

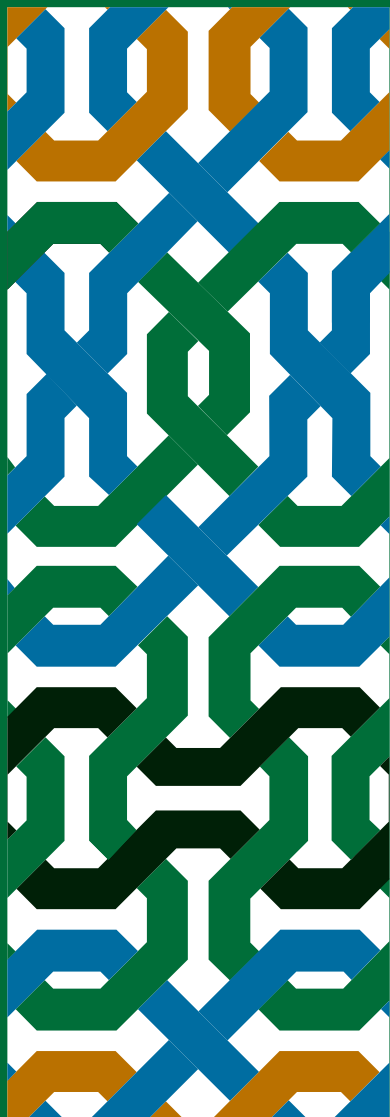


RIBĀṬ, RĀBIṬA Y ZĀWIYA

Espacios para la santidad y el sufismo
en el Occidente islámico

RACHID EL HOUR

FRANCISCO FRANCO-SÁNCHEZ (coords.)



ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
MONOGRAFÍAS

CONSEJO SUPERIOR DE
INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Dentro de los procesos de desarrollo religioso y cultural, en esta obra se analizan los espacios de santidad, de modo que se incluyen trabajos dedicados al estudio de los lugares de ejercicio de la espiritualidad y del sufismo, tanto en el Magreb como en al-Andalus, con una mayor parte de ellos centrados en la Edad Media, pero también con dos del período contemporáneo. Hablar sobre los lugares de *ribāt* y las rábitas exige una notable labor de precisión, puesto que nos encontramos con realidades que, aun con el mismo punto de partida doctrinal, tienen una concreción histórica y material, así como una relevancia social bien diferente. Los trece trabajos reunidos en esta obra presentan grandes novedades y nuevas aproximaciones a los espacios para la santidad y el sufismo en el Occidente islámico, concretamente sobre *ribāts* y *zāwiyas*, mostrando la complejidad terminológica presente en los textos manejados y poniendo en relación temáticas que previamente habían sido estudiadas en general de forma separada. Se llega así a nuevas conclusiones que afectan especialmente a las funciones de los lugares de *ribāt*, además de las militares que surgieron en una época temprana. A partir de los siglos xi al xiii, los *ribāts* y *zāwiyas* dejaron de ser solo espacios religiosos o sufíes para convertirse también en centros de enseñanza, educación y apoyo social y económico. Además, en época nazarí, las prácticas sufíes se consolidaron gracias al surgimiento de *ṭarīqas* y cofradías colectivas, impulsadas por familias influyentes y las élites del período.

RIBĀṬ, RĀBIṬA Y ZĀWIYA

COLECCIÓN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS

Monografías

DIRECCIÓN

Maribel Fierro, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo
y Oriente Próximo (ILC), CSIC

SECRETARÍA

Fernando Rodríguez Mediano, Instituto de Lenguas y Culturas
del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CSIC

COMITÉ EDITORIAL

Helena de Felipe Rodríguez, Universidad de Alcalá

Sophie Gilotte, Centre National de la Recherche Scientifique

Indalecio Lozano Cámara, Universidad de Granada

Mayte Penelas Meléndez, Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC

Cristina de la Puente González, Instituto de Lenguas y Culturas
del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CSIC

María Dolores Rodríguez Gómez, Universidad de Granada

Isabel Toral, Freie Universität Berlin

María Ángeles Utrero Agudo, Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC

María Ángeles Vicente Sánchez, Universidad de Zaragoza

RIBĀṬ, RĀBIṬA Y ZĀWIYA

ESPACIOS PARA LA SANTIDAD Y EL SUFISMO
EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO

RACHID EL HOUR Y FRANCISCO FRANCO-SÁNCHEZ (COORDS.)

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Madrid, 2025

La versión electrónica de este libro está disponible en acceso abierto en editorial.csic.es y se distribuye bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-Non Comercial-No Derivadas 4.0. La información completa sobre dicha licencia puede ser consultada en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Esta licencia afecta solo al material original del libro. El uso del material proveniente de otras fuentes (indicadas en las referencias), como diagramas, ilustraciones, fotografías o fragmentos de textos, requerirá permiso de los titulares del *copyright*.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Cómo citar: Rachid El Hour y Francisco Franco-Sánchez, coords. Ribāt, rābiṭa y zāwiya. *Espacios para la santidad y el sufismo en el Occidente islámico*. CSIC. 2025.

Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado:
<https://cpage.mpr.gob.es>

EDITORIAL CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: editorialcsic@csic.es)



© CSIC, 2025

© Rachid El Hour y Francisco Franco-Sánchez (coords.), y de cada texto, su autor o autora

ISBN: 978-84-00-11520-3

e-ISBN: 978-84-00-11521-0

NIPO: 155-25-167-7

e-NIPO: 155-25-168-2

Depósito legal: M-21524-2025

Corrección y coordinación editorial: Isabel M.^a Martín Jiménez (Editorial CSIC)

Diseño y maquetación: Ángel Merlo

Impresión y encuadernación: Roal

Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

ÍNDICE

PERFILES ACADÉMICOS	10
CONTEXTOS. RÁBITAS Y SUFISMO, UN MUNDO ESPIRITUAL ALTERNATIVO CON ESPACIOS PROPIOS	18
Francisco Franco-Sánchez	
Rachid El Hour	
MONASTIR SEGÚN MUḤAMMAD AL-WARRĀQ (SIGLO X) Y ABŪ ‘UBAYD AL-BAKRĪ (SIGLO XI): LUGAR DE <i>RIBĀṬ</i> PARA DEVOTOS, SUFÍES Y MUJERES MÍSTICAS	50
Francisco Franco-Sánchez	
REFLEXIONES ACERCA DE LA APARICIÓN Y EL DESARROLLO DE LOS ESTABLECIMIENTOS DE <i>RIBĀṬ</i> EN AL-MAGĠIB AL-AQṢĀ: EL CASO DEL <i>RIBĀṬ</i> DE ŠĀKIR	82
Rachid El Hour	
PAISAJES DE DEVOCIÓN EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO Y EL MEDITERRÁNEO: UNA NUEVA VISIÓN DEL <i>KITĀB AL-IŠĀRĀT ILĀ MA‘RIFAT AL-ZIYĀRĀT</i> DE AL-HARAWĪ (M. 611/1215)	112
Fátima Roldán Castro	
TOPOGRAPHIE RELIGIEUSE ET PROTECTION DU TERRITOIRE: <i>RIBĀṬ</i> , <i>ZĀWIYA</i> , <i>MAḤRAS</i> , <i>MANẒAR</i> ET <i>BURĠ</i> CHEZ L'ÉCRIVAIN MAGHRÉBIN IBN MARZŪQ AL-TILIMSĀNĪ (MORT EN 781/1379)	136
Mohamed Meouak	
PRÁCTICA Y LUGARES DE RETIRO ESPIRITUAL EN LAS HAGIOGRAFÍAS TUNECINAS DE ÉPOCA <i>ḤAFṢĪ</i>	152
Gracia López Anguita	

EL MUNDO INTERIOR DE LAS RÁBITAS Y ZAGÜÍAS DE LA GRANADA NAZARÍ DESDE LAS FUENTES ÁRABES MEDIEVALES (SIGLOS XIII-XV)	170
Bárbara Boloix Gallardo	
SOBRE LOS ÇIDIBONA DE GRANADA. DATOS PARA EL ESTUDIO DE LAS RÁBITAS DEL MAFLOX Y ALHAMBRA EN LAS AFUERAS DEL ALBAICÍN	192
Manuel Espinar Moreno	
NOTICIAS SOBRE EL CADIAZGO Y LA ṬARĪQA DE LOS BANŪ SĪD BŪNA, CONTENIDAS EN UN PRIVILEGIO REAL EXPEDIDO ORIGINALMENTE POR UN SULTÁN NAZARÍ EN 1429	238
Nuria Viúdez García	
LAS RÁBITAS DE LAS ALPUJARRAS TRAS LA CONQUISTA Y EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS (1492-1571)	250
Lorenzo Luis Padilla Mellado	
FQIH BEN SALAH: UN ZOCCO, UN SANTO, UNA TUMBA, UNA CIUDAD	272
Jaime Coullaut Cordero	
SANTOS, SANTUARIOS Y COFRADÍAS MUSULMANAS EN EL PROTECTORADO ESPAÑOL DE MARRUECOS A TRAVÉS DE LA PRENSA AFRICANISTA MILITAR. <i>ÁFRICA: REVISTA DE TROPAS COLONIALES</i> COMO MODELO DE ESTUDIO (1930-1936)	286
Youssef Akmir	
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	310

PERFILES ACADÉMICOS

FRANCISCO FRANCO-SÁNCHEZ (San Salvador de Cantamuda, Palencia, 1962)

Universidad de Alicante

ffransan@ua.es

Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, es licenciado en Filosofía y Letras por la misma universidad (1985) y doctorado en Madrid (1993) con una tesis doctoral luego publicada con el título «Vías y defensas andalusíes en la Mancha Oriental, Alicante» (1995). Francisco Franco-Sánchez ha escrito ocho libros y cerca de doscientos estudios sobre varias líneas de investigación: historia y sociedad de al-Ándalus; historiografía árabe medieval y moderna; viajes y viajeros árabomusulmanes; geografía científica e histórica y cartografía antigua y árabe; urbanismo musulmán y vías de comunicación andalusíes; medicina medieval árabe; y sobre Rábitas y otras manifestaciones sociorreligiosas islámicas. A destacar sus libros en colaboración con M.^a Sol Cabello García: *Muḥammad Aš-Šaḫrā. El médico y su época* (Universidad de Alicante, 1990; 2.^a ed. 2004); con Mikel de Epalza: *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinarios* (Universidad de Alicante, 2004); y con Josep Gisbert Santonja: *Dénia. Poder y el mar en el siglo XI: el reino taifa de los Banū Muḥyāhid* (Universidad de Alicante, 2019). Asimismo, ha sido evaluador para la ANECA y otras agencias de evaluación, ha participado en el Libro Blanco de las Filologías y ha sido miembro del Comité de Redacción de numerosas revistas nacionales e internacionales de historia árabe y consultor sobre temas regionales del Magreb y el Próximo Oriente. Actualmente es miembro de cuatro sociedades científicas, del Instituto Internacional ISIC/IVITRA y del Comité de Redacción de diez revistas de investigación de gran prestigio en los ámbitos de la historia, la cultura y el arabismo internacional; también es secretario académico del programa de doctorado de la UA «Transferencias interculturales e históricas en la Europa medieval mediterránea».

RACHID EL HOUR (Ksar El Kebir, Marruecos, 1968)

Universidad de Salamanca

raelhour@usal.es

Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Salamanca, es licenciado en Historia por la Universidad Abdel Malek Essadi de Tetuán (Marruecos, 1991) y la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, 2000), así como doctor en Filología Árabe por la

Universidad Autónoma de Madrid (1996; *cum laude* por unanimidad). Director de la Cátedra Marruecos de la Universidad de Salamanca, Rachid El Hour es miembro consejero de la Cátedra al-Andalus de la Academia Real del Marruecos; entre 2008 y 2016 fue doctor vinculado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y desde 2011 ha dirigido cuatro proyectos nacionales, uno de ellos aún vigente (2024-2027); otro europeo del programa «Usal 4Excelence» (2022-2025); y dos correspondientes a los programas propios de la Universidad de Salamanca (2020 y 2024), además de haber colaborado en otros muchos proyectos nacionales e internacionales. Asimismo, ha sido vicedecano, y entre sus líneas de investigación figuran: religiosidad y santidad, y derecho e instituciones judiciales, ambas referidas al Occidente islámico. En la actualidad es miembro de los Consejos editoriales y de redacción y evaluador de diversas revistas nacionales e internacionales, así como experto-evaluador de varias Agencias Nacionales y Autonómicas de docencia e investigación. Es autor de una decena de obras y de alrededor de un centenar de artículos sobre historia, derecho en al-Andalus y literatura hagiográfica en el Occidente islámico; entre sus obras pueden ser destacadas: *Memory and presence of Female saints in Ksar El Kebir (Morocco)*, *Oral transmission and written tradition* (Brill, 2022), en colaboración con Manuela Marín; *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el Norte de África y península Ibérica* (Academia Scientiarum Fennica, 2020); *Estudios sobre el Occidente islámico medieval: al-Magrib al-Aqsà y al-Andalus* (Asociación de Investigación Histórica y Social del Ksar El Kebir, 2021); y *La organización judicial almorávide en al-Andalus. Élite, negociaciones y enfrentamientos* (Pontificia Universidad Católica Argentina e Instituto de Historia de España, 2006).

FÁTIMA ROLDÁN CASTRO (Sevilla, 1965)

Universidad de Sevilla

froldan@us.es

Fátima Roldán es profesora titular en la Universidad de Sevilla, donde imparte y ha impartido docencia en todos los niveles académicos, desde licenciatura y grado a máster y doctorado. Entre los temas significativos de su investigación cabe destacar la literatura geográfica del mundo árabe clásico, la historia de al-Andalus y los estudios de ciudades, paisajes y santidad. Es autora de numerosos libros, artículos de revistas y capítulos de libros, así como de ediciones y coordinaciones de diversos textos. Asimismo, ha dedicado una atención significativa a

la transferencia del conocimiento y actualmente es directora de la colección de Estudios Áraboislámicos de Almonaster la Real, que cuenta con dos sellos de calidad editorial CEA/APQ.

MOHAMED MEOUAK (Vienne, Francia, 1957)

Universidad de Cádiz

mohamed.meouak@uca.es

Doctor en Historia por la Universidad Lumière-Lyon 2 (1989), ha sido becario posdoctoral del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1990-1992), profesor asociado en la Universidad Complutense de Madrid (1994-1997), profesor asociado, profesor titular y catedrático en la Universidad de Cádiz (1997-2024) y actualmente es colaborador asociado del Instituto de Lingüística Aplicada (Cádiz) y académico de la Accademia Ambrosiana (Milano). Asimismo, ha realizado estancias académicas en la ÉHÉSS (París), el INALCO (París), las universidades de Helsinki, Constantina, Lumière-Lyon 2, etc., así como estancias de investigación en Europa y el Norte de África; y participado en congresos, seminarios y mesas redondas. Sus investigaciones se centran en los hábitats campesinos, patrones de asentamiento y comunidades rurales en el Magreb medieval; el léxico árabe vernáculo norteafricano en fuentes escritas y dialectología histórica del árabe norteafricano; y las variedades geolingüísticas del bereber medieval. Además de artículos y capítulos de libros, recientemente ha editado el volumen *Connected Stories. Contacts, Traditions and Transmissions in Premodern Mediterranean Islam* (De Gruyter, 2022), en colaboración con Cristina de la Puente, y la sección monográfica *Dialectología histórica y fuentes escritas: registros dialectales/vernáculos del árabe en el Occidente islámico premoderno*, en la revista *Al-Qanṭara* (44/II, 2023).

GRACIA LÓPEZ ANGUITA (Granada, 1979)

Universidad de Sevilla

glopezanguita@us.es

Profesora contratada doctora en el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Sevilla, es licenciada en Filología Árabe por la Universidad de Granada y doctora con mención europea y premio extraordinario de doctorado por la Universidad de Sevilla (2014). Su investigación se centra en la mística islámica clásica y, especialmente, en el sufismo especulativo de Ibn Arabi y su escuela, así como en el género hagiográfico en el Occidente islámico. Autora de volúmenes colectivos

como *Historia del sufismo en Al-Andalus y el Magreb* (Almuzara, 2009) e *Ibn Arabi y su época* (Universidad de Sevilla, 2018), así como de la última publicación de la monografía *El nodo de los sabios. 'Uqlat al-mustawfiz y otros textos cosmológicos de Ibn Arabi* (Trotta, 2025), actualmente es miembro del equipo investigador del proyecto de I+D+i del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, «Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (siglos IX-XX): hagiografías, cuestiones de género y simbología» (PID2023-151079OB-I00); ha sido también investigadora invitada en la École Pratique des Hautes Études (París) y en la Universidad Allameh Tabatabai (Teherán), entre otras.

BÁRBARA BOLOIX GALLARDO (Granada, 1978)

Universidad de Granada

bboloix@ugr.es

Bárbara Boloix Gallardo es profesora titular de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Granada. Tanto su docencia como su investigación se centran en la historia de al-Andalus y el Magreb, y de manera particular en la del Reino Nazarí de Granada, a la que ha dedicado diversas publicaciones, conferencias y colaboraciones en congresos nacionales e internacionales. Desde hace ya unos años viene dedicándose al estudio de las mujeres nazaríes y magrebíes, del que son fruto distintas publicaciones, especialmente la monografía titulada *Las sultanas de la Alhambra. Las grandes desconocidas del reino nazarí de Granada (siglos XIII-XV)* (Comares-Patronato de la Alhambra y el Generalife, 2013) y la edición del volumen colectivo *A Companion to Islamic Granada* (Brill, 2021). Igualmente, ha sido investigadora principal de dos proyectos de investigación del Plan Nacional, desde los que articuló sus investigaciones sobre estos temas femeninos. Actualmente es miembro del Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género de la Universidad de Granada y vicesecretaria de Cooperación Cultural e Institucional en la Fundación Euroárabe de Altos Estudios, donde dirige la Cátedra de Estudios de Género.

MANUEL ESPINAR MORENO (Aldeire, Granada, 1952)

Universidad de Granada

maespinar@gmail.com

Manuel Espinar es profesor jubilado y colaborador extraordinario del Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas.

ficas de la Universidad de Granada, donde fue catedrático de Historia Medieval de España: al-Andalus: Docencia e Investigación. Sus líneas de trabajo son: al-Andalus, el mundo cristiano y musulmán del Mediterráneo, la cultura material y arqueología medieval, los bienes habices, las aguas y el regadío, el estudio de personajes, la edición de crónicas y documentos musulmanes, mudéjares y moriscos, la sismicidad histórica, el patrimonio medieval, el estudio de ciudades, etc. Ha publicado más de un centenar de libros, más de trescientos capítulos en monografías y más de doscientos artículos de revista, además de reseñas y colaboraciones periodísticas y de otro tipo; entre sus obras destacan: *Bienes habices del reino de Granada; las alquerías de las Gabias* (Academia Scientiarum Fennica, 2009); *La ciudad Medieval y su territorio: urbanismo, economía y sociedad*, 1 (Agría, 2009); *Pleito por las aguas de la acequia de Mecina entre Cogollos de Guadix y Jerez del Marquesado (Siglos XII-XVIII)* (Centro Documental del Marquesado de Cenete, 2020); *Baños árabes de Granada y su provincia. Materiales para la Arqueología y Cultura material* (Academia Scientiarum Fennica, 2014); *Granada y las aguas del Darro* (EPCCM, 2019), entre otros muchos. Asimismo, ha realizado intervenciones arqueológicas y es colaborador extraordinario en el IAGPDS de la Universidad de Granada.

NURIA VIÚDEZ GARCÍA (Almería, 1981)

Universidad de Alicante

nuria.viudez@ua.es

Profesora sustituta de Literatura Árabe Contemporánea en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante (2025), es licenciada en Filología Árabe por la misma universidad y ha cursado estudios de especialización en genealogía y archivos en la Universidad de Córdoba (2018). Doctora en el programa de doctorado «Transferencias Interculturales e históricas en la Europa medieval mediterránea» por la Universidad de Alicante (2022), con una tesis titulada «Los Aben Çaydbona, una élite familiar en la oligarquía urbana granadina (1490-1632)», su labor investigadora está centrada en los estudios moriscos, en especial en las redes familiares y la genealogía en el reino de Granada tras la conquista castellana. Igualmente, es autora de diversos trabajos sobre el linaje de los Banu Çaydbona y la familia Muley Fez, entre ellos: «Novedades documentales acerca de la familia de los Banu Çaydbona en la Granada nazarí (1238-1492) y en la Granada

mudéjar (1492-1500)» (*Al-Qantara* 43, 2022) y «Árbol genealógico de la familia Muley Fez (s. XVI), descendientes cognados de Muley Hacén, emir del reino nazarí de Granada» (*eHumanista/IVITRA* 20, 2021).

LORENZO PADILLA MELLADO (Yátor, Granada, 1952)

Universidad de Granada

lopame1952@gmail.com

Licenciado en Historia por la Universidad de Granada en el año 2005 y doctorado en Historia Medieval en la misma universidad, en 2010, con una tesis titulada «Los habices de las iglesias del valle de Lecrín. Historia y arqueología», ha dedicado su labor investigadora especialmente a la publicación de documentación relacionada con los libros de apeos y de habices del territorio del Reino de Granada. De este modo, cuenta con más de una decena de libros sobre: apeos del lugar de Nigüelas del Valle (2007); habices de la iglesia de El Golco de Mecina, en Mecina Bombarón (Granada) (2011); apeo y repartimiento de «Mezina de Buen Barón» (Granada), 1572 (2011); habices de «Mecina del Buen Varón, Godco y Yegen» (Granada) (2012); libro de apeo del lugar de Yátor (Granada) (2012); habices de las iglesias de las Alpujarras del arzobispado de Granada, 1533-1596 (2016); habices del Alpujarra, Tahas de Ferreyra, Poqueyra y Juviles, 1527 (2019), y libro de habices de las iglesias de Granada y la Vega, 1505 (2019). Asimismo, ha publicado numerosos artículos sobre *Ribāṭ-Rābiṭa-Zāwiya*: centros religiosos islámicos (2010); rábitas del Valle de Lecrín (2013); rábita cerca de Alcalá la Real (2013), y sobre el derecho a los diezmos de las Alpujarras y el Valle de Lecrín, 1589 (2016). Actualmente es miembro del «Grupo de Investigación HUM-149. Historia Moderna y las relaciones con América» de la UGR, del Centro Histórico de Granada y su Reino (CHGR) y de la Asociación Española de Militares Escritores (AEME), así como miembro asociado del Centro Mixto CEMIX (MADOC-UGR).

JAIME COULLAUT CORDERO (Palencia, 1981)

Universidad de Salamanca (USAL)

jaimecc@usal.es

Licenciado en Filología Árabe (2003) y doctor en Estudios Árabes e Islámicos (2009) por la Universidad de Salamanca, desde el año 2011 desarrolla su labor docente e investigadora en el Área de Estudios Árabes e Islámicos de dicha universidad. Sus principales líneas de trabajo son el sufismo y el esoterismo islámico, la hagiografía musulmana y

la historia de la ciencia en el islam, especialmente la medicina árabe, campos todos ellos sobre los que ha realizado algunas aportaciones significativas. En el ámbito de la hagiografía, es autor de la primera edición crítica y traducción española de la obra del andalusí Ṭāhir al-Ṣadafi (siglo VI/XII) *Al-Sirr al-maṣūn fī mā kurrima bihi al-mujlisūn* – *El secreto preservado sobre la distinción con que los más devotos son honrados*, publicada en la colección Fuentes Árabe-Hispanas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en el año 2021.

YOUSSEF AKMIR (Tetuán, Marruecos, 1969)

Universidad Ibn Zohr, Agadir (Marruecos)

akmiryousse@yahoo.es

y.akmir@uiz.ac.ma

Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad Ibn Zohr de Agadir, es licenciado por la Universidad Abdelmalik Essadi de Tetuán (1994) y doctor en Historia de España Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid (2002), donde defendió una tesis doctoral dedicada a las repercusiones de «La cuestión marroquí en la vida política y social española durante la primera época de la Restauración (1875-1912)». Youssed Akmir es especialista en las relaciones históricas entre España y Marruecos, con una sólida trayectoria en investigación, docencia y divulgación, y ha impartido clases en distintos másteres sobre la historia del sur de Marruecos y el diálogo intercultural entre Marruecos, Canarias e Iberoamérica. Asimismo, ha formado parte de diversos equipos de investigación y comités editoriales y ha coordinado varios congresos internacionales en Marruecos, España, Portugal y en colaboración con varias universidades europeas. Su producción académica es extensa y valiosa, estando centrada en el colonialismo, la historiografía, la memoria y las representaciones cruzadas entre ambos países. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran los siguientes libros: *De Algeciras a Tetuán 1875-1912* (IEHL, 2009); *Agadir en torno a 1911* (IEHL-UIZ, 2014); *Entre Mogador y Sidi Ifni, una historia de espejismo* (Almuzara, 2019); *D'Ailleurs et d'ici: essais historiques sur le Maroc et le Portugal* (Dar Alkalām, 2025) و *الأصول السياسية والاجتماعية 1875-1912 (بيت الحكمة, 2023)* *للعلاقات المغربية الإسبانية*, además de numerosos artículos en revistas científicas especializadas, como *Hespéris-Tamuda*, *Awraq* y *Anaquel de Estudios Árabes*.

CONTEXTOS.
RÁBITAS Y SUFISMO,
UN MUNDO ESPIRITUAL
ALTERNATIVO CON ESPACIOS
PROPIOS

Francisco Franco-Sánchez
Universidad de Alicante

Rachid El Hour
Universidad de Salamanca

Algunos breves apuntes sobre las místicas de las tres religiones abrahámicas

Se da por asumido que la mística de las tres religiones monoteístas, la cristiana, la judía y la islámica, es deudora de la filosofía griega, habiendo ciertas concepciones platónicas, junto con otras aristotélicas y neoplatónicas que conforman su propio tuétano. Este es el motivo de partida que hace que tengan bastantes puntos en común.¹ La referida cercanía conceptual ha llevado a relevantes estudiosos a ver la mística islámica como un eco de la cristiana, queriendo percibir influencias o relaciones mutuas² sin haber tomado en suficiente consideración hasta qué punto cada una de ellas es fruto y pertenece a un mundo cultural muy diferente y alejado, como bien pudo comprobar Ramón Llull tras su visita a Túnez con fines evangelizadores.

Si la mística en el cristianismo tiene un temprano origen, hemos de verla como un fenómeno religioso que involucra en esta vía espiritual a una minoría de hombres con una profunda formación cultural, fenómeno que adquiere una gran notoriedad al ser asociado a sus grandes personalidades: Pablo de Tarso, Orígenes, Gregorio de Niza, Agustín de Hipona o Bernardo de Claraval, entre otros. Se trata de un

1 Remitimos a los trabajos al respecto reimpresos en Massignon, *Opera Minora*, en cuyo volumen primero hallamos: «Les recherches d'Asín Palacios sur Dante»; «Comment ramener à une base commune l'étude textuelle des deux cultures, l'arabe et la gréco-latine»; o «L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives»; y en el volumen segundo: «Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age» y «Le Christ dans les Evangiles selon al-Ghazali».

2 Entre otros suyos que cabría mencionar sobre este tema de las relaciones, remitimos a los estudios de Asín Palacios, *Huellas del Islam*; *El Islam Cristianizado*; «Un precursor hispanomusulmán» y «El símil de los castillos». Asimismo, a la síntesis sobre la relación entre las diversas místicas de la última parte del libro de Cuevas García, *El pensamiento del Islam*; véase también Arnaldez, «Les éléments bibliques du Coran» y *Reflexions chrétiennes*.

movimiento en el que los hombres han tenido su preponderancia y en el cual las mujeres han participado de un modo significativamente menor, siendo su más importante representante Teresa de Jesús. En el judaísmo, el misticismo ha tenido una cierta similitud, conservando un carácter hermenéutico semejante cuyo fin era el de desentrañar el significado «oculto» —acepción original de «místico»— del texto sagrado, carácter secretista que tampoco cambió después de la eclosión de los pietistas alemanes o de la aparición de la cábala en Francia y en la península ibérica en los siglos XII y XIII.³

En el islam, mucho se ha debatido acerca de dónde surgieron los orígenes de su misticismo, y al-Šuštari, en su reivindicación del sufismo, que es su obra *Al-Risāla al-šuštariyya*, lo pone en *ahl al-ṣuffa*, en los mismos inicios del islam;⁴ así se denominó al grupo de los más pobres compañeros del profeta, los cuales se reunían en un ala apartada de la propia casa-mezquita de Muḥammad, idea de consustancialidad al propio origen del islam que ha sido defendida por los sufíes en diversas obras.

Suelen utilizarse sufismo y «mística islámica» como conceptos equivalentes, siendo el término «mística» el paralelo al que adjetivar, el referente al que equiparar el sufismo. Es complejo el estudio de los conceptos básicos del sufismo,⁵ pudiendo ocupar toda una vida, y en su base doctrinal podemos encontrar las referidas concepciones de la filosofía grecohelenística que también podríamos hallar en los otros dos misticismos, el cristiano y el judío. Pero este aspecto doctrinal es solo una parte, aunque no menor, de la realidad del sufismo. Si bien el misticismo judío y el cristiano solo en algunas ocasiones puntuales fueron un fenómeno de masas, el sufismo en el islam llegó a tener una

3 Laenen, *La mística judía*.

4 Menciona algunas fuentes árabes islámicas de la época más antigua de *ahl al-ṣuffa*, descrito como el grupo más pobre de entre los compañeros del profeta, los cuales comenzaron a reunirse en una zona o ala apartada de la casa del profeta en Medina; Muḥammad les había cedido ese espacio, en el que acabaron residiendo, les atendía y enviaba comida a menudo, que ellos repartían entre sus compañeros. Véanse la tesis doctoral de Ben-Nas, «Al-Ināla al-‘ilmiyya», 1:194, y las referencias que se aducen a este respecto; cf. Montgomery Watt, «Ahl al-Ṣuffa», 266. Algunos autores sufíes medievales ya identificaron este grupo como los primeros sufíes, defendiendo que la denominación del mismo provenía de este *ahl al-ṣuffa*; también otros estudiosos contemporáneos han presentado cómo esta ala apartada de la casa y mezquita del profeta Mahoma representaba un modelo para la *rābiṭa/zāwiya*, pues estaba a la vez aislada e integrada dentro del entorno y de los espacios religiosos habituales de la comunidad musulmana.

5 Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam* y Massignon-[Radke], «Taṣawwuf».

importancia social que no hallamos en los otros dos monoteísmos, y ahí radica una de las principales diferencias entre ellos.

El sufismo y su influencia social

No es aventurado afirmar que, entre las particularidades diferenciales del sufismo, la más relevante es su trascendencia social, y esto se manifiesta en diversos ámbitos. En primer lugar, porque ofrecía una motivación religiosa y de defensa de la comunidad a aquella población que anhelaba hacer el retiro que suponía la realización del precepto del *ribāṭ*. Para ello, en los primeros tiempos se acudía a las fronteras o lugares de riesgo, durante cierto periodo, para orar y ofrecer su esfuerzo en la vigilancia de pasos y zonas peligrosas del interior o de las costas. A partir del siglo X, en el Occidente musulmán se asistía también a las rábitas y *zāwīyas*, espacios apartados de oración y custodia que acabaron siendo un refugio ideal para quienes deseaban seguir la espiritualidad del sufismo. Una parte de la población ofrecía su tiempo y disponibilidad en ellas para ayudar a su comunidad local, a la vez que ofrendaba sus oraciones y su sacrificio personal.

En las rábitas y *zāwīyas*, primero se alojaron quienes voluntariamente deseaban pasar un periodo haciendo el *ribāṭ*, y luego quienes deseaban apartarse de la vista del resto de la sociedad musulmana para tener la libertad de realizar sus sesiones de devoción sin que ello conllevara una sanción social por parte de los rigoristas alfaquíes. También había otros sufíes viajeros cuya vida transcurría en un continuo migrar de un sitio a otro, pidiendo y viviendo de la limosna, sin establecerse en ninguno durante más tiempo del necesario.

En segundo lugar, sabemos que tanto los establecidos en una *ṭarīqa* o cofradía como los sufíes viajeros representaban una masa social escasamente numerosa, pero con gran capacidad de influencia entre las clases populares. Como ejemplo tardío, la *ṭarīqa* de los Sīd Bona, además de tener un *šayj* y cadíes propios,⁶ contaba con amplios recursos

6 Se ha dicho que estos cadíes juzgarían solo a los miembros de la *ṭarīqa*, pero Nuria Viúdez García, en su capítulo en este libro, viene a defender que sus poderes jurisdiccionales se extendían a toda la población, lo cual se confirma con las referencias de las páginas 200 y 201 del presente volumen.

económicos con los que ayudaban a la población de la Granada nazarí a superar sus penalidades. También gozaron de gran predicamento e influencia sobre quienes ejercían el poder, pues Ibn al-Ḥaṭīb escribió que los Sīd Būna granadinos acudían al palacio de la Alhambra, para hacer sus sesiones místicas, reclamados por el sultán.

En tercer lugar, la mujer ha desempeñado un papel de preeminencia en el sufismo; por más que el mismo haya sido marginado consciente o inconsciente en los textos, no fue totalmente invisible, siendo cada vez más conocido.⁷ Por diversas fuentes sabemos que hubo santonas

7 A pesar de la relativa escasez de información sobre las mujeres sufíes, su presencia en el ámbito de la santidad es un fenómeno detectado desde épocas muy tempranas del islam, sobre todo en el entorno femenino de la familia del Profeta. Junto con estas mujeres, ha de destacarse el perfil de aquellas cuyo mérito individual fue determinante para que se las incorporase al mundo de la santidad; entre ellas destaca la figura de Rābi'a al-'Adawiyya (m. 185/801), que fue quien primero formuló las bases del sufismo musulmán y es figura predominante en la mayoría de los estudios sobre el comienzo de la santidad femenina en el islam. En ella se centran trabajos como el *Rābi'a the Mystic* de Margaret Smith (1884-1970), autora que consiguió atraer la atención de los investigadores en historia de las religiones; su análisis sigue hoy siendo válido en muchas de sus aportaciones. Sin embargo, hay que avanzar décadas antes de encontrar nuevas contribuciones de importancia similar, como la de la alemana Annemarie Schimmel (1922-2003), cuyos estudios consolidaron una línea de trabajo sobre la mística femenina en el mundo académico occidental. Su obra *Mystical Dimensions of Islam* analiza las dimensiones místicas del islam y la consideración del «elemento femenino» en el sufismo, facilitando la tarea a otros investigadores para profundizar en el tema, siendo Michel Chodkiewicz quien se hizo cargo de la tarea a través de su investigación *Femmes soufies. La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique*. Como habían observado Schimmel y Chodkiewicz, el número de biografías de mujeres santas es mucho menor que el dedicado a los varones, pero esta apreciación, meramente cuantitativa, no debe ocultar la gran riqueza de información que surge a través de la lectura detenida de los repertorios hagiográficos, que han permitido la aparición de una serie de estudios que han ido ampliando progresivamente las bases establecidas con anterioridad y abriendo caminos cada vez más amplios. La tunecina Nelly Amri dotó al campo de la santidad femenina en el Magreb de mayor relevancia, y sus diversos análisis testimonian no solo la gran evolución de los trabajos dedicados a ella, sino que también permiten seguir de cerca la propia identidad del sufismo femenino magrebí; esta autora dedicó un capítulo de una monografía a 'Ā'īša al-Mannūbiyya («Femmes, sainteté»), así como otras publicaciones al estudio de las sufíes tunecinas y magrebíes: *Al-Wilāya wa-l-muḡtama'*; «Les ṣāliḥāt» y *Croire au Maghreb médiéval*, etc. En el ámbito de la producción científica española sobre este tema, cabe destacar las obras de Manuela Marín, Rachid El Hour y Linda Jones, entre otros; véanse, en particular: Marín, «Las mujeres en al-Ándalus»; «Retiro y ayuno»; *Mujeres en Al-Ándalus* y «Mujeres en el entorno de la santidad»; El Hour y Marín, *Memoria y presencia de las mujeres santas* y *Memory and Presence of Female Saints*; y El Hour, «Moroccan female saints» y «Sainctity, Orality and Questions».

y mujeres notables, pero en los *manāqib* —o tratados hagiográficos sobre sufíes— hallamos escasas biografías femeninas, tanto en Occidente como en Oriente; como contraste, encontramos que hay rábitas y *zāwiyas* antiguas y del presente que llevan nombre de mujer, lo cual evidencia su presencia protagónica. Al igual que en otros pasajes de las fuentes —como en el caso de la descripción de al-Bakrī acerca de al-Munastīr—, se dice que en los lugares de *ribāt* había pabellones reservados para las mujeres *murābiṭas* (*al-nisā' al-murābiṭāt* en Monastīr), y esto no debió de ser una excepción. Las fuentes son muy parcas a la hora de hablar de la participación femenina en el sufismo, pero esta realidad va conociéndose poco a poco.

La relevancia social, económica y, a veces, política del sufismo le otorga una dimensión, influencia y relevancia popular de difícil equiparación con la realidad de la mística en el cristianismo y el judaísmo. La referida significación social del sufismo trasciende la mera etiqueta de «mística» en el sentido en el que son definidas la cristiana y la judía; difícilmente ambas pueden ser equiparables con el sufismo, salvo por sus concepciones y algunas de sus manifestaciones. De hecho, en el mundo islámico, los términos «mística» y «místicos» se asocian con el cristianismo y se entiende que el sufismo —en tanto *taṣawwuf*— define otro camino espiritual diferente, otra realidad.

Partiendo de esta aclaración, no se rehuirá el uso de la expresión «mística islámica», pues ya fue aceptada como sinónimo bastante antes de que Miguel Asín Palacios escribiera sus trabajos sobre esta temática, y más cuando se trata de un movimiento religioso que se manifiesta en muy diversas religiones, presentando unas características paralelas en las tres monoteístas. La cercanía de muchos conceptos de la misma en el judaísmo, el cristianismo y el islam (tanto *sunni* como *ṣūfī*), derivada, en buena medida, de la asunción común y el desarrollo de conceptos de las filosofías griega y helenística, ha hecho que el término «mística» sea utilizado indistintamente para aludir a manifestaciones o concepciones similares en estas tres religiones.

Aparte de lo referido, muchas crónicas árabes reflejan la visión de algunos de los ulemas y alfaquíes del Occidente *mālikī*, quienes contemplaban el sufismo como un mundo paralelo a la realidad religiosa normativa, el cual, aunque emane de una misma realidad ontológica islámica, suele transitar por sendas alternativas y ocultas merecedoras de reproche y censura. En estas fuentes, la vida de los sufíes se presenta

como un modo alternativo y diferente al de los demás musulmanes, practicando unos hábitos y ritos que para algunos alfaquíes eran engañosos y extraviados, a veces incluso heréticos, siempre reprobables.⁸

Esta idea de «mundo paralelo alternativo» no solo no les era ajena, sino que los propios sufíes la difundieron en buena parte de sus obras. En ellas se presenta el *taṣawwuf* como una realidad reservada únicamente a quienes son capaces de emprender el camino hacia la auténtica verdad religiosa, vía singular y oculta a los ojos de la gran mayoría que solo podrán alcanzar quienes se esfuercen en el camino de la espiritualidad sufi, ascendiendo en sus grados hasta llegar al más alto de ellos. Una verdad a veces rayana en la heterodoxia, como vemos en el *Kitāb al-šihāb* de Abū Aḥmad Ġaʿfar Ibn Sīd Būnuh,⁹ que recoge una serie de visiones y expresiones de dudosa ortodoxia, motivo por el cual se mantuvo oculto y solo reservado a los miembros iniciados de la *ṭarīqa* en Adzeneta.¹⁰

El discurso y los tratados sufíes se presentan como una senda específica para llegar a la santidad, un camino paralelo reservado a unos pocos que acabó por favorecer los comportamientos excéntricos, de modo que ciertos sufíes, hombres o mujeres, adoptaron conductas poco comunes, asociales y hasta contrarias a la autoridad; actitudes y hechos que condujeron a que fueran juzgados y expulsados de muchas ciudades, llegando incluso a ser condenados a muerte, como fue el caso de al-Ḥallāğ.¹¹ Pero, cuando vemos la realidad del proceder de buena parte de los místicos, encontramos hasta qué punto las *ṭarīqāt* y sus jeques acabaron sirviendo como medios de control social tanto en el Oriente¹² como en el Occidente islámico. Podemos aducir el

8 Hay todo un género de denuncia de las desviaciones de los sufíes, tanto en sus concepciones como en su conducta; acerca del mismo podrían mencionarse diversas obras, reproduciéndose argumentos arquetípicos, como también recoge Ibn al-Ġawzī en su *Talbīs Iblīs*; véanse Held, «Ibn al-Jawzī's Critique of Sufism».

9 Ibn Sīd Būnuh, *Kitāb al-šihāb*; véase la introducción de su editor 'Abd al-'Ilāh Ibn 'Arafa, así como su trabajo: Benarafa, «Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad. 1. Obra».

10 Esta *zāwiya* de Adzeneta ha sido localizada en Benifato, en el valle de Guadalest, de la actual provincia de Alicante, aunque aún no se han realizado excavaciones arqueológicas; véase Franco-Sánchez, «Identificación de la tumba» e «Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad» y «Los Banū Sīd Bono/a».

11 Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*.

12 El poder político de Bagdad se hizo con el control de los *ribāṭs* ya en el siglo IX y, a través de sus jeques, ejerció el control directo de la opinión pública bagdadí; véanse Chabbi [y Rabbat], «Ribāṭ» y Alubudi, «Las rábitas, *zāwiyas* y *takias* bagdadíes».

ejemplo de los mismos Sīd Būna granadinos, que, como bien comentó Ibn al-Ḥaṭīb, eran llamados por el sultán al palacio de la Alhambra para hacer sus sesiones místicas —como muestra Nuria Viúdez García en su estudio en el presente libro— y recibieron nombramientos como *cadīs*; con ello, los vemos cercanos al poder y amantes de acumular influencias y riquezas, como señalan los análisis de Manuel Espinar Moreno y de Bárbara Boloix Gallardo.

En este libro se recogen trabajos que nos muestran tanto las excéntricas y las vidas poco normativas de algunos místicos magrebíes —Gracia López Anguita, Youssef Akmir y Jaime Coullaut Cordero— como la influencia considerable que algunas familias como los Sīd Būna tuvieron en la sociedad.

Los espacios prioritarios para realizar el *ribāt*: *rābiṭa* y *zāwiya* en las dos orillas del Mediterráneo occidental (*al-ʿidwatayn*)

Numerosos y variados eran los espacios en los que podía hacerse el *ri-bāṭ*, tanto en sus primeros siglos, en los que el fiel musulmán acudía a los lugares al efecto —generalmente en sitios apartados, vigilando los caminos o las costas—, como en al-Andalus a partir del siglo x, cuando los sufíes acabaron asentándose en esos mismos enclaves retirados.

En la península ibérica abundan las huellas tanto del castellano «rábita» como del catalán «ràpita»; en especial, en la abundante toponimia derivada que fue recogida y estudiada en diversos trabajos del volumen que recopila los dos congresos sobre las rābitas de 1989 y 1997¹³ —que precedieron al organizado en Salamanca en junio de 2019 para el estudio de estos lugares, de su espiritualidad y de sus usuarios, generalmente sufíes—. También podemos hallar menciones de rābitas y zagüías —buena parte de ellas transmutadas en ermitas— en la documentación de época nazarí y posconquista estudiada por Manuel

13 El primer congreso, de 1989, fue publicado como: De Epalza, *La Ràpita islàmica*; y ponencias de los dos congresos (1989 y 1997) fueron editadas en el volumen: Franco-Sánchez y De Epalza, *La rābita en el islam*. La toponimia generada por las rābitas en España, Portugal y Sicilia aparece a lo largo de todo el volumen; véase nota 37.

Espinar Moreno, Juan Abellán Pérez, Lorenzo Luis Padilla Mellado¹⁴ y una larga lista de investigadores a partir de los numerosos libros de habices, apeos y repartimientos que se han conservado en Andalucía.

Pero si la toponimia y las menciones documentales son relativamente abundantes, de los enclaves relacionados con esta espiritualidad han pervivido escasas huellas arquitectónicas o de la cultura material; entre ellos, son de obligada mención y deben ser resaltados los restos arqueológicos hallados en Guardamar del Segura (Alicante), tanto en las dunas¹⁵ como en la playa cercana,¹⁶ y el más reciente de Arrifana (Aljezur, Portugal),¹⁷ junto con sus inscripciones fundacionales.¹⁸ Estos dos casos eran los más destacables y estudiados, pero, desde que Leopoldo Torres Balbás diera a conocer noticias y restos de rábitas en al-Andalus,¹⁹ han sido encontrados restos arqueológicos de otras rábitas en Almería,²⁰ las Alpujarras²¹ y el antiguo Reino de Granada,²² Villajoyosa (Alicante),²³ Les Mesquites (La Salsadella, Castellón)²⁴ y una larga lista de lugares de España y Portugal.²⁵

Respecto a los hallazgos que han sido publicados como «mezquitas rurales», es bastante probable que algunas ejercieran una función de rábitas,

14 Véase la nómina de los estudios sobre rábitas y zagüías de Manuel Espinar Moreno, Juan Abellán Pérez o Lorenzo Luis Padilla Mellado recogidos en la bibliografía final de este volumen.

15 Azuar Ruiz, *La rábita califal*; *El ribāt califal*; «El ribāt en al-Andalus»; «*Rābiṭa/s*, *ribāt/s*, *al-Monastīr/s* y *zāwiya/s* y «El *ribāt* de Guardamar».

16 Sobre la rábita aparecida en la playa de El Moncayo véanse: García Menárguez, «Dades preliminars»; García Menárguez y Franco-Sánchez, «Una nueva rábita»; y Gutiérrez Lloret, García Menárguez y Cañavate Castejón, «De vil·la a alqueria».

17 Varela Gomes, R. y M. Varela Gomes, *Ribāt da Arrifana*; Varela Gomes, M. y R. Varela Gomes, «O Ribat da Arrifana»; y Carvalho, «O Período Islâmico no Alentejo».

18 Barceló, «Inscripciones en *ribāt*».

19 Torres Balbás, «Rábitas hispanomusulmanas».

20 Cressier, «Dalias et son territoire» y «Dalias y su territorio»;

21 Rodríguez López y Cara Barrionuevo, «El fenómeno místico-religioso rural».

22 Malpica Cuello, «Castillos y sistemas defensivos» y *Poblamiento y castillos*; y Espinar Moreno, «De la mezquita de Maharoach» y «Hallazgos arqueológicos y documentales».

23 Los arqueólogos han excavado una «mezquita rural» con todas las características de haber sido una rábita, dado que en su interior hay huellas de un posible enterramiento: véase García Gandía, Llorens Campello y Pérez Botí, «L'Almisserà».

24 Borrás i Querol, «Noticia preliminar» y «Les Mesquites. Salsadella».

25 Picard, «Les ribāts au Portugal». Remitimos al volumen monográfico de Albarrán y Daza Pardo «Fortificación, espiritualidad y frontera» y, en especial, «Hacia la construcción de una geografía del *ribāt*» y Almela Legorburu, «Materialización arquitectónica de la «*rābiṭa*»».

por lo que deben ser identificadas como tales.²⁶ Es cierto que la aparición de un muro de la *qibla* y un *miḥrāb* obliga a concluir que nos hallamos ante restos de una mezquita, pero el que se encontrasen fuera de un entorno urbano, así como su aislamiento y su reducido tamaño conducen a pensar que se trataba de una rábita (o *zāwiya*, si es en el Magreb), habiendo de ser asociada más con un santo *ṣayy* residente que con un *imām* o director de la oración a sueldo de la comunidad rural. Con el tiempo hubo una evolución —como aparece en la documentación sobre el Reino de Granada— y buena parte de las rábitas de última época ejercieron la función de mezquita rural, ocurriendo lo mismo en el periodo nazarí.

Del término *ribāt* se deriva *rābiṭa*, como uno de los lugares al efecto para hacerlo, al igual que la *zāwiya*. Los términos *rābiṭa* y *zāwiya* tienen significados emparentados y especulares: el edificio que en al-Andalus se denominaba rábita, en el Magreb era conocido como *zāwiya*. Asimismo, en al-Andalus, el término *zāwiya* solía aplicarse a la rábita que contenía asociada la tumba de un santo; además, su uso fue tardío, utilizándose en especial en el reino nazarí a partir del siglo XIII, donde se las denomina zagüías.²⁷

En el Magreb, los primeros enclaves de *ribāt*, Monastīr (erigido en el año 181/797) y Sūsa, aparecieron en la costa tunecina como edificios fortificados para la protección de sus habitantes, aumentando su número en época aglabí.²⁸ En el caso de al-Mağrib al Aqṣà, el *ribāt* de Šākir es citado como el primero en aparecer, y las fuentes destacan la importancia del de ‘Ayn al-Fiṭr, fundado en el siglo IV/X por Ismā‘īl b. Amğār²⁹ como segundo en la región.

26 La nómina de ejemplos a aducir es variada. La mezquita hallada en la playa de Guardamar, a 1,8 km de los restos de las rábitas de época califal, apunta a que fue una de las existentes en las costas del Magreb y de al-Andalus de las que habla al-Wāṣarīsī —*vid. supra* nota 16; y García Sanjuán, «Rābitas y ribāts»—; no siendo sino una rábita costera, como ya publicamos; cf. García Menárguez y Franco-Sánchez, «Una nueva rábita». En una zona rural de Villajoyosa se ha hallado la denominada Mezquita del Torres, a la que se accede por una ancha sala de escaso fondo en la que parece que hubo un enterramiento, aunque sin hallarse restos de ningún cadáver; en este caso sería fácil asimilarla como una *zāwiya*; cf. *supra*, nota 23.

27 De Epalza, «La Rāpita Islāmica», 8.

28 El Bahi, «Les *ribāt*-s aghlabides», 324, mapa 4. Ha de resaltarse que la mayor parte de ellos reciben la denominación de *qaṣr*; sobre este término, *vid. infra* el artículo de Franco-Sánchez en este volumen.

29 Al-Māzūnī, «Ribāt Tiṭ»; al-Zammūrī, *Bahğat al-nāzirīn* y Cornell, «Ribāt Tiṭ-n-Fiṭr», 23-36. Seguido por el *ribāt* de Safī fundado por Abū Muḥammad Šāliḥ al-Māğarī (siglo XII), véase El Hour, *Hagiografías, sufismo, santos* y «La cofradía de los Māğariyyūn».

Según Buštta ‘Arya, con la llegada al Magreb del *maḍhab mālikī*, los enclaves de *ribāṭ* se multiplicaron por el interior de al-Mağrib al-Aqṣā, pasando a ser focos de difusión de la cultura religiosa y, en especial, del malikismo.³⁰ Este cambio en sus funciones, especialmente en lo referente a la enseñanza de las «disciplinas de la religión», favoreció su extensión por el interior del territorio, que puede apreciarse desde la llegada de la escuela *mālikī*.³¹

Otros *ribāṭs* interiores aparecieron para luchar contra el emirato de los *bargawāṭa*, formando una especie de media luna en la región del sur de Tāmasma. La creación de estas redes en el siglo XII, por parte de Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māğarī —por ejemplo, en la zona de Siğilmāsa, el *ribāṭ* Banī Dağūg y el *ribāṭ* Z‘īr, para el descanso y la protección de los *ḥuğğāğ*—, es una de las razones de la aparición de los «*ribāṭs* interiores», entre otras varias.³² Durante el periodo almorávide, y en especial en el almohade, fueron establecidos *ribāṭs* por razones educativas, propagandísticas —como ha afirmado Aḥmad al-Warīt— e incluso de cara a reclutar soldados para pelear frente a los cristianos en la península ibérica; esto nos muestra los cambios considerables que conocieron dichos enclaves a lo largo de tiempo.

En el Magreb, los *ribāṭs* se transformaron en cobijo para los novicios o *murīdūns*, así como en asilo para los pobres; de este modo, el *murābiṭ* se dedicaba al conocimiento y al sufismo además de atender a los pobres y a los viajeros, a los que se les proporcionaba cobijo y alimento en el *ribāṭ*, en especial en momentos de crisis económica, sequía o necesidad; este servicio voluntario convirtió al *murābiṭ* en una persona ejemplar, haciendo de su conducta un modelo de vida.

Según escribió Mohamed Ḍarīf, la *zāwiya* apareció en el Magreb con la dinastía de los meriníes, en época de Abū Yūsuf Ya‘qub (656-685/1258-1286), «con el objetivo de alojar a los forasteros y los llegados desde fuera de entre los hombres y élite de estado».³³ En idéntico sentido, Sheila Blair, en la *EI*², coincide en que surgió en el periodo meriní, mencionando que Abū-l-Ḥasan ‘Alī (731-749/1331-1348) ordenó construir una *zāwiya* en el cementerio familiar en Šālla (Clella), al sur de

30 Ariyya, «Min al-Ribāṭ ilā al-Zāwiya».

31 Cf. al-Warīt, *Al-Tayyār al-ṣūfī*.

32 El Hour y Vázquez Hernández, «Collective sufism».

33 Ḍarīf, *Mu‘assasat al-zāwiya*, 21, nota 15. Sobre este tema, véase también el artículo de Bárbara Boloix Gallardo en el presente volumen.

Rabat, y que él y su sucesor, Abū 'Inān Fāris (749-59/1348-58), edificaron la de al-Nussāk en las afueras de Salé.³⁴

La evolución y los cambios que sufrieron las funciones de los lugares de *ribāt* en al-Mağrib al-Aqṣà, que pueden ser rastreados en las fuentes hagiográficas, marcaron la aparición de la denominación de *al-zāwiya*. Con estos cambios en sus funciones, la *zāwiya* terminaría por ocupar el espacio del *ribāt*, contribuyendo a su desaparición. Ibn Qunfuḍ, en su *Uns al-faḡīr*,³⁵ afirma que la aparición de la *zāwiya* tiene relación directa con el surgimiento de las cofradías sufíes a partir del siglo XIV.³⁶

Mucho queda aún por estudiar sobre los espacios en los que se desarrolló el *ribāt*, sus variadas denominaciones y su evolución en el tiempo, así como por precisar aspectos relacionados con la espiritualidad a ellos asociada y con la cultura material aparecida en los enclaves localizados.

Apunte sobre el uso de los diversos términos árabes esenciales y sus arabismos derivados

Como ya ha sido mencionado, los términos árabes de los que hemos hablado han generado diversos arabismos y toponimia en las lenguas peninsulares.³⁷ Así, *ribāt*, en tanto que enclave o edificio al que se acude o en el que se reside, tiene plurales como *ribāṭāt*, *rubuṭ* y *arbiṭāt*—siempre referidos a lugares, pues el precepto es único y singular—; aunque, por ser estos plurales menos conocidos, los diversos autores, en aras de una mejor inteligibilidad, en ocasiones emplean *ribāts*,

34 Según Sheila Blair, en Marruecos surgieron las *zāwiyas* a partir del periodo meriní (614-869/1217-1465), mientras que en Túnez lo hicieron a partir del periodo *ḥafṣī* (627-982/1229-1574); véase Blair, «Zāwiya», 466b-467a. Sobre la *zāwiyat al-nussāk*, véase Lame-la, «La zāwiya en época meriní».

35 Ibn Qunfuḍ. *Uns al-faḡīr*, 66.

36 Amri, «Zāwiya et territoire en Ifriqiya»

37 Sobre la terminología árabe relacionada con *ribāt* y *rābiṭa*, así como acerca de sus arabismos y topónimos generados en castellano, catalán y portugués, véase Franco-Sánchez y De Epalza, *La rābita en el islam*, en especial el artículo inicial De Epalza, «La Rāpita islámica»; véanse igualmente las síntesis del mismo autor «La espiritualidad militarista» y «Études sur le ribat». También es punto de referencia obligado Picard y Borrut, «Rābata, Ribāt, Rābita».

haciendo un plural castellano del término árabe —en singular y cursiva— por medio de la adición de una s.

Respecto al término *rābiṭa*, en cuanto a edificación en la que residen místicos o morabitos, ha generado *rábida* y *rábida* en castellano, *ràpita* en catalán y *arrábida* en portugués, todos los cuales los encontramos utilizados con asiduidad en singular y plural. En cuanto a *rawābiṭ*, su plural árabe es menos conocido, y antes que castellanizarlo como *rābiṭas* se ha preferido el empleo general del arabismo *rábitas*; su morador, sea varón (*murābiṭ*) o mujer (*murābiṭa*), se castellaniza en morabito/a.

Finalmente, el término *zāwiya* ha generado el arabismo castellano *zagüía*, muy usado en las fuentes en el contexto del Reino de Granada posconquista, aunque muy escasamente empleado fuera de este ámbito. De este modo, vemos utilizadas tanto *zāwiya* como *zagüía*; pero en plural, además de *zagüías*, hallamos *zāwiyas*, castellanización del étimo, en vez del plural árabe *zawāyā*, de uso poco común en la literatura académica no arabística.

La variedad léxica referida ha sido utilizada en los diversos capítulos que conforman el presente libro, pues hemos considerado que no debía uniformarse usando unos referentes léxicos unívocos, pues, según sean empleados estos términos en la redacción de cada trabajo, estarán remitiendo a matices semánticos diversos que en ocasiones responden a espacios o a épocas diferentes.

Estudios sobre los lugares para el desarrollo del *ribāṭ* y del sufismo

Los trabajos que componen esta obra conjunta están en directa relación con los diversos resultados de dos proyectos de investigación: «Género y santidad: experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el Norte de Marruecos (Tánger, Tetuán)». Referencia PID2019-104300GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033; y FEDER «Una manera de hacer Europa» e «Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (siglos IX-XX): hagiografías, cuestiones de género y simbología» (ICRESUMASE) (Código PID2023-151079OB-I00), cuyo investigador

principal ha sido y es Rachid El Hour, profesor catedrático en la Universidad de Salamanca y en cuyo equipo estaba y está también Francisco Franco-Sánchez, profesor catedrático en la Universidad de Alicante.

El análisis de los espacios sagrados en el Occidente islámico constituye uno de los objetivos esenciales de nuestra investigación. ¿Qué mejor ejemplo para hacerlo que el estudio de los lugares de *ribāt* y de las rábitas?, especialmente si tenemos en cuenta la problemática y, a veces, confusión generada sobre las funciones llevadas a cabo por estos establecimientos. En la lengua árabe, y desde al menos el siglo x, se utiliza el término *ribāt* como metonimia de «lugares de *ribāt*», siendo un claro ejemplo de cómo la función ha venido a denominar al espacio o lugar en el que se desarrolla esta. Ello puede conducir a errores interpretativos, siendo el principal el de la univocidad semántica entre *ribāt* y «fortaleza», producida al ser identificada su función primordial con la forma constructiva de los conocidos lugares de *ribāt* de Susa o Monastīr,³⁸ extrapolándose después esta identificación a todos los del Occidente musulmán a los que se acudía a hacer el precepto del *ribāt*, en una generalización tan simplista como errónea.³⁹

Un acercamiento acertado al tema del estudio del *ribāt* debe hacerse tomando en consideración su esencia y sentido, así como la ubicación, la situación geográfica y el espacio en el que se encuentra; por ello, son las fuentes geográficas las que mejor acaban informando sobre la aparición y la construcción de estos enclaves religiosos y de vigilancia. Los lugares en donde se realizaba el *ribāt* en al-Mağrib al-Aqṣà, en árabe denominados habitualmente como «*ribāt*» por su funcionalidad esencial, gozaron de una identidad y características propias y respondían a las condiciones locales, aunque no pueda negarse su relación con elementos externos.

No es posible ignorar la función militar de los enclaves de *ribāt* magrebíes —especialmente en el inicio de su aparición— para proteger las costas de los ataques externos —caso de los sitios de *ribāt* de Túnez o de al-Mağrib al-Aqṣà— o internos —los *ribāṭs* magrebíes creados para luchar contra el emirato *barġawāṭī*—, pero ¿cómo podemos

38 Sobre este tema véase, en el presente volumen, el capítulo de Franco-Sánchez, «Monastīr según Muḥammad».

39 Esto ya fue señalado en la introducción del libro de Franco-Sánchez, *Rābiṭa-s islámicas*, reeditado y ampliado como «*Rābiṭa-s*, *ribāṭ-es* y *al-munastīr-es*».

explicar su multiplicación a lo largo de los siglos XI y XIII,⁴⁰ que vieron nacer dos de las potencias más importantes de la historia medieval del Mediterráneo, los almorávides y los almohades? En ese periodo, la función militar de muchas construcciones de *ribāṭ*, tanto marítimas como del interior, se había perdido, entre otras razones por la desaparición de las amenazas; y como bien sabemos, vio nacer y consolidarse el sufismo colectivo encabezado por la *ṭarīqa māğariyya* de Safī, que desempeñó un papel sociorreligioso e, incluso, educativo de primer orden, sin olvidar, claro está, el rol que había desempeñado antaño el enclave de *ribāṭ* de Tīt Nfīr edificado por los Banū Amğār,⁴¹ cuyo fundador fue maestro y mentor del fundador del *ribāṭ* de Safī, Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māğārī.

Esto nos conduce a deducir que las tareas de los *ribāṭs* cambiaron a partir del siglo X, incluso un poco antes, especialmente en el Magreb; así, su cometido militar dejó paso a unas funciones socioeconómicas y educativas de bien diferente relevancia. En este sentido, en algunos trabajos se ha evidenciado esta evolución a través del estudio de las trayectorias de algunos santos sufíes como Abū Ya‘zā o al-Yuḥānisī,⁴² dos de las figuras que marcaron la identidad cultural y religiosa del sufismo en el Occidente islámico medieval.

El hecho de que el enclave de *ribāṭ* evolucionara para ser un centro de enseñanza⁴³ fue decisivo en el proceso de islamización del Magreb —al menos en al-Mağrib al-Aqṣà—, al margen, claro está, del uso de la lengua bereber en ese proceso;⁴⁴ y gracias a tan relevante papel educativo se multiplicaron los *ribāṭs* en las épocas almorávide y almohade, beneficiándose de la estabilidad política y social.

Para explicar los cambios que sufrieron sus funciones, también hay que tener muy presentes otros factores; nos referimos especialmente al rol económico del sitio de *ribāṭ* al centralizar en torno suyo una gran actividad comercial y no solo con motivo del *mawsim* anual; al respecto, el caso del de Arcila constituye el ejemplo más significativo. Por otra parte, en el periodo meriní, los enclaves de *ribāṭ* sufrieron nuevos

40 Al-Wāriṭ, *Al-Tayyār al-ṣūfī*.

41 Al-Māzūnī, «Amğār Muḥammad al-Kabīr» y «Ribāṭ Tīt, min al-ta’sīs».

42 Véase, en particular, El Hour, «Reflexiones acerca de la formación intelectual» y «Algunos extractos de la enseñanza».

43 Véase nota anterior.

44 El Hour, «La langue berbère», 183-188.

cambios en sus atribuciones junto con la aparición de la *zāwiya*, que constituyó una nueva institución con unos cometidos más amplios, hecho que puede apreciarse si se tiene en cuenta la *zāwiyat al-nussāk*, bien estudiada por Ahmed Ettahiri e Íñigo Almela Legorburu.⁴⁵

A estas conclusiones han contribuido una serie de trabajos y estudios realizados en los últimos años sobre el *ribāt* y la *zāwiya*, sobre todo, acerca de esta última, por razones ligadas no solo a la historia de la religiosidad en una zona como el Magreb, especialmente en su vertiente occidental —es decir, en al-Mağrib al-Aqṣà—, sino también porque los datos existentes —fuentes árabes particularmente— sobre estos dos tipos de establecimientos o instituciones dejan clara, con algunas reservas, su aportación a la identidad cultural, política y religiosa de la zona. En este sentido, hay que mencionar las excelentes y recientes obras de Aḥmad al-Wāriṭ⁴⁶ sobre el lugar de *ribāt* de Dukkāla —aunque en esta obra se da información de casi todos los de al-Mağrib al-Aqṣà— o las de Nafisa al-Dahabī⁴⁷ dedicadas especialmente al *ribāt* de los Māğariyyūn, analizando la evolución del de Safī a través de la figura de su fundador.⁴⁸ A estas hay que añadir los clásicos trabajos de Ahmad Toufiq,⁴⁹ Mohamed Ben Cherifa,⁵⁰ Halima Ferhat,⁵¹ Nelly Amry,⁵² Manuela Marín,⁵³ Francisco Franco-Sánchez⁵⁴ o el estudio de Karīm al-Gilālī,⁵⁵ todos ellos de importancia capital para el estudio de las funciones del *ribāt* desde una perspectiva amplia y no limitado al papel militar y defensivo. De grandísima utilidad resulta también la obra de Aḥmad Būšarib,⁵⁶ centrada en el estudio de la historia de Dukkāla en época portuguesa. El factor común de la mayoría de estas investigaciones es el papel socioeconómico y educativo desempeñado

45 Ettahiri, «Nouvelles remarques» y Almela Legorburu, *Architecture religieuse saadi* y «La *zāwiya* en época meriní».

46 Al-Wāriṭ, *Al-Tayyār al-ṣūfī*.

47 Al-Dahabī, *Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māğarī*.

48 Véase también El Hour, «*Al-minhâṭ al-wāḍiḥ*».

49 Al-Tawfiq, «Min Ṣakir ilā Ribāt Asafī».

50 Ben Cherifa, «Al-Māğariyyūn» y *Al-Māğariyyūn wa-l-hāfiz*.

51 Ferhat, *Le soufisme et les zaouyas*.

52 Amri, «*Ribāt* et idéal de sainteté» y «*Les ṣāliḥāt*».

53 Marín, «La vida en los *ribāt*»; «La práctica del *ribāt*» y «El *ribāt* en al-Andalus».

54 Franco-Sánchez, «*Rābiṭa-s*, *ribāt-es* y *al-munastīr-es*».

55 Al-Gilālī, «*Rābiṭāt wa-ribāṭāt*».

56 Būšarib, *Dukkāla wa-l-isti'mār al-Burtuğālī*.

por los *ribāṭs* en el Occidente islámico, al margen de su función religiosa y de vigilancia y defensa, en especial antes de mediados del siglo x.

Las diversas fuentes árabes nos informan de que en al-Andalus, durante los tres primeros siglos (VIII-X), los andalusíes acudían a hacer el *ribāṭ* a las fortalezas de las fronteras, viajando hasta allí para cumplir con el precepto durante un tiempo variable. Respecto a la denominación de los enclaves en los que lo realizaban, en muchas ocasiones se refiere el topónimo del *ḥiṣn*, calificándolo también de *ribāṭ*; otras veces se habla de *al-munastīr*, generalmente cuando el lugar estaba edificado sobre ruinas de algún edificio religioso cristiano precedente. Con el paso del tiempo, se dice que los fieles acudían a las *rābiṭas*, edificios situados en los límites comarcales, cerca de pasos viales, gargantas o costas, todos ellos territorios susceptibles de especial vigilancia. A partir del siglo x, estas *rābiṭas* comarcales acabaron siendo refugio de sufíes y buena parte de ellas se convirtieron en moradas de hombres santos, los cuales podían terminar siendo enterrados en su interior; en el XII fueron edificadas en las afueras de las principales ciudades, cerca de algún cementerio, y en los siglos posteriores se prodigaron tanto las *rābiṭas* comarcales como las urbanas.⁵⁷

Nuevas aportaciones en torno a los lugares para el desarrollo del *ribāṭ* y el sufismo

En al-Andalus se dieron varias realidades administrativas y/o estados diferentes que se sucedieron a lo largo de ocho siglos en el territorio de la península ibérica; así, en ocasiones estuvo bajo una única autoridad que gobernaba sobre todo el territorio considerado como al-Andalus, pero en varios periodos coexistieron varias entidades estatales coetáneas dentro del territorio andalusí. Todos ellos eran bien distintos, siendo su factor común la superestructura conformada por una identidad cultural y religiosa islámica malikí compartida y preponderante. Solo ochenta y un años después de la muerte del Profeta Muḥammad,

57 Esta evolución y sus peculiaridades se explican en los artículos de Mikel de Epalza y Francisco Franco-Sánchez publicados en *La Rāpita islámica*. Véanse, además, De Epalza, «La espiritualidad militarista» y Franco-Sánchez, «Almonastires y rābiṭas».

la península ibérica pasó a ser una provincia del estado omeya, cuando el islam se encontraba en un momento germinal en lo teológico, lo doctrinal o lo jurídico. A partir de entonces, en solo un siglo, tuvo un gran desarrollo epistemológico y la sociedad andalusí participó, desde su lejanía, de este desarrollo doctrinal del islam. Los Gobiernos y Estados de al-Andalus contribuyeron a esta gran evolución religiosa y cultural, merced al fomento de los *'ulūm al-dīn* y a la protección de sus cultivadores, hasta la desaparición del estado nazarí. Del Magreb puede decirse lo mismo.

Dentro de esos procesos de desarrollo religioso y cultural, lo que nos interesa en esta obra es el estudio de los espacios de santidad, hallándose trabajos dedicados al análisis de los lugares de ejercicio de la espiritualidad y del sufismo, tanto en el Magreb como en al-Andalus, en lo que se llamó *al-'idwatayn*, «las dos orillas», con una mayor parte de investigaciones centradas en la Edad Media, aunque también podemos destacar dos acerca del periodo contemporáneo. Hablar sobre los sitios de *ribāṭ* y las rábitas exige una notable labor de precisión, puesto que respecto al espacio y al tiempo nos encontramos con realidades que, aun con el mismo punto de partida doctrinal, tienen una concreción histórica y material, así como una relevancia social bien diferentes.

El título del primer estudio, «Monastir según Muḥammad al-Warrāq (siglo x) y Abū 'Ubayd al-Bakrī (siglo xi): lugar de *ribāṭ* para devotos, sufíes y mujeres místicas», anuncia la temática del trabajo de Francisco Franco-Sánchez, en el que a unos apuntes sobre la vida de Abū 'Ubayd al-Bakrī (420-487/1028-1094) le siguen otros datos sobre las fuentes de su obra geográfico-histórica, el *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*; entre ellas merece ser destacada la obra geográfica de título homónimo escrita por Muḥammad al-Warrāq (292-363/904-974), de la que copia bastantes pasajes relativos a la descripción del Magreb, textos que al-Warrāq habría escrito en el tercer cuarto del siglo x. Presenta el texto árabe y la traducción de la descripción que al-Bakrī incluye sobre el *maḥras* de al-Munastīr en su *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. La parte inicial de este texto sobre al-Munastīr es del propio al-Bakrī, mientras que la segunda parte dice explícitamente que la copia de la obra de al-Warrāq.

El trabajo comienza con el análisis de la semántica de los términos utilizados en la descripción del sitio de *ribāṭ* de al-Munastīr

—*al-munastīr*, [lugar de] *ribāṭ*, *maḥras*, *qaṣr* y *ḥiṣn*— como explicación previa para entender mejor los dos textos que conforman su descripción. Luego se explica la diferencia entre los *ribāṭ*-fortaleza de la costa tunecina y el resto de enclaves de *ribāṭ* en el Magreb; al respecto, al-Bakrī aporta la clave unas líneas más abajo, cuando aclara que los lugares de *ribāṭ* costeros de Túnez se fortificaron tempranamente como protección frente a los ataques de los *rūm* —esto es, bizantinos e italianos—. El estudio continúa con el examen de la ubicación de los enclaves de *ribāṭ* mencionados por al-Bakrī y la presentación de los diversos grupos de hombres y mujeres que iban a Monastir a hacer su devoción —según los refieren al-Warrāq y al-Bakrī—, viéndose que a él acudían devotos, místicos y comerciantes; siendo un lugar concurrido y con relevancia en la economía local, en especial por la celebración del *mawsim*, feria religiosa o romería anual.

En un último punto se explica lo que ocurrió en al-Munastīr durante el periodo fatimí, dinastía *šīʿī* que gobernó Túnez entre los años 905 y 968. Farhat Dachraoui, tras estudiar los repertorios biográficos de santones del siglo x, concluyó que los fatimíes expulsaron de estos *ribāṭ*-fortaleza a los «residentes pensionados» sufíes y estas fortificaciones fueron puestas bajo las órdenes de los militares, creando así una «nouvelle organisation du “ğihād maritime”»; de ello, Farhat Dachraoui dedujo que, tanto los devotos como los virtuosos místicos debieron abandonar el sitio de *ribāṭ* de al-Munastīr yéndose a otros emplazamientos. Este hecho justificaría por qué ni al-Warrāq ni al-Bakrī califican a Monastir como [lugar de] *ribāṭ*, puesto que habría dejado de serlo cuando el primero escribió su descripción del mismo, por más que el *mawsim* nunca dejara de celebrarse. En los siglos posteriores a la caída del gobierno fatimí, Monastir volvería a ser un albergue de devotos y místicos.

En su trabajo «Reflexiones acerca de la aparición y el desarrollo de los establecimientos de *ribāṭ* en al-Mağrib al-Aqṣà: el caso del *ribāṭ* de Šākir», Rachid El Hour se centra en el sitio de *ribāṭ* de Šākir para explorar no solo la aparición e historia del primer lugar de *ribāṭ* que mencionan las fuentes magrebíes, sino también para esbozar la evolución primera del sufismo y la religiosidad en al-Mağrib al-Aqṣà. Para entender la especificidad del caso de Šākir y determinar su función se proporcionan algunos datos acerca de los cometidos de los enclaves de *ribāṭ* en general; analizándose los datos que mencionan diversas

fuentes árabes medievales, en especial las pertenecientes al género hagiográfico y a las crónicas.

En el caso de al-Mağrib al-Aqṣà, la relación entre el *ribāṭ* y el concepto de frontera cambia profundamente, entre otras cosas porque se tiene constancia de la existencia tanto de lugares de *ribāṭ* costeros como en el interior —por lo que sus funciones cambian—; por otro lado, los enemigos contra quienes se luchó en buena parte de los sitios de *ribāṭ* —sobre todo de la zona de Rağrāğa— eran los bereberes *barğawāṭa* de la zona de Tāmasna —de ideología diferente a la sunnī—. Sin embargo, el emirato *barğawāṭi* no dejó de ser un proyecto musulmán, aunque gran parte de las fuentes árabes lo sitúen fuera de las fronteras del islam para desacreditar su plan político-cultural e identitario.

Al respecto, es muy importante tomar en consideración que los periodos almorávide y almohade fueron los más destacados en cuanto a la construcción de nuevos enclaves de *ribāṭ*, hecho relacionado con los cambios que sufrió el panorama religioso magrebí y no con la lucha contra enemigos internos o externos. Sobre sus funciones, Rachid El Hour concluye que desempeñaron un papel socioeconómico y educativo de primer orden; resultando casi imposible entender el sufismo magrebí, sobre todo el colectivo y organizado a partir de los siglos XI y XII, sin tener presente la influencia de la figura de al-Ġazālī y sus obras, así como el modo en que estas llegaron al Magreb. En este sentido, hay constancia de la presencia de su libro *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* en los programas de enseñanza de los lugares de *ribāṭ* más importantes del Magreb; entre ellos, el *ribāṭ* de Tīt, de los Banū Amgār, y el *ribāṭ* de Šāliḥ al-Māğarī de Safī.

La historia de la construcción del sitio de *ribāṭ* de Šākir, además de poner de relieve que posiblemente fuera el primer enclave en al-Mağrib al-Aqṣà, ha servido para ensalzar el papel de los Rağrāğa, no solo como la primera tribu magrebí en convertirse al islam, sino también por atribuírsele el protagonismo en el éxito de la islamización del país. Tanto el estudio del *ribāṭ* de Šākir como el de otros enclaves de ese tipo ponen de manifiesto que el análisis debe tener en cuenta diversos factores, entre los que cabe mencionar la evolución tribal local, el desarrollo político general y las diversas etapas de los movimientos de islamización, así como sus categorías y la relación de influencias entre el sufismo magrebí y el oriental; todos ellos aplicables a la variedad de lugares de *ribāṭ* del Magreb.

En su línea de investigación sobre ‘Alī Abū Bakr Ibn ‘Alī al-Harawī (m. 611/1215) y su *riḥla*, Fátima Roldán Castro desarrolla un trabajo centrado en los «Paisajes de devoción en el Occidente islámico y el Mediterráneo: una nueva visión del *Kitāb al-iṣārāt ilā ma‘rifat al-ziyārāt* de al-Harawī (M. 611/1215)». Esta obra es un catálogo de lugares excepcionales en los que pueden encontrarse tumbas, enterramientos, mausoleos o santuarios de personajes carismáticos, santos, ascetas y místicos musulmanes. Al-Harawī fue un intelectual de Mosul, procedente de una familia sunní *šāfi‘ī* de origen afgano, que desempeñó múltiples cargos oficiales tales como *ḥaṭīb* en Bagdad y Alepo, almotacén en Siria y diplomático, a la par que autor de obras conocidas. Por encargo de alguien que no menciona emprendió una serie de viajes con la finalidad de hacer una guía de los lugares religiosos, especialmente tumbas y mausoleos dignos de ser recogidos y recordados; la misma tiene forma de diccionario topográfico-geográfico basado en la religiosidad popular que se vivía en el mundo árabe islámico de finales del siglo XII y principios del XIII.

Esta obra muestra otra forma de religiosidad —individual, popular y/o culta— dedicada a la veneración de los santos musulmanes —condenada por algunos—, una devoción que, en palabras de Fátima Roldán, viene a «salvar esa barrera de división infinita que existe entre Dios y el hombre finito, débil e imperfecto». Con ello, el *Kitāb al-iṣārāt* se articula como una «topografía sagrada», una guía de viajes, pero de la religiosidad popular y de las tumbas de los principales santones objeto de veneración, junto con otros muchos aspectos relacionados; de este modo, la autora nos presenta una radiografía bien articulada de los espacios relacionados con la santidad que son citados en el libro de al-Harawī. En un primer análisis se presentan los «paisajes de santidad» urbanos, periurbanos y rurales, diferenciándose espacialmente los datos de identificación que al-Harawī presenta de ellos; enumerándose las ciudades que el autor cataloga como tales y dándose información acerca de las que menciona que tienen aljama, de las que poseen otras mezquitas de algún interés y de los pocos templos cristianos referidos, para pasar después a nombrar las alcazabas o fortificaciones urbanas, las murallas, los cementerios, las tumbas y los sepulcros al aire libre. Seguidamente se detallan los lugares no calificados como ciudades o con otro calificativo, y luego las islas en las que se hallan enterrados personajes de alta consideración religiosa. En

cuanto al Occidente musulmán, solo alude a tumbas, cementerios y santuarios, sin citar *qubbas* o mausoleos abovedados, como sí hace en Oriente; omitiendo romerías y rábitas en estas zonas, aunque sí menciona algunos templos cristianos y, finalmente, dedica un apunte a los enclaves religiosos en espacios naturales.

En un segundo ámbito de estudio son repasadas las alusiones a espacios devocionales, reliquias y talismanes que aparecen en el texto, apuntando que algunos fragmentos de esta obra de al-Harawī son deudos de la literatura de *'ağā'ib* o de maravillas, siendo común hallar historias fabulosas, de difícil comprensión, atribuidas a la voluntad divina. De este modo, se adjudican a Salomón construcciones notables y excelentes y se refieren animales y hechos fantásticos relacionados con los santos, todos ellos asimilables a dicha literatura; para acabar, son revisados buena parte de ellos, destacándose los espacios devocionales de Constantinopla o Roma.

La contribución de Mohamed Meouak se titula «Topographie religieuse et protection de territoire: *Ribāt, zāwiya, maḥras, manẓar et burġ* chez l'écrivain Ibn Marzūq al-Tilimsānī (mort en 781/1379)», y está basada en dos obras de Ibn Marzūq, *Al-Musnad* y *Al-Manāqib al-Marzūqiyya*. Estudios previos se habían centrado en ambas fuentes, desde los de María Jesús Viguera, editora de *Al-Musnad*,⁵⁸ hasta los de Salwā al-Zāhirī, que lo es de *Al-Manāqib al-marzūqiyya*,⁵⁹ pero ninguna de las dos entró en el análisis de los aspectos tratados por Meouak referentes a la denominación de los diferentes edificios de defensa del territorio, haciendo especial hincapié en las formas constructivas dedicadas a su protección, particularmente en lo que se refiere al significado y a la importancia de *ribāt, zāwiya, burġ, manẓar* y *maḥras*. Además, el autor ha usado otras fuentes para enriquecer su trabajo y con el objeto de determinar lo que define como «la topografía religiosa», las especificidades de las estructuras examinadas y su relación con el estado en el Magreb medieval. Así, Meouak aporta nueva luz sobre el entramado sociorreligioso, político y militar del Magreb medieval en época meriní merced al análisis minucioso de las fuentes primarias, y añade la traducción francesa de los textos de Ibn Marzūq entablando

58 Véanse, en particular, Ibn Marzūq, *Al-Musnad*; y Viguera Molíns, «Au sujet du *Musnad*»; «El *Musnad*»; «Vida ejemplar» y «*Ajbār Ifriqiya fī l-Musnad*».

59 Al-Zāhirī, «*Al-Manāqib al-Marzūqiyya*»; este volumen de la revista *Mağallat 'Uṣūr al-ğadīda* está dedicado por entero a la obra de Ibn Marzūq.

un estudio comparativo entre la información que él proporciona y la encontrada en otras fuentes hagiográficas, como las obras de al-Tādilī y al-Ṣawma‘ī.

El análisis de Meouak confirma el papel socioeconómico y religioso desempeñado por los lugares de *ribāṭ* de todo el Magreb, quedando constancia de la existencia de relaciones estrechas entre el establecimiento de los *rubuṭ* y la puesta en marcha de redes comerciales, especialmente en Ifrīqiya durante los siglos II/IX y III/X, hecho que se aprecia en especial en los enclaves de *ribāṭ* de al-Mağrib al-Aqṣà.

En el capítulo titulado «Práctica y lugares de retiro espiritual en las hagiografías tunecinas de época *ḥafṣī*», Gracia López Anguita se detiene en el análisis de cinco hagiografías de *awliyā* o santones tuneños que vivieron en diferentes momentos del periodo de gobierno *ḥafṣī* (625/1228-982/1574 e. C.) y nos presenta Túnez como un territorio esencial para entender la evolución de la espiritualidad y de los enclaves de *ribāṭ*, pues en la zona se habían asentado diversas cofradías musulmanas y, especialmente en el periodo *ḥafṣī*, se había incrementado el culto a los santos. Allí surgieron diversas *zāwiyas* y moraban santos sufíes, convirtiéndose luego en lugares de veneración, como la *zāwiya* erigida por los *ḥafṣīes* a la entrada de la ciudad para servir de hospedaje a viajeros o las que se establecieron extramuros.

A partir de los *manāqib* —o compilaciones de hagiografías de místicos—, la autora se centra en cinco santos musulmanes. El primero de ellos es Abd al-‘Azīz al-Mahdawī (m. 621/1224), originario de Mahdiyya, discípulo del sevillano Abū Madyan y relevante por el magisterio que ejerció sobre Ibn ‘Arabī, que en sus *Futūḥāt* menciona informaciones relativas a los lugares de reunión y retiro de al-Mahdawī y sus compañeros. El segundo, cuya *nisba* nos remite a un territorio dependiente de Mannūba —a unos seis kilómetros al oeste de Túnez—, es Abū Sālim al-Tibbāsī (m. 642/1244), que fue discípulo de al-Šāḍilī e iniciado directamente en la mística por Abū Madyān; en el capítulo se enuncian los lugares asociados a su biografía. La tercera semblanza es de una de las pocas mujeres que hallamos en los *manāqib*, ‘Ā’īša al-Mannūbiyya (m. 665/1267), originaria también de Mannūba y que es descrita como sufi *mağdūb* —arrebataada, extática— y *malāmiyya* —que atrae sobre sí la reprobación—, pues se caracterizaba por un comportamiento desconcertante, transgresor y cercano, a veces, a la locura, lo cual provocaba rechazo en el entorno social, al tiempo que

reconocimiento tácito de su cualidad de santa. En su biografía se mencionan algunas *zāwiyas* del entorno religioso de la ciudad de Túnez, aunque ella rechazaba las reuniones de sufíes y prefería el retiro en soledad (*ḥalwa*) fuera del entorno urbano, es decir, en el monte o en lugares desiertos. El cuarto es Abū l-Qāsim al-Miṣrātī (m. 932/1526), originario de Qayrawān, siendo su semblanza una de las pocas centradas en esta ciudad en la que había crecido mucho el sufismo al final de la época *ḥafṣī*. Se dice de él que realizaba la *ḥalwa* en torres y sitios apartados, algunos de los cuales no son identificados, y la autora señala que en su biografía encontramos los dos tipos de retiro espiritual, el que se hace sin supervisión de un maestro y el que se realiza bajo su vigilancia, que es el recomendado. Finalmente, de Abū l-Ḥasan al-Šādīlī (m. 656/1258) son mencionadas tanto las peculiaridades de su *ḥalwa* —que en el relato se denomina *‘uzla*— como que su escuela no utilizaba el término *rābiṭa*, a diferencia de la *ṭarīqa naqṣhabandīya*. Por último, cabe subrayar la ausencia del uso de los términos *ribāṭ*, *rābiṭa*, *murābaṭa* y *murābiṭ* en estas biografías, aunque sí aparecen los de *burġ*, *zāwiya* o *rawḍa*.

La contribución de Bárbara Boloix Gallardo, titulada «El mundo interior de las rábitas y zagüias de la Granada nazarí desde las fuentes árabes medievales (siglos XIII-XV)», es una valiosa aportación al panorama de los estudios de la religiosidad andalusí en época nazarí. Este trabajo tiene el gran mérito de combinar las fuentes cronísticas y las documentales de los siglos XIII y XV para el análisis de la religiosidad de la Granada nazarí desde diversas perspectivas, relacionándose y complementándose con los presentados en este mismo volumen por Nuria Viúdez García y Manuel Espinar Moreno, ayudando los tres a esclarecer considerablemente el panorama religioso del último periodo nazarí.

La investigación de Bárbara Boloix Gallardo se centra especialmente en el examen de los espacios y edificios en los que se desarrollaban la religiosidad popular y el sufismo, tales como *zāwiyas* —que dieron el arabismo «zagüias» en el Reino de Granada—, rábitas o mezquitas, buena parte de ellos heredados de épocas anteriores. Asimismo intenta identificar los espacios religiosos con el fin de conocer mejor la religiosidad y las prácticas sufíes de buena parte de la población granadina; para ello, y como ya se ha comentado con anterioridad, la autora no se limita al uso de las fuentes y crónicas, sino que también

utiliza —y en esto consiste parte de la originalidad de su trabajo— documentos árabes medievales, haciendo hincapié en el hecho de que

aunque las fuentes árabes medievales, al contrario que la documentación de época cristiana, no son muy explícitas en la identificación de rábitas, zagüías y lugares de *ribāṭ* existentes en la Granada nazarí, es cierto que las escasas referencias que a ellas remiten nos permiten comprobar, en un plano lingüístico y semántico, el solapamiento terminológico que se daba indistintamente en esta época entre estas tres voces, así como penetrar, en el aspecto funcional, en el vivo mundo interior que en estos espacios se desarrollaba.

La autora identifica varios lugares existentes, por lo general, en las afueras de Granada, en donde se desarrollaba esta religiosidad popular, a saber: la *rābiṭat* al-‘Uqāb —Rábita del Águila—, la *rābiṭat* al-Maḥrūq —Rábita del Quemado—, la *zāwiyat* al-Liġām —Zagüía de las Bidas—, la *rābiṭat* al-Muntaġāb —Rábita del Escogido— y la *zāwiya* de los Banū Sīd Būna; enclaves que constituían puntos de encuentro y de reunión de sufíes y *murīdūn* que, bien de manera individual o colectivamente articulados en *ṭuruq*, se congregaban en ellos para orar y meditar en silencio, realizar rituales propios del sufismo o buscar el asesoramiento del *ṣayḥ* que lideraba el espacio en cuestión en materia de asuntos espirituales. Los relatos y los datos presentados manifiestan, junto con la religiosidad de los sufíes granadinos, un gran miedo por el futuro e, incluso, la posible asimilación de una próxima pérdida de al-Andalus.

Manuel Espinar Moreno dedica su capítulo, titulado «Sobre los Çidibona de Granada. Datos para el estudio de las rábitas del Maflox y la Alhambra en las afueras del Albaicín», a los Çidibona —o Çaybona—, moriscos granadinos sucesores de la familia sufi de los Sīd Būna —a su vez, herederos de los Sīd Būnuh de Guadalest—; en él continúa su investigación acerca de las rábitas granadinas, tema sobre el que ya publicó sendas colaboraciones en los dos congresos de rábitas de Sant Carles de la Ràpita, recogiendo en ellas las abundantes noticias de los libros de habices y de la documentación de archivo.⁶⁰ El objetivo de su estudio es fijar el lugar donde estuvo situada la sede de la *ṭarīqa* de los Sīd Bona en época morisca, y según desvela, los documentos árabes y

60 Espinar Moreno, «Las rábitas de las tierras granadinas»; Espinar Moreno y Abellán Pérez, «Las rábitas en Andalucía»; y Espinar Moreno y Quesada Gómez, «Documentos arábigo-granadinos».

castellanos nos ayudan a ubicarla en el camino de San Antonio, donde fue levantado un convento o monasterio conocido como San Diego, o San Antonio, que estaba cerca de la Puerta del Maflox (o Manflox) del Albaicín; los mismos hablan de la rábita del Maflox a la salida de la puerta de la ciudad. En este trabajo se documenta la relación de la familia de los Çidibona de Granada con dos rábitas de las afueras del Albaicín: la llamada del Maflox, ubicada cerca de una de las puertas de la ciudad, próxima a la muralla, y la rábita Alhambra, situada donde hoy se levanta la Cartuja Nueva —o de los cartujos—, en la huerta llamada de los Abencerrajes, que perteneció a Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán.

Comienza aportando los datos sobre la familia de los Çidibona que proporcionan las fuentes castellanas: doce documentos —trece en realidad— que identifican a algunos de los miembros de la familia y mencionan compraventas en las que se indica dónde tenían sus propiedades —citándose el pago del Maflox—, así como otros pleitos de aguas y herencias. Sigue un epígrafe dedicado a las rábitas extramuros de la ciudad y a los ritos que Miguel Asín Palacios describe que se realizaban en ellas, y otro centrado en las del Manflor o Maflox, sita junto a la puerta homónima, cerca de la de Fajalauza, y la de la Alhambra, que la documentación indica que eran propiedad de la familia Çaibona [*sic*]. En concreto, enumera y detalla la trascendencia de un total de nueve escritos —once en realidad— y otras menciones más recientes que nos aportan información acerca de su situación y de las propiedades y tierras que los constituían, tanto en el siglo xvi como en los posteriores. El ya de por sí documentado estudio se complementa con un apéndice documental en el que se recogen, editados y localizados, un total de veintidós documentos diversos, de los años 1435 a 1564, que hablan de diferentes miembros de la familia Çidibona, así como de sus posesiones y algunos trámites legales como compraventas. Con ello se completa la semblanza de esta familia y se comprueba su enorme relevancia en la sociedad morisca granadina; además, incluye fotografías y planos de situación de los lugares mencionados.

En el trabajo de Nuria Viúdez García, titulado «Noticias sobre el cadizgo y la *ṭarīqa* de los Banū Sīd Būna, contenidas en un privilegio real expedido originalmente por un sultán nazarí en 1429», se presenta y estudia la información contenida en dicho privilegio real cuya autoría se identifica con Muḥammad VIII. En el mismo se nombra oficialmente

cadí de Tabernas a Abizacharía Yahia Aben Çaydbona, y nos ha llegado en dos versiones traducidas al castellano: la primera de ellas fue realizada en 1554 por Juan Rodríguez y la segunda en 1559 por Alonso del Castillo; ambas traducciones, o traslados, se encuentran dentro de un pleito iniciado en el siglo XVI, entre la ciudad de Vera y las villas de Sorbas y Lubrín, por un problema jurisdiccional de términos.

Según se recoge en este importante documento, en 1429, el sultán Muḥammad VIII nombró oficialmente a Abū Zakariyyā' Yaḥyà Ibn Sīd Būna como alfaquí y predicador en la mezquita mayor del Albaicín de Granada, así como cadí de la alquería de Tabernas. Según se había publicado con anterioridad, tomando como fundamento las biografías familiares de al-Bunnāhī y de la *Iḥāṭa* de Ibn al-Ḥaṭīb, se había dicho que este desempeño era privativo y afectaba únicamente a los miembros de su *ṭarīqa*; pues bien, según la información de este texto, en dicho año se nos demuestra cómo el cadiazgo para el que fue nombrado Yaḥyà era un cargo oficial jurisdiccional ejercido sobre la circunscripción de la alquería de Tabernas.

En segundo lugar se menciona, en romance, que «el linaje de ellos» pertenecía a «la intención magomética, que particularmente se contiene en la orden de la ṣufía, refirmados cimienta de antigüedad», esto es, que su familia era de antigua y de reconocida ascendencia sufi, lo cual queda explícita y claramente enunciado. En este sentido, Nuria Viúdez encuentra una relación clara entre esta mención de la importancia familiar en el mundo sufi y la otra de Ibn al-Ḥaṭīb en la biografía de Abū Aḥmad Ġa'far Ibn Sīd Būna (m. 765/1364), en la que dice que acudían al palacio de la Alhambra invitados por el sultán para realizar sus sesiones de *dīkr*;⁶¹ concluyendo que la referida mención de este documento viene a confirmar este dato proporcionado por Ibn al-Ḥaṭīb.

En el siguiente capítulo, Lorenzo Luis Padilla Mellado presenta «Las rábitas de las Alpujarras tras la conquista y expulsión de los moriscos (1492-1571)». Tras la anulación de las capitulaciones, con fecha de 14 de febrero de 1502, se promulgó, por orden de los Reyes Católicos, la Real Pragmática de bautismo y obligada conversión de la población mudéjar. El arzobispo de Sevilla y cardenal, don Pedro de Mendoza, decretó, el 15 de octubre de 1501, la erección de la nueva red de parroquias en la ciudad de Granada y en La Vega, el Valle de Lecrín y las Alpujarras,

61 Véase, al respecto, Franco-Sánchez, «Ibn Sīd Būnuh/Būna», 346.

lo que dio lugar a que los centros religiosos musulmanes perdieran su función de culto. Por la Real Cédula de 12 de febrero de 1502 se obligaba a los mudéjares de toda la Corona de Castilla a escoger entre la conversión o el destierro, iniciándose en Granada, a partir de entonces, un nuevo tiempo de transformaciones constructivas, sociales y económicas que cambiaron los anteriores modelos urbanísticos por otro tipo de ciudad más castellanizada. Con ello, y paulatinamente, fueron desapareciendo mezquitas, gimnas, rábitas y zagüías y se erigieron las nuevas parroquias, aprovechándose en algunos casos sus fábricas o edificándose nuevas iglesias para el culto cristiano en las nuevas colaciones; como modelo ejemplificador de rábita granadina de última época se presenta la que luego sería conocida como la Ermita granadina de San Sebastián.

Seguidamente, Lorenzo Padilla recoge las noticias sobre rábitas en el partido de las Alpujarras, las cuales, tras la conquista del Reino de Granada, habían continuado en su uso como tales hasta las revueltas mudéjares de las Navidades de 1499. El trabajo aporta los datos conocidos sobre las mismas enunciando, en especial, los referidos a las tahas de Ferreira, Poqueira y Juviles. Para ello, el autor ha estudiado los libros de habices, apeos y repartimientos del partido de la Alpujarra, los cuales ofrecen una valiosísima información sobre estas transformaciones en dicha comarca granadina, por lo que podemos observar la gran cantidad de rábitas que existían en ella, además de ofrecernos imágenes, gráficos y una tabla como ilustración de la información.

Transitando hacia la actualidad, el estudio de Jaime Coullaut Cordero, titulado «Fkih Ben Salah: un zoco, un santo, una tumba, una ciudad», nos lleva al Marruecos moderno y contemporáneo (siglos XIX-XX), revistiendo la singularidad de ser uno de los poquísimos trabajos que se han dedicado a la figura del santo que dio nombre a la localidad de Fkih Ben Salah, sita en el centro de Marruecos —en la región de Beni Mellal-Jenifra— y emplazamiento de la tribu árabe de los Beni ‘Amir desde el siglo XII, creado en torno a la tumba de un santo sobre el que apenas existen datos. Ibn Šāliḥ, para cumplir con las recomendaciones de su maestro, Muḥammad al-‘Arabī al-Šarqāwī (m. 1819), fundó su propia *zāwiya* en el territorio de los Beni ‘Amir a mediados del siglo XIX; y al respecto, el autor expone los pocos datos conocidos sobre el santo y la localidad epónima.

Este trabajo nos permite ver cómo un lugar sagrado, tumba y *zāwiya*, contribuyó a la fundación de una ciudad debido al notable papel económico y religioso desempeñado. Jaime Coullaut señala que «la consulta de otras fuentes de la época, junto con un posible trabajo de campo, podrán resultar en el hallazgo de información adicional relevante»; efectivamente, la tradición oral es de gran ayuda y deja la puerta abierta para poder profundizar y completar este tema en un futuro.

Por último, Youssef Akmir nos traslada a la época del Protectorado español en Marruecos, y con su contribución, «Santos, santones y cofradías musulmanas en el Protectorado Español de Marruecos a través de la prensa africanista militar. *África: revista de tropas coloniales* como modelo de estudio, 1930-1936», analiza la presencia de las diversas manifestaciones del «islam popular» en una de las más importantes revistas sobre la acción militar española en este país del Norte de África. A fin de estudiar la mentalidad y la cultura de los marroquíes, siguiendo los pasos dados por los franceses, los españoles mostraron mucho interés por los santuarios y sus santos fundadores, entre otros motivos, para facilitar y consolidar la penetración española en Marruecos. El gran interés de las autoridades coloniales por estos aspectos refleja, indudablemente, su conciencia del papel determinante, en términos sociales, religiosos y políticos, de los santos y de las familias de los jefes, entre otros; hecho que explica el gran incremento de los trabajos e investigaciones sobre la santidad islámica y, en especial, la *amazigh*, frente al recelo de muchos académicos e historiadores marroquíes hacia estos estudios.

En el trabajo de Youssef Akmir sobre la percepción por parte de la etnografía española del fenómeno de la santidad en su zona del Protectorado, se muestra que el interés por los santos, santuarios y cofradías respondía al cambio en las estrategias coloniales emprendidas tras la rendición de ‘Abd al-Karīm al-Ḥaṭṭābī y, sobre todo, después de la instauración de la Segunda República en España. Gracias a los trabajos realizados sobre algunas cofradías y grupos religiosos de la zona del Protectorado español en Marruecos, como los de Jorge Villanueva Farpón⁶² —centrados en el examen de los *darqāwa* del norte de Marruecos—, ha podido saberse de la existencia de una rica y novedosa

62 Villanueva Farpón, «El islam popular»; «Entre la colaboración y la insubordinación» y «De bastones, rosarios y jirones».

documentación en los diversos archivos militares españoles, pero sobre todo en los de Madrid y Alcalá de Henares, que están aún por analizar y estudiar. El trabajo de Akmir enriquece aún más el panorama de los análisis dedicados a la política de «pacificación de Marruecos» emprendida por las autoridades españolas, ayudándonos a ver cómo fueron reclutados los grupos religiosos para garantizar el éxito de dicha política:

Estudiar el sufismo y la santidad en la zona del Protectorado —dice el autor— haría que *África, Revista de Tropas Coloniales*, tuviese la exclusividad de acercar aspectos poco conocidos del Marruecos profundo a su lector. Dar a conocer a los Jerifes, sus prodigios, sus poderes curativos, sus bendiciones divinas, sus roles sociales dentro de la ciudad y la cabila marroquí, forman, en definitiva, una información de mayor utilidad, que facilitaría la labor intervencionista llevada a cabo por la administración colonial española en su respectiva zona del Protectorado.

Colofón

Este volumen colectivo es heredero de unas líneas de investigación sobre los espacios de santidad, tanto en al-Andalus como en el Magreb, que hasta la fecha han solido transcurrir por caminos independientes. Al trabajar conjuntamente sobre las «dos orillas» —el Occidente islámico— se ha buscado poner de relieve las convergencias, pero también las diferencias, y facilitar al lector interesado una visión comparativa. Además, con frecuencia, los estudios sobre el *ribāt* se han centrado en unos aspectos concretos, bien doctrinales, bien arquitectónicos o históricos, mientras que el resto de temáticas han sido estudiadas a partir de ejemplos concretos y de análisis disciplinares específicos y cerrados. En este volumen, el hilo conductor ha sido, a partir de la práctica del *ribāt*, mostrar las diversas manifestaciones espirituales de dicha práctica y su evolución, así como el desarrollo de realidades materiales con denominaciones diferentes —según las regiones del Magreb o al-Andalus—, las cuales han tenido, a su vez, una evolución heterogénea.

El *ribāt*, en tanto que precepto religioso, pero también en su reflejo en manifestaciones materiales —denominadas con esa misma etiqueta de *ribāt* por metonimia del lugar por la cosa significada—, tiene un

papel central en la práctica totalidad de la obra, así como la aclaración semántica y la relación con la realidad conceptual de la *rābiṭa*, la *zāwiya* y otras realidades, tal y como ha sido recogido en esta introducción y en los trabajos de Francisco Franco-Sánchez —*ribāṭ, maḥras, qaṣr y ḥiṣn*—, Mohamed Meouak —*ribāṭ, zāwiya, burġ, manẓar y maḥras* en su relación con el entramado militar— y Rachid El Hour, poniéndose de relieve el papel socioeconómico y religioso desempeñado por los sitios de *ribāṭ* de todo el Magreb. Asimismo, ha podido constatarse la ausencia de esa terminología en la obra estudiada por Fátima Roldán Castro, mientras que Gracia López Anguita concluye que en las referencias biográficas de cinco santones tunecinos no se usan los términos *ribāṭ, rābiṭa, murā-baṭa y murābiṭ*, aunque sí aparecen los de *burġ, zāwiya* o *rawḍa*.

Varios de los estudios ofrecen al lector la posibilidad de identificar las características y los cambios que fueron produciéndose a lo largo del tiempo; así, el *ribāṭ* de Šākir permite a Rachid El Hour subrayar el papel de los Raġrāġa en la islamización de la región. El proceso de islamización en la zona tunecina está también presente en el trabajo de Francisco Franco-Sánchez, mientras que Gracia López Anguita nos traslada a una etapa posterior en esa misma zona, la *ḥafṣī*, en la que los espacios de santidad adquirieron nuevas formas y significados. La función defensiva adquiere protagonismo en época meriní según el análisis de Mohamed Meouak, mientras que la función religiosa parece prevalecer en la Granada nazarí según los estudios de Bárbara Boloix Gallardo y Lorenzo Luis Padilla Mellado. Los espacios de santidad solían estar asociados a linajes específicos sobre los que a veces tenemos la suerte de contar con una rica documentación, como es el caso del de los Banū Sīd Būna granadinos, estudiado por Nuria Viúdez García y Manuel Espinar Moreno.

Por otra parte, la religiosidad popular a finales del siglo XII y principios del XIII aflora en el trabajo de Fátima Roldán Castro, así como en los dos que se centran en la época contemporánea: el de Jaime Coullaut Cordero sobre el origen y la evolución de la localidad marroquí de Fkih Ben Salah, a partir del siglo XIX, en torno a la *zāwiya* de Muḥammad al-‘Arabī al-Šarqāwī (m. 1819), y el de Youssef Akmir sobre las informaciones acerca de trece santones marroquíes y algunas cofradías y grupos religiosos de la zona del Protectorado, recogidas en la revista militar *África*, como muestra del interés antropológico existente en la época del Protectorado español de Marruecos.

Los trece estudios aquí reunidos aportan nuevos datos y nuevas aproximaciones a temas ya previamente estudiados, mostrando la diversidad y complicación terminológica presente en los textos disponibles, aunque esta complejidad no debe obviarse o reducirse para evitar perder claves interpretativas sobre cambios sociales y religiosos. En paralelo, se ponen en relación temáticas y ámbitos de investigación que previamente habían sido estudiados en general de forma separada.

MONASTIR SEGÚN
MUḤAMMAD AL-WARRĀQ
(SIGLO X) Y ABŪ ‘UBAYD
AL-BAKRĪ (SIGLO XI): LUGAR
DE *RIBĀṬ* PARA DEVOTOS,
SUFÍES Y MUJERES MÍSTICAS

Introducción*¹

En un estudio previo acopiamos los textos de las veintiocho alusiones de veintisiete sitios de *ribāṭ* en el Magreb mencionados por Abū ‘Ubayd al-Bakrī (420-487/1029-1094) en su *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* (en adelante *KMM*).² Es relevante que sea el propio al-Bakrī quien nos informe acerca de la semántica del término y su uso en el Magreb del siglo XI. A la par, señalamos que una parte de esta información transmitida la copió de la obra de título homónimo del geógrafo Muḥammad Ibn Yūsuf al-Warrāq (292-363/904-905-973-974).

De estos veintisiete lugares de *ribāṭ* destaca claramente el detalle con que es descrito el que denomina como «*maḥras al-Munastīr*». El estudio de las informaciones que nos transmite este texto es el objetivo principal del presente trabajo.

Abū ‘Ubayd al-Bakrī y su *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*: Autor, obra y fuentes

Al polígrafo andalusí Abū ‘Ubayd ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-‘Azīz Ibn Muḥammad Ibn Ayyūb al-Bakrī (420-487/1028-1094) le tocó vivir el convulso periodo de la *fitna* y luego el nuevo mundo propiciado por el

* Este estudio se enmarca dentro de los resultados de los siguientes proyectos de investigación: «Género y santidad: experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el Norte de Marruecos (Tánger, Tetuán)». Referencia PID-2019104300GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033; y FEDER «Una manera de hacer Europa» e «Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (siglos IX-XX): Hagiografías, cuestiones de género y simbología» (ICRESUMA-SE) (Código PID2023-151079OB-I00).

1 Franco-Sánchez, «Lugares de *ribāṭ*».

2 Véase nota anterior.

surgimiento de los reyes de taifas.³ Tras una residencia en la Córdoba taifal gobernada por Abū l-Walīd Ibn Ġahwar, pasó a integrarse en la corte de al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād en Sevilla.

Al-Bakrī viajó luego por otras cortes de los reyes de taifas, poniéndose finalmente al servicio de Muḥammad Ibn Ma‘n *al-Mu‘taṣim bi-llāh* de Almería en una fecha anterior al año 460/1067-8.⁴ Fue en esa metrópoli portuaria del siglo XI donde escribió sus obras más importantes. Según las crónicas, allí falleció en el año 487/1094, a una edad avanzada.⁵

Siendo un polígrafo, autor de muchas obras, de variados géneros y disciplinas, al-Bakrī es conocido, sobre todo, por su *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* (*Tratado sobre los itinerarios y los reinos*), idéntico título al de los tratados árabes orientales. En esta obra, sobre la base y estructura de un rutero geográfico, se introduce una enorme cantidad de información histórica, muy en especial de las diferentes regiones del Magreb.⁶ Este enriquecimiento del género es ya una evolución tardía occidental y sunní de los KMM, cuyo resultado los convierte en un tipo de obras mixtas; así, sobre la estructura de una descripción geográfica, también se hace una obra de historia, no secuenciada cronológicamente, sino introduciendo noticias históricas entreveradas mientras se sigue un itinerario prefijado.⁷

Se sabe que en el año 460/1067-8 estaba concluyendo este KMM en la corte del rey al-Mu‘taṣim de Almería,⁸ fecha que se justifica por la

3 Sobre Abū ‘Ubayd al-Bakrī remitimos a las siguientes bio-bibliografías enunciadas por orden cronológico: Pons Boigues, *Los historiadores y geógrafos*, 160-164; Lévi-Provençal, «Abū ‘Ubayd al-Bakrī», 159-161 y ed. ingl. 155-157; Mu‘nis, «Al-Ġuġrāfiya wa-l-ġuġrāfiyūn» y *Tārīḥ al-ġuġrāfiya*, 108-148; García Sanjuán, «El polígrafo onubense» y «Abū ‘Ubayd al-Bakrī»; Ducène, «Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd»; y Lirola Delgado, «Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd».

4 Llegó al «puerto de al-Andalus» un tiempo antes del año 460/1067-8, pues en esas fechas ya se encontraba allí escribiendo su *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*; véase nota 8.

5 Pons Boigues, *Los historiadores y geógrafos*, 162 y Lirola Delgado, «Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd», 155. Fecha esta que da, por ejemplo, Ibn Baṣkuwāl. *Šila*, ed. ár. al-‘Aṭṭār, I:278, n.º 632. En cambio, al-Ḍabbī aporta otra fecha de su fallecimiento, pues dice que aconteció en el año 496/1102-3; véanse al-Ḍabbī, *Buġya*, 333, n.º 930 y García Sanjuán, «El polígrafo onubense», 15.

6 Los datos sobre esta obra pueden ser consultados en Franco-Sánchez, «Al-Masālik wa-l-Mamālik» (I), 48-49 y «Al-Masālik wa-l-Mamālik (II)», 131-132, 148 y 155.

7 Franco-Sánchez, «Al-Masālik wa-l-Mamālik (II)», 132, nota 62, § 5.1., 149-150 y 167-168.

8 Al-Ḥaġġī y otros varios estudiosos coinciden en que la obra fue concuida en el año 460/1068 —en 454/1062 fue fundada la nueva capital de Marrakech—, descartándose cualquier añadido posterior; cf. Lévi-Provençal, «Abū ‘Ubayd al-Bakrī», 157a; al-Bakrī, KMM, ed. ár. al-Ḥaġġī, 105 y Meouak, *La langue berbère*, 41-42. Lirola Delgado («Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd», 155b y 157a) ha apuntado que el KMM habría sido concluido después del año 460/1068.

ausencia de mención de la expansión almorávide en el KMM —por lo que es un *terminus ad quem*—. ⁹

William Mac Guckin, el Barón de Slane, publicó en 1857, basándose en cuatro manuscritos, la primera edición árabe de la obra, que tradujo luego al francés. ¹⁰ En 1992, Adrien P. Van Leeuwen y André Ferré reunieron diez manuscritos del KMM —todos incompletos, con diferentes partes de la obra— e hicieron una nueva edición crítica árabe que se aproxima más a lo que pudo ser la obra original, aunque solo quede una parte de ella.

André Ferré estudió las fuentes del KMM de al-Bakrī e identificó a veintiún geógrafos e historiadores utilizados como base para esta obra. ¹¹ Para la parte sobre al-Andalus utilizó la de Aḥmad b. Muḥammad al-Rāzī (274-344/888-955) y su maestro Aḥmad Ibn 'Umar al-'Uḍrī (393-478/1003-1085), así como los archivos palatinos de Córdoba; para la dedicada al Magreb, también usó otras fuentes más específicas, como, por ejemplo, el relato de Abū Ṣāliḥ Zammūr Wārdīzān al-Bargāwāṭī, quien en el año 352/963 había viajado, en calidad de embajador de los bereberes *barġawāṭa*, a la corte del califa al-Ḥakam II. ¹²

En bastantes ocasiones, al-Bakrī también señala que las informaciones concretas sobre el Magreb las había copiado de la obra de

9 Pero sí incluye un resumen de la vida y los logros militares de 'Abd Allāh Ibn Yāsīn en el Magreb hasta su muerte en el año 451/1059 (al-Bakrī, KMM, ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, §§ 1436-1440), aunque sin presentarlo como hombre religioso destacado —o *ṣāliḥ*—, como sí hacían sus discípulos; cf. Franco-Sánchez, «Lugares de *ribāṭ*», § 4.4.1b.

10 William Mac Guckin publicó en 1857 la edición árabe del *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* de al-Bakrī; en 1911 se imprimió una segunda edición árabe corregida; en 1913, el propio Barón de Slane sacó a la luz la traducción francesa de la obra, indicando que en ella se había añadido un abundante aparato de notas; y en 1965 se publicaron en un único volumen la reproducción de la segunda edición árabe y la traducción francesa.

11 Ferré, «Les sources».

12 Al-Bakrī informa que Abū Ṣāliḥ Zammūr b. Mūsā b. Hīšām b. Wārdīzān al-Bargāwāṭī acudió a al-Andalus como embajador de los bereberes *barġawāṭa* ante el califa al-Ḥakam II en el año 352/963: al-Bakrī, KMM, ed. ár. de Slane, 135-141; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré §§ 1368-1373; trad. fr. de Slane, 259-271. Emmanuelle Tixier de Mesnil supone que el informe escrito de esta embajada debía figurar en los archivos cordobeses consultados por al-Bakrī, y que este lo habría copiado en el capítulo dedicado a los *barġawāṭa*: Tixier de Mesnil, «Bakrī et le Maghreb», §§ 24 y 27; véase también El Hour, «Reflexiones acerca de las dinastías bereberes», 50.

Muḥammad al-Warrāq (292-363/904-974),¹³ a quien al-Ḍabbī califica de *al-tārīḥī* («el historiador»)¹⁴ y Aḥmad al-Rāzī (m. ca. 344/955) —a quien luego copiaría Ibn Ḥayyān— como *al-ḥāfiẓ li-aḥbār al-Maġrib* («el conservador de la historia del Magreb»), expresión que vuelve a reproducir Ibn al-Abbār.¹⁵ Ibn 'Idārī aporta su fecha de nacimiento (274/888) y el título de su obra, indicando en cuatro ocasiones cuándo copia a al-Warrāq.¹⁶ Al-Ḍabbī toma de Ibn Ḥazm el dato acerca de que su padre era originario de Guadalajara (Wādī l-Ḥiġāra), circunstancia que otros también le atribuyen a él,¹⁷ mientras que Ibn 'Idārī lo considera originario de Qayrawān, ciudad en donde habría cursado sus estudios; sin embargo, tras la implantación del nuevo estado šī'ī de los fatimíes, hubo de salir de Túnez, llegando a Córdoba, en donde el califa al-Ḥakam II lo invitó a quedarse y a unirse al grupo de los historiadores de su corte. Coinciden sus biógrafos en que fue enterrado en esta ciudad.

El califa habría encontrado en él a un informador competente, particularmente útil para su política militar en el Magreb frente a los fatimíes; por ello le hizo el encargo personal de componer una obra que informara sobre la región. El título de la misma es citado por Ibn 'Idārī como *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*,¹⁸ y al-Ḍabbī dice de él que «compuso en al-Andalus para al-Ḥakam [II] al-Mustanšir un libro colosal sobre los itinerarios de Ifrīqiya y sus reinos»;¹⁹ información que Ibn al-Abbār copia y resume al decir que «escribió para él sobre los itinerarios de Ifrīqiya y sus reinos un compendio colosal».²⁰ No ha pervivido ninguno

13 Sobre Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn 'Abd Allāh al-Warrāq, remitimos a las biobibliografías de Guilliot, «Al-Warrāq»; Pocklington, «Al-Warrāq, Muḥammad» y Mu'nis, *Tārīḥ al-ġuġrāfiya*, 73-76.

14 Al-Ḍabbī. *Buġya*, 131, n.º 304.

15 Al-Rāzī lo cita por su nombre completo: «Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn 'Abd Allāh al-Warrāq, *al-ḥāfiẓ li-aḥbār al-Maġrib*», tal y como copia de él Ibn Ḥayyān; véase Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* VII, ed. ár. 33; trad. esp., 54; Ibn al-Abbār, *Takmila*, 1:101, n.º 344.

16 En una ocasión, Ibn 'Idārī lo menciona como Muḥammad Ibn Yūsuf; en otra añade, además, al-Warrāq; una vez adiciona la *nisba* al-Qarāwī (por al-Qayrawānī), y otra alude a él solo como al-Warrāq; cf. Ibn 'Idārī, *Bayān*, ed. ár., 139, 232, 83, 124; trad. fr. Fagnan 1:188, 339, 97, 163.

17 Al-Ḍabbī. *Buġya*, 131, n.º 304.

18 Ibn 'Idārī. *Bayān*, ed. ár. 232.

19 «*Kitāb al-ḍaḥm^{an} fī masālik Ifrīqiya wa-mamālikihā*», al-Ḍabbī, *Buġya*, 131, n.º 304.

20 «*Wa-allafa lahu fī masālik Ifrīqiya wa-mamālikihā dīwān^{an} ḍaḥm^{an}*», Ibn al-Abbār. *Takmila*, vol. 1:101, n.º 344.

de sus muchos trabajos,²¹ salvo los fragmentos del KMM que reprodujeron al-Bakrī, Ibn Ḥayyān o Ibn 'Idārī.

Al-Bakrī solo señala que copia texto de su obra en veinticinco ocasiones, y lo menciona como «Muḥammad Ibn Yūsuf» o, a veces, con un simple «Qāla Muḥammad». No obstante, tenemos la certeza de que lo hace muchas más sin citarlo, dadas las precisiones y datos históricos que ofrece sobre determinados lugares del Magreb para los que no cita fuente. Así, es bastante seguro que al-Bakrī transcribió su larga sección dedicada a describir diferentes enclaves norteafricanos, desde Egipto al Magreb, y también del país de Sūdān.

Sabemos que al-Bakrī jamás salió de al-Andalus, de modo que, bien en Córdoba o bien en Almería, habría copiado informaciones del KMM de al-Warrāq, la obra que mejor describía la geografía y la historia del Magreb. Dando esto por sentado, hemos de ser conscientes de que una parte de la información que está transcribiendo habría sido escrita en el tercer cuarto del siglo X, mientras que al-Bakrī escribió hacia el año 460/1067-8, es decir, un siglo después.

La descripción del *maḥras* al-Munastīr en el *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* de Abū 'Ubayd al-Bakrī: texto árabe y traducción

El texto que al-Bakrī dedica a describir al-Munastīr bien merece un estudio específico, y para ello nos serviremos de la última y más completa edición del KMM realizada por Adrien P. van Leeuwen y André Ferré, en la que han sido reorganizados el orden y la estructura de algunas de sus partes. Posteriormente es traducido el texto árabe del modo más preciso posible, huyendo de las glosas e interpretaciones que hallamos en la traducción francesa del Barón de Slane, estudiándose a continuación la rica información que ofrece este texto.

21 Al-Ḍabbī afirma que «compuso [numerosas obras] sobre la historia de los soberanos [de Ifríqiya], de sus guerras y de quienes se sublevaron contra ellos», precisando que «escribió sobre la historia de Tāhart, Orán, Ténès, Siġilmāsa, Nakūr, al-Bašra [del Magreb], y de otras de allí, y son buenas obras»: al-Ḍabbī, *Buġya*, 131, n.º 304 y Ferré, «Les sources», 199-200.

Texto árabe

[مدينة منستير]

[1161]

ومن محارس سوسة المذكورة محرس المنستير الذي جاء فيه الأثر لمتقدم الذكر، ويذكر أنّ الذي بنى القصر الكبير بالمنستير هو هرثة بن أعين سنة ثمانين ومائة، وله في يوم عاشورا موسم عظيم ومجمع كثير. وبالمنستير البيوت والحجر والطواحن الفارسية ومواجل الماء، وهو حصن عالي البناء متقن²² العمل. وفي الطبقة الثانية منه مسجد لا يخلو من شيخ خير فاضل يكون مدار القوم عليه، وفيه جماعة من الصالحين والمرابطين قد حبسوا أنفسهم فيه منفردين²³ دون الأهل والعشائر.

[1162]

وقال محمد بن يوسف: هو قصر كبير عال داخله رباط واسع وفي وسط الرباط حصن ثان كبير²⁴ كثير المساكن والمساجد، والقصاب العالية طبقات بعضها فوق بعض، وفي القبلة منه صحن²⁵ فسيح فيه قباب عالية متقنة البناء²⁶ تنزل حولها النساء المرابطات تعرف بقباب جامع. وبها جامع متقن البناء وهو أزاج معقودة كلها وأقباء لا خشب فيها، ولها حثامات كثيرة. وكان أهل القيروان يخرجون إليهم بالأموال والصدقات الجزلة. وبقرب المنستير ملاحه عظيمة تشحن²⁷ فيها السفن بالملح إلى البلاد، وبقربه محارس خمسة²⁸ متقنة البناء معمورة بالصالحين²⁹.

Traducción

Entre los *maḥāris* de Sūsa, ya citados, está el *maḥras* al-Munastīr; ya fue mencionado anteriormente el relato sobre él. Se refiere que Harṭama Ibn A‘yan³⁰ construyó el gran alcázar de al-Munastīr en el año

22 Señalan los editores que el ms. ق en vez de متقن dice معقل; al-Bakrī. KMM, ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1161 n. 1. مُغْلَل «refugio; fortaleza; fortín; posición fortificada»: Cortés Soroa, *Diccionario*, 756a.

23 En el ms. ر aquí, en vez de منفردين dice مفردين, ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1161, nota 2.

24 En el ms. ر donde dice كبير se añade كبير, «inexpugnable [y] grande», ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1162, nota 1. مَنَغَة, «inexpugnable; inaccesible; insuperable; fuerte; robusto»: Cortés Soroa, *Diccionario*, 1093b.

25 En el ms. ر en vez de صحن, «patio», pone حصن, «fortaleza», ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1162, nota 2.

26 Apuntan los editores que los mss. ق y ر aquí añaden عن, ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1162, nota 3.

27 El ms. ر en vez de تشحن dice تشحن, ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1162, nota 4.

28 En nota se apunta que en el ms. ق aquí en vez de خمسة, «cinco», dice أخرى, «otra», ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1162 n. 5.

29 Al-Bakrī. KMM, ed. ár. de Slane, 36; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1161-1162; trad. fr. de Slane, 78-80.

30 Pellat, «Harthama b. A‘yan».

180/796-7. En el día de la 'āšūrā³¹ se celebra un gran *mawsim* que reúne a mucha gente.

Al-Munastīr encierra casas y habitaciones,³² molinos de tipo persa³³ y aljibes de agua. Es una fortificación muy alta y de perfecta factura. En un segundo piso hay una mezquita en la que hay un ṣayḥ colmado de bondades y virtudes siempre rodeado de sufíes.³⁴ En esta [mezquita se reúnen] el grupo³⁵ de los devotos y el de los *murābiṭūn*,³⁶ los cuales se han dedicado por completo en ella³⁷ a estar solos,³⁸ apartados de la gente y de sus parientes.

Dijo Muḥammad Ibn Yūsuf [al-Warrāq]: Es un gran alcázar, muy elevado, que encierra un amplio arrabal. En el centro de este arrabal, se ve una segunda fortaleza, muy grande, con muchas residencias, mezquitas, y elevadas alcazabas, situadas en varios niveles, uno sobre otro.

Al sur de esta fortificación (*ḥiṣn*) hay un amplio patio, en el que hay unos altos pabellones/cúpulas,³⁹ de perfecta construcción; en torno a ellos se alojan las mujeres *al-murābiṭāt*,⁴⁰ [estos] se conocen como Qibāb

31 La fiesta de la 'āšūrā se celebra como un ayuno de dos días (9-10 o 10-11 de *muḥarram*). El martirio del Ḥasan y Ḥusayn fue en esa fecha, que es cuando los alíes lo conmemoran. Wensinck y Marçais, «'Āshūrā», ed. ingl., 705; ed. fr., 705-706. Acerca del *mawsim*, véase nota 77.

32 El significado de حجرة, pl. حجر es el de «habitación; cámara; sala; cuarto»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 213a, un término bastante general.

33 Sobre «*al-ṭawāḥin al-fārisiyya*», los molinos de tipo persa, véase Waines, «Tāḥūn».

34 قوم «gente», en este contexto significa «grupo de sufíes», denominación que se utiliza como tal desde los primeros tiempos del islam.

35 جماعة «grupo (de gente); banda; compañía; comunidad; sección»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 184b.

36 Literalmente, *murābiṭ* es «quien se esfuerza en hacer el *ribāṭ*», definición que hemos utilizado en otros trabajos. Aquí hemos dejado el término árabe transcrito porque al-Bakrī afirma que se reúnen dos grupos de fieles: los «devotos» y los *murābiṭūn*; luego lo precisa otorgándole un significado algo diverso al propio de «quienes hacen el *ribāṭ*». En origen, مرابط, f. مرابطة, pl. مرابطون era «estacionado; de guarnición; morabito; almorávide»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 184b.

37 قد حبسوا «han retenido; recluso; apartado; destinado exclusivamente», pero en la locución حَبَسَ نَفْسَهُ es «dedicarse por completo a», que en este caso se indica en plural أَنفُسَهُمْ; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 208b.

38 مُنفَرِد es «solitario; solo; aislado», y مُنفَرِدًا «por separado; individualmente»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 835b.

39 قِبَاب es plural de قَبَّة «bóveda; cúpula; edificio abovedado; tienda; pabellón; tumba con cúpula; tumba aislada de un santón local», siendo difícil precisar más en este caso; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 875a.

40 Véase la nota 36.

[al-]Ġāmi‘ (Pabellones de la Aljama). [Al-Munastīr] tiene una [mezquita] aljama de perfecta construcción; toda ella tiene bóvedas y arquerías y en su construcción no se ha empleado la madera. Tiene un gran número de baños.

Los habitantes de Qayrawān salían para llevarles recursos y limosnas en abundancia.

En las cercanías de al-Munastīr hay una inmensa salina. Proporciona la sal con que cargan los navíos con destino a otros países. Cerca de al-Munastīr hay cinco *maḥāris* bien contruidos y habitados por devotos.

Informaciones diversas que ofrece este texto sobre el *maḥras* al-Munastīr

Esta descripción del *maḥras* al-Munastīr consta de cuatro partes:

1. Una primera de al-Bakrī, introductoria, en la que también se cita el *mawsim*, para enfatizar su importancia.
2. Un breve resumen de al-Bakrī en el que se describe lo que es el enclave y qué encierra; no dice de dónde lo toma.
3. Una tercera parte es una nueva descripción del enclave en la que aporta valiosa información acerca de la función religiosa del mismo, afirmando explícitamente que la copia de al-Warrāq.
4. En la cuarta incluye otros datos de interés sobre sus alrededores, hablando de la salina y de los *maḥāris* cercanos al lugar. Los editores Adrien P. van Leeuwen y André Ferré han puesto estas notas al final del párrafo [1162] que encabeza «Dijo Muḥammad Ibn Yūsuf [al-Warrāq]: وقال محمد بن يوسف», de modo que pensaban que esto también había que atribuírselo a él, aunque alberguemos dudas sobre adjudicárselo al propio al-Bakrī.

Semántica de los términos utilizados en la descripción de al-Munastīr

En este texto encontramos una interesante asociación de términos con diferentes campos semánticos: *munastīr* + *maḥras* + *qaṣr* + *ḥiṣn* + *qaṣaba* (+ *ribāṭ*). El enclave es denominado *maḥras* al-Munastīr, pero en la descripción también se emplean otras palabras como *qaṣr*, *ḥiṣn* y *qaṣaba*. Es un lugar de *ribāṭ* no porque haya sido calificado como tal por cualquiera

de los dos autores, sino porque al mismo acudían, entre otros, *murā-biṭūn* y *murābiṭāṭ* que, por definición, eran hombres y mujeres que se esforzaban por realizar el *ribāṭ*, aunque en este caso puedan asociarse a místicos sufíes.

Respecto al término al-Munastīr, el Barón de Slane explica, en nota a pie de página de su traducción francesa del KMM, que fue así denominada porque antes de la conquista musulmana allí se encontraba un monasterio cristiano.⁴¹ En paralelo, en al-Andalus se denominó como *al-munastīr* a diferentes enclaves musulmanes fundados sobre otros precedentes cristianos, indicando este topónimo la existencia de ruinas antiguas que debían recordar a las celdas de un monasterio cristiano anterior.⁴²

En el estudio que dedicamos a los lugares de *ribāṭ* del Magreb en el KMM de al-Bakrī llegamos a concluir que, si no había necesidad de defensa especial del lugar o de sus habitantes, se iba a «hacer el *ribāṭ*» a un lugar concreto, a una fortaleza en la costa o a una humilde edificación.⁴³ Así, podía hacerse el *ribāṭ*:

1. En una mezquita.
2. En una *rābiṭa*.
3. En lugares fortificados como: a) *maḥras* —menciona al-Bakrī varios *maḥras* al-Ribāṭ en el Magreb, y en la descripción del *maḥras* al-Munastīr encontramos la asociación semántica de los términos *munastīr* + *maḥras* + *qaṣr* + *ḥiṣn* (+ *ribāṭ*)—; b) fortalezas —*qal' a*, pl. *qilā'*; *ḥiṣn*, pl. *ḥuṣūn*—; y c) alcázares —*qaṣr*, pl. *quṣūr*—.
4. También en simples edificios construidos en el monte o en cualquier rada de la costa, edificaciones solo concebidas como albergue elemental para los devotos.

En cualquiera de ellos, al fiel le era posible hacer el retiro necesario para desarrollar la espiritualidad de su *ribāṭ* particular, individual y propio.⁴⁴

41 Al-Bakrī, KMM, trad. fr. de Slane, 78, nota 5.

42 Sobre el topónimo Almonaster [la Real, Huelva] y las noticias, los topónimos y la relevancia de los *al-munastīr*-es en al-Andalus, véase Franco-Sánchez, «Almonastires y rābitas», §§ 7-8, 61-74.

43 Franco-Sánchez, «Lugares de *ribāṭ*», § 4.1.

44 «Lugares de *ribāṭ*», § 4.2.

Como *ribāṭ* no es un lugar específico, o un edificio en sí mismo, en las traducciones hemos seguido la norma de utilizar las perífrasis: «lugar de *ribāṭ*», «enclave de *ribāṭ*», «sitio de *ribāṭ*», «edificio de *ribāṭ*», etc., cuando se alude a uno en concreto.

En bastantes ocasiones, en el KMM se menciona la existencia de *maḥras* (pl. *maḥāris*), término definido por el Barón de Slane como lugar para hacer la guardia;⁴⁵ su descripción es la de un recinto bastante grande rodeado por un muro/muralla, siendo su funcionalidad la de servir de alojamiento a una pequeña guarnición que se dedicaría a la vigilancia («faire la garde»), precisando que es lo mismo que se hacía en el *ribāṭ*; como otros estudiosos, compara la forma y la función del *maḥras* con las del *ribāṭ*.

Reinhart Dozy aporta tres definiciones complementarias sobre *maḥras*: «Une enceinte fermée de murs et assez grande pour loger une petite garnison, où les zélés musulmans se réunissaient pour faire la guerre aux non-musulmans», «un bâtiment destiné à loger les étudiants, les moines, les voyageurs et les pauvres» y «une échauguette, une guérite en un lieu éminent dans une place forte pour découvrir ce qui se passe aux environs, ou bien un beffroi, une tour, d'où l'on fait le guet».⁴⁶ Reitera lo dicho por el Barón de Slane en cuanto a su cualidad de recinto murado y a su función de atalaya —torre desde la que hacer vigilancia—, añadiendo que el edificio podía servir de alojamiento a discípulos, místicos, viajeros y pobres. Ambas descripciones inciden en que se trataba de espacios protegidos por gruesos muros que albergaban una escueta guarnición compuesta por musulmanes piadosos que se reunían para vigilar el paso por los alrededores, y que podían albergar también a viajeros, sufíes, estudiantes y pobres. Julio Cortés Soroa lo resume como «cuerpo de guardia», esto es, de vigilancia.⁴⁷ No vamos a entrar a recoger o analizar lo mucho que se ha escrito sobre el término por exceder el objeto de este estudio.⁴⁸

Al-Bakrī escribió: «Entre los *maḥāris* de Sūsa, ya mencionados, está el *maḥras* al-Munastīr», concluyendo: «Cerca de al-Munastīr hay cinco *maḥāris* bien contruidos». De ambas menciones acerca del *maḥras* puede deducirse la funcionalidad como atalaya de vigilancia ya apuntada,

45 Al-Bakrī, KMM, trad. fr. de Slane, 57, n. 1.

46 Dozy, *Supplément*, 1: 270a/b.

47 مخزس, pl. مخارس, «cuerpo de guardia»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 225b.

48 Remitimos, como ejemplo, a los datos recogidos por Djelloul, *Le voile et l'épée*.

a lo que añadimos que sería un recinto fortificado de diversos modos; y, en segundo lugar, que el *maḥras* al-Munastīr estaba enlazado en el mismo sistema de vigilancia de *madīna* Sūsa, ciudad que parece ejercer de cabeza de todo el sistema; que al-Munastīr centralizaba un subsistema formado por otros cinco *maḥāris* de vigilancia de los que se dice que eran «*maḥāris* bien contruidos (متقنة البناء)», esto es, de sólida factura, buenas fortificaciones; y que estos cinco *maḥāris* exteriores estaban «habitados por devotos (بالصالحين)».

Más adelante, al describir los fondeaderos de la costa tunecina, al-Bakrī reitera: «[Seguimos] hacia el fondeadero del *maḥras* al-Munastīr, el *maḥras* más grande de Ifrīqiya, antes ya mencionado». ⁴⁹ No aporta nuevo significado para el término, pero reitera su magnitud e importancia, tanto de la construcción —en cuanto a ser la fortificación «más grande de Ifrīqiya»— como de su preeminencia en el sistema de vigilancia de la costa. En el siglo XI, al-Munastīr dependía de *madīnat* Sūsa, donde estaba la cabeza del sistema de las fortalezas costeras.

Al-Bakrī empieza su descripción de al-Munastīr con una definición del mismo: «Hartama Ibn A'yan construyó el gran alcázar (القصر الكبير) de al-Munastīr en el año 180/796-7»; también en el párrafo siguiente, lo define al-Warrāq —a principios del siglo X— como «un gran alcázar (هو قصر كبير), muy elevado, que encierra un amplio arrabal».

El campo semántico de alcázar⁵⁰ es amplio, y *qaṣr* puede remitir tanto a «fortaleza» como a «palacio». Primero en Oriente y luego en el al-Andalus de los siglos IX y X, los *quṣūr* eran ventas en el camino, bien construidas y acondicionadas para servir de alojamiento a los funcionarios del Estado omeya en sus desplazamientos; con posterioridad, en al-Andalus, el término *qaṣr* pasó a designar a los palacios fortificados sedes del poder⁵¹ y origen del arabismo «alcázar».

49 Al-Bakrī. KMM, ed. ár. de Slane, 84; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1273; trad. fr. de Slane, 171.

50 *قَصْر*, pl. قُصُور, «castillo; palacio; pueblo fortificado»; véanse Cortés Soroa, *Diccionario*, 907b y Kazimírski, *Dictionnaire*, 2: 751a.

51 Sobre la semántica compleja del término *qaṣr* y lo que en realidad eran los *quṣūr* medievales, véase Conrad, «The *quṣūr*». En al-Andalus fue un término de larga vida, desde época omeya (cf. Hernández Jiménez, «La travesía») hasta el siglo XII (Rubiera Mata, «El rey Lobo»). Sobre sus huellas y arquitectura en al-Andalus, véanse Torres Balbás, *Ciudades hispanomusulmanas* y, especialmente, Pavón Maldonado, *Tratado. II*, cap. II, § 4, 672 y ss. Acerca de la toponimia generada, véase Franco-Sánchez, «La toponimia árabe» § 2.4., 171-172, y § 3.10, 183-184.

En contraste, en el Magreb podemos deducir que cuando se afirma que al-Munastir era un *qaṣr*, el referente es la fortaleza con su población interior: *qaṣr* alude a una «fortaleza con residencias en su interior» o «población fortificada». Ambos autores, tanto en el siglo x como en el xi, lo definen como *qaṣr*, coincidiendo que es «un gran alcázar [...] que encierra un amplio arrabal», esto es, un barrio residencial extenso y bien poblado.

En un nivel semántico inferior a *qaṣr* se utiliza el término *ḥiṣn* en dos ocasiones; de hecho, al-Bakrī inicia su descripción de al-Munastir diciendo: «Es una fortificación muy alta (حصن عالي) y de perfecta factura». *Ḥiṣn*, pl. *ḥuṣūn*, es «fortificación; fortaleza; ciudadela; protección»,⁵² enclave fortificado, ya sea con población en su interior o no, siendo el término usual en el árabe medieval. En el caso de al-Munastir está hablando de una fortaleza dentro de otra fortificación, con lo que se refiere más bien a una «ciudadela».

En la descripción del siglo x de al-Warrāq se insiste en esto mismo: «Es un gran alcázar (قصر كبير), muy elevado, [...]. En el centro de este arrabal se ve una segunda fortaleza, muy grande (حصن ثان كبير), con [...] elevadas alcazabas (القصاب العالية)»; y más adelante se reitera: «Al sur de ella [de esta fortificación] (وفي القبلة منه)», mencionando implícitamente el *ḥiṣn* e insistiendo en lo expresado; el *qaṣr* —como se denomina a la población fortificada o fortaleza— encierra un arrabal poblado en cuyo centro hay un *ḥiṣn* —«fortificación», o «ciudadela»— muy grande, y dentro de él, a su vez, hay alcazabas.

En la misma referencia de al-Warrāq se alude a «elevadas alcazabas». *Qaṣaba*, pl. *qiṣāb*,⁵³ es traducido generalmente como «ciudadela», esto es: fortaleza en el interior de una ciudad —en el centro, cercana a un puente, o sobre un promontorio— destinada a albergar el poder administrativo y/o militar.

En la descripción que nos ocupa, el término está claro que no alude a la ciudadela, aquí denominada *ḥiṣn*. El Barón de Slane tradujo el contexto como «remplie de logements, de mosquées et de châteaux à

52 حِصْن, pl. حُصُون; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 242a.

53 قَصَبَة, pl. قَصَبَات y قَصَاب, «alcazaba; ciudadela»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 906a. Kazimirski, por su parte, amplía esta definición de modo considerable: «Palais, principal édifice d'une ville, château, Kaṣaba, maison carée. Maison», pero descartamos estos otros significados porque el contexto de la descripción de al-Warrāq está referido a lugares de defensa; Kazimirski, *Dictionnaire*, 2: 747b.

plusieurs étages», traduciéndolo por «castillos», esto es, fortalezas de entidad menor que bien podrían ser torres de defensa.

Estas son las principales denominaciones que en los textos muestran una interrelación entre este *maḥras* y su caracterización como enclave militar de defensa. En la descripción de al-Monastīr, una primera conclusión que podemos hacer de su lectura es que los campos semánticos, o la utilización de estos términos, es diferente en el Magreb y en al-Andalus. La segunda es que al-Warrāq describe al-Munastīr como un *qaṣr* —alcázar—, con el significado de «población fortificada, fortaleza» que encierra entre sus murallas un amplio arrabal en cuyo centro hay un gran *ḥiṣn* —en al-Andalus se llamaría «alcazaba»—, «fortaleza» grande que a su vez encierra en su interior «elevadas *al-qīṣāb*», esto es, altas torres o fortificaciones.

En la introducción al texto, al-Bakrī comienza calificando al-Munastīr como *maḥras*, «atalaya fortificada de vigilancia», y luego dice que es un gran *qaṣr*, alcázar; posteriormente lo califica de *ḥiṣn*: «Es una fortificación muy alta y de perfecta factura». En su exposición no vemos, por tanto, esa gradación de los espacios defensivos.

Descripción del enclave

Estamos ante una imagen compleja del lugar, en especial porque cada uno de los dos autores utiliza unos parámetros descriptivos y una terminología diferentes, no asimilables entre sí. Quizá por ello, al-Bakrī indica claramente la autoría de al-Warrāq para señalar que recoge de él su valiosa información y que, por ello, se verá un contraste en el modo de escribir y en el vocabulario usado.

Para evitar glosar el texto repitiendo lo que dice con otras palabras, lo comentaremos por partes empezando por la que se escribió a inicios del siglo x.

Muḥammad al-Warrāq comienza describiendo al-Munastīr utilizando la gradación de lugares defensivos de la fortificación, según se vio en el epígrafe precedente. Es, ante todo, un «gran alcázar (قصر كبير)» que contiene un amplio, extenso arrabal (ربض واسع) que en su parte central tiene una alcazaba —que denomina «segunda fortaleza», حصن ثان كبير— a la que un manuscrito añade el calificativo de «inexpugnable [y] grande» (منيع كبير); la referida gran alcazaba contiene muchas casas

(والقصاب العالية), elevadas torres (والمساجد), mezquitas (كثير المساكن), todas ellas dispuestas en diversos niveles, «uno sobre el otro» (طبقات بعضها فوق). Como puede apreciarse, es una descripción de sus características como fortificación.

Seguendo con la caracterización del arrabal interior fortificado de la localidad, comenta que hacia la parte sur de esta alcazaba (وفي القبلة) habla del *ḥiṣn* hay un extenso patio (صحن فسيح) —que en una ciudad denominaríamos «plaza»— con unos «altos pabellones» (قباب عالية) que «se conocen como «Pabellones de la Aljama» (تعرف بقباب جامع), a cuyo alrededor «se alojan las mujeres *murābiṭ*-as (تتزل حولها النساء المرباطات)», es decir, las dedicadas a hacer el *ribāṭ*, que en este caso son místicas, sufíes.

Acaba refiriendo dos hitos de la ciudad: «En ella hay una aljama (وبها جامع) de perfecta construcción (مُتَقَنُ الْبِنَاءِ)», razonando este calificativo con que «toda ella tiene bóvedas y arquerías y en su construcción no se ha empleado la madera»; y en su interior posee «un gran número de baños (ولها حمامات كثيرة)», concluyendo con el retrato del enclave tomado de al-Warrāq.

En el texto escrito en el siglo XI por al-Bakrī hay tres partes. En la presentación del lugar comienza definiendo al-Munastīr como una «atalaya fortificada de vigilancia» del sistema dependiente de Sūsa (ومن محارس سوسة المذكورة محرس المنستير); en consecuencia, la primera denominación se refiere a su función: un *maḥras*. Luego apunta que Hartama Ibn A'yan, el gobernador abasí, la construyó en una fecha precisa, concretamente «en el año 180/796-7», remontándose, por tanto, al siglo VIII. Y acaba hablando de la importancia de la celebración del día de la 'āšūrā', puesto que entonces «se celebra un gran *mawsim* (موسم عظيم)», relevante porque «reúne a mucha gente» (ومجمع كثير).

En una segunda parte, tras estas pinceladas introductorias sobre el lugar, al-Bakrī nos describe el enclave. Primero habla de que su interior «encierra casas y habitaciones (البيوت والحجر), molinos de tipo persa (ومواجل الماء) y aljibes de agua (والطواحن الفارسية)»; seguidamente vuelve sobre las características del enclave: «Es una fortificación muy alta (وهو حصن عالي) y de perfecta factura (البناء متقن)»,⁵⁴ calificándola como *ḥiṣn*; a continuación aporta información sobre los visitantes y moradores del lugar: «En un segundo piso hay una mezquita (مسجد) en la

54 Que un manuscrito sustituye por البناء معقل, «construido como fortaleza»; véase nota 22.

que hay un *ṣayḥ* [...] siempre rodeado de sufíes (يكون مدار القوم عليه); y lo complementa con: «En esta (وفيه) [mezquita se reúne] el grupo de los devotos (جماعة من الصالحين) y el de los *murābiṭūn* (والمرابطين)», añadiendo la valiosa información de quiénes son estos últimos, «los cuales se han dedicado por completo en ella a estar solos (قد حبسوا أنفسهم فيه منفردين), apartados de la gente y de sus parientes (دون الأهل والعشائر)», indicando que practican la *ḥalwa* o «retiro» de los sufíes. Aquí concluye la descripción del enclave por parte de al-Bakrī, a la que le sigue el texto de al-Warrāq.

En una tercera parte del texto sobre al-Munastīr, continuación de la escrita por al-Warrāq —por lo que los editores han supuesto que es suya—, hallamos un apéndice final con dos informaciones de relevancia, aunque sin relación entre sí. Primeramente informa de que los habitantes del lugar reciben «recursos (*amwāl*) y limosnas (*ṣadaqāt*) en abundancia» (بالأموال والصدقات الجزلة) que les son llevadas por «los habitantes de Qayrawān» (أهل القيروان يخرجون إليهم); está hablando de las rentas procedentes de los numerosos habices que habrían sido establecidos para su mantenimiento. En segundo lugar cita que cercana (ويقرب) está una «inmensa salina (ملاحة عظيمة)» cuya importancia está relacionada con el comercio que genera, puesto que «proporciona la sal con que cargan los navíos con destino a otros países». En el entorno de la misma menciona la existencia de «cinco *maḥāris* bien construidos (وبقر به محارس خمسة متقنة البناء)», los cuales están «habitados por devotos (معمورة بالصالحين)».

El motivo de hacer el *ribāt* en lugares fortificados

En la descripción del litoral de Túnez observamos que, desde la más temprana época islámica, recibieron la denominación de *ribāt* diferentes tipos de edificaciones, todas ellas fortificadas, hecho que se produjo por metonimia del lugar por la cosa significada o por sinécdoque de lo abstracto por lo concreto, resultando que el precepto religioso (el *ribāt*) pasó a denominar al lugar en el que se realizaba.⁵⁵ Este uso semántico se generalizó en árabe en la Edad Media entre la población, y los escritos árabes así lo reflejaron. Pero que *ribāt* pasara a denominar

55 Franco-Sánchez, «Lugares de *ribāt*», § 4.1.

en lengua árabe el lugar en el que se realizaba el precepto no implica que ese lugar tuviera que ser, forzosamente, una fortaleza. Dicho de otro modo, no hay univocidad entre *ribāṭ* y fortificación, sino todo lo contrario; pero esta explicación no ilumina por qué se denomina *ribāṭ* a las fortalezas de la costa de Túnez.

También es posible responder a esta cuestión basándonos en las informaciones que nos transmitió el propio al-Bakrī; así, en su *KMM*, al hablar de *madīna* Sūsa, escribió:

En el exterior de la ciudad de Sūsa se ven muchos *maḥāris*, rábitas y otros lugares de reunión (*maḡāmi*)⁵⁶ para las gentes devotas (*li-l-ṣāliḥīn*). En su interior hay un gran *maḥras*, tan grande como una ciudad, rodeado por una muralla de buena factura, conocido como el *maḥras* al-Ribāṭ. Es lugar de alojamiento para los virtuosos [sufies] y refugio para los devotos [de paso] (*ma'wan li-l-aḥyār wa-l-ṣāliḥīn*).⁵⁷

En otro lugar ya hicimos el comentario de este importante texto,⁵⁸ pero aquí deseamos señalar que a la fortaleza existente en el interior de la ciudad de Sūsa se la denomina como *maḥras* al-Ribāṭ, esto es, un lugar fortificado destinado a la vigilancia y al refugio de la población de la comarca, en el cual hacían el *ribāṭ* tanto los «virtuosos» (*al-aḥyār*, místicos) como los «devotos» (*al-ṣāliḥīn*). Como bien recoge al-Bakrī, Sūsa era la cabeza de la red de *maḥāris* en la que estaba integrada la fortaleza de al-Munastīr.

En paralelo, al-Bakrī describe con detalle las características del *maḥras* al-Munastīr, «el *maḥras* más grande de Ifrīqiya», reseñándolo como una poderosa fortaleza que encierra otras fortificaciones a las que acuden y en la que también residen devotos (*ṣāliḥūn*) y místicos

56 مَجْمَعٌ, pl. مَجَامِعُ, «lugar de reunión; punto de encuentro; reunión; convención; asamblea»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 185a. Kazimirski lo define como «confluencia, punto donde dos o más se reúnen o se reencuentran; asamblea»; consúltese Kazimirski, *Dictionnaire*, 1: 329a.

57 مَأْوَى *ma'wā*, «refugio, morada, domicilio, asilo»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 54a. Quienes acuden al enclave del *ribāṭ* son tanto sufies que van a pasar una larga temporada, siendo para ellos lugar de alojamiento y hospedaje, como pobres o gentes devotas de la comarca, a quienes presta refugio y techo ocasional; por ello lo hemos traducido con la locución de «lugar de alojamiento y refugio». Al-Bakrī. *KMM*, ed. ár. de Slane, 35; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1159; trad. fr. de Slane, 77.

58 Franco-Sánchez, «Lugares de *ribāṭ*», texto § 4.

sufíes, tanto hombres (*al-murābiṭūn*) como mujeres (*al-murābiṭāt*). Además, «cerca de al-Munastīr hay cinco *maḥāris* bien contruidos (*mut-qanatu l-binā'*)» y pertenecientes, por tanto, a la subred de torres de vigilancia centralizada en al-Munastīr. Sūsa y al-Munastīr son los dos ejemplares más destacados de fortificaciones en la costa.

Hay otro texto que además nos transmite información de esencial interés:

[Encontramos] el último de los castillos (*āḥir qilā'*) que llaman Castillos de Bizerta (Qilā' Banzart). Son castillos que ofrecen refugio a los habitantes de esta región (*nāḥiya*) cuando salen los *rūm* en algazúa hacia sus territorios. Son lugares de refugio y de socorro para ellos (*mafza'un lahum wa-ḡawṭ*), y son [lugares de] *ribāṭ* para los devotos (*li-l-ṣāliḥīn*).⁵⁹

Al describir la ciudad portuaria de al-Mahdiyya —refundada en 921 por 'Ubayd Allāh al-Mahdī para ser capital del estado fatimí de Túnez—, al-Bakrī afirma que fortificaron la ciudad y se cerró su enserada con una enorme cadena para protegerse de los ataques de los *rūm*⁶⁰ —término que podríamos identificar con los bizantinos, ya que algo más adelante al-Bakrī refiere un ataque suyo a Susa y cómo fue rechazado—. ⁶¹ Seguidamente describe los *maḥāris* y el lugar de *ribāṭ* de Sūsa, poniéndolos en relación lógica —aunque no explícita— de causa y efecto.

En el texto sobre «los Castillos de Bizerta (Qilā' Banzart)» vuelve a reiterar su función esencial como «refugio para los habitantes de esta región cuando salen los *rūm* en algazúa hacia sus territorios», reiterando luego que estos castillos «son lugares de refugio y de socorro para ellos». Recuerda, por tanto, que la vida en las costas y en el interior de Túnez se halla sujeta al riesgo y a la incertidumbre que suponen las frecuentes algazúas marítimas de los *rūm* —término de amplio campo semántico que alude tanto a los bizantinos como a los europeos, en este caso italianos y sicilianos—. El mismo al-Bakrī explica que fueron

59 Al-Bakrī. *KMM*, ed. ár. de Slane, 56; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1209; trad. fr. de Slane, 121-122.

60 Al-Bakrī. *KMM*, ed. ár. de Slane, 74-75; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1144; trad. fr. de Slane, 67.

61 Al-Bakrī. *KMM*, ed. ár. de Slane, 84-85; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1156; trad. fr. de Slane, 75-76.

los ataques de estos últimos los que obligaron a la defensa del litoral y que ello se realizó por medio de la construcción de torres y fortalezas de vigilancia en las costas tunecinas, edificaciones que además servirían como lugar de cobijo y amparo a la población de la comarca en los momentos de ataque; asimismo informa de que a estas fortificaciones acudían las gentes a realizar su *ribāṭ*.

La descripción que hace al-Bakrī de los *ribāṭs* de la costa tunecina y de parte de la argelina coincide en esta circunstancia de la existencia de multitud de atalayas fortificadas (*maḥāris*) enlazadas con las grandes ciudades-fortaleza de Sfax, Susa y Monastir, a las que hay que sumar Qayrawān en el interior —en la que no se menciona ningún lugar de *ribāṭ*, pero sí *maḥāris*—.

Sobre la erección de la fortaleza, escribió al-Bakrī que «Hartama Ibn A‘yan construyó el gran alcázar de al-Munastir en el año 180/796-797». El califa abasí Hārūn al-Rašīd, tras ser nombrado califa en el año 170/786, nombró a Hartama como gobernador, primero de Palestina y luego de Ifriqiya.⁶² Este dirigente abasí, que se había mostrado como un oficial enérgico en el gobierno de provincias difíciles tales como Armenia o Egipto, adquirió fama por la construcción de obras militares en Armenia y en Trípoli, en esta última para garantizar su protección frente a las flotas cristianas.⁶³

Al-Bakrī informa que, durante su gobierno en Ifriqiya, mandó erigir la fortaleza de al-Munastir inspirándose en los edificios militares orientales para construirla. Relacionado con ello, él habría sido el responsable de organizar el sistema de vigilancia de la costa basado en los *maḥāris*, para lo que ordenó construir nuevas fortalezas, útiles tanto para la vigilancia del litoral como para refugio de la población local frente a los ataques de los bizantinos y de los cercanos enemigos de Sicilia e Italia.

Al-Bakrī dice que fue erigida en el año 180/796-797, que en al-Andalus corresponde a la fecha en la que falleció Hišām (I) Ibn ‘Abd

62 Hartama, oriundo del Hurāsān, fue un general y gobernador de época abasí que, durante el gobierno de Muḥammad al-Mahdī (gob. 158-169/775-785), se convirtió en consejero de quien luego sería el califa Mūsā al-Hādī (gob. 169-170/785-786). A la muerte de al-Hādī, Hartama sacó de prisión a Hārūn al-Rašīd y participó en su nombramiento como califa en el año 170/786; véase Pellat, «Harthama b. A‘yan». Repite estos datos de la *EP*, con glosa de los mismos, Zbiss, «Les ribāṭs de Monastir», 289.

63 Sobre este tema, véanse los abundantes datos que aporta Dachraoui, «Le rôle des ribats», 283.

al-Raḥmān (I), segundo emir omeya independiente, al que sucedió en el gobierno el emir al-Ḥakam (I) *al-Rabāḍī* (gob. 180-206/796-822).

La ubicación de los enclaves de *ribāṭ* en las costas del Magreb

En el estudio sobre los lugares de *ribāṭ* del Magreb descritos o citados como tales en el *KMM* de al-Bakrī, en un cuadro-resumen final se sintetiza la información esencial de las menciones recogidas; en el mismo, en la columna específica del «Lugar en que está situado el *ribāṭ*» se puede comprobar cómo la ubicación más frecuente se refiere a lugares de la costa del Magreb, tanto la mediterránea como la atlántica.

De las veintisiete menciones de sitios de *ribāṭ* en el Magreb halladas en la obra, en trece casos se dice expresamente, o lo revela el topónimo, que están ubicados en las costas. Son los casos siguientes —que citamos con el número de referencia al texto del citado trabajo—: en *madīnat* Ṣafāqus (Sfax), en la que los «[edificios de] *ribāṭ* [están] situados en el borde del mar», fuera del núcleo urbano (§2); sobre el puerto de Qarṭāḡanna (Cartago) (§6); en las Qilā' Banzart (Castillos de Bizerta) (§9); en el *marsà* Maḡīla Banī Hāšim (§12); el *ribāṭ* de Qaṣr Abī l-Ṣaqr, que está en un *marsà* (§14a); *marsà ribāṭ* Qaṣr al-Ḥaḡḡāmīn —fondeadero del lugar de *ribāṭ* del Alcázar de los Sangradores— (§14b); el *ribāṭ* de al-Ḥamma —lugar de *ribāṭ* de la Fuente Termal—, que está en un *marsà* (§15); en *marsà* Ḥafāniṣ (§16); en *marsà* Qūz (§17 y § 25); en *marsà* Bāb al-Yamm —fondeadero de la Puerta del Mar— (§19); en la costa de *madīnat* Aṣīla (Arcila) (§20); en el *ḡabal* Iṣbartīl, *ribāṭ* que está en la costa (§21); y en la costa del mar de Aṣīla (§23).⁶⁴

La costa constituía una frontera expuesta al peligro de los ataques del enemigo, motivo por el que necesitaba ser vigilada. Los buenos musulmanes acudían a los lugares de *ribāṭ* para ejercer tarea tan primordial en las atalayas de vigilancia, pasando estas torres a ser lugares para el sacrificio y la espiritualidad. Arriesgar la vida para vigilar la

64 El lugar donde se encuentra cada mención en la obra de al-Bakrī puede verse buscando la referencia (§) de cada uno de ellos; igualmente la síntesis de este aspecto en Franco-Sánchez, «Lugares de *ribāṭ*», § 3. y § 4.3.

costa y que las comunidades musulmanas pudieran vivir tranquilas se convirtió en un servicio personal especialmente apreciado, siendo esta la esencia del *ribāṭ*.

Los hombres y mujeres que acuden a los lugares de *ribāṭ* según los denominan al-Warrāq y al-Bakrī

Aunque la bibliografía acerca del origen del precepto y el espíritu del *ribāṭ* es inmensa, solo referimos unos pocos estudios básicos. Sobre la espiritualidad del *ribāṭ* y de las rábitas en al-Andalus y el Magreb remitimos a las publicaciones de Jacqueline Chabbi⁶⁵ y Míkel de Epalza,⁶⁶ y respecto a las gentes que acudían a los lugares de *ribāṭ* en el Magreb y al-Andalus, lo hacemos a los estudios de Nelly Amri,⁶⁷ Manuela Marín y Rachid El Hour.⁶⁸

Ni Muḥammad al-Warrāq ni al-Bakrī denominan o describen al-Munastīr como un «[lugar de] *ribāṭ*». No vamos a enumerar los escritores árabes que sí lo calificaron como tal, dado que, desde la Edad Media hasta nuestros días, así lo han venido definiendo tanto los viajeros como los habitantes de al-Munastīr.

Al-Bakrī define la función del *maḥras* al-Ribāṭ de *madīna* Sūsa del modo siguiente: «Es lugar de alojamiento y refugio para los virtuosos y los devotos». *Ma'wan*⁶⁹ es lugar de refugio y hospedaje donde moran los sufíes durante el tiempo —generalmente largo— que creen conveniente; pero ello no es obstáculo para que también se alojen en él los vecinos de la comarca, los viajeros y los pobres, aunque estos suelen hacerlo por un tiempo no muy dilatado. Debido a este doble uso, *ma'wan* ha sido traducido por la locución «lugar de alojamiento (de sufíes) y refugio (de gente local y de otros de paso)».

65 Chabbi, «*Khānḳāh*» y «*Ribāṭ*».

66 De Epalza, «La espiritualidad militarista»; «Études sur le ribat islamique»; «La Ràpita Islàmica» y «Los estudios sobre las rábitas».

67 Por orden cronológico: Amri, «Écriture hagiographique»; «Le pouvoir du saint»; «*Les ṣāliḥāt*»; «*La sainte de Tunis*»; «*Les saints en islam*»; «*Ribāṭ* et idéal de sainteté» y *Croire au Maghreb*.

68 Marín, «El *ribāṭ* en al-Andalus»; «La práctica del *ribāṭ*» y «La vida en los *ribāṭ*». El Hour, *Las sociedades del Magreb*, 151 y *Hagiografías, sufismo*.

69 مأوى, «refugio, morada, domicilio, asilo»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 54a; cf. nota 57.

Al calificar a quienes acuden a estos lugares de *ribāt*, al-Warrāq y al-Bakrī utilizan unos pares de oposición propios y particulares, empleando las siguientes denominaciones para los habitantes de este enclave de *ribāt*:

De la doble enunciación de quienes acuden al lugar de *ribāt* de Sūsa, ya referida, en primer lugar hallamos mencionados los *ṣāliḥūn*; y respecto a los Castillos de Bizerta (Qilā' Banzart) se dice que son lugar de *ribāt* para los *ṣāliḥūn*.

Al hablar de la mezquita interior del *maḥras* al-Munastīr, al-Bakrī afirma que «en esta [mezquita se reúnen] el grupo⁷⁰ de los devotos y el de los *murābiṭūn* والمرابطين والصالحين من الجماعة», con lo que hace una clasificación dual de los asistentes a la misma. En cambio, al final del texto, cuando se refiere a los cinco *maḥāris* «cerca de al-Munastīr», al-Warrāq asegura que son «habitados por devotos (معمورة بالصالحين)», esto es, solo por uno de los dos grupos antes enunciados.

El significado de *ṣāliḥ*, pl. *ṣāliḥūn*, es «justo; bueno, honrado, devoto»,⁷¹ resultando casi redundante con *ahyār*, pero al-Bakrī enuncia ambos como dos clases diferentes de fieles. De otros textos en los que son mencionados por al-Bakrī deducimos que *ṣāliḥūn* es un nivel espiritual inferior al de los *ahyār*, por lo que lo hemos traducido como: «devotos; piadosos; gentes devotas; personas devotas». Con *ṣāliḥūn*, «devotos», aludiría a quienes vienen de fuera puntualmente: bien gentes de la comarca, bien viajeros que se albergarían en los establecimientos dedicados al *ribāt* por un tiempo, pasado el cual seguirían su viaje o volverían a sus poblaciones de origen. Aunque *ṣāliḥūn* es plural masculino, al Bakrī no especifica si los *ṣāliḥūn* que menciona son únicamente varones o también habría *ṣāliḥāt*, «devotas», entre los asistentes.⁷²

Como hemos mencionado, estos lugares de *ribāt* enunciados desempeñaban una función importante dando servicio a su comarca como albergues, bien para sus habitantes, bien para los pobres, acogiendo

70 جماعة, «grupo (de gente); banda; compañía; comunidad; sección»; véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 184b.

71 S.v. صالح, pl. صالحون, véase Cortés Soroa, *Diccionario*, 636a. Por su parte, Kazimirski, *Dictionnaire*, 1: 1359a, lo define como «bueno; probo, íntegro, piadoso, virtuoso», fem. صالحة, «mujer virtuosa».

72 Remitimos a los trabajos de Nelly Amri, quien ha publicado algunos esclarecedores estudios sobre las *ṣāliḥāt* 'mujeres devotas' de los siglos XI-XV: «Les *ṣāliḥāt*» y «*Ribāt* et idéal de sainteté». Igualmente, véase el trabajo de El Hour y Marín, *Memoria y presencia de las mujeres*.

también, por un tiempo, a los viajeros y a las gentes de paso. Todos los residentes hacían su *ribāṭ* de vigilancia y oración.

Al-Bakrī utiliza normalmente el par de términos *aḥyār/ṣāliḥūn*. El primero es *ḥayr*, plural *ḥiyār* y *aḥyār*, que de modo general significa «bueno; virtuoso; benévolo; generoso; caritativo»;⁷³ aunque también es una palabra sufi para denominar a quienes han llegado al segundo nivel en el camino de ascensión espiritual de la mística.⁷⁴ Del lugar de *ribāṭ* denominado *maḥras* al-Ribāṭ, en el interior de la ciudad de Sūsa, dice al-Bakrī que «es lugar de alojamiento y refugio para los virtuosos (*li-l-aḥyār*) y los devotos (*wa-l-ṣāliḥīn*)».

Tras estudiar el uso que al-Bakrī hace del término en estos textos, comprobamos que no lo emplea como un tecnicismo sufi, sino que *ḥayr* y sus plurales, *ḥiyār* y *aḥyār*, son denominaciones para los místicos y sufíes en sentido amplio. Con ello, lo traducimos como «virtuoso», ya que este es un devoto entregado, con un mayor compromiso y dedicación a la religión; es decir, participa de la devoción del «piadoso», pero, además, guarda en su interior unas virtudes y/o carismas que lo hacen superior.

Sin embargo, al describir el *maḥras* al-Munastīr, ninguno de los dos autores cita a los *aḥyār*, mientras que ambos mencionan la presencia de *murābiṭūn*. Del doblete de términos *ṣāliḥūn* y *murābiṭūn-murābiṭāt* deducimos que, en lugar de hablar de *aḥyār*, los dos usan *murābiṭūn*.

Al-Bakrī menciona primero a los *murābiṭūn*,⁷⁵ «en esta [mezquita se reúnen] el grupo de los devotos (*ṣāliḥūn*) y el de los *murābiṭūn*», y seguidamente los identifica: «Los cuales se han dedicado por completo en ella a estar solos (*munfaridīn*), apartados de la gente y de sus parientes *قد حبسوا أنفسهم فيه منفردين دون الأهل والعشائر*». Con esta explicación al-Bakrī está aludiendo a la práctica de la *ḥalwa*, el «retiro espiritual» sufi;⁷⁶ y de ello se deduce que con *murābiṭūn* remite a los sufíes que hacen el «retiro espiritual» en aislamiento.

73 S.v. خَيْر, pl. أَحْيَار; véanse Kazimirski, *Dictionnaire*, 1:653a; Cortés Soroa, *Diccionario*, 331a.

74 Sobre este término y tema remitimos a la versión inglesa de Lane, *The Thousand & One Nights*, 209, nota 63, texto reproducido en Lane, *Arabian Society*, 47-48.

75 Acerca de los *murābiṭūn*, «los que realizan; los que se esfuerzan en hacer el *ribāṭ*», véase la nota 36.

76 Respecto a los detalles del «retiro espiritual» sufi, véase Ben-Nas, «La práctica del retiro espiritual».

Más adelante, al-Warrāq, al describir el edificio, nos habla de un lugar específico y apartado para *al-nisā' al-murābiṭāt*, «las mujeres *murābiṭ-as* ("entregadas a hacer el *ribāṭ*")»: «Hay un amplio patio, en el que hay unos altos pabellones, de perfecta construcción; en torno a ellos se alojan las mujeres *murābiṭ-as*, [estos] se conocen como Qibāb [al-] Ġāmi' ("Pabellones de la Aljama")». Al-Bakrī utiliza el plural masculino *murābiṭūn*, mientras que al-Warrāq emplea el plural femenino *murābiṭāt* para las mujeres que se apartan del mundo para dedicarse al «retiro espiritual» en una zona de la aljama en torno a unos pabellones concretos de la misma. En consecuencia, con este término, ambos aluden a los sufíes, hombres y mujeres. Por otro lado, los *murābiṭūn* eran quienes hacían estancias de duración más larga.

Al-Bakrī no dice que se alojen *murābiṭūn* en ningún otro sitio de *ribāṭ* que no sea el *maḥras* al-Munastīr; y, como curiosidad, no vuelve a emplear dicho término en ninguno de los otros veintiséis lugares de *ribāṭ* que menciona en el Magreb. Al contrario, cuando alude a los místicos sufíes utiliza el término *aḥyār*.

En una línea de confluencia semántica, en otro lugar de la descripción que el propio al-Bakrī hace del *maḥras* al-Munastīr, escribe que «en un segundo piso, hay una mezquita en la que hay un *ṣayḥ* colmado de bondades y virtudes siempre rodeado de sufíes (يكون مدار القوم عليه)». En este contexto, el término قوم significa «grupo, conjunto de sufíes», siendo el modo en el que al-Bakrī nos indica la presencia de místicos en este lugar de *ribāṭ*; señalado, además, que se reúnen en una concreta mezquita del complejo religioso.

Los enclaves de *ribāṭ* y su interacción con la economía local: comercio, *mawsim* y habices

Lugar concurrido por devotos, místicos y comerciantes

De numerosos enclaves de *ribāṭ* se dice que son concurridos y que gran cantidad de personas acuden a ellos. Con ello, no solo quiere decir que reciben a un buen número de virtuosos y/o devotos, sino que también pasa por allí mucha gente, ya sea local, regional, viajeros de paso o discípulos que van a estudiar con los devotos; y esto durante las diferentes épocas del año.

En el caso del *maḥras* al-Munastīr, de modo más concreto, al-Bakrī escribió tres alusiones que lo confirman. En una primera afirma que «se celebra un gran *mawsim* (موسم عظيم) que reúne a mucha gente», esto es, que acuden muchas personas en un momento específico del año, que es el 10 de *muḥarram*, atraídas por la fiesta de la ‘*āšūrā*’ y por su romería anual, a la cual alude de modo explícito.

Una segunda mención, más precisa, dice que «en un segundo piso, hay una mezquita (مسجد) en la que hay un *šayḥ* colmado de bondades y virtudes (شيخ خير فاضل) siempre rodeado de sufíes (القوم)». Solo expresa afluencia de sufíes, un tipo concreto de personas que residen por largo tiempo en el lugar, cifrándola por las «bondades y virtudes (خير فاضل)» de dicho *šayj*, de quien no da más datos.

En una tercera alusión, en el último párrafo habla de la salina cercana que «proporciona la sal con que cargan los navíos con destino a otros países», esto es, que Monastir centraliza la distribución y el comercio de sal y ello atrae a numerosos barcos de procedencias diversas.

Las tres menciones confluyen en una misma idea: al-Munastīr es un centro concurrido por personas religiosas, por todo tipo de población que acude al «gran *mawsim*» en el día de la ‘*āšūrā*’ y por comerciantes que vienen a por el producto de su salina.

El mawsim anual y su relevancia social y económica

La noticia relativa a la celebración del *mawsim*⁷⁷ ilustra sobre otros aspectos de la vida religiosa, social y económica de los sitios de *ribāṭ*. Reinhart Dozy definió el término como «reunión, asamblea, fiesta» en una fecha fija del año; el Barón de Slane lo traduce sistemáticamente por *foire*, «feria», y en la *EI*² se denomina «mercado; festival».⁷⁸ Con ello, una buena definición de *mawsim* sería la de «festividad, feria (religiosa y comercial)»; el término «romería» reúne estos significados y sería adecuado para precisarlo, siempre que se obvie el sentido religioso cristiano que le es inherente.

77 S. v. موسم, «época de peregrinación a La Meca; época de la feria»; véase Kazimirski, *Dictionnaire*, 2: 1538a. *Mawsim*, «reunión, asamblea», «fiesta que tiene lugar en una época fija del año»; *Vocabulista in Arabico* «festum = عيد»; Dozy, *Supplément*, II: 813b.

78 Wensinck y Bosworth, «Mawsim», 903.

Estos son los lugares del Magreb en los que al-Bakrī refiere que se celebra un *mawsim*:

- 1.º. Al hablar del *maḥras* al-Munastīr menciona que «en el día de la 'āšūrā' se celebra un gran *mawsim* (*mawsim* 'aẓīm) que reúne a mucha gente», dando la fecha de celebración de la festividad y de su feria.
- 2.º. De Māsīt afirma que «es un [lugar de] *ribāṭ* muy frecuentado (*maq-ṣūd*) en donde se celebra un *mawsim* 'aẓīm, «gran romería», que reúne a muchísima gente (*mağma* 'ğalīl)»⁷⁹.
- 3.º. De la ciudad de Šaršāl (Cherchell) relata que en ella «se reúne cada año una gran multitud de personas»,⁸⁰ sin dar más datos; «reunión» y «anual» remiten unívocamente a un *mawsim* anual, aunque en este caso no se cite explícitamente.
- 4.º. Al-Bakrī, en una cuarta referencia que tiene un carácter diferente, escribe de *madīnat Aṣīla* (Arcila):

Allí, tres veces al año, se hacía un «zoco de la comunidad (comunal)», con asistencia de mucha gente; esto era: en el mes de ramadán, el 10 de *ḏū l-ḥiğğā* ('īd al-aḏḥā, «fiesta del sacrificio») y en la 'ašūrā', y complementa la información afirmando que «las gentes de al-Andalus y de otras regiones (*al-amṣār*), en las épocas ya indicadas, llevaban diversos tipos de mercancías y levantaban allí sus tiendas (*ḥayyamū*).⁸¹

Se utiliza la denominación «zoco de la comunidad» (*sūq al-ğāmi'a*), el cual se celebra en las tres fiestas religiosas del islam.⁸² Los tres hitos esenciales del calendario musulmán serían los momentos idóneos

79 Al-Bakrī. *KMM*, ed. ár. de Slane, 161; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1425; trad. fr. de Slane, 306.

80 Al-Bakrī. *KMM*, ed. ár. de Slane, 82; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1267; trad. fr. de Slane, 165.

81 Al-Bakrī. *KMM*, ed. ár. de Slane, 112; ed. ár. Van Leeuwen y Ferré, § 1326; trad. fr. de Slane, 220.

82 Las tres fiestas religiosas del islam a las que se alude son: 1.ª. «En el sagrado mes de ramadán», entendemos que habla de la fiesta que conmemora el fin del ramadán o 'īd al-ṣağīr, «fiesta pequeña», o 'īd al-ṣadaqa, «fiesta de la limosna», que se celebra del 1 al 3 del mes de ṣawwāl y propicia la espiritualidad y la reunión. 2.ª. En el 10 de ḏū l-ḥiğğā, fecha señalada para el 'īd al-aḏḥā, «fiesta del cordero», o 'īd al-kabīr, «fiesta grande» con que se celebra el final de la peregrinación (*ḥağğ*) a La Meca y Medina. 3.ª. Finalmente, en la 'ašūrā', fiesta que se celebra el 10 de muḥarram. Véase Mittwoch, «'Īd»; «'Īd al-aḏḥā» e «'Īd al-fiṭr». Sobre la fiesta de la 'ašūrā', véase nota 31.

tanto para la reunión religiosa como para la relación comercial derivada de la concentración humana; pero no se habla de *mawsim*, pues este tiene un carácter anual y, aunque las ferias comerciales fueran similares, el contexto religioso era diferente.

El *mawsim* se celebra en la fiesta de la 'āšūrā', que se conmemora el día 10 de *muḥarram* —primer mes del calendario musulmán— con rituales y costumbres diversas según los países. Es curiosa la escasa información que transmite la *ET*² sobre el *mawsim*, asociándolo más a la fiesta del nacimiento del Profeta (*mawlid*) que a la de la 'āšūrā', como en este caso.⁸³

El *mawsim* es la gran conmemoración festiva del año y un hito en la vida social, económica y comercial de la región, puesto que acude gente de todas las comarcas atraída por la relación social, la fiesta y el comercio. Se aprovecha la reunión de la población regional para firmar acuerdos comerciales y matrimoniales, comerciándose con todo tipo de bienes esenciales que luego llevan a sus casas.

El soporte económico exterior

La población —que se dice numerosa— de al-Munastīr estaba formada por personas con residencia estable en el lugar, y también por muchos otros que iban y venían por temporadas, reuniéndose allí tanto hombres y mujeres devotos como místicos, junto con residentes locales y hombres de armas —estamos en un lugar de gran relevancia militar—. No se cita a nadie en especial —salvo el famoso *šayḥ*— ni se habla de los recursos del lugar, tampoco se dice que

83 En el artículo que la *ET*² dedica a la *zāwiya* de Mawlāy Idrīs, P. Berthier escribe lo siguiente: «Sin embargo, es necesario subrayar la importancia no del mussem (*mawsim* [q. v.]) de Mawlāy Idrīs, sino de los mussems que se realizan allí casi a diario en ciertas épocas del año. En 1934, el autor de este artículo pudo presenciar un mussem del pueblo de Sus, de una multitud de dos o tres mil personas, subiendo hacia el santuario y cantando un curioso recitativo que ha sido descrito por A. Chottin (véase su *Tableau de la musique marocaine*, París 1938)»; Berthier, «Mawlāy Idrīs», 891a. Aunque ciertamente habla del 1934, puede servir de referente a lo que debió ser una expresión de religiosidad popular que nos remite a una «romería» en la que los fieles cantan en procesión «un recitativo (*dīkr*)» subiendo en dirección a la tumba del santo o al *ribāṭ*. Por otro lado, nos informa de que este tipo de romerías podían llegar a ser muy frecuentes en un lugar venerado y esto nos remite al texto precedente sobre Arcila.

alguno se dedicase a la agricultura o a la ganadería; sí se apunta, en cambio, que llegaban barcos de todos los países para adquirir sal, luego, tráfico comercial sí que consta que había, aunque limitado a este producto esencial.

De lo anterior podría deducirse que el enclave tendría un difícil sostén económico, y por ello, al-Warrāq añade, en el apéndice final, una información esencial: «Los habitantes de Qayrawān salían para llevarles recursos (*amwāl*) y limosnas (*ṣadaqāt*) en abundancia وكان أهل القيروان يخرجون إليهم بالأموال والصدقات الجزلة». Así expresado, esto nos informa de que era la capital, Qayrawān, la que mantenía económicamente a los *maḥāris* de la costa; precisándose que el apoyo procedía de «los habitantes de Qayrawān يخرجون إليهم», de la población que «sale en su ayuda», y que este soporte económico llegaba «en abundancia بالأموال والصدقات الجزلة». Se detalla que este sostén se obtenía por dos vías: recibían «recursos (*amwāl*)», entendidos como monetarios, procedentes de los bienes habices instituidos para el mantenimiento de los *ribāṭs* —como sostén al *ḡihād* de los que allí van a defender a la comunidad— y también a través de las «limosnas (*ṣadaqāt*)», esto es, de donaciones privadas puntuales —habituales con motivo del final del ramadán, pero que podían hacerse en cualquier momento—.

Buscando en los documentos notariales andalusíes o magrebíes, no hemos hallado que exista un «formulario modelo» para instituir un habiz como lugar de *ribāṭ* o de cara al sostén de una *rābiṭa*. Ahora bien, hay varios referentes a las donaciones para el *ḡihād* en las fronteras, para pagar caballos o armas, para contribuir al sostén de los que allí acudían, etc., así como destinados al mantenimiento económico de las mezquitas; y sabemos que muchos sitios de *ribāṭ* estaban asimilados a ellas. En consecuencia, las rentas procedentes de los numerosos habices que habrían sido establecidos para su sostén, junto con las donaciones de las gentes, cubrirían con generosidad las necesidades personales y el sustento de los allí residentes, circunstancias que el historiador al-Warrāq creyó necesario consignar.

Tal abundancia de recursos para el mantenimiento del *ribāṭ* es, sin duda, la razón por la cual había una población tan numerosa de sufíes, hombres y mujeres, alojada en el mismo de un modo más o menos permanente. Durante los siglos IX y X, esta bonanza lo habría convertido en un enclave privilegiado entre todos los lugares de *ribāṭ* conocidos.

Colofón. ¿Qué ocurrió en al-Monastīr durante el periodo fatimí?

Se da el año 292/904 como fecha de nacimiento de Muḥammad Ibn Yūsuf al-Warrāq, *al-Tārīḥī*, «el historiador» y «conservador de la historia del Magreb» (*vid. supra*). El año 296/909, el *imām* —título equivalente a califa— fatimí ‘Ubayd Allāh al-Mahdī consiguió implantar en Túnez un estado *šī‘ī ismā‘īlī* independiente, refundando al-Mahdiyya como su capital en 308/920.⁸⁴ Sus biógrafos recogen que al-Warrāq cursaba sus estudios en Qayrawān, de donde tuvo que huir en fecha temprana; por tanto, los datos que él conoce y transmite sobre esta región se corresponden con la primera década del siglo x, aunque los escriba para al-Ḥakam II en Córdoba en su tercer cuarto —ya que falleció en el año 363/974—.

Apenas hallamos estudios que nos iluminen sobre los cambios que con seguridad se produjeron en al-Munastīr como consecuencia de la implantación de este Estado fatimí *ismā‘īlī*. El historiador tunecino Slimane-Mostafa Zbiss, oriundo de Monastir, presenta su historia como un continuo en el cual el periodo fatimí apenas implicó cambios, y afirma que las gentes de los *ribāṭs* «mantuvieron una reserva hostil pero prudente», esto es, que todo continuó más o menos igual que en la anterior etapa sunní.⁸⁵

84 La fatimí fue una dinastía *šī‘ī ismā‘īlī* que se declaró independiente en Túnez, siendo primeramente tunecina, entre los años 296-358/909-969, y pasando, en una segunda fase, a ser una dinastía egipcia entre los años 358-567/969-1171; véase Canard, «Fāṭimids».

85 Zbiss, *Al-Munastīr*, que en su gran recopilación epigráfica de Monastir publica 151 inscripciones de un cementerio relacionado con el *ribāṭ*, datándose las más antiguas en el siglo xi; cf. Zbiss, *Inscriptions de Monastir*. En un resumen histórico publicado con posterioridad escribió: «Bastions de l’orthodoxie sunnite, les “ribāṭ”, qui avaient été les auxiliaires du pouvoir au ix^e siècle, pour la lutte contre l’adversaire chrétien, se trouvèrent, au x^e siècle, lorsque les Fatimides entreprirent d’imposer leur rite chi‘ite considéré par eux comme schismatique, en présence d’un nouvel adversaire, un adversaire intérieur. Trop faibles pour résister de front au Pouvoir fatimite, ils le boudèrent et se tinrent sur une réserve hostile mais prudente. Cela explique que les chroniques fatimites les aient entourés d’un silence presque total. El-Bakrī, qui écrivait au milieu du xi^e siècle, nous donne de Monastir la description suivante qui nous semble aussi valable pour les deux siècles qui ont précédé»; Zbiss, «Les ribāṭs de Monastir», 290.

Sin embargo, fue el gran especialista tunecino en el periodo fatimí, Farhat Dachraoui, quien aportó una respuesta categórica y documentada al respecto tras haber estudiado las biografías contenidas en los libros de *ṭabaqāt* tunecinos. Recogemos algunas de sus conclusiones por la importancia que revisten para este trabajo:

Avec l'avènement des Fāṭimides [...]. L'organisation des *murābiṭūn* fut donc démantelée et les *ribāṭ* évacués de leurs pensionnaires attirés. Désormais la défense du littoral allait revenir à des militaires authentiques, des professionnels de la guerre, les valeureux soldats Kutamites qui venaient d'assurer le triomphe de la cause des enfants de Fāṭima. C'est à eux qu'il incombait désormais d'accomplir le devoir sacré du «*ḡihād*» à partir des *ribats*. Ainsi les forteresses du Sahel, si elles gardèrent le rôle auquel elles étaient destinées, changeaient au moins de résidents.

[...]

Que peut-on inférer de ces données biographiques? Elles ne laissent aucun doute sur le changement intervenu dans l'organisation militaire de l'Ifrīqiya et le rôle des «*ribāṭ*» avec l'évolution politico-religieuse du pays engendrée par la fondation du Califat fāṭimide, tant à cause de l'hostilité des gens de religion à l'égard des nouveaux maîtres du pays abhorrés par l'orthodoxie malékite, qu'en raison de la mise en place d'une nouvelle organisation du «*ḡihād*» maritime. Si le rôle des *ribāṭs* est aussi important dans l'organisation militaire du nouvel état, ces fortifications cessent d'être les foyers d'une activité religieuse intense à base de renoncement aux biens et plaisirs de ce monde «*zuḥd*», d'ascétisme «*nusk*», de grande piété et de dévotion «*tabbud*». Le front de mer que constituaient les *ribāṭ* conservait donc avec les Fāṭimides son rôle défensif et offensif.⁸⁶

Dachraoui es concluyente cuando afirma que «la organización de los *murābiṭūn* fue así desmantelada y los *ribāṭs* evacuados de sus residentes pensionados». La defensa del litoral volvió a ser responsabilidad de los militares, «profesionales de la guerra», dejando estas fortalezas de ser lugares para la actividad religiosa. Con los fatimíes pasaron a ser baluartes exclusivamente militares, pero conservando su funcionamiento previo como una red coordinada para la defensa de la costa del importante Estado *šī'ī* tunecino.

Esto significa que, tanto los devotos como los virtuosos místicos debieron abandonar el edificio del *ribāṭ* de al-Munastīr e irse a otros lugares. Creemos que en ello está la clave por la que ni al-Warrāq ni al-Bakrī

86 Dachraoui, «Le rôle des *ribats*», 284-285.

lo denominen como lugar de *ribāṭ*: ya no era tal cuando al-Warrāq escribió su descripción; también para entonces, el «gran *mawsim*» celebrado en la fiesta de la ‘*āšūrā*’ sería parte del recuerdo, habiendo pasado a ser una conmemoración puramente šī‘ī.

La implantación del gobierno fatimí supuso un claro hiato en la historia de Monastir como enclave religioso. Tal cesura nos sirve para datar la descripción que al-Warrāq hace del al-Munastīr: se correspondería con el lugar que él conoció en la primera década o quincena del siglo x.

REFLEXIONES ACERCA
DE LA APARICIÓN
Y EL DESARROLLO
DE LOS ESTABLECIMIENTOS
DE *RIBĀṬ* EN AL-MAĠRIB
AL-AQṢĀ: EL CASO
DEL *RIBĀṬ* DE ŠĀKIR

Introducción*

Francisco Franco-Sánchez ha dedicado diversos trabajos al tema de la espiritualidad del *ribāṭ* y a su presencia en el Occidente islámico,¹ campo de estudio con una larga tradición en el que, por un lado, resaltamos algunas investigaciones de quienes han sido pioneros en él, tales como Leopoldo Torres Balbás,² Mikel de Epalza,³ María Jesús Rubiera Mata⁴ o Jacqueline Chabbi.⁵

Manuela Marín, por su parte, ha publicado sendos análisis esclarecedores acerca de las funciones del *ribāṭ* en el Occidente islámico.⁶ Así, el primer *ribāṭ* que se conoce, en el cual se reunían ascetas piadosos, se remonta al siglo II/VIII y fue fundado en la ciudad de 'Abadān, en la costa del Golfo Pérsico. En el litoral norteafricano empezaron a crearse establecimientos de *ribāṭ* en época muy temprana, y quizá el primero de ellos fuera el de Monastir, edificado en el año 180/796.⁷

Además de proporcionarnos un buen estudio crítico de los trabajos más destacados sobre los *ribāṭs*, Francisco Franco-Sánchez analiza los

* Este estudio se enmarca dentro de los resultados de los siguientes proyectos de investigación: «Género y santidad: experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el Norte de Marruecos (Tánger, Tetuán)», Referencia PID2019-104300GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER «Una manera de hacer Europa»; e «Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (siglos IX-XX): Hagiografías, cuestiones de género y simbología» (ICRESUMASE) (Código PID2023-151079OB-I00). Agradezco a Maruán Mayor, Jaime Coullaut y Rebeca Fuentes su ayuda a lo largo de la elaboración de este estudio.

1 Para comenzar, un estado de la cuestión bibliográfica, con listado y resumen de cada referencia a fecha de 2004, lo aporta Franco-Sánchez, «*Rābiṭa-s, ribāṭ-es y al-munastīr-es*».

2 Torres Balbás, «*Rábitas hispanomusulmanas*».

3 De Epalza, *La Rāpita islāmica*; «*La Rāpita Islāmica: Historia Institucional*»; «*Études sur le ribat islamique*»; «*Los estudios sobre las rábitas*» y «*La espiritualidad militarista*».

4 Rubiera Mata, «*La rápita de Benissa*».

5 Chabbi, «*Ribāṭ*» y «*Khānḳāh*».

6 Marín, «*El ribāṭ en al-Andalus*»; «*La práctica del ribāṭ*»; «*La vida en los ribāṭ de Ifríqiya*» y «*Mujeres en el entorno de la santidad*».

7 Sobre la espiritualidad inherente al *ribāṭ* y las huellas que del mismo han quedado en las fuentes árabes, la toponimia y la arqueología, véase, especialmente, Franco-Sánchez y De Epalza, *La Rābīta en el Islam*. Sobre el lugar de *ribāṭ* de Monastir, remitimos al artículo precedente de Franco-Sánchez en el presente volumen.

enclaves de al-Andalus y hace hincapié en sus funciones religiosas y de vigilancia, así como en su localización en el territorio andalusí.

Entre los historiadores que siguieron la estela de pioneros como George Marçais,⁸ señalamos a Patrice Cressier,⁹ Christophe Picard,¹⁰ Ahmed El Bahi¹¹ y Neji Djelloul,¹² entre otros. Por otro lado, una línea de investigación paralela la propician los estudios de carácter arquitectónico o arqueológico, cuyas conclusiones nos ayudan a determinar el modo de vida de sus moradores, el tipo de edificios, su ubicación geográfica, etc. Entre los investigadores de la misma cabe mencionar los nombres y publicaciones de Peter C. Scales,¹³ Mohamed Hassen,¹⁴ Rafael Azuar Ruiz,¹⁵ Jean-Pierre van Staëvel,¹⁶ Ahmed S. Ettahiri,¹⁷ Carmen Martínez Salvador,¹⁸ Rosa y Mario Varela Gomes,¹⁹ Javier Albarrán y Enrique Daza Pardo,²⁰ así como una larga lista cuya mera mención daría para otro libro que pusiera al día y actualizara el listado bibliográfico que publicó Francisco Franco-Sánchez en 2004.²¹

8 Marçais, «Notes sur les ribats»; «Sousse et l'Architecture» y «Deux ribât du Sahel tunisien».

9 Cressier, «Apuntes sobre fortificación»; «Le développement urbain»; «De un ribât a otro» y «Lecturas arqueológicas del ribât»; y Cressier y Elboudja, «La forteresse du Mont Abba».

10 Picard, «Les ribâts au Portugal»; y Picard y Borrut, «Râbata, Ribât, Râbita».

11 El Bahi, «Les ribât-s aghlabides» y *Sûsa wa-l-sâhil*.

12 Djelloul, *Le voile et l'épée* 2: 559-602 y *Al-Ribâtât al-bahriyya*.

13 Scales, «The Ribat».

14 Hassen, «Les ribât du Sahel d'Ifrîqiya» y «Villages et habitations en Ifriqiya».

15 Azuar Riz, *La rābīta califal*; *El ribât califal*; «El ribât de Guardamar» y «Râbīta/s, ribât/s, al-Monastīr/s y zāwiya/s».

16 Van Staëvel, «La caverne, refuge» y «Ribât in Early Islamic Ifriqiya»; y Van Staëvel, Fili, Sébastien y Masure, «Nouvelles recherches archéologiques», aparte de sus colaboraciones, en otras publicaciones conjuntas, con otros investigadores como Cressier o Ettahiri.

17 Ettahiri, «Nouvelles remarques»; y Ettahiri, Fili y Staëvel, «Igiliz».

18 Martínez Salvador, *El ribât en el Mediterráneo Occidental*; «Arquitectura del ribat» y «Sobre la entidad de la rābīta»; y Martínez Salvador y Major González, «Sīdī Hilāl».

19 Varela Gomes y Varela Gomes, *Ribât da Arrifana*.

20 Remitimos a su monográfico «Fortificación, espiritualidad y frontera».

21 Además de las publicaciones e investigadores reseñados, hemos de apuntar los seminarios o jornadas sobre misticismo y rābītas celebrados en 2012 en Lérida —*Arqueología Medieval. Espais Sagrats*—, en 2017 en Chechauen (Marruecos) —*Misticismo en el Magreb y al-Andalus*—, en 2019 en Madrid —*Fortificación, espiritualidad y frontera en el Islam medieval: ribâts de al-Andalus, el Magreb y más allá*— y en 2021 en Chipiona (Cádiz) —*La historiografía de los estudios monásticos en España. Entre el cristianismo u el islamismo, monjes, morabitos y fraile*—, por citar algunos de los que han tenido un enfoque más orientado hacia la arqueología de los asentamientos.

Todos, en su conjunto, nos ayudan a conocer y a fijar la distribución de los sitios de *ribāṭ* a lo largo de las fronteras del imperio o del Estado musulmán.

No profundizaremos en la definición del *ribāṭ*, pero sí hay que dejar constancia de que los fieles musulmanes, motivados por su deseo de cumplir con el precepto del *ribāṭ*, acudían y se reunían en una serie de edificios de diverso tipo —desde sencillas edificaciones a sólidas fortalezas— en los que se concentraban durante un tiempo que podía ser variable. En esos lugares, en los que los fieles se dedicaban al *ribāṭ*, se llevaban a cabo diversas actividades, especialmente la militar de defensa —vigilancia de enclaves estratégicos— y la religiosa —prácticas ascéticas—, sin olvidar que también pudo desarrollarse una labor socioeducativa —enseñanza religiosa— enfocada a las poblaciones locales. Para llegar a conocer el *ribāṭ* hemos de contemplar su evolución en el espacio en el que nació, así como su desarrollo y evolución en el tiempo.

Observamos, sin embargo, que la creación de enclaves específicos para hacer el *ribāṭ* surgió de la necesidad de defensa de las fronteras del islam frente a los enemigos de otra religión —en particular cristianos—, necesidad que derivó y se justificó en la lucha contra los enemigos «político-doctrinales», especialmente en al-Maġrib al-Aqṣà frente a los *barġawāṭa*. Con posterioridad, acabó convirtiéndose en uno de los elementos teóricos fundamentales en la construcción de la ideología que sirvió de base para la legitimación de movimientos políticos tales como el almorávide y almohade.

Para realizar el precepto del *ribāṭ* son exigibles una serie de condiciones que garanticen su viabilidad, sobre todo las relacionadas con los contextos geográfico, político y social. Como dice Míkel de Epalza, el precepto del *ribāṭ* «tiene que realizarse en un territorio de la “frontera” del islam, ya que se trata de defender a la comunidad islámica».²² La palabra *ribāṭ* concentra una larga lista de significados, y estos dependen de las escuelas jurídicas y de los contextos religiosos en los que evolucionó el concepto; variedad semántica que hallamos tanto en las fuentes árabes clásicas como en los topónimos que han sobrevivido.²³

22 De Epalza, «La espiritualidad militarista», 14.

23 Kennedy, «The Ribāṭ», 161.

Sus significados varían de un lugar a otro, de un periodo a otro y de un autor a otro, tal como apuntó Hugh Kennedy.²⁴

Es importante señalar que las fuentes magrebíes proporcionan otros sinónimos del término *ribāṭ* —y también de *rābiṭa*— en cuanto a lugar de vigilancia, siendo, quizá, los más sobresalientes *al-maḥāris* o *al-manāẓir* —torres de vigilancia y protección del territorio fronterizo—,²⁵ tal y como apuntan Ibn Ġubayr en su *Riḥla*, Ibn Marzūq en su *Musnad* y al-Ṭiġānī en su *Riḥla*.²⁶ Todos estos lugares en los que se hace el *ribāṭ* tienen muchos puntos comunes que afectan a sus funciones y, por ello, estas denominaciones se convierten en sinónimos de «lugar donde se hace el *ribāṭ*».

En al-Maġrib al-Aqṣà encontramos que la relación entre *ribāṭ* y el concepto de frontera cambia profundamente, pues, por un lado, se trata de lugares interiores y costeros y, por otro, el enemigo no era cristiano, sino musulmán de ideología diferente a la sunnī, aunque depende de cada fuente árabe. Por ejemplo, el emirato *barġawāṭī* no dejaba de ser un proyecto dentro del islam, a pesar del gran empeño de las fuentes árabes, o al menos de una buena parte de ellas, por dejarlo fuera de sus fronteras con el objetivo de desacreditar su movimiento y justificar el bloqueo y el sitio que estaba sufriendo. La presencia de los *barġawāṭa*, desde mediados de siglo VIII hasta la mitad del XII —entre el año 744 y el 1149 más o menos—, en la zona de Tāmasna²⁷ y cerca de diversos núcleos bereberes, explica la aparición de diversos enclaves de *ribāṭ* y centros religiosos en la zona —sobre todo en la parte sur— destinados a su vigilancia.²⁸ La ubicación de los diversos lugares de *ribāṭ* está relacionada con la geografía, tanto en las etapas de las conquistas

24 Cf. los significados que enumera el autor en «The Ribāṭ», 161.

25 Véase la contribución de Mohamen Meouak en este volumen.

26 Al-Ṭiġānī, *Riḥlat al-Ṭiġānī*, 30: «A Sūsa le basta sentirse orgullosa por tener Almonastir, de cuyos méritos se me han mencionado muchos hadices» (traducción propia), como uno de sus *maḥras*; véase también al-ʿAlamī, *Fi uṣūl al-taṣawwuf*, 69. Se cuenta que ʿUqba, cuando quiso elegir un lugar para construir la ciudad de Cairuán, comentó: «Queremos ubicarla cerca del mar para que su población —gente— aúne el *ġihād* con el *ribāṭ*», véase al-ʿAlamī, *Fi uṣūl al-taṣawwuf*, 70.

27 Algunos investigadores amplían el dominio de los *barġawāṭa*, incluyendo Azammūr, que llegó a convertirse en un centro sólido para el estado *barġawāṭī*; véase al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 370, nota 12.

28 Se incluyen dos mapas de la ubicación de este y otros lugares de *ribāṭ* que están citados en la edición de A. al-Tawfiq de la obra de Al-Ṭādilī, *Al-Tasawwuf ilā riġāl al-taṣawwuf* (mapa 1), y en la obra de Aḥmad al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 52 (mapa 2).

islámicas como en las de los movimientos locales, y también con los conflictos frecuentes.²⁹

Cualquier acercamiento al tema del *ribāṭ* debe tomar en consideración diversos recursos, siendo, quizá, el más importante su ubicación geográfica, es decir, la situación, los espacios donde se encuentran y por donde se distribuyeron; por ello, las fuentes geográficas son las que mejor informan sobre la aparición y la construcción de estos enclaves religiosos y de defensa. Los lugares en donde se realizaba el *ribāṭ* en al-Mağrib al-Aqṣà, denominados habitualmente en árabe simplemente «*ribāṭ*» por su funcionalidad esencial, gozaron de una identidad y de unas características propias y respondían a condiciones locales, aunque no podemos negar su relación con elementos externos.

En el caso de al-Mağrib al-Aqṣà, además del *ribāṭ* de Šākir, que se sitúa como el primero en aparecer, las fuentes destacan la importancia del de ‘Ayn al-Fiṭr, fundado por Ismā‘īl b. Amgār como segundo *ribāṭ* de al-Mağrib al-Aqṣà, cuya fundación se sitúa en el siglo IV/X.³⁰ Creemos que hasta el periodo meriní no existe constancia efectiva del uso del término *zāwiya*, aunque algunos afirman que apareció en la época del califa almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr (595-580), que «fundó la *zāwiya* de Marrakech a la cual puso el nombre de “Dār al-Karāma” para dar servicio a los pobres y necesitados».³¹ Consideramos que esta posibilidad es mínima porque las *zāwiyas* Dār al-Karāma y Dār al-Ḍuyūf se sitúan en el periodo meriní; mientras que ninguna de las fuentes hagiográficas manejadas usa este vocablo. Suponemos que el cambio que sufrieron las funciones de los enclaves de *ribāṭ* marcaron la aparición de la llamada «al-*zāwiya*» en al-Mağrib al-Aqṣà, modificaciones que pueden apreciarse en las fuentes hagiográficas. Pensamos que, gracias a esta variación en las funciones, la *zāwiya* terminó por ocupar el lugar del *ribāṭ*, contribuyendo a la desaparición de este último a lo largo del periodo meriní.

29 Al-Tawfīq, «Min Ribāṭ Šākir ilā Ribāṭ Asafī», 70; véanse también las entradas «Djihād», «Ribāṭ», «Al-Ḳayrawān» y «Aghlabids» en la *EP*.

30 Al-Māzūnī, «Ribāṭ Tiṭ»; al-Zammūrī, *Bahġat al-nāzirīn*; y Cornell, «Ribāṭ Tiṭ-n-fiṭr». Seguido por el *ribāṭ* de Safī fundado por Abū Muḥammad Šāliḥ al-Māġarī en el siglo XII; véanse El Hour, *Hagiografía, sufismo, santos y santidad* y «La cofradía de los Māġariyyūn»; y Van Staëvel, Fili, Sébastien y Masure, «Nouvelles recherches archéologiques».

31 ‘Ariyya, «Min al-Ribāṭ ilā al-Zāwiya».

¿Qué sabemos sobre los lugares de *ribāṭ* en al-Mağrib al-Aqṣà?

Antes de comenzar el análisis de este punto haremos una precisión terminológica: en árabe, desde al menos el siglo x se utiliza el término *ribāṭ* como metonimia de «lugares de *ribāṭ*», siendo un claro ejemplo el hecho de que la función ha venido a denominar al lugar. En otras lenguas diferentes a la árabe y al contexto musulmán original esto puede parecer extraño, pero así ha venido utilizándose en ciertos contextos, especialmente por arqueólogos e historiadores; lo que ha llevado a notables equívocos. El principal es el de la unívoca interpretación semántica de *ribāṭ* como «fortaleza», al identificar la forma constructiva de los conocidos lugares de Susa o de Monastīr con su cometido, generalizando este a todos los emplazamientos del Occidente musulmán en los que se hacía el *ribāṭ*, lo cual es una extrapolación errónea y con poco sentido.

Estos enclaves en los que se hacía el *ribāṭ* recibieron diversas denominaciones en al-Andalus: en la frontera media se denominaba como lugar de *ribāṭ* a algunas fortalezas, e incluso *al-munastīr*, pero también se las designaba como *maḥāris* o torres vigía y, más comúnmente, como *rābiṭas* —hasta finales del siglo x, cuando proliferaron las rábitas como residencias de místicos—, mientras que en el Magreb se las mencionaba comúnmente como *ribāṭ* y, en ocasiones, como *zāwiya* o *rābiṭa*.³²

Explicitada esta aclaración semántica, y dado que las que usaremos son fuentes hagiográficas árabes magrebíes, se advierte que se utilizará el término *ribāṭ* en el mismo sentido en el que se hace en estas, esto es, para denominar tanto al precepto religioso como al lugar en el que se desarrolla, sin entrar en otros detalles de sus peculiaridades, ubicación o entidad constructiva.

Los enclaves de *ribāṭ* en al-Mağrib al-Aqṣà y sus funciones

Las fuentes hagiográficas magrebíes, encabezadas por *Al-Tašawwuf*, son esenciales para la historia de los lugares de *ribāṭ* y dejan constancia de su temprana aparición especialmente en la zona de Dukkāla, que

32 Franco-Sánchez, «Rábitas y Al-Monastires».

vio nacer los primeros enclaves como un nuevo modo de manifestación religiosa, junto con la tradicional institución que acompañó a los conquistadores árabes, la mezquita. Se dice que «en la tierra de Dukkāla crecen los santos igual que la hierba»,³³ en clara referencia a la singularidad de esta zona desde el punto de vista del ejercicio del sufismo, peculiaridad que no sólo afecta a las prácticas religiosas, sino también a la aparición de los edificios de *ribāṭ*. Los de Dukkāla son considerados los más antiguos de todo al-Mağrib al-Aqṣà, siendo los de *rağrāğ* los más vetustos de toda Dukkāla,³⁴ región en la que se dice que ‘Uqba construyó muchas mezquitas, incluso la famosa del lugar de *ribāṭ* de Šākir,³⁵ como veremos más adelante.

Hay que reconocer que los lugares de *ribāṭ* de al-Mağrib al-Aqṣà son poco conocidos, entre otros motivos porque no se han conservado pruebas materiales de ellos; pero esto no implica que no exista información en las fuentes, por muy escasas que sean, tal y como observaremos en el caso del *ribāṭ* de Šākir.

La mayoría de los estudios dedicados a los *ribāṭs* de al-Mağrib al-Aqṣà fueron realizados a principios del siglo pasado por historiadores franceses como Georges Marçais³⁶ o Édouard Michaux-Bellaire;³⁷ y un poco más tarde aparecieron los de Bernard Rosemberger³⁸ y Henri Terrasse.³⁹ Casi todos ellos son historiadores y especialistas en historia del arte y arquitectura que, desde sus perspectivas disciplinarias, insisten en destacar el papel de los *ribāṭs* como entidades militares y religiosas, sin tener en cuenta algunas especificidades en un contexto magrebí, especialmente las ligadas a la enseñanza u a otras actividades socioeconómicas como la ayuda social o el comercio.⁴⁰

Basándonos en las fuentes árabes, podemos clasificar los *ribāṭs* magrebíes en dos categorías principales según su ubicación y su función. Observamos que, en el siglo IV/X, una primera red de *ribāṭs* (en árabe, *ribāṭāt* o *rubuṭ*) se extendía a lo largo de las zonas costeras, desde Nakūr

33 Ibn Qunfud, *Uns al-faḡīr*, 63; véase la larga y detallada lista de los *ribāṭs* de Dukkāla en al-Wāriṭ, *Al-Tayyār*, 30-53.

34 Al-Wāriṭ, *Al-Tayyār*, 29; y Būšarib, *Dukkāla wa-l-isti‘mār*, 124.

35 Al-Wāriṭ, *Al-Tayyār*, 51.

36 Marçais, «Notes sur les ribats», 402-403.

37 Michaux-Bellaire, «Les confréries religieuses».

38 Rosemberger, «Un ancien port».

39 Basset y Terrasse, «Sanctuaires et forteresses almohades».

40 Al-‘Alamī, *Fī uṣūl al-taṣawwuf*, 72.

hasta Māssa. En ella se encontraban, además de Nakūr, Mūsā Bāb Alīm, entre Ceuta y Tánger; el *ribāṭ* de Ḥārat al-Aḥšīš, en el río Lūkus; el *ribāṭ* de Salé; el *ribāṭ* de Kūz/Kawz, en el valle de Aġmāt; y, finalmente, un *ribāṭ*, del que se desconoce el nombre, en la desembocadura del río de Māssa, que era una especie de casa/cobijo para los «santos» o *ṣāliḥūn*.⁴¹

En un principio, parece que los *ribāṭs* costeros, distribuidos en el norte y el oeste de al-Maġrib al-Aqṣà, eran más numerosos que los del interior del país; sin embargo, creemos que estos últimos no eran escasos, pues, el hecho de que no aparezcan en las fuentes no quiere decir que no existieran.⁴² En este sentido, cabe destacar que el de Šākir, el primer edificio de *ribāṭ* construido en al-Maġrib al-Aqṣà, pertenecía a esta categoría. Por otro lado, como se ha comentado anteriormente, los *ribāṭs* interiores se extendieron debido el cambio de sus funciones, especialmente en lo referente a la educación y a la enseñanza, hecho que puede apreciarse desde la llegada de la escuela *mālikī* a al-Maġrib al-Aqṣà. También aparecieron otros lugares de *ribāṭ* para luchar contra el emirato de los *barġawāṭa*, que formaban una especie de media luna en el sur de Tāmasma, de modo que la creación de estas redes de *ribāṭs* en el siglo XII, por parte de Abū Muḥammad Šāliḥ al-Māġarī, en la zona de Siġilmāsa —*ribāṭ* Banī Dagūg y *ribāṭ* Z‘īr, para el descanso y la protección de los *ḥuġġāġ*—, entre otros muchos ejemplos, prueba la existencia de estos *ribāṭs* del interior.⁴³ En la época de los almorávides, así como en la de los almohades, fueron erigidos edificios de *ribāṭ* por razones educativas, lo que viene a mostrarnos los cambios considerables que conocieron, sobre todo en el periodo almohade, pues, como dice Aḥmad al-Wārīt, llegaron a ser lugares de propaganda religiosa para reclutar a soldados que se enfrentaran a los cristianos en la península ibérica.

Los *ribāṭs* costeros encuentran su justificación en los frecuentes ataques por mar que sufrieron las costas atlánticas del territorio del actual Marruecos durante una buena parte de su historia; de ahí la aparición, entre otros, de los *ribāṭs* de Salé y de Arcila, tal como testimonian las fuentes geográficas.

41 Al-‘Alamī, *Fī uṣūl al-taṣawwuf*, 70-71.

42 Tenemos constancia de la existencia de rábitas como las de Iṣḥāq, al-Ġāz, Zarhūn, Anabdūr o al-Zayyāt; véase al-Ġilālī, «Rābiṭāt wa-ribāṭāt».

43 Véase, en particular, El Hour y Vázquez Hernández, «Collective sufism».

El historiador del arte Georges Marçais⁴⁴ relaciona la aparición de los edificios de *ribāṭ* en al-Mağrib al-Aqṣà con la lucha contra los ataques de los *mağūs*, o vikingos, y los *barğawāṭa*, es decir, que incide especialmente en la función militar defensiva que tuvieron algunos de ellos. Otros análisis insisten en el carácter variable de la función de los *ribāṭs*, aunque ha de tomarse en consideración que la finalidad religiosa, especialmente la *‘ibāda*, o culto y adoración, y con ella la enseñanza, era estable e invariable.

Los estudios suelen marginar el papel económico de los *ribāṭs*,⁴⁵ aunque este se considera resultado y consecuencia de su función socio-religiosa. En el de Arcila, por ejemplo, se organizaba un mercado al que acudía la gente tres veces al año con todo tipo de mercancías; y al *ribāṭ* de Kawz llegaban barcos de diversas procedencias.⁴⁶

Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que las competencias de los *ribāṭs* cambiaban a lo largo de la historia. Así, por ejemplo, el de Šākir, que había nacido originariamente por razones ligadas al culto y a la batalla frente a los *barğawāṭa* en los siglos VI/XII y VII/XIII, se convirtió en el centro de actividades religiosas por excelencia; en este sentido, creemos que esta transformación se debió básicamente a factores históricos. Con los almorávides y almohades, al-Mağrib al-Aqṣà sufrió significativas modificaciones en su panorama socio-religioso, gracias, entre otras circunstancias, a la estabilidad política y socioeconómica. En estos periodos, la amenaza de los *barğawāṭa* se había reducido al mínimo, por no decir que había desaparecido; por lo tanto, la función militar defensiva de los *ribāṭs* apenas tenía razón de ser.

Las razones de la multiplicación de los lugares de *ribāṭ* entre los siglos XI y XIII son fruto de una deducción propia apoyada por al-Wāriṭ en su excelente obra. Se ha explicado que las competencias educativas de los *ribāṭs* fueron las razones que estuvieron detrás de dicho incremento, no siendo necesario ser muy explícito en cuanto a las justificaciones defensivas, puesto que, desde el siglo XI con la dinastía almorávide y luego en el XII con la almohade, el Occidente islámico partía de una posición de fuerza y no le hacía falta crear nuevos sitios de *ribāṭ* con objetivos de protección. En paralelo, la propia institución comenzó

44 Marçais, «Notes sur les ribats», 402-403.

45 Sobre este tema, véase Franco-Sánchez, «La economía de las rábitas».

46 Al-Bakrī y al-Ḥimyarī, citados por al-‘Alamī, *Fī uṣūl al-taṣawwuf*, 72; Franco-Sánchez, «Lugares de *ribāṭ*», 154-156.

a experimentar cambios considerables en sus funciones, hecho que se haría efectivo especialmente en el periodo meriní. En varios de los estudios de mi autoría queda constancia de que los *ribāṭs* jugaron un papel importante en el proceso de islamización del Magreb, especialmente por el cometido educativo desarrollado en los enclaves de *ribāṭ*.⁴⁷

Llama nuestra atención el hecho de que los periodos almorávide y almohade, etapas de estabilidad político-social y de gran expansión territorial, vieses nacer muchos edificios de *ribāṭ*, incluso más numerosos que los que aparecieron en épocas de crisis política, inestabilidad y de ataques interiores y exteriores —los cuales justificaban la creación de enclaves de *ribāṭ*—. Creemos que, además de a las circunstancias antes señaladas, estos nuevos sitios de *ribāṭ* surgieron debido a la modificación del panorama religioso, al margen del papel importante que empezaron a desempeñar los establecimientos de *ribāṭ* en el ámbito de la educación.

El cambio en el panorama religioso durante los Estados almorávide y almohade⁴⁸

Son varias las razones del mismo. Por un lado, no hemos de olvidar que las dinastías almorávide y almohade, especialmente la primera, basaron su legitimidad política en el concepto del *ḡihād* en al-Andalus,⁴⁹ de modo que estamos ante una especie de politización de lo religioso, de una interferencia entre lo político y lo religioso de tal envergadura que es difícil apreciar las fronteras entre los dos ámbitos, lo cual debió de marcar la propia religiosidad de los magrebíes de la época. El

47 El Hour. «Reflexiones acerca de la formación intelectual» y «Algunos extractos de la enseñanza».

48 Se ha preferido usar el término «Estado» porque fue realmente a partir del acceso al poder de 'Abd al-Raḥmān III cuando la dinastía omeya consiguió articular en al-Andalus un primer Estado centralizado con unas instituciones políticas, administrativas, sociales, económicas y militares bien definidas y operativas. Durante el gobierno de los almorávides, vemos la estructuración de un segundo Estado en el Occidente islámico con todas sus entidades. Los almohades siguieron el mismo modelo, dotándolo de algunas especificidades propias, aunque, en el fondo, conservaron todas las organizaciones propias del mismo. En estos tres ejemplos, los términos «Estado» y «dinastía» pueden considerarse intercambiables, por más que prefiramos no poner el énfasis en una historia dinástica.

49 Sobre este tema en particular, véase Fierro, «La legitimidad del poder».

incremento de los establecimientos de *ribāṭ* durante estos dos periodos —a pesar de perder su función de vigilancia estratégica— debe ser analizado en este marco. Dicha interferencia representó una especie de consolidación del papel de los edificios de *ribāṭ* en la sociedad magrebí⁵⁰ y, con ello, de las prácticas colectivas del ascetismo y el sufismo, marcándose el inicio de los grupos —sufismo colectivo— y de las *ṭarīqas* —encabezadas por la *māḡariyya* de Safī—. El siglo VI/XII fue decisivo en cuanto a los cambios que sufrieron los *ribāṭs* y sus funciones.

Algunas de las fuentes más importantes que nos informan sobre los *ribāṭs* en al-Maḡrib al-Aqṣà son las de carácter hagiográfico, encabezadas por la obra de Ibn al-Zayyāt al-Tādilī.⁵¹ Las mismas hablan del enclave del *ribāṭ* de Šākīr y lo presentan como uno de los iniciales, si no el primero, en aparecer en al-Maḡrib al-Aqṣà; también lo hacen de otros lugares de *ribāṭ* como el de Safī, creado por Šālīḥ al-Māḡarī —que llegó a llamar la atención de muchos y destacados autores como Ibn al-Ḥaṭīb⁵² o Ibn Marzūq—,⁵³ el de Ibn Yāsīn —fundador espiritual del movimiento almorávide— o el de Harḡa —también llamado Wanṣrī y donde Ibn Tūmart, promotor del movimiento almohade, enseñaba su doctrina a sus partidarios—, solo por mencionar algunos.⁵⁴

En este punto es necesario realizar algunas precisiones sobre los *ribāṭs* en al-Maḡrib al-Aqṣà. Nuestra fuente más importante al respecto es al-Tādilī, que menciona más de ochenta biografías de sufíes y santos pertenecientes al sur de Marruecos, concretamente a Nafīs y Aḡmāt;⁵⁵ un dato de importancia capital que permite ver que los biografiados vivieron desde el siglo V/XI hasta principios del VII/XIII, desde el más temprano, Abū Sa‘īd al-Qayrawānī, hasta el más reciente, Muḥammad Šālīḥ, el *ṣayḥ* de la *ṭā’ifa* de los *māḡariyyūn*⁵⁶ y contemporáneo de al-Tādilī. Una buena parte de ellos eran naturales de Dukkāla y de la zona de los *raḡrāḡa*,⁵⁷ y otros tantos residían en Marrakech y Aḡmāt. Al-Tādilī también menciona algunos centros religiosos que frecuentaron

50 Al-‘Alamī, *Fī uṣūl al-taṣawwuf*, 78 y ss.

51 El Hour, «Ibn al-Zayyāt».

52 Ibn al-Ḥaṭīb, *Nuḡḍat al-ḡirāb* 2: 73; véase también Jreis Navarro, «La *riḥla* jatibiana», 233.

53 Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, 411-412.

54 El Hour, «Reflexiones acerca de la formación» y «Algunos extractos de la enseñanza».

55 Ibn Tiḡillāt, «Itmid al-aynayn» [estudio preliminar].

56 Véase nota anterior.

57 Būšarīb, *Dukkāla*, 71, 82.

—*ribāṭs* y *rābiṭāt*—,⁵⁸ cuyo número alcanza la quincena, repartidos entre Dukkāla, Safī, al-Ḥawz y el Gran Atlas Occidental.⁵⁹

Todo indica que la ubicación de estos centros se debió a la cercanía al área controlada por los *bargawāṭa*, tanto por el oeste como por el sur.⁶⁰ En esta última zona se observa que los sitios de *ribāṭ* toman la forma de media luna abierta hacia Tāmasna, cuya base se encuentra en el país de los *rağrāğā*, en cuyo territorio se concentran la mayoría de ellos.⁶¹ Los datos que manejamos ponen de relieve que el espacio geográfico que cubre la zona de Aǧmāt y de los *rağrāğā* conoció una gran actividad sufi y un gran aumento del número de sus adeptos, además de la cifra de centros y lugares de *ribāṭ* entre los siglos V/XI y VII/XIII.

Los periodos almorávide y almohade son considerados los más destacados en toda la historia de Marruecos en cuanto a la fundación de edificios de *ribāṭ* en la zona de Dukkāla,⁶² y hemos de resaltar su pertenencia al área bereber común. Casi todos los lugares de *ribāṭ* están repartidos entre los grupos de los *mašmūda* y los *ṣanhāğā*, siendo conocido que ambas colectividades estuvieron detrás de la aparición de dos Estados centrales en época medieval —con todo lo que ello implica desde el punto de vista doctrinal e ideológico—. Sin embargo, también ha de tenerse en cuenta que, además del papel de defensa de las fronteras del islam, la concentración de los sitios de *ribāṭ* en este espacio encuentra su explicación, entre otras causas, en el papel social desarrollado por estos en la islamización y en la enseñanza, dos actividades esenciales.

De especial relevancia es la existencia de la figura del sufi, considerado como un agente o actor fundamental en los espacios de *ribāṭ*, cuyo cometido consistía, entre otros, en enseñar la «verdadera creencia» a los habitantes, amazigues en su mayoría. En este marco se consolida

58 En las fuentes hagiográficas no se aprecia ninguna diferencia en el uso de ambos términos; quizá la disparidad sea de carácter histórico. La *rābiṭa* era un lugar de *ta'abbud*, es decir, «consagrado al servicio de Dios y a la práctica sufi», antes de que su función sufriera cambios y se convirtiera en un lugar de *ǧihād* y al servicio de Dios. A partir de ese momento, en sus funciones comenzó a ser sinónimo de *ribāṭ*; véase al- Ġilālī, «Rābiṭāt wa-ribāṭāt».

59 Véase la lista de los *ribāṭs* proporcionada por al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 30-53.

60 Consúltase el excelente mapa que incluye Aḥmad Tawfiq en su edición de la obra de Ibn al-Zayyāt al-Tādili, *Al-Tašawwufilā riğāl al-tašawwuf*.

61 Al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 52.

62 *Al-Tayyār*, 54.

la idea de que, en algunos casos, los enclaves de *ribāṭ* constituyeron un medio de propagar el islam por las zonas en las que tenía una presencia más débil. El sufi es considerado como un elemento sociorreligioso básico, fuente de iluminación especialmente en el mundo rural; por consiguiente, tanto el *ribāṭ* como la *rābiṭa* ejercieron mucha influencia en los ámbitos sociales circundantes, siendo considerados, asimismo, la base para conseguir un equilibrio social y religioso dentro del mismo medio.⁶³

La profunda influencia doctrinal de al-Ġazālī (450-505/1058-1111)

A pesar del carácter diverso de las fuentes, el fundamento común que une a todos estos enclaves de *ribāṭ* lo conforman el malikismo y, especialmente a partir del siglo XII, el sufismo de al-Ġazālī, quien intentó elaborar una teoría sufi y ligarla al islam sunní.⁶⁴ El malikismo estuvo muy presente en las enseñanzas de lugares de *ribāṭ* como, por ejemplo, el de Tīt y los de toda la zona de Dukkāla, sobre todo en época almorávide⁶⁵ y, probablemente, antes. Algunos historiadores⁶⁶ opinan que los discípulos de Abū Zayd al-Qayrawānī se reunieron en la zona de Aġmāt y empezaron a coordinar sus esfuerzos intelectuales y militares; distribuyéndose en los *ribāṭs* de la zona para propagar la escuela *mālikī*, hecho que se justifica con la lucha contra los *barġawāṭa*. Aparte, las enseñanzas y el *fiqh* malikíes constituían la base doctrinal y jurídica del posterior Estado almorávide.

No vamos a insistir sobre el protagonismo de los alfaquíes malikíes en esta época, su absoluto dominio de los cargos religiosos y jurídicos y sus presiones sobre el poder político almorávide en Córdoba para la quema de la obra de al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*,⁶⁷ libro de referencia

63 Ibn Tīgillāt, «Iṭmid al-aynayn» [estudio preliminar].

64 Al-'Alamī, *Fī uṣūl al-taṣawwuf*, 85.

65 Al-Māzūnī, «Ribāṭ Tīt», 31. Al-Wārīt nos proporciona interesantes datos acerca del malikismo, y dice que Aġmāt-Warika fue un destacado centro en la lucha contra los *barġawāṭa* y que los discípulos de Abū Zayd al-Qayrawānī la frecuentaban mucho. Ibn 'Abd al-Ḥalīm, por su parte, nos informa de que estos discípulos construyeron diversas mezquitas en Aġmāt después de la aparición de la del Elefante, la primera de la zona; véase al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 372.

66 Véase al-Sa'īdī, *Ḥarakat al-iṣlāḥ*, mencionado por al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 374.

67 El Hour, *La organización judicial almorávide*, 192-197.

básica para entender el sufismo magrebí, especialmente durante el periodo almohade. La figura de al-Ġazālī se convirtió en un referente fundamental no solo para el movimiento almohade, sino también para la propia identidad del sufismo de la época. Ibn Ṭumlūs explica lo que realmente representaron las obras de al-Ġazālī tras la llegada de los almohades al gobierno del Magreb, y, entre otras cuestiones, nos informa de que la gente empezó a leerlas comprobando que se adecuaban a su propia escuela, hasta tal punto que, después de haber sido una muestra de infidelidad y *zandaqa* (*ba'da an kāna kufr^{an} wa-zandaqat^{an}*), su lectura se convirtió en una obligación religioso-ritual (*šar'^{an} wa-dīn^{an}*).⁶⁸

Creemos que es de capital importancia tener presente la llegada del *Iḥyā'* y la postura almorávide hacia ella. El enfrentamiento de los almorávides con los sufíes se debió, entre otros motivos, a las consecuencias de la quema de la obra de al-Ġazālī, y probablemente este hecho fuera decisivo en el cambio de postura de los grupos sufíes hacia el régimen almorávide; asimismo, estimamos que no pueden entenderse la decadencia almorávide ni el éxito almohade si no tenemos presentes este y otros factores. Algunos ejemplos muestran lo que verdaderamente representaban al-Ġazālī y su pensamiento para los sufíes magrebíes. Al respecto, al-Tādilī afirma que el *imām* al-Ġazālī tenía una presencia llamativa en las ciencias sufíes de los fundadores de los enclaves de *ribāṭ* de Dukkāla, entre otros, *awliyā'* de al-Maġrib al-Aqṣà.⁶⁹ Algunos estudios dejan constancia de que Abū 'Abd Allāh Amġār, fundador del *ribāṭ* de Tīt, basaba las lecciones que impartía en el *Iḥyā'* de al-Ġazālī,⁷⁰ mientras que otros informan de que en la biblioteca de algunos descendientes de Ṣāliḥ había muchas obras sufíes, especialmente las de al-Ġazālī copiadas por el propio maestro Ṣāliḥ.⁷¹ Según cuenta Abū 'Alī al-Šawwāf, el mismo Abū Madyan decía que había leído muchos libros de sufismo, pero nada semejante al *Iḥyā'* de al-Ġazālī.⁷²

Tenemos constancia de la llegada de la obra de al-Ġazālī al Magreb a partir del siglo V/XI, y se dice que la redactó a lo largo de sus viajes —o *siyāḥa*— por La Meca, Bagdad, Medina, Damasco y Alejandría. Al-Ġazālī se encontró con varios magrebíes en Oriente, entre los que

68 Al-Mānūnī, «*Iḥyā' ulūm al-dīn*», 132.

69 Al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 92.

70 Al-Māzūnī, «Amġār Muḥammad al-Kabīr» y «Ribāṭ Tīt».

71 Al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 92.

72 Al-Tādilī, *Al-Tašawwufilā riġāl al-tašawwuf*, 214.

puede mencionarse a Abū Muḥammad Ṣāliḥ b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ḥirzihim, con quien coincidió en Jerusalén. También se encontró con Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Kattānī en el Ḥiğāz y, en dos ocasiones, con el sevillano Abū Bakr b. al-Arabī, una en Bagdad, durante la cual fue discípulo suyo, y la otra en el Ḥiğāz;⁷³ así como con Ibn Ḥunayn (Ḥanīn), ‘Alī b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Kutāmī al-Ṭulayṭulī al-Qurṭubī en La Meca.⁷⁴

Las fuentes relacionan la entrada de la obra en el Magreb con la coincidencia con estas figuras magrebíes. En su obra *Buğyat al-Sālik*, al-Sāḥilī habla del encuentro de Abū Muḥammad b. Ḥirzihim con al-Ġazālī y destaca que, tras su regreso a Fez, enseñó y difundió la escuela (*ṭarīqa*) de Ḥuḡḡat al-Islām —o sea, de al-Ġazālī— y con ella guió a mucha gente hacia el camino recto (*hadā bi-hā* —es decir, la *ṭarīqa*— *ḥalq^{an} kaṭīr^{an}*).⁷⁵ Si carecemos de detalles sobre la fecha exacta del regreso de Ibn Ḥirzihim, no podemos decir lo mismo de la del retorno de Ibn al-‘Arabī a al-Andalus; pues sabemos que se produjo en el 495/1101-1102, después de una estancia de catorce años en Oriente; además, consta, como hemos visto, que fue discípulo de al-Ġazālī, por lo que es lógico que tuviera copias de las obras de su maestro, especialmente del *Iḥyā’*. Tal y como dice al-‘Alamī,⁷⁶ lo que da fuerza a esta posibilidad es el hecho de que Ibn Ḥayr, en su *Fahrasa*, manifiesta que recibió la *iğāza* de Ibn al-‘Arabī en cuanto a la obra de al-Ġazālī; por otro lado, lo más probable es que la fecha del regreso de Ibn al-‘Arabī fuera la misma que la de la llegada del *Iḥyā’* al Occidente islámico.⁷⁷ Dos años más tarde, otro magrebí, Maymūn b. Yāsīn al-Ṣanhāġī al-Lamtūnī, hizo el *ḥaġġ* y retornó con una copia del *Iḥyā’*;⁷⁸ en este sentido, el autor de *Naẓm al-ġumān* informa de que la obra estaba a la venta⁷⁹ y pudo comprar un ejemplar antes de su quema en el año 503/1102.⁸⁰ El caso es que, siguiendo los pa-

73 Al-‘Alamī, *Fī uṣūl al-taṣawwuf*, 100 y ss.

74 Al-Mānūnī, «Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn», 126.

75 Al-‘Alamī, *Fī uṣūl al-taṣawwuf*, 101; al-Sāḥilī, *Buğyat al-Sālik*, 390.

76 Al-‘Alamī, *Fī uṣūl al-taṣawwuf*, 101.

77 Esta misma idea es apoyada por al-Mānūnī, «Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn», 126.

78 Véase nota anterior.

79 La existencia de la obra de al-Ġazālī en los mercados de libros es confirmada en la biografía de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Maḥyū al-Hawārī; véase al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf ilā riğāl al-taṣawwuf*, 179 (biografía n.º 56). Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘īl al-Hawārī hizo copias del *Iḥyā’*, y lo mismo hizo Abū l-Faḍl b. al-Naḥwī; véase al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf*, 96 (biografía n.º 9) y 270 (biografía n.º 118).

80 Al-Mānūnī, «Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn», 127.

sos de otras obras del sufismo —como el *Kitāb al-ri'āya* de al-Muḥāsibī, *Al-Risāla* de al-Quṣayrī, *Qūt al-qulūb*, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* de al-Sulamī o *Ḥilyat al-awliyā'* de Ibn Nu'aym—, el *Iḥyā'* conoció una gran difusión entre los magrebíes, y parece ser que su propagación y su consolidación entre los magrebíes fueron superiores a las de otras. Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, que deja constancia de ello en diversas biografías de sufíes,⁸¹ dice que el *Iḥyā'* era el objetivo final (*al-muntahā fi dālīk*) del sufismo.⁸²

La importancia de la educación impartida en los establecimientos de *ribāṭ*

Los establecimientos de *ribāṭ* marcaron una buena parte de la educación de la sociedad magrebí en el periodo medieval. Desde su aparición en el siglo II/VIII hasta el VI/XII, los lugares de *ribāṭ* desempeñaron un papel primordial en la enseñanza religiosa y en la consolidación de los principios islámicos en el Norte de África. La islamización del Magreb se debió, entre otros factores, al importante papel de los enclaves de *ribāṭ*, y, en este sentido, hemos de poner de manifiesto que uno de los objetivos fundamentales de la *murābaṭa*, o «acantonarse en el *ribāṭ*», era «propagar el islam, enseñar sus principios básicos y, en algunos casos, enseñar la lengua árabe a los *imazighens*, en homenaje a la labor iniciada por los conquistadores árabes».⁸³ En todo el Occidente islámico, los asentamientos de *ribāṭ* llegaron a convertirse en centros para la transmisión del islam y para la educación religiosa, no limitándose a la función del *jihād*,⁸⁴ sino que en ellos se reunían los maestros para el afianzamiento de los fundamentos de dicha religión, la enseñanza del *fiqh* y la educación sufi, así como para dar consejos de la vía sufi (*murīdūn*) a sus discípulos.

En un trabajo reciente hemos presentado los resultados de un estudio sobre los centros de enseñanza en el Occidente islámico en época almohade en el que se muestra el gran papel de estos establecimientos de *ribāṭ* y las características de la formación que se llevaba a cabo en ellos, en comparación con la realizada en las mezquitas o en las

81 Al-'Alamī, *Fī uṣūl al-taṣawwuf*, 110; y al-Mānūnī, «Iḥyā' 'ulūm al-dīn», 125.

82 Al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf ilā riġāl al-taṣawwuf*, 36.

83 Al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 53.

84 Franco-Sánchez, «Rábitas y Al-Monastir(es)», 104 y 106.

madrasas. Se trataba de «un método pedagógico práctico y funcional cuyo objetivo era influir en el comportamiento, la moral y ética, más que propagar las enseñanzas teóricas».⁸⁵

Tenemos varios ejemplos de establecimientos de *ribāṭ* famosos como el de Ibn Yāsīn, que destacó en época almorávide, y el de Ibn Tūmart, que sobresalió en época almohade. En este último se impartían clases sobre los pilares del islam, la limosna o *zakāt*, la oración o *ṣalāt*, lo lícito o *ḥalāl* y lo prohibido o *ḥarām*, entre otros aspectos básicos de la religión islámica que suelen enseñarse a quienes tienen pocos conocimientos, están recién islamizados o se encuentran en una situación semejante.

En este punto hemos de poner el acento sobre la lengua de enseñanza, tanto en el periodo que nos ocupa como en otro anterior o, incluso, alguno posterior; nos referimos al hecho de que la lengua bereber era con la que se impartían las clases o los sermones (*wa'z*).⁸⁶ Disponemos de datos que lo confirman. Así, sabemos que Ibn Tūmart predicaba sus sermones en lengua bereber en el lugar de *ribāṭ* de Wanṣrī, en la montaña de Iklīz, enclave al que acudían *maṣmūda* de todas partes. Sus actividades principales eran la educación y la enseñanza y aplicar *al-amr bi-l-ma'rūf* («ordenar el bien y prohibir el mal») y la propaganda, ya que enviaba a sus seguidores a todas las tribus *maṣmūda*,⁸⁷ entre otros ejemplos que pueden consultarse en nuestros estudios antes mencionados.⁸⁸

Dicho esto, seguidamente vamos a centrarnos en lo que pasó en el caso concreto del establecimiento de *ribāṭ* Šākir.

El *ribāṭ* Šākir

Diversos estudios afirman que este establecimiento de *ribāṭ* es uno de los más antiguos de al-Mağrib al-Aqṣà, si no el primero, motivo que, entre otros, puede explicarnos el porqué del gran interés manifestado

85 El Hour, «Algunos extractos de la enseñanza», 88.

86 «Algunos extractos», 92 y ss. y «Reflexiones acerca de la formación», 116 y ss.

87 Askān, *Ta'riḥ al-ta'lim*, 155.

88 El Hour, «Algunos extractos de la enseñanza», 93 y «Reflexiones acerca de la formación», 115.

por varios de los sultanes de Marruecos —incluyendo el actual monarca—⁸⁹ por el mismo y por todo lo que representa desde el punto de vista histórico y religioso. No cabe duda de que este *ribāṭ* es uno de los sellos de la identidad religiosa del país y, sobre todo, de la relacionada con el inicio de su temprano proceso de islamización, gracias al determinante papel del sufismo y de los sufíes, *imazighen* en su mayoría.

Queda claro que, en el caso de al-Maġrib al-Aqṣà, y probablemente de todo el Magreb, el islam magrebí llegó a manos de los conquistadores y *ṣaḥāba* árabes, pero se forjó con un más que claro sello bereber. Tal y como veremos más adelante, no es casual que una buena parte de las fuentes relacionen la entrada del islam con Dukkāla y, en particular, con los *raġrāġa*. Sin lugar a dudas, todo indica que el sufismo, con sus fundaciones religiosas encabezadas por el *ribāṭ* —y todo lo que esto implica desde el punto de vista social y educativo—, y más tarde por la *zāwiya*, forma parte inseparable de la propia identidad religiosa y política de Marruecos.

Igual que los demás enclaves de *ribāṭ*, el establecimiento de Šākir participó en las tareas de enseñanza y de sermón (*waʿz*). Al respecto, al-Tādili cuenta que Muḥammad Taliġī b. Mūsā al-Daġūġī «era unos de los grandes maestros de las tierras de Daġūġ, en Dukkāla, y allí falleció en el 605 H. Era *wāʿiz* en el *ribāṭ* de Šākir en un momento en que solo llegaban al *ribāṭ* los más singulares y especiales».⁹⁰ Y al-Azammūrī, en su obra *Bahġat al-nāẓirīn*, añade: «Es lugar de santos y *budalā*», en él se reunía mucha gente y cada año se organizaba un gran mercado, y en él se reunían santos procedentes de todo el Magreb».⁹¹

Exceptuando algunos trabajos en lengua árabe, este *ribāṭ* no ha ocupado espacio en los estudios dedicados a los del Norte de África,⁹² al contrario de lo que sucede con los enclaves tunecinos de al-Munastīr

89 Lazrak, «Limādā ihtimām al-salāṭīn»; véase también la carta de Mohamed VI dirigida a los participantes en el congreso sobre Ribāṭ Šākir que tuvo lugar en 2013.

90 Al-Tādili, *Al-Taṣawwuf ilā riġāl al-taṣawwuf* (biografía n.º 240).

91 Citado por al-Tawfiq, «Min Ribāṭ Šākir ilā Ribāṭ Asafi», 50; al-Saʿīdī al-Raġrāġī, *Ribāṭ Šākir*, 44.

92 Marçais («Notes sur les ribats») sugiere que, en la costa marroquí, desde Tánger hasta Māssa (Tarudant), había una serie de edificios de *ribāṭ* que servían para protegerse de los ataques de los vikingos o de los bereberes *barġawāta*, pero en ningún momento se hace referencia al *ribāṭ* de Šākir, que al parecer también fue construido, entre otros objetivos, para luchar contra esto últimos. El resto de los trabajos no lo mencionan.

y Sūsa.⁹³ Respecto a estos dos últimos, hay que admitir la influencia que ejercieron en la aparición de otros *ribāṭs* en al-Maġrib al-Aqsà. Al-Mānūnī⁹⁴ pone de relieve la gran influencia tunecina-*qayrawānī*, sobre todo desde el punto de vista arquitectónico, siendo los transmisores de este arte los discípulos marroquíes que estudiaron en Cairuán. Como prueba de ello, en referencia al *ribāṭ* de Šākir, dice que «el fundador del *ribāṭ* más importante de Marruecos visitó la ciudad de Cairuán y allí estudió con Alī b. Abī Zayd al-Qayrawānī y, a su regreso, fundó este *ribāṭ*»;⁹⁵ se trata de Ya‘lā b. Muṣlīn al-Raġrāġī, a quien se atribuyen algunos comentarios de las obras de Abū Zayd,⁹⁶ lo que evidenciaría la gran influencia que ejerció el maestro tunecino sobre su discípulo marroquí.

El lugar de *ribāṭ* de Šākir se encuentra en el corazón de la zona de los *raġrāġa* en el río Tānsift, en el camino entre Aġmāt y el Puerto de Akawz, en el lugar conocido como Šifšāwa; su actual ubicación es la aldea llamada Sidi Chiker, cerca de la mezquita antigua,⁹⁷ no lejos de Marrakech. En referencia a la gran fama alcanzada por este *ribāṭ*, dice Ibn Ibrāhīm al-Marrākušī⁹⁸ que «era más famoso que *Qifā nabkī*, en clara referencia a la muy famosa casida de Imru’ al-Qays titulada *Qifā nabkī* (¡Deteneos ambos y lloremos!)».⁹⁹

Al-Bakrī describe la zona diciendo que «se conocía por el nombre del territorio de Nafīs, de ríos y frutos abundantes, no había en la zona un lugar mejor. Lo conquistó ‘Uqba b. Nāfi’, compañero del Profeta, y sitió a los bizantinos (*rūm*) que se encontraban en él y a los cristianos bereberes, y construyó una mezquita en el año 62/681»;¹⁰⁰ y añade: «La zona está muy poblada, tiene una mezquita aljama, un *ḥammām*, y grandes zocos, y se encuentra a un día de distancia del mar».¹⁰¹ Luego volveremos sobre la veracidad de esta información, pero es difícil creer que los conquistadores árabes llegasen en esa fecha a al-Maġrib

93 Véase, especialmente, el excelente estudio de Amri, «Ribāṭ et idéal de sainteté».

94 Al-Mānūnī, «Malāmiḥ al-‘alāqāt al-ṭaqāfiyya», 240; al-Kattānī, *Al-Adab al-ṣūfī fī l-Maġrib*, 38.

95 Al-Sa‘īdī al-Raġrāġī, *Ribāṭ Šākir*, 41.

96 Al-Wāriṭ, *Al-Tayyār*, 39.

97 *Al-Tayyār*, 32.

98 Ibn Ibrāhīm al-Marrākušī, *Al-I‘lām* 9: 309-317.

99 Al-Sa‘īdī al-Raġrāġī, *Ribāṭ Šākir*, 37.

100 Al-Bakrī, *Al-Masālik wa-l-Mamālik*, ed. de Van Leeuwen y Ferré, 160.

101 Véase nota anterior; Al-Kattānī, *Al-Adab al-ṣūfī*, 39.

al-Aqṣà, y aún más en la construcción de una mezquita en ese periodo, por no hablar de la llegada de ‘Uqba b. Nāfi’ hasta al-Mağrib al-Aqṣà.

Sin embargo, es de capital importancia subrayar que el enclave en el que se encontraba el *ribāṭ* gozaba de una gran riqueza natural, económica y estratégica, factores que pueden explicarnos, entre otros, el motivo de la concentración de muchos establecimientos de *ribāṭ* y centros sufíes en la zona.

A pesar de la escasez de datos sobre este *ribāṭ*, existen varias versiones sobre su fundación. Nuestras fuentes más importantes al respecto son: Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, al-Tādilī y al-Bakrī, e incluso al-Yūsī en su obra *Al-Muḥāḍarāt*.¹⁰²

Historia de la construcción del edificio de *ribāṭ*. Noticias en las fuentes árabes

Una de las historias que más se repite en las fuentes es el viaje que hicieron siete hombres de la tribu de *rağrāğā*, que eran *imazighen* cristianos y habían oído hablar del islam. Se presentaron ante el Profeta, hablaron con él y abrazaron el islam,¹⁰³ convirtiéndose en compañeros suyos (*ṣaḥāba*), por ello se los conoce como «los siete hombres de los *rağrāğā*». ¹⁰⁴ Quienes apoyan esta historia aseguran que el Profeta les hizo entrega de una carta destinada a los magrebíes; e Ibn ‘Abd al-Ḥalīm cuenta que un tal ‘Ubayd Allāh dijo:

La misiva del Profeta llegó a los magrebíes y estos se reunieron en el lugar de Šākir (en el *ribāṭ* de Šākir), en el país de los *rağrāğā*, y, cuando leyeron la carta, cada uno de ellos la quiso llevar a su aldea, pero no se pusieron de acuerdo y finalmente acordaron enterrarla en aquel lugar. Desde entonces, y en la misma fecha de cada año, se reúnen los sufíes y ruegan a Dios que satisfaga sus necesidades.¹⁰⁵

¹⁰² Al-Yūsī, *Al-Muḥāḍarāt*, 103-104.

¹⁰³ Al-Wāriṭ, *Al-Tayyār*, 32 y ss.; Būšarib, *Dukkāla*, 71-72, que destaca, entre otros datos, la falsificación de los orígenes bereberes de los *Rağrāğā* por parte de autores pertenecientes a este mismo grupo.

¹⁰⁴ Al-Wāriṭ, *Al-Tayyār*, 30.

¹⁰⁵ Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-ansāb*, 72; véase también al-Tawfiq, «Min Ribāṭ Šākir ilā Ribāṭ Asafī», 50.

En otra ocasión, el mismo autor refiere que Wāsmīn al-Raġrāġī «se presentó ante el Profeta, abrazó el islam, se llevó la misiva y convocó a los *maṣmūda* en la aldea de los *raġrāġa*, y luego residió en ella otra gente»;¹⁰⁶ de ahí la idea de que cuando ‘Uqba b. Nāfi ‘ conquistó al-Maġrib al-Aqṣà, llegó hasta los *raġrāġa* y vio que eran musulmanes y defendían la unicidad de Dios.¹⁰⁷

Ibn ‘Abd al-Ḥalīm manifiesta que «Muṣlīn al-Raġrāġī fue quien construyó el *ribāṭ* que se atribuye a Šākir; y otros que lo hizo en homenaje a su memoria y como confirmación de su *ṭarīqa* —cofradía— a finales del siglo IV/X, así como que su tambor permanece allí desde entonces (*anna ṭablahu huwa al-bāqī hunāka ilà l-ān*)».¹⁰⁸

También cuenta lo siguiente:

Se dice también que Šākir, al que se atribuye este lugar, fue uno de los compañeros de ‘Uqba, quien lo dejó allí para enseñarles —a los magrebíes— el islam y estos se reunían con él en aquel lugar para aprender de él. Se dice que el lugar donde se construyó el *ribāṭ* era donde enseñaba a la gente.¹⁰⁹ Cuando falleció, los sabios, piadosos y amigos de Dios (*ahl al-‘ilm wa-l-dīn wa-l-ṣalāh*) tomaron la costumbre de reunirse en aquel lugar para estudiar, amonestarse, practicar el Recuerdo de Dios y aconsejarse entre ellos.¹¹⁰

En otra ocasión, el mismo autor relata que se comentaba que también se reunían —es decir, los sabios, piadosos y amigos de Dios— en el de Šākir debido a que era un «lugar fronterizo (*taġr min al-ṭugūr*) en el que luchaban contra los infieles *barġawāṭa* (*yuqātilūna fihi kuffār barġawāṭa*)».¹¹¹

Hay que destacar lo que nos dice Ibn ‘Abd al-Ḥalīm acerca del origen del *ribāṭ* y de sus funciones como centro de devoción y prácticas

106 Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-ansāb*, 71.

107 ‘Abd al-Kabīr Ibn Sa‘īd, *Al-‘Uyūn al-murḍiya*, 20.

108 Al-Wāriṭ, *Al-Tayyār*, 33-34.

109 *Al-Tayyār*, 32. Se dice que ‘Uqba construyó el *ribāṭ* de al-Ġabal al-Aḥḍar, que se encuentra a unos 25 km al noreste de la ciudad de Safī. Es uno de los más antiguos, junto con el de Šākir, y se encuentra en la cumbre de una montaña, a una altura de 600 metros. Para más información, consúltese la obra de al-Wāriṭ, *Al-Tayyār*, 50-51.

110 Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-ansāb*, 71. Una historia semejante, aunque no idéntica, cuenta al-Tādilī, y de él copia al-Yūsī. El autor de *al-Taṣawwuf* se limita a decir que Šākir era uno de los compañeros de ‘Uqba y que el *ribāṭ* fue construido por Ya‘lā b. Muṣlīn al-Raġrāġī, que luchaba contra los *barġawāṭa*; véase al-Yūsī, *Al-Muḥāḍarāt*, 103.

111 Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-ansāb*, 71.

religiosas, así como para el ejercicio del *ḡihād*. Se trata de la legitimación tanto del enclave del *ribāṭ* como del papel de los *raḡrāḡa*; respecto a estos últimos, compartimos la opinión de al-Tawfiq¹¹² en cuanto a sus siete hombres y a que «las historias de los viajeros de los siete hombres de los *raḡrāḡa* son de carácter propagandístico o inventadas para reivindicar el liderazgo de los *raḡrāḡa* en el mundo bereber». ¹¹³ El encuentro de Wāsmīn al-Raḡrāḡī con el Profeta va en esta misma dirección, por más que algunos autores, como ‘Abd al-Kabīr b. Sa‘īd¹¹⁴ (siglo XII/XVIII),¹¹⁵ defiendan la veracidad de este hecho basándose en lo que hizo el Profeta con otros pueblos del Golfo Pérsico: persas, bizantinos y egipcios, entre otros. Por un lado, observamos que la historia del origen de este *ribāṭ* está confirmada por lo dicho por al-Tādilī, que redactó su obra, *Al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf*, un siglo antes que el *Kitāb al-ansāb*.¹¹⁶ Por otro, se observa que se usan todo tipo de recursos para legitimar el *ribāṭ* y, por lo tanto, al grupo de los *raḡrāḡa*, que fue el primero en abrazar el islam y en iniciar el proceso de islamización del Magreb.¹¹⁷ A esto hay que añadir las contradicciones que afectan a la fecha de la construcción del enclave del *ribāṭ*, siendo interesante señalar que quienes apoyan la historia del islam de los *raḡrāḡa* no dejan claro que esta defensa hizo que se ocultaran datos relacionados con sus orígenes bereberes. Dos de los grupos más importantes de Dukkāla intentaron hacer todo lo posible para renegar de sus orígenes bereberes con el fin de construir una historia singular y defender su pronta conversión, incluso antes de la llegada de los propios conquistadores árabes al Magreb.

En este sentido, prestemos atención a lo que nos dice Aḥmad Būṣarib¹¹⁸ cuando habla de estos grupos: los *raḡrāḡa* y Banū Mākīr (los *māriyyūn*). Este autor afirma que es muy difícil seguir los pasos de los elementos bereberes, entre otras razones por la contradicción de los propios intelectuales de la zona que hablaron de sus grupos tribales para intentar ocultar su procedencia bereber atribuyéndose un origen

112 Al-Tawfiq, «Min Ribāṭ Šākir ilā Ribāṭ Asafi», 51.

113 Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-ansāb*, 71.

114 ‘Abd al-Kabīr Ibn Sa‘īd, *Al-‘Uyūn al-murḡiya*, 16; y al-Wārit, *Al-Tayyār*, 30.

115 Al-Sa‘īdī al-Raḡrāḡī, *Ribāṭ Šākir*, 41-43.

116 Al-Tawfiq, «Min Ribāṭ Šākir ilā Ribāṭ Asafi», 51.

117 Véase nota anterior.

118 Būṣarib, *Dukkāla*, 72.

árabe y jerife. Por ejemplo, el autor del *Minhāğ*, Ibn Ṣāliḥ —del grupo de los Mākir, Māğar—, buscó una ascendencia árabe —de la tribu de Qurayš— para su bisabuelo, fundador del *ribāt* de Saḥī.

Los *rağrāğ*, por su parte, quisieron ocultar su origen bereber a través del uso de dos recursos: en el primero, se inventaron su procedencia de al-Andalus, antes del islam, y que cuatro hombres se trasladaron en barco y llegaron a Ḥāḥa, se instalaron en Akawz y desde allí se dispersaron por la región; en el segundo, se autosituaron como defensores del islam, inventando el encuentro de los siete hombres con el Profeta, su encargo de propagar el islam entre los *maṣāmida* y su lucha frente a los infieles *barğawāṭa*.¹¹⁹

Respecto al tema de la fundación del puesto de *ribāt* destinado al *ğihād* contra los *barğawāṭa*, en su obra titulada *Al-Qibla*, Ibn ‘Abd al-Ḥalīm habla de las primeras mezquitas de Marruecos y dice: «La mezquita más antigua en Aḡmāt-Warika fue la mezquita del Elefante (*maṣğid al-Fil*) construida en el centro de la ciudad. Después, aparecieron las mezquitas construidas por Abū Muḥammad b. Abī Zayd al-Qayrawānī, a quien “Dios le hizo causa para acabar con la *fitna* de los *barğawāṭa*”».

El autor menciona a los líderes bereberes que se enfrentaron a los *barğawāṭa* hasta llegar a Ya‘lā b. Muṣlīn al-Rağrāğī, y dice que «fue él quien construyó la mezquita de Ṣākir»; otros insisten en que fue efectivamente este Ya‘lā quien edificó el enclave del *ribāt* que se atribuye a Ṣākir en el siglo IV/X. Al respecto, algunos estudios destacan una casa, llamada Dār Ya‘lā, o *ribāt* de Ya‘lā, cerca del *ribāt* de Akawz; y algunas historias locales hablan de la ubicación de Dār Ya‘lā —que era contemporánea del *ribāt* de Akawz— explicando que se encontraba a solo un kilómetro al este de la desembocadura de río Tansift.¹²⁰

Por otro lado, algunas exploraciones arqueológicas localizaron esta edificación e intentaron demostrar sus características arquitectónicas. ‘Azīz Karrā, citado por Aḥmad al-Wārīt,¹²¹ dice que en ese lugar aparece un muro antiguo (*sūr qadīm*) construido con piedras de casi un metro de espesor (*ātār sūr qadīm mabnī bi-ḥiğāra ‘alā ṭarīqat Akawz sumkuhu*) al estilo del *ribāt* de Akawz; el lugar ocupa una superficie de

119 *Dukkāla*, 71-72. Algunos historiadores, como ‘Abd al-Kabīr Ibn Sa‘īd y ‘Abd Allāh al-Sa‘īdī al-Rağrāğī, apoyan incondicionalmente estas historias; sobre este asunto, véase, en particular, al-Sa‘īdī al-Rağrāğī, *Al-Sayf al-maslūl*, 48 y 83.

120 Al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 38.

121 Véase nota anterior.

500 metros cuadrados y en su interior se encuentran edificios para el almacenamiento, algunos de los cuales, contruidos también en piedra, se parecen a aljibes para el acopio de agua.

Parece ser que Ya‘lā tenía especial interés por las obras de su maestro, Ibn Zayd al-Qayrawānī, y como testimonio tenemos una obra, atribuida al primero, sobre los *Aḥkām*; se trata de un resumen o *Iḥtiṣār fī kitāb al-fuṣūl fī aḡwibat fuqahā’ al-Qayrawān fī masā’il ahl al-ḡibāl al-laḏī-na lā wāzi’a lahum wa-lā sultān* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī.¹²² Otros estudios también ponen de manifiesto que, en su estancia en Cairuán, Ya‘lā aprendió arquitectura, hecho que se reflejó en el *ribāṭ* de Šākir y, probablemente, también en la llamada Dār Ya‘lā.¹²³ Todos los testimonios que tenemos dejan constancia de la gran influencia ejercida por Túnez en la aparición y evolución de los *ribāṭs* en al-Maḡrib al-Aqṣā y en al-Andalus; y en este mismo sentido van las afirmaciones de Muḥammad al-Mānūnī,¹²⁴ tal como hemos dicho anteriormente.¹²⁵

Ibn ‘Idārī, por su parte, nos informa de que ‘Uqba b. Nāfi‘ llegó a al-Maḡrib al-Aqṣā junto con dieciocho compañeros del Profeta y que dejó allí a algunos de ellos, entre los que se encontraba Šākir, para enseñar el Corán y el islam a los magrebíes.¹²⁶ No vamos a entrar de nuevo en la veracidad de estas historias que pretenden, entre otras cosas, atribuir la islamización del Magreb al grupo de los *raḡrāḡa*, sobre todo al mencionado Wasmīn al-Raḡrāḡī, aunque nos interesa resaltar que el *ribāṭ* de Šākir es atribuido a este *ṣaḥābī* de origen magrebí.

Pero, ¿quién era este Šākir? Al-Tādilī responde a esta pregunta y nos dice que era compañero de ‘Uqba b. Nāfi‘ e hijo del mencionado Ya‘lā b. Muṣlīn al-Raḡrāḡī, que fue quien construyó la mezquita de Šākir, y que desde allí luchó contra los *barḡawāṭa*.¹²⁷ Ibn ‘Abd al-Ḥalīm confirma esta historia y añade que Šākir enseñaba los principios del islam en el *ribāṭ* que lleva su nombre, que parece ser que, entre otros, apareció para continuar las labores de los conquistadores árabes, sobre todo las

122 Manuscrito de la Biblioteca de la Mezquita Aljama de Taza; véase al-Wārīt, *Al-Tayyār*, 39.

123 Véase nota anterior.

124 Al-Mānūnī, «Malāmiḥ al-‘alāqāt al-ṭaqāfiyya», 240.

125 Al-Mānūnī pone de manifiesto la instigación de Ibn Abī Zayd a sus discípulos magrebíes a luchar contra los *barḡawāṭa*; véase al-Mānūnī, «Malāmiḥ al-‘alāqāt al-ṭaqāfiyya», 235.

126 Al-Sa‘īdī al-Raḡrāḡī, *Ribāṭ Šākir*, 27.

127 Al-Tādilī, *Al-Taṣawwufilā riḡāl al-taṣawwuf*, 402 (biografía n.º 224); y al-Yūsī, *Al-Muḥāḍarāt*, 103-104.

relacionadas con la enseñanza del islam y de la lengua árabe; además de la batalla frente a los pensamientos y las escuelas distintas de las de *al-sunna wa-l-ğamā'a* encabezadas por los *barğawāta*.

Respecto a la sacralización del lugar del *ribāṭ* de Šākir, parece mucho más razonable que se debiera a la inhumación allí de una persona —ya que los conquistadores solían dejar maestros entre los que se convertían al islam, en este caso Šākir— que al enterramiento de una carta, historia a la que alude Ibn 'Abd al-Ḥalīm. En este sentido, posiblemente el viaje de los hombres de los *rağrāğa* y su presencia ante el Profeta fuera una historia inventada que pretendía proporcionar a estos últimos una especificidad histórica que los distinguiera del resto de los bereberes, tal como afirma Aḥmad al-Tawfiq.¹²⁸

Hemos de tener presente que la visibilidad del *ribāṭ* de Šākir en plena actividad religiosa se aprecia en época posterior, ya a partir del siglo XI, pero sobre todo en el periodo almohade, como se ha comentado anteriormente; y nos consta que en él se reunían los santos (*ṣulaḥā'*) desde una época temprana, especialmente en el mes de ramadán, y que procedían de todos los lugares, tal como apunta al-Tādilī.

En este sentido, las fuentes dejan constancia de la presencia de mujeres santas (o *ṣāliḥāt*) en el primer *ribāṭ* de Marruecos; asimismo, en la biografía de Munya bint Maymūn al-Dukkālī,¹²⁹ que falleció en Marrakech en el año 595/1198, se narra que un tal Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥālīṣ al-Anṣārī había dicho: «Vi a Munya en el *ribāṭ* de Šākir y dirigí el rezo en el que ella estuvo junto con otros *murīdūn*. Algunos *murīdūn* que hablaron con ella cuentan que les dijo que en aquel año habían acudido al *ribāṭ* de Šākir mil mujeres santas». ¹³⁰ Igualmente, al-Tādilī cuenta que, entre los *maṣmūda*, existían veintisiete santos capaces de volar, catorce de los cuales eran mujeres.¹³¹

Ambas afirmaciones figuran dentro de biografías de santas y parecen apoyar su inclusión en un repertorio hagiográfico: al utilizar la expresión *awliyā' Allāh* —«amigos de Dios», que es lo que usualmente se traduce como «santos»— para referirse a todas aquellas mujeres que acudían al sitio del *ribāṭ* de Šākir, como lugar de peregrinación que atraía a gentes de todo al-Mağrib al-Aqṣà, se está destacando, precisamente, que su

128 Al-Tawfiq, «Min Ribāṭ Šākir ilà Ribāṭ Asafi», 50-51; y al-Wārit, *Al-Tayyār*, 32.

129 Al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilà riğāl al-tašawwuf*, 40.

130 Véase nota anterior.

131 Nota anterior, 387.

cualidad no desmerece de la de sus compañeros varones en el orbe de la santidad, y lo mismo ocurre cuando se atribuye a un número de mujeres prácticamente igual al de los hombres —todos ellos pertenecientes a la tribu bereber de los *maṣmūda*— la capacidad milagrosa de volar.

Por otro lado, *Al-Tašawwuf* informa sobre una de las mujeres anónimas de la cual se sabe que era una anciana piadosa que vivía en Marrākuš y que, de camino al *ribāṭ* de Šākir con otros peregrinos, en el año 603/1206, cayó en trance durante la noche, corriendo el riesgo de que parte de su cuerpo quedara desnudo al amanecer; sin embargo, se vio luego que, de forma milagrosa, había sido vestida con unos zaragüelles. Es conocido que el propio Profeta del islam consideraba que vestir zaragüelles era adecuado para las musulmanas, pues de ese modo evitaban descubrir sus intimidades si caían o eran derribadas en alguna circunstancia; por tanto, no hay que asombrarse de que se considerase prueba de santidad la presencia de esa prenda vistiendo el cuerpo de la piadosa anciana.¹³²

Este hecho puede confirmar la asistencia y la participación de las mujeres en el panorama religioso marroquí desde una época muy temprana, a pesar de su gran invisibilidad en las fuentes. Eran mujeres, en su mayoría bereberes, que frecuentaban el primer *ribāṭ* de al-Mağrib al-Aqṣà, hecho que puede reflejar una idea acerca de la participación femenina en el proceso de islamización que conoció el país.

A modo de conclusión

Una de las razones básicas que explican la aparición de los establecimientos de *ribāṭ* en al-Mağrib al-Aqṣà es la relacionada con la lucha contra los ataques exteriores de bizantinos e italianos en la parte oriental del Magreb, pero también con la presencia de amenazas internas representadas especialmente por el emirato de los *bargawāṭa*; en este sentido, hay que tener en cuenta que estos ocupaban zonas estratégicas que eran muy ricas. Al respecto, hemos de incidir en que una buena parte de las historias contadas por las fuentes, sobre todo las

132 Marín, «Mujeres en el entorno de la santidad», 106; véase también El Hour y Marín, *Memoria y presencia de las mujeres santas*, 27.

señaladas por Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, insisten en destacar el papel de los *rağrāğ* en la introducción del islam y su consolidación en al-Mağrib al-Aqṣà, incluso aunque ello tuviera que pasar por inventar la historia del viaje de los siete hombres de *rağrāğ* a Medina.

Nada puede confirmar que este asentamiento de *ribāṭ* fuera un lugar de prácticas de un sufismo organizado entre los siglos II/VIII y IV/X, salvo las noticias que proporciona Ibn ‘Abd al-Ḥalīm y que apuntan a las reuniones anuales de *ṣulaḥā*. Todo indica que, en al-Mağrib al-Aqṣà, la organización de los enclaves de *ribāṭ* como centros para el ejercicio de las prácticas sufíes tuvo lugar más tarde, a partir del siglo VI/XII, en especial durante el periodo almorávide; por entonces surgió el «sufismo unificado o estable» —tal como afirma Aḥmad al-Wārīt en su excelente obra—,¹³³ un sufismo colectivo que debió de marcar el inicio de la aparición de los grupos o *ṭarīqas*. En ese periodo, los enclaves de *ribāṭ* sufrieron un gran cambio: de meras celdas (*ḥalwāt*), unas pocas fortificadas, pasaron a ser centros de reunión de sufíes.

En cuanto al establecimiento del *ribāṭ* de Šākir, no tenemos evidencias que confirmen la historia de su fundación, aunque parece que es razonable relacionarla más con la inhumación o tumba de un maestro de la época de la conquista que con el enterramiento de una carta del Profeta. La actividad del *ribāṭ* de Šākir a partir del siglo XI plasma la extensión del fenómeno de la santidad y del sufismo convencional; un sufismo con tendencia a ejercer de oposición política y social, en especial durante el periodo almohade.

Para finalizar, el estudio del lugar de Šākir y de otros establecimientos de *ribāṭ* pone de manifiesto que el análisis debe tener en cuenta diversos factores, entre los que cabe mencionar la evolución tribal local, el desarrollo político de al-Mağrib al-Aqṣà y las diversas etapas de los movimientos de islamización, así como sus categorías y la relación de influencia entre el sufismo magrebí y el oriental. Estos factores son aplicables a todos los lugares de *ribāṭ* del Magreb.

Para concluir, nos gustaría destacar que, a pesar de la desaparición de la función defensiva de vigilancia de estas construcciones de *ribāṭ*, durante los periodos almorávide y almohade se multiplicaron en número este tipo de enclaves religiosos, proliferación que puede explicar-se debido a la función educativa que se desarrollaba en ellos.

¹³³ Al-Wārīt, *al-Tayyār*, 54.



El lugar de *ribāṭ* de Šakir —en color rojo—, junto con otros enclaves, aparecen citados en el mapa anexo desplegable de la edición de Aḥmad al-Tawfiq de la obra de al-Tādili, *Al-Taṣawwuf ilā riġāl al-taṣawwuf*. Elaboración propia.

PAISAJES DE DEVOCIÓN
EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO
Y EL MEDITERRÁNEO:
UNA NUEVA VISIÓN
DEL *KITĀB AL-IŠĀRĀT ILĀ*
MAʿRIFAT AL-ZIYĀRĀT
DE AL-HARAWĪ (M. 611/1215)

Introducción*

En anteriores ocasiones hemos llamado la atención acerca de la singularidad de la obra *Kitāb al-iṣārāt ilā ma'rifat al-ziyārāt* y sobre los motivos que impulsaron a su autor a dar forma a un catálogo de lugares de peregrinación en su época. Dicho catálogo fue redactado por al-Harawī tras un periplo que llevó a cabo movido por el deseo de localizar, registrar y describir lugares conocidos o recónditos de clara o subjetiva connotación espiritual, tumbas y mausoleos en mezquitas urbanas y rurales o construidos en otros tantos edificios en ciudades y en enclaves naturales vinculados a figuras consideradas santas o dignas de santidad, espacios venerados generalmente por el aura de dichos personajes o por la fuerza benefactora de los difuntos.¹

Aunque no es este el lugar para hablar sobre los viajes en el mundo árabe islámico durante la Edad Media, o sobre los rasgos que definen las literaturas que han servido de cauce para configurar este peculiar, amplio y diverso género, sí hay que insistir en que muchos de ellos, que surgieron en circunstancias variadas, fueron organizados con objetivos concretos, propiciaron la observación de propios y ajenos y, en su conjunto, ofrecieron valiosa información a mecenas y promotores estatales o particulares y, andando el tiempo, a estudiosos de la civilización en la que tuvieron lugar. En este contexto, la obra que nos ocupa es un claro ejemplo de literatura de *ziyārāt*,² género digno de ser adjuntado a los tradicionalmente aceptados en el vasto marco de lo que

* Este estudio se enmarca dentro de los resultados del proyecto de investigación «Género y santidad: experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el norte de Marruecos (Tánger, Tetuán)», Referencia PID2019-104300GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER «Una manera de hacer Europa».

1 Roldán Castro, «El *Kitāb al-iṣārāt*».

2 Touati, «Ziyāra» e *Islam et voyage*; Meri, *The Cult of Saints*; y Netton, *Golden Roads*, 57-74.

entendemos, de forma global en el entorno del mundo árabe islámico, como *ǧuǧrāfiyā*.³

Está claro que el *Kitāb al-iṣārāt ilā maʿrifat al-ziyārāt* fue redactado para dejar patente el estado de la cuestión en lo que se refiere al fenómeno de la peregrinación menor en el entorno histórico-político de ʿAlī Abū Bakr b. ʿAlī al-Harawī (m. 1215) a lo largo de amplios territorios dentro y fuera de los dominios del islam. Este autor fue un intelectual de Mosul, procedente de una familia sunní šāfiʿī de remoto origen afgano, diplomático, *ḥaṭīb* en Bagdad y Alepo y almotacén en Siria mientras estuvo al servicio del califa al-Nāṣir li-Dīn Allāh (575-622/1180-1225), vinculado, asimismo, a la corte de al-Mālik al-Manṣūr entre los años 1191 y 1192 y consejero de Ṣalāḥ al-Dīn (Saladino), así como de su hijo al-Mālik al-Zāhir Gāzī. Autor de varias obras, fue también tradicionista y asceta.⁴

Al-Harawī justifica la redacción de este libro por el encargo de alguien cuya identidad no revela, que lo reta a visitar e inventariar los espacios vivos de peregrinación del mundo árabe e islámico de finales del siglo XII y principios del XIII. Como autor del importante *Espejo de Príncipes* (*Al-Taḍkira al-harawīyya fī l-ḥiyal al-ḥarbiyya*),⁵ obra excepcional para su época, probablemente encargada por Saladino para él mismo y/o para su hijo, parece claro que fue un personaje de consideración indiscutible, por lo que la redacción del texto que sirve de base a este estudio habría que entenderla como un instrumento más al servicio de las controvertidas estrategias políticas de su tiempo; en definitiva, se le había pedido la redacción de un catálogo de lugares de peregrinación

3 Si es que en un único género literario, que entendemos de forma global como *ǧuǧrāfiyā*, podemos incluir las diferentes formas y aproximaciones a la descripción del medio, al trazado de itinerarios y a la redacción de textos de geografía humana, económica y descriptiva, aparte de cartografías, portulanos y otros índices viarios. Véanse al respecto, entre otros títulos, Maqbul, «Dǧuǧhrāfiyā», ed. francesa, 590-591; y Franco-Sánchez, «*Al-masālik wa-l-mamālik*»; «*Al-Masālik wa-l-Mamālik* (II)» y «Anotaciones bibliográficas sobre geografía y cartografía». Asimismo, hay que tener en cuenta, por lo que supone en este ámbito de estudio, el trabajo de Miquel, *La géographie humaine*.

4 Sourdel-Thomine, «Al-Harawī al-Mawṣilī»; y Roldán Castro, «El *Kitāb al-iṣārāt*».

5 Obra que fue estudiada por Olga Torres en su trabajo fin de grado y posteriormente fue motivo principal de su tesis de doctorado titulada «Los consejos de al-Harawī: antecedentes y ecos de un manual político-militar árabe del siglo XII»; defendida en la Universidad de Sevilla en el año 2020, seguidamente fue origen de una publicación parcial, véase Torres Díaz, *Al-Harawī*.

con la más que probable finalidad de adquirir un mayor control y dominio territorial y humano.⁶

Está más que demostrada la importancia de la peregrinación menor como práctica religiosa en el ámbito árabe islámico, ya sea popular y/o culta, desde los comienzos del islam hasta hoy; y a nadie se le escapa la alta consideración que ha tenido y tiene tal práctica en el ámbito šīʿī, tal vez el contexto en el que se movían este autor y el mecenas que encargó el libro que nos ocupa. En este sentido, toda obra que trate el tema de la santidad en el islam resulta sumamente sugerente por lo que significa la proyección de ese otro modo de religiosidad que ha convivido desde siempre con presupuestos religiosos ortodoxos. Existen fuentes documentales y ejemplos literarios de interés sobre el asunto desde la Edad Media. Los doctores Rachid El Hour y Manuela Marín han expresado con certeza que «se trata de un íntimo legado que aglutina y cohesiona a los habitantes de un lugar por la fuerza de seres ejemplares procedentes de dicho lugar o relacionados con él»; modelos de santidad que hicieron posible que su sola mención inflamara los corazones de sus devotos con un fuerte ardor religioso.⁷

El islam, desde el principio, fue muy claro en su posicionamiento frente a estas costumbres populares insistiendo en que ninguna criatura por su perfección podía ser receptora de un leve sentimiento de la veneración que sólo debe ser dedicada a Dios puesto que todo culto ha de estar dirigido a Él a quien en exclusiva sería posible solicitar ayuda y de quien estrictamente podrían recibirse protección y favores.⁸

Todo ser humano, por perfecto que pueda llegar a ser, incluso en el caso de los elegidos por Dios para instruir a los hombres, es mortal y apasionado, y de ninguna forma puede influir en el curso de la Naturaleza ni conocer los misterios de la existencia, como tampoco está capacitado para hacer milagros.⁹ Con el paso del tiempo, y en el proceso paulatino

6 Como ha quedado dicho, hemos dedicado algunos trabajos a estudiar a este autor y su obra *Kitāb al-iṣārāt*: el primero de ellos se centró en el análisis de los rasgos biográficos que se infieren del discurso del autor y de su trayectoria vital a través de dicha obra; el segundo atendió a la ficción y veracidad de su discurso narrativo; véase Roldán Castro, «El *Kitāb al-iṣārāt*».

7 Fenómeno muy bien expuesto en la obra El Hour y Marín, *Memoria y presencia*.

8 Goldziher, «Veneration of Saints», 255; y Roldán Castro. «El *Kitāb al-iṣārāt*», 305.

9 Goldziher, «Veneration of Saints».

de adaptación de maneras y costumbres de un pueblo habituado a vivir al abrigo de estas creencias, la tendencia popular extendió la práctica de recurrir a dichos espacios. Así, con gran facilidad se transformaban realidades anteriores para hacerlas encajar en nuevos moldes espirituales, de la misma forma que los mencionados espacios entraron a formar parte de escenarios excepcionales en leyendas maravillosas que, sin duda, colaboraron para engalanar el nombre del lugar, tanto por lo que allí sucedía como por las historias atribuidas a sus protagonistas.¹⁰

Estos santuarios fueron considerados, por Oleg Grabar, como un importante grupo de edificios religiosos vinculados a la ciudad, conjunto en el que integró: *mašhad* o *martyrium*, *mazār* o lugar de peregrinación y *qubba*, *turba* o *imāmzad* o mausoleos.¹¹ Este autor atribuye la existencia y el éxito de tales espacios religiosos a dos circunstancias culturales: la primera es la existencia de numerosos lugares sagrados de época preislámica que conservaron su poder de atracción para la piedad popular y que, por lo tanto, tuvieron que ser islamizados; la segunda es la tendencia, dentro del islam, a participar en actividades de intensa piedad popular, así como a legitimarla sobre la base de algunos individuos específicos. De esta forma, la *šī'a* los convirtió en importantes monumentos y centros de peregrinación, y las tumbas de los sufíes reconocidos comenzaron a ser veneradas. Es fácil imaginar que también los cementerios se convirtieron en una parte más que importante de la ciudad, y añade este autor que en ellos tenían lugar peregrinaciones, reuniones, «mítines renovadores de la fe [...], prácticamente toda gama imaginable de relaciones con los difuntos».¹²

Asimismo, apunta el hecho de que las mezquitas privadas, las madrasas, los santuarios y los cementerios significaban mucho más que ser centros de congregación «por razones místicas, eruditas, prácticas, sociales o de lucimiento»; pues además eran lugares en los que se formaban asociaciones políticas, sociales e intelectuales «donde la ciudad

10 Roldán Castro, «El *Kitāb al-Išārāt*».

11 Grabar, «Ciudades y ciudadanos», 114-116.

12 «Ciudades y ciudadanos», 115. En este sentido, recordemos el discurso del almotacén de la Sevilla almorávide, Ibn 'Abdūn, quien en su tratado de *ḥisba* advertía sobre los actos reprobables que ocurrían en el camposanto de la ciudad, tal como traducen García Gómez y Lévi-Provençal: «Lo peor que ocurre en su cementerio es que se permite que encima de las tumbas se instalen individuos a beber vino o incluso, en ocasiones, a cometer deshonestidades, y que han establecido letrinas y cloacas a cielo abierto, cuyos conductos corren por encima de los muertos»; véase Ibn 'Abdūn, *Risāla*, trad. esp., 94.

podía dividirse en facciones, lo contrario a lo que suponía la peregrinación a La Meca, espacio principal de unificación de la *umma*». Así, «la facción en el mundo islámico asumió formas religiosas o pietistas por su relación con estos lugares religiosos», y por ello, con frecuencia, eran objeto de control de las autoridades, ya que, en definitiva, surgían esencialmente, aunque no en exclusiva, «por el ímpetu de las necesidades de la población urbana».¹³

No es este lugar para la glosa de los rasgos que demuestran la santidad en una persona; y es de sobra conocido que todos los considerados santos son personajes que encarnan virtudes elevadas. Tampoco hay que insistir aquí en el hecho de que las mujeres musulmanas podían alcanzar el mismo grado de santidad que los hombres, y así se recoge en este texto, aunque en menor proporción respecto al elenco masculino.¹⁴ Es precisamente en este ámbito en el que se desdibujan las líneas de diferenciación y discriminación que distinguían a los hombres según su origen, raza, estatus y/o género, lo que hace de este tema un ejemplo de alteridades disipadas. Como señala Manuela Marín Niño:¹⁵

En una religión carente de estructuras eclesíásticas, como es el caso del islam, tampoco existe un procedimiento canónico para elevar a una persona a la categoría de santidad. A los santos se les denomina en árabe con términos diversos [...]: piadosos, devotos (*'ubbād*, *ṣāliḥūn*) o, [...] «amigos de Dios» (*awliyā' Allāh*). Los autores de textos hagiográficos definen a los santos a través de sus actos de devoción, su vida consagrada a la piedad y sus acciones milagrosas; la veneración hacia ellos surge de la difusión de sus virtudes y se reconoce por la aclamación popular que suscitan [...]. En las ciudades y en pequeños núcleos rurales, la presencia de una tumba venerada señala puntos de intersección con lo divino, manifestados en la capacidad del santo para responder a las peticiones, cambiar el curso de los acontecimientos y proteger a los débiles contra la injusticia.¹⁶

13 Grabar, «Ciudades y ciudadanos», 116.

14 Quizá al tratarse de religiosidad islámica, y dada su relación, aunque tenue, con el precepto de la peregrinación, ocurra igual que en aquella, que «de forma evidente se anulan diferencias geográficas, étnicas o sociales para dar una dimensión universal a su credo»: el creyente «se aloja en un espacio situado fuera de toda convención social»; véase Marín, «Espacios religiosos», 96. Sirva de ejemplo el nutrido catálogo de santas magrebíes en El Hour y Marín, *Memoria y presencia*.

15 Marín, «Espacios religiosos», 100.

16 Véase nota anterior; véase también El Hour, «Reflexiones acerca de la formación».

Este estudio se centra en la observación y el análisis de los medios de los que se sirvió al-Harawī para describir los espacios de devoción a lo largo de la obra *Kitāb al-iṣārāt*. Y para ello se hace necesario analizar los términos empleados y los escenarios diseñados por el autor, aquellos en los que se celebraba la presencia de santos, santas, ascetas y místicos, de hombres y mujeres admirables y carismáticos cuyos enterramientos eran ya *de facto*, o podrían llegar a ser, considerados espacios de devoción que convocaban o podrían convocar a peregrinos musulmanes, ya fuera de forma individual en cualquier momento del año o en romerías y peregrinaciones conjuntas en fechas concretas, con importante afluencia de devotos y con potenciales beneficios económicos en algunos casos. Desde la propia terminología y los escenarios descritos o sugeridos será posible analizar los modelos predominantes, ya se trate de conjuntos arquitectónicos, como las mezquitas, o de tumbas u otras estructuras significativas en este ámbito de sacralidad. A partir de ellos se deducirán las claves del diseño de paisajes singulares que sirven de contexto a la abundante actividad religiosa relacionada con el fenómeno de la peregrinación menor de los tiempos de este autor, tal y como quedaron reflejados en esta obra singular.

Como el itinerario de dicha peregrinación se distribuye a lo largo de Siria, Palestina, Egipto, Norte de África y Mediterráneo, Bizancio, Iraq, La Meca y Medina e Irán, y dado que, en esta ocasión, el marco geográfico se circunscribe al Occidente musulmán, servirán de ejemplo los lugares mencionados por el autor a lo largo de las coordenadas de *bilād al-Mağrib* y el Mediterráneo, que, por orden de mención en la obra, incluyen enclaves significativos de Túnez, al-Andalus, Sicilia, Chipre, Constantinopla y Roma. No obstante, se tendrán en cuenta, para contrastarlos, algunos detalles de los mencionados para otros lugares de este catálogo topográfico.

El *Kitāb al-iṣārāt* y los paisajes de santidad

Entrando en este diccionario topográfico-geográfico, y a través del texto dedicado a cada personaje o lugar de enterramiento, aunque irregular en función de la importancia de este último o de la popularidad del primero, es posible vislumbrar paisajes urbanos y rurales desde una

perspectiva sacra. Generalmente, el autor diseña sendas que cualquier piadoso podría recorrer, y lo hace en consonancia con la propia jerarquía de los espacios religiosos, que en su variedad se refieren a mezquitas aljamas o de barrio, por lo tanto, urbanas, pero también a oratorios o mezquitas rurales, así como a otros tantos escenarios singularizados por el fenómeno de la religiosidad popular. En su conjunto, estos espacios dan forma a una geografía sagrada que, como es de esperar, sitúa su punto de mira esencial en las tumbas y los enterramientos.

En el texto puede encontrarse una nota, una referencia sucinta en la que apenas se indica si en el lugar en cuestión se halla una tumba (*qabr*) o un amplio pasaje; y en todos los casos se parte del enterramiento de algún personaje santo de reconocido prestigio histórico, ya fuera por su relación con el Profeta o debido a la devoción local por ser oriundo, haber residido o guardar relación con el lugar objeto de atención. Solo con respecto a ciudades de especial importancia es posible encontrar una narración amplia en la que el autor se explaie y en cuyos escenarios sitúe distintos episodios vinculados con la santidad y la ejemplaridad que esta supone. En torno a ellas surgen acontecimientos cargados de misterio, atractivo y fascinación que atrapan a otros seres humanos, a veces leyendas fruto de la pervivencia de rasgos o costumbres locales anteriores al islam o de la aparición de reliquias y objetos relacionados con el personaje santificado, como tesoros que protegían de forma íntima a los que los poseían.

La obra que nos ocupa demuestra que si esta otra forma de religiosidad, individual, popular y/o culta, tuvo tanto éxito en todo momento desde los orígenes del islam fue, por una parte, por el ya indicado mantenimiento de ritos y costumbres preislámicas y, por otra, y de manera especial, por la necesidad de los fieles de venerar a los santos, de salvar esa barrera de división infinita que existe entre Dios y el hombre finito, débil e imperfecto. Todo ello justifica la proliferación de los espacios sagrados en cualquier entorno, a pesar de la reticencia con que la ortodoxia islámica ha tratado desde siempre estas manifestaciones y de la insistencia por parte del islam de la no intermediación entre el hombre y Dios.¹⁷ Así, en este *Kitāb al-iṣārāt* también se recogen ejemplos de espacios sagrados de época pagana que se transformaron en lugares

17 Goldziher, «Veneration of Saints»; véanse, al respecto, Touati, «Ziyāra»; y Roldán Castro, «El *Kitāb al-iṣārāt*», 305-308 y bibliografía citada.

de veneración para los musulmanes porque la fuerza de las creencias sobrenaturales acumuladas en ellos trascendió más allá del tiempo y de la cultura que los forjó, trasladando su esencia a la civilización que los acogía y transformaba.

Estos factores dan forma, de manera conjunta, a una particular y variada «topografía sagrada» que en esta obra eleva a cada ciudad o lugar —a cada escenario en definitiva— a la categoría de espacio privilegiado por ser exponente, en mayor o menor medida, de una manifestación divina, de una teofanía. En realidad, cada enterramiento funcionaba en sí mismo como reliquia «por ser vestigio de una manifestación divina que convierte el lugar en un microcosmos sacralizado».¹⁸ Más allá de cualquier objeto de tamaño significativo o insignificante, se trataba del centro neurálgico del milagro, sacralizado por el difunto, que era patrimonio de todos los fieles que a él acudían en busca de protección, sanación o cualquier otro beneficio de alcance físico o moral.

Y en cuanto a lo que a escenarios se refiere —en unión con las consideraciones anteriores—, hay que tener en cuenta que la construcción consciente de un paisaje como realidad fruto de la reelaboración intelectual de aquello que se ve, ya sea naturaleza salvaje o intervenida por el hombre, conlleva una toma de conciencia que entronca con la propia identidad del ser humano. Así, teniendo en cuenta que se trata de una realidad elaborada desde una época y un territorio, desde perspectivas sensibles de interpretación del medio como espacio propio del ser que lo habita, que moldea un imaginario y genera una manera de ver el mundo y de entenderlo, y sabiendo que el paisaje interviene en el carácter de una civilización y en su manera de expresarse, las claves con las que se describe han de hablar de la civilización que lo interpreta, de sus hombres, de sus carencias y necesidades, de sus luces y sombras.¹⁹

Por ello, no solo es importante atender al paisaje físico natural o construido, sino a ese otro diseñado mediante recursos literarios que recrean los acontecimientos proyectados en los entornos que el autor

18 Abumalham, «La concepción del espacio sagrado», 20.

19 Sobre este tema, véanse, entre otros, los siguientes títulos: Ortega Cantero, «Paisaje y cultura»; García Guatas, «Paisaje, tradición y memoria»; Fernández Lacomba, Roldán Castro y Zoido Naranjo, *Territorio y patrimonio*; y Roldán Castro, *Paisaje y naturaleza y «El paisaje andalusí»*.

quiere elevar a la categoría de espacios de santidad desde claves culturales específicas.

Como, en esta obra, los venerados difuntos están siempre identificados en un contexto geográfico, con frecuencia se recurre a antecedentes y narrativas históricas para dignificar y añadir importancia al lugar en el que se encuentran, por haber significado en ocasiones, como vimos ya desde tiempos anteriores al islam, un espacio clave en el terreno de la veneración y de la religiosidad. Como recurso habitual también se acude a enterramientos de compañeros y seguidores del Profeta, incurriendo a veces en errores cronológicos que no interfieren, porque «lo esencial aquí es mantener viva la línea de reverencia en el lugar sin disturbar el anacronismo histórico de las supersticiones populares».²⁰

Paisajes de santidad urbanos, periurbanos y rurales

El carácter urbano, periurbano o rural del lugar es el primer signo de identificación que facilita al-Harawī, autor que construye una particular visión urbana trazando vías de espiritualidad dentro y fuera de la ciudad.

Parece indudable que la condición urbana o rural no condicionaba la presencia de un núcleo de peregrinación de interés, si bien es verdad, como parece lógico, que en las grandes ciudades se recibía una mayor afluencia de peregrinos. A lo largo de esta obra, de manera general y en lo que al Occidente del mundo árabe e islámico se refiere, cada entrada se asocia a una categoría administrativa. Así, son numerosas las catalogadas como urbes o medinas dentro y fuera del contexto islámico, como es el caso de Cairuán, Túnez, Bāġa,²¹ Constantina, Catania, Trápani, Palermo o Constantinopla; en concreto, de esta última apunta que «es más grande que su propio nombre» y que «ojalá quisiera Dios

²⁰ Goldziher, «Veneration of Saints», 321.

²¹ Janine Sourdel-Thomine anota que se refiere a la ciudad situada en Ifriqiya, entre Túnez y Constantina; y Josef Waleed Meri no da indicación sobre el topónimo. De todos modos, se infiere la situación dado que en la obra se trazan itinerarios, por lo que no hay duda de que no se refiere a Beja en Portugal.

convertirla en ciudad del islam»; y a Roma se refiere como «la gran ciudad de Roma (*madīnat Rūma al-kubrā*)». ²² Estas dos últimas son santificadas por nuestro autor por el hecho de existir en ellas «un lugar sagrado islámico en el interior». ²³

Entrando en espacios urbanos continentales o insulares, al-Harawī configura paisajes característicos dentro del marco árabe islámico y deambula por edificios religiosos emblemáticos, como también por espacios abiertos, al aire libre. De la misma forma se interna en grandes edificaciones de culto cristianas con objeto de localizar enterramientos sacros.

En lo que a mezquitas aljamas se refiere, sobre la de Cairuán —que, aunque no especifica que se trate de la mezquita mayor, es evidente que se refiere a ella— afirma que en ella se encuentran los enterramientos de siete de los seguidores del Profeta (*al-tābi‘ūn*). ²⁴ Por otra parte, en un curioso texto dedicado a la de Córdoba, y atendiendo a elementos estructurales, asegura que ante su quibla se elevan tres columnas en las que dice observar signos escatológicos; sin duda se trata de referencias propias de la más genuina literatura de *‘ağā’ib*, como veremos más adelante. Habla, asimismo, de la aljama de Constantino-pla, aseverando que fue construida por Maslama b. ‘Abd al-Malik y los seguidores del Profeta, a lo que añade que en ella está enterrado uno de los descendientes de Ḥusayn; ²⁵ así como de la de Barqa, en la que se halla la tumba de Ruwayfi‘ b. Tābit.

22 Los textos relativos a los lugares mencionados pueden leerse traducidos en Roldán Castro, «El *Kitāb al-Iṣārāt*». Sobre la creación de espacios de santidad en la ciudad, véase León Muñoz, «Dios, tumbas y sabios».

23 Marín («Constantinopla», 54) comenta el fenómeno de la «santificación de las ciudades por la presencia en ellas de determinados lugares (tumbas, santuarios) que ejercen una influencia benéfica a su alrededor»; cursiva en el original. Sobre este tema véase, asimismo, Ducène, *L'Europe et les géographes arabes*, capítulos 3, 4 y 9.

24 Al-Harawī, *Kitāb al-iṣārāt*, trad. esp. en Roldán Castro, «El *Kitāb al-Iṣārāt*», ár. 315 y trad. 311; ed. y trad. fr. Sourdél-Thomine, *Guide des lieux de pèlerinage*, 53 y Meri, trad. ingl. *A Lonely Guide to Pilgrimage*, 139.

25 Véase al-Harawī, *Kitāb al-iṣārāt*, trad. Roldán Castro, «El *Kitāb al-Iṣārāt*», ár. 316-317 y trad. 314-315; ed. y trad. fr. Sourdél-Thomine [ST], 56-57; trad. ingl. Meri [M], 146-147. A partir de esta cita, las referencias textuales se mencionarán siguiendo la paginación del artículo citado en esta nota, al texto árabe correspondiente y a la traducción al español; en ambos casos se incluye la localización de cada texto en la edición y traducción de Sourdél-Thomine y Meri, y solo en los que no hay traducción española se indica si el texto referido se recoge también en Meri [M] o en Sourdél-Thomine [ST] y su paginación.

Igualmente menciona otras mezquitas interesantes, no aljamas, como la construida junto al manantial 'Ayn Šafā, que localiza en Sicilia, o la edificada en la costa occidental de *madīnat Aṭrabulus* (Trápani), que alberga la tumba de 'Ā' iša, hermana de ilustre personaje.²⁶

Aparte de describir el interior de algunas mezquitas excepcionales, iglesias o templos cristianos principales, en general no son muchos los detalles que al-Harawī recoge sobre la fisonomía de estos conjuntos arquitectónicos. En algún texto se refiere a torres y alminares que singulariza por su admirable construcción o por estar vinculados a alguna historia de trascendencia en el ámbito de la santidad. Este es el caso de la mezquita aljama de Constantinopla, en la que afirma que hay un alminar (*al-manāra*) asombroso que refiere junto a antiguos vestigios, estatuas de bronce y mármol, columnas y talismanes maravillosos que no se encuentran en ninguna otra parte del mundo, detalles que lo vinculan con la literatura de 'aǧā'ib. En cuanto a los alminares, su porte y descripción ponen de relieve la función de dichas torres, que sintetizan y proyectan, más allá de lo auditivo y de lo visual, su poder de representación y legitimación para los habitantes de la ciudad, para los que residían fuera de ella o para los que la avistaban desde lejos.

En el ámbito urbano, fortificaciones, alcazabas y similares también se relacionan de forma directa con la santidad: en *Qal' a Bahazzu* (Rocca dei Prizzi), en Sicilia, se encuentra la tumba de Ḥassān b Mu'āwiya b. Ḥudayǧ al-Sakūnī, hijo de Mu'āwiya b. Ḥudayǧ, uno de los compañeros del Profeta oponente de 'Alī b. Abī Ṭālib. Se dice que esta fortaleza y los baluartes de la isla fueron conquistados por él.²⁷

Otras edificaciones urbanas asociadas a la presencia de tumbas son los palacios: en Monastir sitúa tres, uno de ellos, como quedó expresando anteriormente, es conocido como «Palacio de los Devotos» (*al-qaṣr al- 'Ubbād*) y puede ser visitado. De la misma forma, *Qaṣr Yānna* (Castro Giovanni) y *Qaṣr al-Amīr* (Misilmeri), en Sicilia, dejan clara la presencia de edificios con función defensiva y/o palatina.²⁸

Junto a las fortificaciones de algunas ciudades se confirma la existencia de cementerios o grupos de tumbas muchas veces alojadas en el exterior del cinturón defensivo, como, por otra parte, era común. Así,

26 Al-Harawī, *Kitāb al-iṣārāt*, trad. Roldán Castro, ár. 316 y trad. 313-314; [ST], 55; [M], 144.

27 *Kitāb al-iṣārāt...*, ár. 316, trad. 313 y notas 21 y 22; [ST], 55; [M], 144.

28 *Kitāb al-iṣārāt...*; [ST], 55 y 54 respectivamente y [M], 144.

al-Harawī dice que, en la ciudad de Constantinopla, junto a la muralla, se encuentra la tumba de Abū Ayyūb al-Anṣārī, compañero del Profeta cuya importancia dio lugar a una leyenda sobre la protección del enterramiento, según la cual, los musulmanes amenazaron a los bizantinos advirtiéndoles que si los restos de este personaje fueran en algún momento exhumados no volverían a sonar las campanas de las iglesias en tierras de árabes.²⁹ El enterramiento de Abū Ayyūb al-Anṣārī sigue siendo venerado en la actualidad y ha dado nombre al barrio estambulí de Eyüp. También en *Qaṣr al-Huradāna*, en Sicilia, afirma que junto a la muralla del palacio se halla la tumba del poeta Abū Du'ayb.³⁰

En lo que se refiere a necrópolis propiamente dichas, en Catania (*Quṭāna*) localiza una treintena de hombres seguidores del Profeta (*min al-tābi'in*), todos ellos mártires (*ṣuḥadā'*) asesinados allí, que están enterrados en el cementerio (*maqbara*) de Poniente.³¹

Son igualmente abundantes las referencias a tumbas y sepulcros en espacios al aire libre —sin que se indique vinculación a ninguna edificación—, aparentemente tanto dentro como fuera de la muralla en caso de haberla: en Misilmeri (Sicilia) está la (*qabr*) de Galeno; en la pradera en Bāḡa se conserva otra, y en Marsala están enterrados siete compañeros del Profeta (*min al-ṣaḥāba*) en una única sepultura. En la ciudad de Túnez (*madīnat Tūnis*), al-Harawī habla del sepulcro (*qabr*) del preceptor Muḥriz, al que se encomiendan los navegantes cuando el mar se agita. Entre Catania y Castro Giovanni (*Qaṣr Yanna*), en la zona oriental de la isla, está la tumba del ilustre jurista Asad b. al-Furāt.³² Y

29 Recurso muy frecuente en la literatura de '*aḡā'ib* que hace recordar las distintas leyendas de advertencia que pretenden justificar la conquista de la península ibérica por los árabes: el Ídolo de Cádiz o la Casa de los Cerrojos de Toledo, entre otros; véase Hernández Juberías, *La Península imaginaria*; también al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād*, trad. parcial esp. Roldán Castro, *El Occidente de al-Andalus*, índice; y Roldán Castro, «El Occidente andalusí». A propósito de la tumba de Abū Ayyūb en Constantinopla, Manuela Marín subraya la veneración de los cristianos de la ciudad a su sepultura, a la que se dirigían para hacer rogativas en época de sequía, y advierte de la posibilidad de su profanación, que se solucionaba con la amenaza de represalias contra los cristianos en territorio musulmán; véase Marín, «Constantinopla», 53 y notas 38 y 39. Cabe señalar que el barrio de Estambul conocido como Egüp debe su nombre a este enterramiento que sigue siendo venerado en la actualidad.

30 Al-Harawī. *Kitāb al-iṣārāt*, trad. Roldán Castro, ár. 316 y trad. 314 y 313; [ST], 56 y 55; [M], 146 y 144.

31 *Kitāb al-iṣārāt...*, ár. 316 y trad. 313; [ST], 55; [M], 144.

32 Se trata del famoso jurista autor de la obra *Asadīyāt fī l-fiqh*, citada en el texto, fallecido en el año 213H/828 e. C. Sobre este personaje, véase Marçais, «Asad b. al-Furāt».

en Chipre también hay túmulos situados al aire libre, como el de Umm Ḥarām, hija de Miḥān y hermana de Umm Sulaymān.

Entre otros lugares no definidos como ciudades, aldeas u espacios adscritos a alguna otra categoría administrativa reconocida, aparece Barqa, que dice que se encuentra en territorio magrebí; y un ejemplo interesante lo constituye Monastir, en donde solo menciona tres palacios, uno de ellos el «palacio de los devotos», que, como ya hemos comentado, está a la orilla del mar. Asimismo, en una pradera (*marǧ*) en la ciudad de Bāḡa, como se ha visto, se halla la tumba de un personaje identificado por el autor.

También en las islas se encuentran enterrados personajes de alta consideración. Así ocurre en Sicilia, donde ciudades, aldeas y espacios naturales son mencionados por igual: Marsala, Catania, Castro Giovanni, Trápani, Rocca dei Prizzi, Misilmeri y Qaṣr al-Huradāna. En la isla de Chipre (*ǧazīrat Qubrus*) vio escritas la *basma* y la «azora de la fe pura» (*Sūrat al-iḥlās*) en una piedra en el interior de una iglesia, pero ante la tumba de un santo musulmán; además, allí se encontraba, según afirma, la tumba de una mujer santa.

En su conjunto, en lo que a la zona del Occidente musulmán se refiere, no se menciona arquitectura devocional tipificada más allá de las tumbas (*qabr/qubūr*), los cementerios (*maqbar/maqbara/maqābir*) y lugares sagrados o santuarios (*mašhad/mašāhid*) de distinta apariencia e importancia. En esta zona no localiza *qubbas* o mausoleos abovedados, que son edificios funerarios genuinos frecuentes en etapas posteriores a la de nuestro autor. En cambio, si nos asomamos a otros territorios más allá del que nos ocupa, sí se citan *qubbas*; sirva de ejemplo la ciudad de Qayṣāriyya (Kayseri, Turquía),³³ donde, aparte de la mezquita aljama, en el hipódromo (*al-baḍrum*), entre antiguos vestigios arquitectónicos (*ātār qadīma*) y un *ḥammām* cuya construcción la leyenda atribuye a Apolonio (m. 190 a. C.), se localiza la *qubbat al-ḥayyāla*. En el sector geográfico que va desde Bizancio hacia lo que él denomina «periferia de Siria» son muy numerosos los santuarios (*mašhad/mašāhid*), y probablemente se refiera a algún tipo de edificación de envergadura variable que acogía tumbas y enterramientos, dado que bajo esta denominación aparecen ejemplos tanto en ciudades grandes como de mediano y de pequeño tamaño: en Bālis, donde se halla una edificación de

33 Al-Harawī. *Kitāb al-iṣārāt*, trad. Roldán Castro, ár. y trad. 152-153 [M].

este tipo dedicada a 'Alī b. Abī Ṭālib y el Santuario de la Roca (*mašhad al-ḥaġar*);³⁴ en Manbiġ (Hierápolis, Turquía) o en Şifīn, por poner algunos ejemplos.³⁵

No se indica de forma explícita que en los espacios recogidos para la zona que se estudia se celebraran romerías o tuviera lugar algún tipo de concentración o reunión de fieles y devotos en fechas concretas, cosa que no podemos dejar de intuir; tampoco se describen ritos de peregrinación. Las noticias de este autor al respecto se ciñen a expresiones como «a este lugar acude mucha gente».

En las coordenadas geográficas que revisamos no hay ninguna referencia a rābitas, entendidas como edificios a los que acudían los fieles de forma voluntaria para un retiro espiritual, el ejercicio docente o por necesidad. Sí encontramos algunas referencias al hecho de hacer el *ribāṭ*, aunque para otros territorios fuera de nuestro marco de estudio; por ejemplo, al mencionar la ciudad de Raḥba, identificada hoy con al-Mayādīn, en la orilla derecha del Éufrates,³⁶ al-Harawī afirma que en ella se encontraba la tumba (*qabr*) de 'Abd Allāh b. al-Mubārak, quien escribió unos hermosos versos dedicados a su amigo al-Fuḍayl b. 'Iyād, con el que mantenía una relación de hermandad en la unidad de Dios. Dice nuestro autor que mientras que este último se dedicaba a la devoción y a la piedad, así como a sus deberes religiosos y actos de culto (*'ibādāt*) en el espacio sagrado de La Meca, Ibn al-Mubārak permaneció en territorio sirio consagrado al *ġihād* y al *ribāṭ* (*qad lazima al-ġihād wa-l-ribāṭ bi-arḍ al-Šām*),³⁷ sin concretar el lugar exacto donde realizaba este piadoso retiro. No sería descabellado deducir la existencia de alguna edificación erigida para acoger a devotos fieles que se trasladaban a este lugar con tal finalidad.³⁸

Como se ha subrayado en más de una ocasión, a propósito de la peculiaridad de este autor y de esta obra, su atención excede el ámbito estricto del mundo árabe islámico de la época, y con frecuencia leemos sobre iglesias, Jesús y María, su madre, los Evangelios y otras claras

34 *Kitāb al-išārāt...*, ár. 157 y trad. 156 [M].

35 *Kitāb al-išārāt...*, ár. 157-159 y trad. 156-158 [M].

36 *Kitāb al-išārāt...*, 173, nota 80 [M].

37 *Kitāb al-išārāt...*, 166 [M].

38 Sobre este amplio tema, véanse, entre otros, los títulos siguientes: Franco-Sánchez y De Epalza, *La rābita en el Islam*; Marín, «El *ribāṭ* en al-Andalus» y «Espacios religiosos»; Azuar Ruiz, «El *ribāṭ* en al-Andalus»; y Heo, *The Political Lives of Saints*.

referencias cristianas, sin que falten alusiones a los judíos; temas que no dejan de ser, en paralelo, referencias islámicas.

De los templos cristianos citados, el más emblemático de esta amplia zona que se extiende por el *bilād al-Maġrib* y el Mediterráneo es indudablemente Santa Sofía (*Āyā Ṣūfiyā*), la iglesia más grandiosa (*al-kanīsa al-‘uẓmā*), que dice que describirá en su *Kitāb al-‘aġā‘ib*; aunque en este *Kitāb al-iṣārāt* no evita la recreación literaria de tan sorprendente edificación. Así, comienza diciendo que en su interior reside un ángel y que la rodea una balaustrada de oro, anotando, además, otras curiosidades y sorpresas relativas a su estructura, tamaño y columnas; también menciona las puertas de oro, las torres de mármol y los elefantes de bronce.³⁹

Otra iglesia mayor la sitúa en Roma, la cual acoge las tumbas de los que denomina discípulos del Mesías: Pedro (*Buṭrus*), Simón (*Ṣam‘ūn al-Ṣafā*) y Pablo (*Buluṣ*) (*min ḥawārī l-masīḥ*): «Hechas de plata, suspendidas con cadenas en el altar de su iglesia mayor».⁴⁰

Entre los espacios naturales que sirven de paisaje devocional, recordemos los mencionados palacios a orillas del mar, siendo el más famoso el conocido como «de los devotos», que se halla en Monastir (Túnez). A este entorno marítimo se suman otros paisajes naturales como la gruta localizada en el que llama «jardín de las rosas» (*ġinān al-ward*), situado en territorio andalusí —sin precisar ubicación exacta— y del que dice que es una de las legendarias localizaciones para el enterramiento de la «Gente de la Caverna», espacio singular porque cuando su interior es iluminado por la luz del sol poniente se vislumbran las figuras de los durmientes; no obstante, nuestro autor reconoce no haber estado allí. Cabría aventurar la hipótesis de que este «jardín de las rosas», en caso de existir, respondiera a la tradicional denominación de los cementerios andalusíes con el término *rawḍa*; y de ser así, se trataría de un camposanto de consideración extraordinaria por albergar, según la leyenda, la gruta legendaria.⁴¹

En este mismo sentido, también los árboles sagrados pueden estar asociados a un santo o a una mezquita que asegure su supervivencia. Sirva de ejemplo el caso de la isla de *Lwizl*, en el confín de los territorios

39 Al-Harawī. *Kitāb al-iṣārāt*, trad. Roldán Castro, ár. 317 y trad. 314; [ST], 56; [M], 146.

40 *Kitāb al-iṣārāt*..., [ST], 57; [M], 147.

41 Sobre esta leyenda y sus localizaciones, véanse Hernández Juberías, *La península imaginaria*, 121-161; y Norman, *Islam and the West*.

europeos (*bilād al-faranġ*), donde se encontraba una iglesia en cuyo entorno había tres árboles de hojas color rojo intenso; en sus ramas se posaban muchos pájaros y, según parece, los monjes que habitaban en ella los embalsamaban para después obsequiárselos a sus gobernantes y a otras personalidades. Este fenómeno lo contrastó con alguien del lugar, conocedor del hecho, que le aseguró su veracidad. En relación con al-Andalus, no podemos dejar de mencionar un paralelo con otro árbol sagrado, el «olivo maravilloso» protagonista de una de las historias de *‘aġā’ib* más célebres.⁴²

Paisajes devocionales y literatura de *‘aġā’ib*

Los paisajes devocionales descritos en narrativas literarias se sirven de ingredientes esenciales aparte de la religiosidad, entre otros, la fantasía y la idealización. En ellos, el autor despliega el telón de fondo y elige el escenario perfecto para excitar la fe y el fervor de cualquier fiel creyente practicante de esta religiosidad.

Se ha hecho mención anteriormente de algunos textos propios de la «literatura de maravillas», *‘aġā’ib* o *mirabilia*, tan popular en esta y otras culturas durante la Edad Media, llamando la atención la frecuencia con la que aparecen historias sorprendentes en las que se incardinan a la perfección las narrativas sacras.⁴³ Es evidente que este género sirve al modelo literario de *ziyārāt*. En el caso de al-Harawī, es muy habitual el uso de historias fabulosas, de hechos incomprensibles para la mente humana solo atribuibles a la intervención divina e inteligible exclusivamente para el que todo lo hace y todo lo puede. Únicamente a él es posible atribuirle tales fenómenos que exceden el orden natural, tal como expresa el autor continuamente, porque solo él conoce la verdad de las cosas.

Por otra parte, es un recurso común la expresión de asombro ante construcciones tradicionalmente atribuidas al mítico Salomón, con descripciones hiperbólicas que presentan edificios, siempre en el culmen de la belleza, que suelen deslumbrar por su solidez, delicadeza y

42 Al respecto, y sobre árboles sagrados, véase Hernández Juberías, *La península imaginaria*, 289-312.

43 A propósito de este tema, véase Roldán Castro, «Al-Andalus en la geografía imaginaria».

diseño o por lo lujoso de sus materiales, que les confieren fisonomías particulares. De la misma forma, abunda la intervención de animales fantásticos, así como la aparición, entre otros, de fenómenos atmosféricos y naturales inexplicables; todos son prodigios puestos de relieve siempre desde la oralidad, desde la confianza de oriundos del lugar que mantienen la leyenda y la tradición de generación en generación.

Y si es importante este apartado en el contexto de la santidad es porque en cuanto entramos en dicho terreno lo que menos importa es la veracidad del fenómeno en sí; la experiencia es lo que cuenta: personal, intransferible muchas veces, fascinante para los receptores del portento y para otros fieles. La tradición popular no olvida las bondades emanadas desde las esferas de la santidad, de manera que mantiene viva la fe de la comunidad en el personaje objeto de veneración por los favores que hayan podido recibir los creyentes. Los nombres de los protagonistas cambian, pero sobreviven el eje de emanación religiosa y el sentimiento hacia la santidad del personaje y del lugar. Las supersticiones son un verdadero «depósito de reliquias paganas».⁴⁴

Como ha quedado dicho, tal era el interés de nuestro autor por estos temas que decidió ampliar el contenido de lo que incorporó en el *Kitāb al-ziyārāt* en otro libro que tituló *Kitāb al-‘ağā’ib wa-l-āṭār wa-l-aṣṇām*, que cita continuamente a lo largo del primero.

Recordábamos anteriormente que, para el islam ortodoxo, el más perfecto de los seres humanos es débil y mortal, víctima de las pasiones terrenales, incapaz de influir en el curso de la Naturaleza y, por lo tanto, de hacer milagros, porque no conoce los misterios. Pero, en ese contexto, aparecen santos de los que se esperan gestos piadosos y prodigios. Muchos de ellos han renunciado a sus bienes para ofrecer su vida en martirio si fuera necesario. Ellos son, como dice el Corán, «los que prefiere Dios», los que tendrán un lugar privilegiado en el Paraíso; pero en vida no son más poderosos que los otros, ni han de serlo tras la muerte. Más allá de la estricta observación del texto sagrado, la propia debilidad humana hará posible la convivencia de ambas realidades sin sentimientos de contradicción aparentes, aunque los más cautos expresen su apego al dictado coránico públicamente, aun siguiendo prácticas religiosas alternativas.⁴⁵

44 Goldziher, «Veneration of Saints», 322 y ss.

45 El Hour y Marín, *Memoria y presencia*.

En estos fieles convivía —y convive— la contradicción de que, por una parte, solo Dios es todopoderoso y solo su nombre es digno de invocación; y por otra, se implora a los santos, se deposita la confianza en la emanación benefactora de estos *awliyā* 'Allāh píos y devotos que incluso tenían la capacidad de hacer milagros en vida. A estos se les atribuyen prodigios, y la fantasía da forma a sus figuras; a partir de ahí, hipérboles y milagros en torno a sus personas permiten a la imaginación actuar sin límite. Los santos pueden hacer hablar a los animales, a las piedras y a los árboles, colaboran con ellos, pueden volar, mover montañas... No nos extrañan los relatos acerca de santos que hacen brotar agua del suelo incluso en el desierto, aguas potables que manan con solo introducir un bastón en la tierra.

Ingenua y fantástica es la historia que nuestro autor pone en relación con el volcán Etna (*ġabal al-nār*),⁴⁶ que «se asoma al mar y se eleva en el aire». Durante el día se puede ver el humo que desprende y durante la noche emerge fuego de su interior. A este fenómeno, repetido en numerosas narraciones propias de la literatura de *'aġġā'ib*, se suma la anécdota que cuenta un ulema del lugar, según el cual, se había visto a un animal con forma de codorniz y color gris plomo (*ḥayawān 'alā šakl al-summān raṣāṣi l-lawṇ*) surgir del fuego y volver a introducirse en él. Aunque la leyenda lo identifica con un dragón, nuestro autor afirma con cautela que él solo ha visto en torno al volcán una roca con agujeros que se parece a la que se usa en el *ḥammām*, piedra que se halla en la ladera de la montaña —el Etna— que da al mar. Cabe preguntarse si en esta historia del pájaro que supera la presencia del fuego podría darse alguna injerencia cristiana en relación con el águila, animal que representa al evangelista Juan como pájaro solar, del fuego, de la luz, que se eleva más allá de las nubes y que simboliza estados trascendentes que representan la ascensión espiritual.

En este relato incluye el recuerdo de otra montaña similar en Ferganá, en Uzbekistán, cuyas rocas se queman y sus cenizas se venden para blanquear la ropa, costumbre que sí parece tener vigencia fehaciente.

De la misma forma, a lo largo de las páginas de esta obra, en conexión con la literatura de *'aġġā'ib*, también se citan objetos e imágenes de trascendencia o creencias más bien cercanas a la superstición. Tanto en el Occidente musulmán como en Oriente, la presencia de una tumba o

46 Al-Harawī. *Kitāb al-iṣārāt*, trad. Roldán Castro, ár. 316 y trad. 313; [ST], 55; [M], 144.

un enterramiento y los santos allí venerados transmiten efectos milagrosos a la naturaleza circundante. Así, aparecen fuentes milagrosas de las que brotan aguas curativas, fenómeno que el musulmán más ortodoxo explica por la influencia directa de Dios sobre ella y el devoto interpreta como efecto directo de la *baraka* del venerable difunto; así lo expresa nuestro autor, que en este sentido relata su experiencia en primera persona. Lo hace al describir lo sucedido junto al manantial conocido como '*Ayn al-Šifā*' en Sicilia, que da nombre a una mezquita adyacente y cuyas aguas son terapéuticas; según afirma, a él acude gente necesitada de curación. Curiosamente, cuenta haber enfermado en dicho lugar, aunque asegura, despejando cualquier duda sobre su religiosidad y ortodoxia, que, por benevolencia de Dios, glorioso y sublime, recobró la salud.⁴⁷

En este sentido, en la ciudad de Túnez, no es el agua, sino la tierra de la tumba la que acumula y transmite el efecto de la santidad del difunto: en el sepulcro del maestro Muḥriz, al que, como se apuntó anteriormente, se encomiendan los navegantes antes de embarcar cuando el mar se agita, existe la costumbre de coger tierra de la tumba y, con ella en la mano, hacer súplicas y promesas al santo.⁴⁸

Espacios devocionales, reliquias y talismanes

En este contexto, y en relación con las claves literarias del género '*ağā'ib*', hay que subrayar el asombro que expresa el autor al visitar ciertos edificios por lo grandioso de su arquitectura y, como se dijo anteriormente, por lo sublime de su ornamentación y los materiales utilizados en sus interiores, pero también por las reliquias en ellos conservadas y, en ocasiones, por la consideración del propio edificio o el enterramiento en cuestión, que funcionaban como reliquias en sí mismos.

47 *Kitāb al-iṣārāt...*, ár. 316 y trad. 314; [ST], 55; [M], 145. No hay que olvidar que, incluso en la actualidad, un musulmán de cierto nivel cultural prefiere demostrar su ortodoxia y su participación en una religiosidad establecida por encima de cualquier otra manifestación de devoción popular; véase El Hour y Marín, *Memoria y presencia*.

48 Al-Harawī. *Kitāb al-iṣārāt*, trad. Roldán Castro, ár. 315 y trad. 311. Este santo es considerado patrón de Túnez; véase Pellat, «Muḥriz b. Khalaf».

Aunque el culto a las reliquias en el islam no constituía, en principio, un aspecto tan importante como en otras religiones, es frecuente que en las biografías de santos se valore el hecho de destinar sumas significativas a conseguirlas, aunque se trate del más mínimo resto de cualquier objeto personal del personaje venerado. Las reliquias suponen una muestra indudable de aspiración y certidumbre individual, a veces no exhibidas pero guardadas como amuletos para uso privado. La posesión de algunas de ellas llegó incluso a utilizarse como argumento para legitimar el poder.⁴⁹

En la obra que se analiza, al-Harawī ensalza las columnas de mármol y los vestigios antiguos, preislámicos, de la aljama de Cairuán, que han de interpretarse como reliquias y que suponen para el autor indicadores de la prosperidad de la ciudad superando las de Mahdiyya y Túnez.⁵⁰

Según afirma, por «testimonios andalusíes» conoce que hay tres columnas de color rojo erigidas ante la quibla de la aljama de Córdoba —probablemente quiso decir del *miḥrāb*— que, a la excelsitud de su belleza, añaden ciertos detalles que otorgan protección al conjunto, aparte de convertirlo en uno de los más singulares de los que menciona para el Occidente islámico y, en concreto, para al-Andalus. A propósito de estas columnas, refiere que en la primera de ellas está grabado en blanco el nombre del Profeta, «como si hubiera sido tallado por Dios»; en la segunda aparece dibujado el báculo de Moisés y una imagen que recuerda la leyenda de «La Gente de la Caverna» (*ahl al-kahf*); y en la tercera, el cuervo de Noé. Todos ellos signos impresos por la mano del hombre, que indudablemente buscaba, al utilizarlos, la protección del conjunto arquitectónico.⁵¹

Acerca de esta mezquita, resulta singular el relato que hace sobre el testimonio de ciertos andalusíes que afirman que el Mesías (*al-Masīḥ*) excavó un pozo a poniente del edificio «acompañado por sus

49 Goldziher, «Veneration of Saints», 330.

50 Al-Harawī, *Kitāb al-iṣārāt*, trad. Roldán Castro, ár. 315 y trad. 311; [ST], 53; [M], 139.

51 *Kitāb al-iṣārāt...*, ár. 316 y trad. 312; [ST], 54; [M], 142. Téngase en cuenta que se trata de referencias al Antiguo Testamento, siendo el báculo de Moisés, entre otros, el elemento que le permite realizar prodigios; véase Éxodo 4:2. En cuanto al cuervo de Noé, consúltase Génesis 8:6-8; y sobre la leyenda de los denominados tradicionalmente como *aṣḥāb al-kahf*, sus variantes en las fuentes geográficas árabes y su función protectora, Hernández Juberías, *La Península imaginaria*, 132-161 y bibliografía citada.

discípulos», y cierra la historia de una forma aún más extravagante: «La verdad es que el Mesías no fue más allá de Egipto a pesar de que vivió en este país durante siete años con su madre según los Evangelios. Yo mismo he leído los cuatro Evangelios y no he encontrado escrito el hecho de que Jesús pisara territorios del Occidente árabe islámico». ⁵²

En una pared de la iglesia del Este (*al-kanīsa al-šarqiyya*), en Chipre, se halla una piedra en la que están escritas la *basmala* y la «azora de la fe pura» (*sūrat al-iḥlās*), así como el nombre de ‘Urwa b. Tābit —que murió en ramadán del 29 de mayo del año 650—, cuya tumba se asocia a dicha roca. El autor localiza otro enterramiento en el mismo lugar, pero este sin vinculación con la mencionada roca. ⁵³

Por otra parte, la mezquita mayor de Constantinopla, que según nuestro autor fue construida por Maslama b. ‘Abd al-Malik y los seguidores del Profeta (*al-tābi‘ūn*), se plantea como un edificio de excepción, no solo por el carisma de sus supuestos constructores y por albergar a un *šī‘ī* descendiente en línea directa de Ḥusayn, sino por lo que exhibe: estatuas de bronce y mármol, columnas y «talismanes extraordinarios», alminares que se entienden también excelentes, y vestigios de tiempos remotos que no tienen igual en ningún lugar a lo largo de los territorios del islam. Ya se he hecho referencia a la balaustrada de oro que la rodeaba, la cual parece tener una historia fascinante —descrita en el *Kitāb al-‘ağā‘ib*—; a lo que se suma el hecho de que allí habitaba un ángel. ⁵⁴ Esta mezquita es considerada igualmente digna de encomio por otras maravillas, entre las que destacan la figura de un pez, la puerta de oro, las torres de mármol y la suntuosa escultura de un elefante de bronce; portentos que sorprenden al lector, que se conmueve entre reliquias y hechos milagrosos. Al-Harawī finaliza el relato encantado y ufano por haber recibido numerosos favores del propio emperador Manuel Comneno (*al-malik Mānūyl*).

También para Roma tiene palabras de elogio, ya que esta ciudad, como vimos, aparte de albergar las tumbas de tres discípulos de Jesús en su iglesia mayor, atesora restos arqueológicos magníficos, estatuas y columnas que describe en su *Libro de las maravillas* (*Kitāb al-‘ağā‘ib*) y siete murallas para que «quien entre no sepa cómo salir»; sin embargo,

⁵² Al-Harawī, *Kitāb al-išārāt*, trad. Roldán Castro, ár. 316 y trad. 312; [ST], 54; [M], 142.

⁵³ *Kitāb al-išārāt...*, ár. 316 y trad. 314; [ST], 56; [M], 145.

⁵⁴ *Kitāb al-išārāt...*, [ST], 56; [M], 146.

añade que esta es una historia no fundamentada y, por último, se refleja a una prisión que sorprende por su forma de laberinto.⁵⁵ Vuelven las referencias a civilizaciones antiguas adaptadas a este nuevo contexto.⁵⁶

Otra edificación excepcional es el puente del viento de Constantina (*madīnat Quṣṭanṭīniyyat al-hawāʾ*), que es «una de las construcciones más asombrosas que se puedan ver», pues está erigido con un solo arco, a pesar de su longitud y de que entre los dos pilares que lo sostienen hay 150 pasos: «No hay en tierras del islam nada parecido».⁵⁷

De esta forma transmite al-Harawī la información que recopiló sobre los espacios de santidad o peregrinación menor más significativos en su época dentro de las coordenadas que dan título y son el objetivo de este estudio. El autor articuló y conectó experiencias directas, visitas y peregrinaciones propias con relatos ajenos, legados históricos y narrativas literarias, anécdotas y relatos de *ʿaḡāʾib*; curiosa combinación mediante la cual construyó un discurso comprometido con la causa que lo impulsó a emprender esta particular aventura, islamizando la comprensión de los lugares que describía, situándolos muchas veces en el plano de lo mágico sin disociar lo maravilloso de lo realista, porque ambas perspectivas «forman parte de la imagen total de una ciudad».⁵⁸ Y para ello, como se ha visto, situó a los protagonistas de estas historias sacras en paisajes de devoción materializados en escenarios urbanos y rurales donde se ubicaban mezquitas, oratorios, mausoleos y enterramientos de distinta relevancia y trascendencia.

55 Como se ha indicado, entre los distintos geógrafos árabes que han descrito la ciudad de Roma se observa una cierta confusión con respecto a los datos referentes a Constantinopla, produciéndose, como afirma María Jesús Viguera, una serie de correspondencias entre ambas ciudades: «Cuya historia y monumentalidad atrajo tanta atención a las fuentes árabes»; véase Viguera Molíns, «Imágenes de Europa», 22. Según De Simone y Mandalá (*La immagine araba di Roma*, 43-63), resaltado por Penelas Meléndez («De nuevo sobre la imagen de Roma», 345-346), esta confusión no solo afecta al aspecto «onomástico; hay que buscarla también en la fama de Roma, que hace que se le atribuyan monumentos y ceremoniales de la otra». Sobre Roma en las fuentes árabes, es muy interesante la bibliografía citada por Penelas en la página 343, nota 2 de la obra citada y Ducène, *L'Europe et les géographes arabes*, capítulos 2 y 9. Acerca del laberinto de Roma, véase Mandalá, «Roma e il labirinto».

56 Al-Harawī. *Kitāb al-iṣārāt*, trad. Roldán Castro, ár. 317 y trad. 314-315; [ST], 57; [M], 147.

57 *Kitāb al-iṣārāt*..., ár. 315 y trad. 312; [ST], 53; [M], 142.

58 Marín, «Constantinopla», 56.

TOPOGRAPHIE RELIGIEUSE
ET PROTECTION
DU TERRITOIRE: *RIBĀṬ*,
ZĀWIYA, *MAḤRAS*, *MĀNẒAR*
ET *BURĠ* CHEZ L'ÉCRIVAIN
MAGHRÉBIN IBN MARZŪQ
AL-TILIMSĀNĪ
(MORT EN 781/1379)

Introduction*

Cette brève contribution a pour objectif essentiel d'apporter quelques éléments supplémentaires au volumineux dossier consacré aux phénomènes sociaux et religieux associés à la protection et la défense des communautés d'individus au Maghreb médiéval. Dans le cadre d'une recherche de longue haleine sur les structures constructives réalisées par les pouvoirs locaux et régionaux dans le sud-est du Maghreb central (Ziban, Oued Righ, Oued Souf) au Moyen Âge, on se propose d'examiner ici quelques vocables relatifs à la défense du territoire et par voie de conséquence, à la pratique religieuse.¹ Les thèmes qui seront analysés dans les lignes suivantes ont déjà fait l'objet de quelques travaux tant du point de vue textuel que matériel. Il ne sera donc pas question de reprendre la problématique dans le détail mais plutôt de fournir quelques informations textuelles puisées à l'historiographie du Maghreb central notamment en la personne d'Ibn Marzūq al-Tilimsānī (mort en 781/1379).

L'un des principaux édifices qui sera traité est celui du *ribāt*, bien connu grâce à de nombreux travaux parus au cours des cinq dernières décennies et notamment ceux réalisés avec l'apport des textes arabo-berbères et de l'archéologie pour certaines zones d'Ifrīqiya, du Maghreb central et du Maghreb occidental.² D'autres structures, connues

* *Nota bene*: on précise qu'à l'origine, notre travail portait le titre de «Pouvoir étatique, protection du territoire et paysage religieux: *rubūt*, *abrāḡ* et autres structures constructives chez l'écrivain maghrébin Ibn Marzūq al-Tilimsānī (ob. 781/1379)». Nos remerciements aux éditeurs du livre Rachid El Hour (Universidad de Salamanca) et Francisco Franco-Sánchez (Universidad de Alicante) pour leur invitation à collaborer dans la publication.

1 Sur les travaux consacrés à certains lexèmes examinés dans notre étude, voir une excellente mise au point bibliographique élaborée par Franco-Sánchez, «*Rābiṭa-s*, *ribāt-es* y *al-munastīr-es*», contenant plus de 250 titres parus jusqu'au début des années 2000.

2 Voir quelques exemples de recherche dans Kisaichi, «Sufi Saints in the 12th Century», 7-11; Marín, «El *Ribāt* en al-Andalus y el Norte de África»; Hassen, «Les *ribāt* du Sahel d'Ifrīqiya», 148-160; Amri, «*Ribāt* et idéal de sainteté», 339-352; El Bahi, «Les *ribāṭs* aglabides», 328-336; et Goodson, «Topographies of Power», 100-103.

mais insuffisamment étudiées, seront également à la une de ce travail, à savoir les *zawāyā*, les *maḥāris*, les *manāẓir* et les *abrāḡ*. De fait, les trois dernières formes constructives citées sont sans nul doute susceptibles de mieux nous faire connaître le paysage architectural mérinide, notamment en ce qui concerne le système de défense des espaces consacrés aux pratiques religieuses.

Ibn Marzūq al-Tilimsānī et le *ribāṭ*: de la théorie à la pratique

L'écrivain tlemcénien, membre d'une influente famille de notables, a composé une œuvre que l'on pourrait qualifier de véritable panégyrique mettant en relief les vertus et les actions du souverain mérinide Abū l-Ḥasan 'Alī (mort en 749/1351) intitulé *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī ma'āṭir wa-maḥāsin mawlānā Abī l-Ḥasan* et dont la fin de la rédaction eut lieu probablement vers 772/1371.³ Dans cet ouvrage, l'auteur expose, entre autres détails topographiques, quelques considérations sur le concept de *ribāṭ* (pluriels *rubuṭ*, *ribāṭāt*) qui ne peuvent que retenir l'attention de l'historien car des données de ce genre ne sont pas si fréquentes qu'on le croit.⁴ À l'issue de la lecture des notices, on peut diviser son apport en deux ensembles. Le premier est consacré à rappeler au lecteur que les *ḥadīṭ*-s sont une source inépuisable d'informations sur la question. Quant au second, il fournit une définition intéressante de la notion de *ribāṭ* («édifice fortifié à vocation religieuse et caritative généralement lié à des groupes de dévots/militaires»; «espace/quartier fortifié»; «ensemble de pratiques de

3 Sur la vie et l'œuvre de l'écrivain de Tlemcen, voir Viguera Molíns, «Au sujet du *Musnad*»; et Shatzmiller, *L'historiographie mérinide*, 36-43. À propos de l'importance de la famille des Banū Marzūq, consulter Kisaichi, «Three Renowned 'Ulamā'», 129-132.

4 Au sujet du vocabulaire connecté au terme *ribāṭ* et à d'autres formes de constructions dérivées de la racine arabe {RBT}, voir Golvin, «Note sur le mot *ribat*»; Meier, «Almoraviden und marabute», 80-93, sur *ribāṭ* et *murābaṭa* à l'époque almoravide; Picard et Borrut, «Rābata, Ribāt, Rābita», 33-36. Martínez Salvador («Sobre la entidad de la rābita», 184-186) traite de questions terminologiques sur le *ribāṭ* en tant qu'institution antérieure à la *rābiṭa* en contexte andalousien; consulter Amri, *Les saints en islam*, 224-225, à propos de *ribāṭ* et *murābaṭa* au Maghreb médiéval.

dévotion religieuse»)⁵ élaborée à partir de faits relevés en Orient et au Maghreb.

Les informations du premier groupe renvoient donc au domaine de la tradition prophétique (*ḥadīṭ*) et celles-ci sont comme des recommandations pour celui qui souhaite agir en tant que *murābiṭ* pour la protection de l'islam. Il est également utile de pointer un fait remarquable à savoir la comparaison entre le jeûne (*ṣiyām*) et l'idée d'œuvrer en faveur du *ribāṭ*. Cette dynamique, qui placerait le jeûne dans une position quelque peu inférieure par rapport au fait de militer pour le *ribāṭ*, est sans doute à mettre au compte des circonstances politico-religieuses de l'époque. De fait, on perçoit déjà bien le caractère polysémique du concept de *ribāṭ*: espace topographique à vocation spirituelle et forme d'action pratique en faveur de la religion. Mais sans plus tarder, laissons parler Ibn Marzūq al-Tilimsānī et voyons ce qu'il nous apprend:

Il est manifeste que le *ribāṭ* et la vigilance pour la cause de Dieu (*al-ribāṭ wa-l-ḥirāsa fī sabīl Allāh*) sont des choses excellentes. On nous a transmis du *Ṣaḥīḥ*, à travers Ibn 'Abbās: «J'ai entendu dire l'Envoyé de Dieu: "il y aura deux yeux que le feu ne lèchera pas, celui de l'homme qui pleure et celui qui se tiendra "vigilant pour Dieu"». Et de Salmān, que Dieu soit satisfait de lui: «J'ai entendu dire de l'Envoyé de Dieu, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur Lui: Le *ribāṭ* d'un jour et d'une nuit pour la cause de Dieu est meilleur que le jeûne d'un mois (*ḥayr min ṣiyām šahr*); et s'il meurt, on lui compte le travail qu'il était en train de réaliser, en lui remettant sa récompense, restant ainsi à l'abri des fauteurs de troubles (*al-fattān*)». Muslim l'a cité. Et de Faḍḍāla b. 'Ubayd: «Au mort, on lui scelle son œuvre alors qu'au *murābiṭ* pour Dieu, on continue à le compter jusqu'au jour du jugement final, et restera à l'abri des tribulations de sa tombe». A été transmis "par Abū Dāwūd et al-Tirmidī; tous deux ont dit que c'est un *ḥadīṭ* bon et authentique. Et de 'Uṭmān: «L'Envoyé de Dieu a dit: "Le *ribāṭ* d'un jour pour la cause de Dieu est meilleur que mille jours en actions similaires que l'on fait dans les demeures (*ribāṭ yawm fī sabīl Allāh ḥayr min alf yawm fīmā siwāhu min al-manāzil*)"». Il a été transmis par al-Tirmidī et il dit que c'est un *ḥadīṭ* bon et authentique. Les *ḥadīṭ*-s et les traditions sur le chapitre

5 À propos du terme *ribāṭ*, il est utile de consulter Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 1: 502, qui mentionne le vocable comme étant un «رباط [...] une caserne» avec l'idée de défense des frontières de l'empire islamique et la pratique de la dévotion. Beaussier (*Dictionnaire pratique arabe-français*, 377) attribue les significations de رباط. Couvent fortifié, couvent frontière» alors que dans l'espace andalousien, Pocklington («Lexemas toponímicos andalusíes I», 288) affirme que ladite structure architecturale aurait les sens de «Cuartel, guarnición fortificada»; voir Chabbi, «Ribāṭ», 8: 501-503.

sont nombreux; le *ribāṭ* et la vigilance pour la cause de Dieu sont les meilleures choses que l'on puisse entreprendre (*wa-l-ribāṭ wa-l-ḥirāsa fī sabīl Allāh min afḍal al-a'māl*).⁶

En ce qui concerne les données contenues dans le second ensemble, on peut affirmer qu'elles livrent des précisions sur l'institution du *ribāṭ* maghrébin en le comparant d'abord avec des éléments enregistrés dans l'histoire arabo-musulmane d'Orient. Comme on va pouvoir l'observer, l'auteur commence par mentionner l'espace topographique de la *zāwiya* qui est immédiatement mis en comparaison avec le terme *ribāṭ* du domaine oriental à travers les vocables propres de *ḥawānīq* («établissements religieux fréquentés par des ascètes») et *ḥānaqāt* («résidences religieuses où vivent des soufis»).⁷ Puis, dans un deuxième temps, on relève une observation sur la position des juristes en matière de *ribāṭ*. Enfin, on indique que les adeptes du *taṣawwuf* étaient parmi ceux qui fréquentaient le lieu pour se consacrer à leurs exercices de piété. Mais donnons la parole à l'écrivain de Tlemcen afin qu'il puisse expliquer sa notion du *ribāṭ* et les significations qui en découlent:

TROISIÈME CHAPITRE

Ces *zawāyā* sont celles qu'on appelle avec les noms de *rubuṭ* et *ḥawānīq* en Orient; *ḥānaqāt* est une autre dénomination des *rubuṭ* et c'est un lexème non arabe (*wa-huwa lafẓ a'ḡamī*); dans la terminologie des juristes (*iṣṭilāḥ al-fuqahā'*), le *ribāṭ* signifie se consacrer exclusivement au *ḡihād* et à la vigilance (*fī l-ḡihād wa-l-ḥirās*); chez les soufis (*wa-'inda al-mutaṣawwifa*), c'est l'expression du lieu où on se trouve pour s'adonner au culte de Dieu (*al-mawḍi' allaḍi yultazamu fīhi al-'ibāda*). Et d'après l'*imām* Sarī al-Saqaṭī, que Dieu soit satisfait de lui: «Attendez, ayez patience, surveillez (*rābiṭū*) et soyez dévots de Dieu, peut-être, triomphez-vous;⁸ soyez constants dans la vie, dans la paix et dans la guerre, surveillez (*rābiṭū*) les impulsions malignes de l'âme et ayez peur de ce que vous pourriez recevoir en châtement. Ainsi, vous vous élèverez dans l'autre vie sur des tapis d'honneur». Et on dit: «Patience quand vous êtes affligé par mon épreuve et patience quand je vous comble avec mes bienfaits, surveillez (*rābiṭū*) sur la terre de mes ennemis et prenez garde de ne pas aimer à un être autre que Moi». On dit: «Ce sont les conditions de celui qui habite (*sākin*) dans un *ribāṭ*: cesser de s'occuper des autres personnes et commencer à s'occuper de la Vérité; cesser de gagner la substance en ayant suffisamment avec la Suprême Providence».⁹

6 Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, 397.

7 Voir Chabbi, «Khānḳāh», 4: 1025-1026.

8 Citation tirée du Coran III: 200.

9 Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, 411-412.

Ibn Marzūq al-Tilimsānī et sa vision de la *zāwiya*

Avant de fournir les quelques indices textuels concernant la *zāwiya* (pluriel *zawāyā*) relevés dans *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, arrêtons-nous, l'instant de quelques lignes, sur la notion de cette structure si caractéristique du paysage religieux maghrébin. Cet édifice correspond en général à un petit oratoire, ou une mosquée, permettant, entre autres choses, une retraite spirituelle et qui peut être similaire aux ermites agglutinant les dévots et autres soufis peuplant les paysages du Maghreb. Parmi les principales tâches pieuses assignées à cette institution, il y avait celle de l'organisation du bâtiment et de ses espaces gravitant autour du saint qui y était enterré.¹⁰ Il n'est pas superflu, croyons-nous, de rappeler que ce centre religieux avait également des fonctions de type pédagogique évidentes au sein de la société, permettant ainsi de canaliser les pratiques de la foi en dehors du discours officiel des pouvoirs en place. Pour cette raison, il doit être considéré aussi comme un véritable pôle de sociabilité.¹¹ Tout cela étant dit, voyons dès à présent ce que le chroniqueur de Tlemcen nous dit sur la *zāwiya* qu'il intègre dans un discours où le souverain mérinide Abū l-Ḥasan est une fois de plus le protagoniste central:

10 Sur ce terme, voir Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 1: 615-616, signalant que «زاوية, [...] cellule, car les Arabes, en empruntant aux Grecs la vie monastique, ont donné, à leur exemple, le nom d'angle à une cellule [...]; chapelle dans une mosquée, oratoire, appartement dans une mosquée où les étudiants reçoivent des leçons, où ils étudient et écrivent, où ils se retirent pour se dérober à la foule». Beaussier (*Dictionnaire pratique arabe-français*, 448) indique que «زاوية. Zaouia, établissement religieux où l'on donne ordinairement de l'enseignement religieux». Pocklington («Lexemas toponímicos andalusíes I», 311) affirme que dans la toponymie andalousienne, le terme *zāwiya* aurait les sens de «Rincón, monasterio»; voir Chavarría Vargas, «Huellas sufíes en al-Andalus», 232-235, sur le vocable *zāwiya* dans la toponymie d'al-Andalus; Katz, «Zāwiya [North Africa]» 11: 467-468.

11 Voir par exemple Ferhat, *Le soufisme et les zaouyas*, 119-146, sur «L'apparition des zaouyas et du soufisme régional» au Maghreb occidental durant le Moyen Âge; Martínez Salvador, «Sobre la entidad de la rābīta», 187-189, sur la possible survivance de la *rābīta* à travers la *zāwiya* au Maghreb et en al-Andalus; Amri, *Croire au Maghreb médiéval*, 138-140, pour quelques éléments concernant la *zāwiya* dans l'espace maghrébin; El Hour, «Algunos extractos de la enseñanza y la educación», 73 et ss. et «Reflexiones acerca de la formación intelectual», 105-107.

Dans la région de Ronda (*balad Runda*), il y a des exemples de constructions (*ātār al-binā'*) nouvelles qui furent réalisées sous ses ordres; des forteresses renforcées (*al-ma'āqil al-muḥaṣṣana*), des tours hautes (*al-abrāğ al-šāmiḥa*) et de nombreux puits (*al-ābār al-mu'īna*); des *zawāyā* et des *ḥānāt*. Les régions andalusiennes (*al-bilād al-andalusīyya*) étaient en attente de ce qu'il pouvait leur donner et de ce qu'il apportait aux métropoles importantes (*al-ḥawāḍir al-mu'tabara*); ¡Que Dieu lui écrive la récompense de toutes ses bontés!¹²

Dans d'autres fragments appartenant à une même notice et concernant la construction de *zawāyā*, Ibn Marzūq al-Tilimsānī connecte le terme examiné avec la notion de *ribāṭ* et les groupes soufis (*mutaṣawwifā*). Cela dit, pour les besoins de cette étude, on ne conservera ici que les éléments strictement liés à la *zāwiya*, gardant en réserve la possibilité ultérieure de revenir sur les relations étroites entre soufisme et édification de *zawāyā*. Mais voyons ce qu'évoque notre écrivain sur la question:

PREMIER CHAPITRE

Il n'y a aucun doute que les mérites ont une relation avec les travaux et que les récompenses existent en fonction des efforts et des résultats [obtenus] et cela a ses racines dans la Loi islamique (*šar'*) [...].

DEUXIÈME CHAPITRE

En ce qui concerne l'usage des *zawāyā*, un certain nombre de savants ont déduit que le fondement d'usage des *zawāyā* et des *ḥawāniq* se trouve dans le fait que le Prophète emmena ses compagnons pauvres pour résider à Šuffa, lieu fameux, en face de la mosquée de Médine [...].¹³

QUATRIÈME CHAPITRE

Des similitudes des gens des *zawāyā* avec les pauvres mendiants (*al-šuffa*) [...]. J'ai affirmé (*qultu*) qu'il est évident que les *zawāyā*, pour nous au Maghreb, sont les lieux destinés à recevoir ceux qui arrivent et à donner à manger aux voyageurs nécessiteux. Quant aux *rubuṭ*, selon le sens de ce vocable (*muṣṭalah*) en Orient, je n'ai rien vu de similaire au Maghreb, avec ses mêmes caractéristiques, sinon le *ribāṭ* de mon seigneur Abū Muḥammad Šāliḥ et la *zāwiya* qui prit le nom de notre seigneur Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. 'Umar à Salé, à l'ouest de la grande mosquée (*al-ğāmi' al-a'zam*). Et je n'en ai pas vu plus de cette catégorie, habitées [les *zawāyā*] par des gens qui s'engagent à y vivre, avec des traits particuliers, d'après ce qu'on en dit.¹⁴

12 Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-šaḥīḥ*, 393.

13 *Al-Musnad al-šaḥīḥ*, 409.

14 *Al-Musnad al-šaḥīḥ*, 412-413.

Ibn Marzūq al-Tilimsānī à propos des *maḥāris* («tours de vigie») et des *manāẓir* («tours de guet»)

Deux autres éléments constructifs consacrés à la protection des territoires de l'islam sont examinés par notre écrivain. Il s'agit des «tours de vigie» (*maḥāris*, singulier *maḥras*) et des «tours de guet» (*manāẓir*, singulier *manẓar*).¹⁵ Ces deux structures, bien présentes dans le paysage topographique d'époque mérinide, font l'objet de réflexions utiles de la part de l'auteur de Tlemcen qui permettent d'apprécier, jusqu'à un certain point, leur place dans le système défensif mis en place par les Mérinides. Exposons sans plus tarder le texte d'Ibn Marzūq al-Tilimsānī:

Du comment élever des «tours de vigie» (*maḥāris*) et des «tours de guet» (*manāẓir*) dans l'ensemble des régions côtières, c'est-à-dire les endroits du *ribāṭ* (voici les chapitres) [...].

DEUXIÈME CHAPITRE

Ce *mawlā*, que Dieu soit satisfait de lui, construit des «tours de vigie» (*maḥāris*) et des «tours de guet» (*manāẓir*) en nombre et qu'on avait connu à aucune époque; jugez par exemple, que depuis la ville de Safi (*madīnat Āsafī*), limite de la zone sédentarisée (*āḥir al-ma'mūra*), jusqu'à la région d'Alger des Banū Mazḡanān (*balad al-Ġazā'ir, ḡazā'ir Banī Mazḡanān*), limite du Maghreb central (*āḥir wustā al-Ġarb*) et début des régions d'Ifriqiya (*wa-awwal bilād Ifriqiya*), il y a tant de «tours de vigie» (*maḥāris*) et de «tours de guet» (*manāẓir*), que si les feux sont allumés dans leurs parties hautes, le signal se poursuit en une seule nuit ou même une partie de la nuit; c'est une distance que les caravanes mettent environ deux mois à parcourir. Sur chaque «tour de vigie» (*maḥras*), il y a des hommes rémunérés (*riḡāl murattabūn*) qui surveillent et regardent, scrutant la mer. Il n'y a aucun navire en vue sur la mer, en direction des rives des territoires des musulmans (*sāḥil bilād al-muslimīn*), sans que l'avis apparaisse sur les «tours de vigie» (*maḥāris*) et avertisse les gens de tout le littoral. Ainsi, durant

15 D'après Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 1: 270, la construction en question serait «محرس». Une enceinte fermée de murs et assez grande pour loger une petite garnison, où les zélés musulmans se réunissaient pour faire la guerre aux non-musulmans [...]; un bâtiment destiné à loger les étudiants, les moines, les voyageurs et les pauvres [...]; garde ou escorte»; quant au second terme, Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2: 687, ce serait un «منظر. Belvédère»; Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe-français*, 985: «منظر. Site, lieu d'où on peut voir» et *ibidem*, 191: «محرس. Vestibule de bain, corps de garde». Dans le domaine de la toponymie andalousienne, on peut indiquer selon Pocklington, «Lexemas toponímicos andalusíes I», 268 et 270, que *maḥras* aurait le sens de «puesto de guardia», et *manẓar* signifierait «atalaya, mirador».

son règne chanceux, les côtes se trouvèrent à l'abri et les captures de paysans (*ahl al-bawāḍi*) cessèrent, eux qui étaient attaqués en plein jour; ainsi que les captures de nomades (*ahl al-'amūd*) qui venaient s'installer dans les zones côtières et sur le littoral.¹⁶

Ibn Marzūq al-Tilimsānī au sujet des *abrāğ* («tours de défense»)

En ce qui concerne le vocable *burğ* (pluriel *abrāğ*), il semble bien qu'il s'agirait d'un établissement fortifié relativement important au niveau local/régional et qui a sans doute été considéré comme un élément protecteur des zones à défendre. Ainsi, peut-on supposer, avec toutes les précautions d'usage, que le *burğ*, en général, aurait ressemblé à une sorte de tour carrée ou ronde attenante à un rempart ou bien parfois isolée et servant de bastion.¹⁷

Outre ce que vient d'être signalé sur de possibles définitions du terme *burğ*, il est intéressant, pensons-nous, d'ajouter d'autres éléments susceptibles de nous aider à mieux cerner le concept d'une telle structure fortifiée. Ainsi, on peut également parler de *burğ* comme d'un véritable lieu de peuplement qui serait un équivalent probable de résidence nobiliaire ayant agglutiné autour d'elle diverses formes d'habitats ruraux. Une autre définition de la structure examinée serait celle d'un groupe d'habitations fortifiées suburbaines ayant servi de relais économique entre les territoires de la ville et ceux des aires rurales.¹⁸

Si les formes constructives présentées dans les développements antérieurs sont capables d'éclairer quelque peu notre vision de certains aspects de l'environnement topographique durant la période mérinide, il est clair qu'avec une construction similaire aux «tours de défense» que sont, selon nous, les *abrāğ*, on entre dans un domaine étroitement

16 Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, 397-398.

17 Dozy (*Supplément aux dictionnaires arabes*, 1: 64-65) indique que «*ج. Phare [...]; habitation en pierre dans un jardin*»; Beaussier (*Dictionnaire pratique arabe-français*, 41) signale que le mot équivaut à «*ج. Fort, fortin, forteresse, château, tour*»; et Pocklington («*Lexemas toponímicos andalusíes I*», 246) suggère un équivalent de «*torre*»; voir Terrasse, «*Burdj*», 1: 1318-1321.

18 Sur ces questions, voir par exemple la situation au Maghreb oriental dans Hassen, «*Villages et habitations en Ifriqiya*», 242-243.

lié à la défense effective d'un espace précis, de populations localisées en milieu rural, voire à la guerre. Les éléments offerts par notre auteur sont autant d'opportunités pour en savoir un peu plus sur le fond et la forme de la construction des *abrāğ*. Arrêtons-nous dès maintenant sur le fragment textuel:

TROISIÈME CHAPITRE

Dans cet ordre des choses, le plus admirable qu'il a construit ce sont les «tours de défense» (*abrāğ*) pour lesquelles il réunit des gens experts en édification (*ahl al-ḥibra bi-l-mabānī*) et des spécialistes en construction (*'urāğū' al-'imāra*), afin que son élévation se fasse selon ses plans et désirs, et pour être menée à bien dans les meilleures conditions. Parmi eux, il y a la «tour de l'eau» (*burğ al-mā'*) qu'il fit construire au bord de la côte, au milieu des vagues, dans la «mer de Bassūl», sur le littoral de Ceuta (*baḥr Bassūl min sāḥil Sabta*). J'ai assisté à sa construction. Tout le monde coïncidait sur le fait qu'il était impossible de l'édifier là-bas. On y apporta des pierres de la taille de rochers (*ṣuḥūr ka-l-rawābī*), et des pierres qu'il était impossible de déplacer sans calculs et mesures (*handasa wa-aḥkām*) et sans l'aide de rouleaux (*'ağal*); on en jeta également d'autres similaires, jusqu'au moment où une île se forma au milieu de la mer (*ğazīra fī wasaṭ al-baḥr*) et sur laquelle on éleva un château imposant (*al-qaṣr al-muṣayyad*) qui est si fameux là-bas. Puis, il ordonna la construction d'un pont qui irait de la côte jusqu'à cette «tour de défense» (*min al-barr ilā l-burğ*), à travers lequel les animaux pouvaient circuler et il [le pont] communiquait avec la terre ferme. Il fit également construire la «tour de défense» (*burğ*) qui est située à proximité de l'embarcadere (*mašḥan*) de cette même ville, et aussi d'autres avec des caractéristiques semblables au «rocher protégé»¹⁹ (*al-ğabal al-maḥrūs*).²⁰

Ibn Marzūq al-Tilimsānī, son ouvrage bio-hagiographique et l'apport d'autres écrivains maghrébins

En plus de son célèbre ouvrage panégyrique consacré au souverain mérinide Abū l-Ḥasan 'Alī, Ibn Marzūq al-Tilimsānī est l'auteur d'un livre au caractère biographique et hagiographique édité sous le titre d'*al-Manāqib al-marzūqiyya* mais qui n'a suscité qu'un nombre réduit

19 Peut-être s'agit-il du site de Gibraltar.

20 Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, 398-399.

de travaux.²¹ Dans cette œuvre singulière, on trouve des informations de choix permettant de peindre un tableau circonstancié de l'histoire sociale de l'époque mais aussi à propos de la propre notion de *ribāṭ* à travers quelques noms topographiques. Ces éléments permettent ainsi d'affiner dans de rares cas les fonctions d'une telle structure.²²

Afin de préciser un peu mieux nos observations, il est utile de fournir quelques informations sur des *rubuṭ* et des *zawāyā* documentés dans l'œuvre et voir ainsi la teneur des relations qui existèrent entre les réseaux savants et religieux à travers plusieurs territoires du Maghreb. Pour cela, notre auteur mentionne un certain nombre de lieux connus pour héberger des pôles de religiosité précis dans la géographie maghrébine: *ribāṭ* Āsafī, *ribāṭ* Rabī', *ribāṭ* al-Ḥawzī, *ribāṭ* Ibn Fargūs, *ribāṭ* al-Muwaffaq, *ribāṭ* Dukkāla; *zāwiyat* Abī 'Abd Allāh et *zāwiyat* al-'Ubbād.²³

Outre les informations antérieures, il paraît opportun de rappeler ici que des écrivains et chroniqueurs d'autres zones maghrébines (Maghreb occidental–Ifriqiya) ont enregistré de nombreux indices de structures constructives telles que celles examinées dans notre contribution. On en veut pour exemple le cas d'Ibn al-Zayyāt al-Tādili (mort en 628/1230-1)²⁴ qui fournit une liste de *rubuṭ* pour ce qui correspond à une aire géographique précise du Maghreb occidental et dont voici le détail: *dār al-murābiṭīn*,²⁵ *ribāṭ* Asafī, *ribāṭ* Ūḡdām, *ribāṭ* Iyyīsīn, *ribāṭ* Bi'r Qurn al-Ġadī, *ribāṭ* Tāsamaṭāt, *ribāṭ* Tānūtin Ṭahīr, *ribāṭ* Tīt n-F.ṭ.r, *ribāṭ* Ḥakam, *ribāṭ* Šākir, *ribāṭ* 'Aqaba, *ribāṭ* Malūlāsan,²⁶ l'écrivain Aḥmad al-Tādili al-Šawma'ī (mort en 1013/1604)²⁷ offre également des données

21 Sur ce texte, voir Balmadanī, «Ibn Marzūq al-ḥaṭīb», 85 et ss.

22 Sur la notion de *ribāṭ* dans le livre en question, voir Zouihal, «*Al-Manāqib al-marzūqīyya*», 225-227.

23 Sur ces lieux, voir Ibn Marzūq, *Al-Manāqib al-marzūqīyya*, 216, 217, 219, 220 et 280.

24 Sur cet auteur, voir El Hour, «Ibn al-Zayyāt al-Tādili».

25 Pour cette information, il est utile de signaler que la notice donne la précision suivante: «*li-ṭalabat al-'ilm wa-qurrā' al-Qur'ān*», soit «pour les étudiants en science et les récitateurs du Coran».

26 Sur ces toponymes, voir Ibn al-Zayyāt al-Tādili, *Al-Tašawwuf*, 41, 51, 89, 126, 152, 164, 181, 208, 209, 218, 225, 227, 233, 235, 262, 316, 354, 360, 365, 374, 385, 388, 394, 401, 402, 414, 425, 426, 433 et 439. Au sujet de la fondation, du rôle et de la destruction du *ribāṭ* de Tīt n f.ṭ.r. dans la géographie religieuse du Maghreb occidental, voir Cornell, «*Ribāṭ Tīt-n-Fiṭr*», 27 et ss.; et al-Māzūnī, «*Ribāṭ Tīt*», 25-28 et 44-46.

27 Sur cet écrivain, voir Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa*, 239-240.

sur *ribāṭ* Tiṭ, *ribāṭ* Šākīr et *ribāṭ* Āsafi.²⁸ En ce qui concerne l'Ifrīqiya, on peut citer des informations compilées par l'écrivain Ibn al-Dabbāg (mort en 696/1296 ou 699/1300)²⁹ sur le *ribāṭ* Šanāqīš et le *ribāṭ* al-Munastīr;³⁰ et le chroniqueur tardif al-Zarkašī (vers 932/1525)³¹ mentionne quelques *rubuṭ*, *maḥāris* et *zawāyā*: *ribāṭ* al-Munastīr; *maḥras* Abī l-Ğa'd, *maḥras* Ādrār, *maḥras* al-Ḥammāmāt, *maḥras* Rafrāf; *zāwīyat* Aḥmad b. 'Arūs, *zāwīyat* Bāb al-Baḥr, *zāwīyat* Ḥawmat Bārdū, *zāwīyat* Ḥawmat al-Dāmūs, *zāwīyat* al-Funduq, *zāwīyat* 'Ayn al-Zamīt, etc.³²

Brèves observations sur les structures constructives examinées et le pouvoir de l'État au Maghreb médiéval

Notre étude, basée sur un corpus textuel volontairement réduit et emprunté fondamentalement à un écrivain, Ibn Marzūq al-Tilimsānī, révèle quelques faits qu'il serait intéressant de commenter. On peut d'ores et déjà signaler que parmi les institutions religieuses ancrées notamment dans les milieux ruraux de l'Occident musulman, le *ribāṭ*, qui a amplement focalisé l'attention de la recherche scientifique, est le véritable pôle de peuplement et de défense de certains espaces territoriaux. En outre, il est possible de voir dans l'édification de *rubuṭ* et autres structures constructives, la volonté institutionnelle de mise en place d'un réseau d'édifices susceptibles de protéger et de contrôler les divers groupes sociaux. En étroite relation avec les propos antérieurs, il est nécessaire de préciser que l'une des significations de l'espace répondant au nom de *ribāṭ* pourrait avoir un rapport avec l'idée d'ermitage, au sens du lieu recevant des individus dévoués à la vénération

28 Sur ces lieux, voir Al-Tādilī al-Šawma'ī, *Kitāb al-mu'zā*, 71, 125, 176, 224, 272, 275 et 276.

29 Au sujet de cet auteur, voir Kerrou, «Sainteté, savoir et autorité», 221-222.

30 Sur ces sites, voir Ibn al-Dabbāg, *Al-Asrār al-ğaliyya*, 77, 83, 94, 129 et 177. Sur le terme *munastīr* comme toponyme et espace fortifié situés principalement en péninsule Ibérique et en Ifrīqiya, consulter Franco-Sánchez, «Almonastires y rábitas», 61-64.

31 À propos de cet écrivain, voir Brunschvig, *La Berbérie orientale*, 2: 395-396.

32 Sur ces espaces, voir al-Zarkašī, *Tārīḥ al-dawlatayn*, 171, 234, 235, 270 et 309. À propos du *ribāṭ* d'al-Munastīr, consulter quelques éléments d'approche dans Garnier, «La sacralisation du littoral ifrīqiyen», 113-119.

d'un saint. Et de fait, on partage l'idée formulée pour le Maghreb occidental par Halima Ferhat selon laquelle le *ribāṭ* est aussi «L'endroit où l'on se retire pour lutter contre ses propres passions et où l'on s'isole pour se consacrer aux exercices de piété». ³³

Si le *ribāṭ* occupe une place de choix dans le dispositif des systèmes de protection et de défense des territoires de l'empire islamique au Maghreb médiéval, il va sans dire que d'autres constructions apportent un complément architectural non négligeable. L'apparition de plus en plus croissante d'édifices tels que la *zāwiya*, le *manẓar*, le *maḥras* et le *burġ* sont susceptibles d'expliquer au moins partiellement la situation politico-religieuse du Maghreb, à des moments déterminés de son histoire médiévale. Ainsi qu'on a eu l'occasion d'y faire allusion, ces structures sont souvent incluses dans les programmes de construction des propres institutions politiques. Pour cela, elles constituent une sorte d'affirmation de l'autorité religieuse des pouvoirs dans la mesure où elles sont présentes dans les paysages urbains et ruraux pour signifier que l'État surveille et contrôle à la fois les gens et les espaces. Tout cela étant dit, le cas de la *zāwiya* est à nuancer car l'édification d'un tel bâtiment répond le plus souvent à une volonté manifestée par des groupes sociaux précis et ses activités sont intimement liées aux pratiques religieuses et aux échanges divers et variés mis en place par les communautés d'individus. De ce fait, ce lieu emblématique, où se développent des usages religieux concrets autour d'un saint, est également l'endroit par excellence d'un type de sociabilité que l'on trouve ancré dans les aires de peuplement rural.

Cela étant, revenons, l'espace de quelques lignes, sur le concept de *ribāṭ*. Il est juste de reconnaître que la majorité des études s'attachent à l'identification des traits morphologiques et des spécificités des établissements car cette construction était souvent perçue comme un édifice à vocation strictement religieuse et militaire. Les avancées de la recherche récente ont permis de mettre en avant la diversité structurelle et fonctionnelle d'une telle construction et de promouvoir sa véritable dimension institutionnelle. Les questions de la dimension territoriale du *ribāṭ* et de sa place de moteur dans le peuplement ont été également examinées mais il faudra sans doute y revenir grâce à l'édition de nouvelles sources écrites notamment des textes hagiographiques et des

33 Ferhat, *Le soufisme et les zaouyas*, 85.

ouvrages juridiques. Pour l'heure, signalons brièvement un exemple à travers une étude remarquable de Mohamed Hassen qui a abordé la question par le biais d'une analyse des *rubuṭ* du Sāḥil de Tunisie et de leur rôle dans les modalités de peuplement de ladite région. Ces modalités ont été examinées grâce à une enquête sur la question du *ḥimā* (espèce de statut juridique concédé aux seuls occupants) comme micro-espaces réservés à des lieux précis afin d'en exploiter les ressources naturelles (cueillette, cultures céréalières et maraîchères, plantations d'oliviers).³⁴

Quelques mots de conclusion sur une recherche à poursuivre

Au terme de cette brève investigation, l'heure est venue d'ébaucher quelques conclusions qui seront forcément succinctes et provisoires. On signalera d'abord que si les institutions examinées plus haut (*ribāṭ*, *zāwiya*, *maḥras*, *manṣar*, *burġ*) ont comme principales tâches le contrôle et la défense d'espaces précis, il ne faut jamais perdre de vue que cet ensemble architectural, imprimant une physionomie topographique spécifique aux paysages, a sans nul doute assumé d'autres fonctions. Celles-ci peuvent être d'ordre religieux, social mais également politique et économique car les *rubuṭ* et le reste des structures étudiées assurent, voire garantissent, en principe une stabilité permettant le développement d'activités économiques diverses et variées. Par exemple, les questions de l'envergure territoriale du *ribāṭ*, de sa place de moteur dans le peuplement et de son rôle commercial sont également des thèmes fondamentaux. D'ailleurs, il semblerait bien qu'au Maghreb, il y ait eu des liens étroits entre l'établissement des premiers *rubuṭ* et la mise en marche de réseaux commerciaux, notamment dans l'Ifrīqiya des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles. Et dans ce sens, il serait souhaitable, dans une recherche ultérieure, de dresser un tableau détaillé des réseaux de constructions défensives ayant eu un rôle de protection des territoires, servant ainsi les intérêts politiques

34 Voir, par exemple, quelques observations chez Hassen, «Les *ribāṭ* du Sahel d'Ifrīqiya», 148-160, pour le Maghreb oriental.

et économiques des pouvoirs en place. Cette recherche pourrait, à la lumière des textes disponibles et sous forme de monographies régionales, prendre en compte le rôle décisif du *murābiṭ* («individu/dévot associé au *ribāṭ*», «marabout/garnisaire d'un *ribāṭ*»).³⁵ Cet individu qui détenait une espèce de titre, voire charge ou responsabilité au sein de communautés d'individus, représentait probablement une figure essentielle de la vie socio-religieuse des zones rurales au Maghreb médiéval et moderne.

Finalement, aux éléments précédents, on ajoutera qu'en plus d'être associé à une structure architecturale et topographique concrète, il est bien connu, par exemple dans le cas du Maghreb oriental, que le *ribāṭ* signifiait également l'idée de pratiquer une forme de *ḡihād* pour défendre les territoires de l'islam et le désir de développer des exercices de type mystique.³⁶ Le premier aspect évoqué nécessitait, entre autres choses, la mobilisation d'individus sur des espaces sensibles afin de mettre en marche une entreprise militaire destinée à protéger les frontières des régions menacées.³⁷ D'ailleurs, et en guise de clôture provisoire à cette courte contribution, on voudrait citer un fragment d'une étude de Nelly Amri qui, à propos de l'Ifrīqiya médiévale et sur la base d'un passage du *Riyāḍ al-nufūs* d'al-Mālikī (mort après 464/1072), disait que:

En revanche, on peut s'arrêter un instant sur la terminologie employée par les sources: *qaṣr* (forteresse), *qaṣaba* (citadelle), *maḥris* (rendu souvent par «corps de garde», pouvant aller de la simple tour de guet au fortin ou encore à la forteresse), *ḥiṣn* (fort) et pratiquement à aucun moment *ribāṭ*, pour désigner ces fondations, terminologie qui reste à élucider, tant il est vrai que l'usage du mot

35 Sur ce sujet, il serait profitable de consulter Meier, «Almoraviden und marabute», 118-140; à propos des termes *ribāṭ* et *murābiṭūn* vus selon une perspective religieuse et dans le contexte almoravide; Alouani, *Tribus et marabouts*, 105-107, sur des *murābiṭūn* et des *ribāṭ*-s de l'intérieur de l'Ifrīqiya; Garnier, «La sacralisation du littoral ifrīqiyen», 121-123, au sujet du «maraboutisme», du «marabout» et du *murābiṭ* au Maghreb oriental à la fin du Moyen Âge; et Chavarría Vargas, «Huellas sufíes en al-Andalus», 220-223, sur le mot *murābiṭ* dans la toponymie andalousienne.

36 Voir les observations de Martínez Salvador, «Arquitectura del ribat», 251-254; Marín («La práctica del *ribāṭ* en al-Andalus») fournit quelques indications concernant la vie dans les *ribāṭ*-s andalousiens, du III^e/IX^e au V^e/XI^e siècles.

37 Voir quelques éléments sur le thème dans Amri, «*Ribāṭ* et idéal de sainteté», 341-343, pour l'Ifrīqiya médiévale et Franco-Sánchez, «Almonastires y rábitas», 53-55 et 57-60, pour le cas d'al-Andalus.

ribāṭ peut aussi bien référer au lieu où s'exerce la fonction de *ribāṭ*, à celle-ci et enfin à l'institution qui l'incarnera. C'est surtout sur la ou les fonctions assumées par ces fondations et le profil de leurs habitants que nous allons nous arrêter. D'ailleurs, toutes les fois pratiquement où ce mot est utilisé dans le *Riyāḍ* et chez les auteurs qu'il compile, c'est dans le sens non pas d'un édifice mais de la fonction de *ribāṭ*.³⁸

38 Amri, «*Ribāṭ* et idéal de sainteté», 339-340. On peut compléter la lecture de l'étude antérieure avec la note d'archéologie, certes ancienne mais toujours utile, de Zbiss, «Le "ribat", institution militaro-religieuse».

PRÁCTICA Y LUGARES
DE RETIRO ESPIRITUAL
EN LAS HAGIOGRAFÍAS
TUNECINAS DE ÉPOCA *ḤAFṢĪ*

Introducción*

El género hagiográfico islámico, denominado principalmente como *manāqib*, tuvo una extraordinaria difusión en las regiones del Magreb. Este tipo de literatura, que no es histórica, ni doctrinal, ni siquiera biográfica propiamente dicha, y es más cercana a la devoción que a cualquier otro ámbito religioso, puede, sin embargo, arrojar de manera indirecta informaciones históricas, sociológicas, urbanas, etc., y de manera directa, datos relativos a la piedad popular y a la concepción de la santidad y de la autoridad espiritual, así como a su relación con el poder religioso y político.

Como es de sobra conocido, Túnez es un enclave ineludible para el estudio del origen y de la evolución de la institución del *ribāt*¹ en el Occidente islámico. En la época en la que nos centraremos a lo largo de estas páginas, la *ḥafṣī* (1228-1574 d. C.), nos encontramos ante un sufismo que había empezado a institucionalizarse a través de las *ṭuruq* —la Qadiriyya había sido fundada en el siglo XII y la Šādiliyya en el siglo XIII— y que contaba, en esta zona, con grandes epígonos en torno a los cuales organizarse física o doctrinalmente, como Abū Madyan (m. ca. 594/1197-98), Abū l-Ḥasan al-Šādilī (m. 656/1258) o ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī (m. 621/1224); un periodo en el que, además, creció el culto a los santos. Este momento reviste especial interés en el desarrollo de la *zāwiya* en Ifríqiya en una doble dimensión: las *zawāyā* que, de manera oficial, el Gobierno *ḥafṣī* erigió para hospedaje en las entradas de la ciudad y las *zawāyā* entendidas como los emplazamientos en los que

* Este estudio se enmarca dentro de los resultados de los siguientes proyectos de investigación: «Género y santidad: experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el Norte de Marruecos (Tánger, Tetuán)». Referencia PID-2019104300GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033; y FEDER «Una manera de hacer Europa» e «Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (siglos IX-XX): Hagiografías, cuestiones de género y simbología» (ICRESUMA-SE) (Código PID2023-151079OB-I00).

1 Como precisó Manuela Marín («El *Ribāt* en al-Andalus», 111), este término hace referencia «tanto al edificio como a la función que allí se desarrolla».

se establecía un santo sufi y en los que era visitado y venerado. En este segundo caso nos encontramos ante dos tipologías, la de la *zāwiya* como lugar de ejercicio ascético de un *šayḥ*, que no está desligado ni de su domicilio ni de la mezquita, y el sitio de iniciación y práctica devocional de discípulos en torno a un maestro.² A partir de la segunda mitad del siglo XIII surgieron otras variantes, como la *zāwiya* fortificada, las situadas en el cinturón agrícola de las ciudades o las ubicadas en las fronteras;³ aunque, desde el siglo XIV, el *ribāṭ* fue abandonando su función defensiva y empezó a compartir con la *zāwiya* la de iniciación espiritual, enseñanza y hospedaje. Esta, a su vez, suplantó las actividades propias de la *madrasa*, especialmente en ámbitos extraurbanos a los que esta última no llegaba, y en su desarrollo arquitectónico e institucional sirvió como sede de la tumba de un santo, de lugar neutral de arbitrio o amparo o de herramienta de islamización de beduinos, asumiendo incluso un carácter defensivo, competencia en principio atribuida al *ribāṭ*, etc.

Como señala Nelly Amri, la producción hagiográfica *ifrīqī* de los siglos XIV y XV demuestra que la autoridad local no podía ejercer su poder sin la «caución moral del santo», el cual aparece también asociado al «control» o a la protección espiritual de un territorio como si de zonas de jurisdicción se tratase—del '*amal* del derecho islámico se deriva este '*amāla* empleado en las biografías de «santos»—; un patronazgo esotérico que se hacía cada vez más visible en los asuntos temporales.⁴

A partir de las informaciones hagiográficas del mencionado al-Mahdawī —Abū 'Alī Sālīm al-Tibbāsī (m. 642/1244), 'Ā'īša al-Mannūbiyya (m. 665/1267) y Abū l-Qāsim al-Miṣrātī (m. 932/1526)— analizaremos las características de los retiros espirituales, de los lugares donde se llevaban a cabo y de su relación, si la hubiera, con el *ribāṭ*. La relevancia que, como autoridad espiritual en el sufismo, adquirió en ese momento la figura de al-Šādīlī nos llevará a estudiar, aunque de modo más tangencial, su biografía para encontrar elementos doctrinales y experienciales relativos a dicha práctica.

Según Nelly Amri,⁵ la estructura de los *manāqib* de esta época permite deducir varias tipologías concretas que corresponden a distintos

2 Seguimos, en esta clasificación, a Amri, «Zāwiya et territoire».

3 Así entendemos la expresión «zāwiya de los confines»; véase Amri, «Zāwiya et territoire», 271.

4 Amri, «Le Pouvoir du saint».

5 Su estudio se basa en los *manāqib* de al-Mannūbiyya, al-Šādīlī e Ibn 'Arūs (m. 868/1463).

modelos de santidad y que se expresan a través de registros lingüísticos diferentes. Amri sitúa la hagiografía de Sayyida al-Mannūbiyya en una línea popular cercana a la tradición oral en contenido y forma —léase, uso de dialectalismos—⁶ y la de al-Šādīlī dentro de la literatura culta más propia de un manual sufi; de tal modo es así, que no hallamos en ella el término *manāqib* referido a al-Šādīlī. Un tercer tipo estaría constituido por hagiografías como la de Ibn ‘Arūs (m. 868/1463), en la que encontramos una parte de sufismo erudito destinada a dar un contexto de legitimación del *walī*, mientras que el resto de la obra se centra en las virtudes y en los prodigios del santo.⁷ Extrapolando esta clasificación a los textos aquí estudiados, y sin entrar en el análisis detallado del contenido, podríamos afirmar que los textos sobre al-Mahdawī escritos por Ibn ‘Arabī⁸ pertenecen al sufismo culto, ya que en ellos aparecen reflexiones en torno a temas habituales en el pensamiento del Šayḥ al-Akbar, así como exégesis de algunas expresiones de su maestro tunecino, en lugar de una enumeración de las anécdotas o prodigios efectuados por él. Las biografías de al-Miṣrātī y de al-Tibbāsī pertenecen plenamente a la literatura hagiográfica «popular», a pesar de que la autoría de esta última se atribuya a Ibn al-Šabbāḡ, autor también de la ya aludida de al-Šādīlī.

‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī

Este maestro, nacido en la ciudad de Mahdiyya, en la costa de Ifrīqiya, y discípulo del sevillano Abū Madyan (m. ca. 594/1197-98), adquirió un papel destacado en la historia del sufismo en virtud del decisivo magisterio que ejerció sobre Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī (560-638/1165-1240). En dos ocasiones, en los años 1194 y 1201-1202, el šayḥ murciano visitó a al-Mahdawī en La Marsa, que se había convertido en estación de paso de grandes sufíes y donde se había establecido con su comunidad.

6 Este fenómeno, así como el uso de vocabulario bereber, plantea diversas cuestiones acerca de la autoría y de los destinatarios de esta literatura; sobre este tema, véanse los trabajos de Mohamed Meouak y Rachid El Hour, respectivamente, reseñados en la bibliografía.

7 Amri, «Écriture hagiographique et modèles».

8 Véase el siguiente epígrafe para las fuentes akbaríes sobre al-Mahdawī.

Ibn 'Arabī dejó constancia de las cualidades de su maestro en una hagiografía titulada *Faḍā'il al-šayḥ 'Abd al-'Azīz Ibn Abī Bakr al-Qurašī al-Mahdawī* y en una *risāla* que, al parecer, constituía la introducción a su obra *Mašāhid al-asrār*,⁹ así mismo, en *Al-Futūḥāt al-makkiyya* —obra dedicada, precisamente, a al-Mahdawī— y en *Al-Durra al-fāhira* recogió anécdotas relativas a sus prácticas ascéticas y carismas espirituales. En la introducción de su *Rūḥ al-quḍs*, epístola dirigida a al-Mahdawī, Ibn 'Arabī expresa la profunda y sincera amistad que le unía al tunecino, además de la admiración hacia unas cualidades que hacían de él alguien único en su generación.¹⁰ Sin embargo, es en *Futūḥāt* donde pueden hallarse informaciones relativas a los lugares de reunión y retiro de al-Mahdawī y sus compañeros:

Al-Mahdawī —Dios esté satisfecho de él— solía dejar su retiro (*ḥalwa*) en las dependencias del faro fortificado (*buyūt al-manāra al-mahrūsa*) situado en la costa, al Este de Túnez y se alojaba (*yanzilu*) en la *rābiṭa* que se encontraba en medio de las tumbas¹¹ que había cerca del faro, enfrente de la entrada; era este un lugar que él atribuía al Ḥiḍr. Le pregunté por qué hacía aquello y me respondió: «Encuentro mi corazón más fácilmente allí que en el faro». Y a mí me sucedió también lo que el Maestro había dicho. Supo mi compañero —¡Dios le conceda larga vida!— que esto se debe a quien habita en ese momento un lugar, ya sea un ángel bendito o un genio creyente, o debido a la energía espiritual (*himma*) de quien lo ha habitado en el pasado. Esto es lo que sucede con la casa de Abū Yazīd, llamada Casa de los Justos, la *zāwiya* de Ġunayd en Šawnīziyya, la cueva de Ibn Adham en al-Ta'n¹² y otros lugares [por los que

9 Estos *faḍā'il* no se han conservado, y con respecto a la segunda obra, cuyo título completo es *Risāla ilā aṣḥāb al-šayḥ Abī Muḥammad 'Abd al-'Azīz Ibn Abī Bakr al-Qurašī al-Mahdawī*, estaba dirigida, como indica el título, a los compañeros del tunecino y, en especial, a su primo, que se encontraba entre ellos. Ha sido editada, por Ḥāmid Ṭāhir Ḥasanayn, en «Al-Wilāya wa-l-nubuwwa», y en ella, Ibn Arabī defiende a su maestro de ciertas difamaciones que no concreta; no obstante, en otra de sus obras, *Anqā' Muḡrib*, recoge el comentario reprobatorio que hace su propio padre acerca de la costumbre que tenía el maestro tunecino de frecuentar los baños acompañado de sus discípulos, véase Elmore, «Shayḥ 'Abd al-'Azīz», 595. Con respecto a la producción escrita de al-Mahdawī, contamos con algunos poemas: la *ṣalāt al-mubāraka*, editada y traducida por Beneito Arias e Hirtenstein en «The Prayer of Blessing», y, al parecer, dos epístolas conservadas en Túnez, en cuya edición trabaja Taoufik ben Ameur.

10 Ibn 'Arabī, *Rūḥ al-Quḍs*, 33-36; y Elmore, «Shayḥ 'Abd al-'Azīz», 595-599.

11 Se conocen otros ejemplos de rábitas construidas en torno a la tumba de un santo como la tumba de Abū Madyan en Tremecén o recintos amurallados para proteger sepulturas pertenecientes a una misma familia. Véase Tuil, «Culto de los santos», [s. p.].

12 No ha sido posible identificar este topónimo.

pasó] gente piadosa que ya no se encuentra entre nosotros pero que ha dejado su huella en ellos. [Esta energía] puede ser captada por los corazones sutiles.¹³

Este faro, que todavía puede verse en el actual Sidi Bou Said,¹⁴ es mencionado además en la *Risāla ilā aṣḥāb al-ṣayḥ Abī Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz Ibn Abī Bakr al-Quraṣī al-Mahdawī* como «la fortaleza bendita del faro en Cartago (Qarṭāğanna), al este de Túnez», y probablemente también esté refiriéndose a él al hablar, en esta misma obra, de la «casa de instrucción (*dār tadrīs*) de al-Mahdawī». ¹⁵ En otras fuentes, el camposanto citado en el fragmento es llamado cementerio de Marsà ‘Aydūn o Marsà Laqīt, en el que está su propia tumba; Gerald T. Elmore lo sitúa a dos kilómetros al noroeste de Sidi Bou Said.

La obra que Ibn Qunfuḍ (m. 810/1407) dedicó a los discípulos y maestros de Abū Madyan, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr*, ofrece otros datos de interés relacionados con los retiros de al-Mahdawī. Por un lado, nos refiere la anécdota de uno de cuarenta días que hizo en Monastir (*qaṣr Munastīr*), en el que se sometió a un duro ayuno que le costó una crítica pública del *imām* de la mezquita aljama de Mahdiyya. Más tarde entró a formar parte del círculo de Abū Madyan en Bujía y se estableció en el faro fortificado de Cartago, situado en lo alto de la colina de La Marsa o Colina del Faro (*ǧabal al-manār/al-manāra*).¹⁶ Elmore identifica el

13 Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt*, 153-154. Véase la traducción inglesa en Hirtenstein, «My dear friend». Las siguientes traducciones, tanto de las fuentes primarias como de los estudios, son nuestras.

14 Toma su nombre del *walī* sufi del siglo XIII Abū Sa‘īd Ḥalaf b. Yaḥyā al-Bāǧī, cuya tumba —que continúa siendo venerada hoy en día— se encuentra en este enclave. Según Tuil Leonetti («Culto de los santos»), su sepulcro real desapareció y lo que puede contemplarse actualmente es un cenotafio de recuerdo. Sobre este santo, que al parecer también utilizaba el faro como lugar de retiro: «Abu Sa‘īd used to frequent the lighthouse (*al-manārah*) at [the ruins of] Carthage, secluding himself there with his companions. He had a strong bond (*ittiṣāl maṭīn*) with and a deep-seated respect (*iḥtirām makīn*) for Shaykh ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī. When Shaykh ‘Abd al-‘Azīz died, Abu Sa‘īd came forward and prepared his body for burial, [prayed for him at the funeral] and laid him in his grave [at Marsa ‘Aydūn]. Abū Sa‘īd al-Bajī died in 628 [1231]. His tomb (*maqām-mu-hu*) is well-known, on the mount of the lighthouse. He was buried there where he used to perform devotions with his companions»; véanse Amri, *Sīdī Abū Sa‘īd al-Bāǧī*; y Elmore, «Shaykh ‘Abd al-‘Azīz», 606, el cual toma la información de al-Nayyāl, *Al-ḥaqīqa al-ta’rīḥiyya*, 226.

15 Ṭāhir Ḥasanayn, «Al-Wilāya wa-l-nubuwwa», 31.

16 Ibn Qunfuḍ, *Uns al-Faqīr*, 97. Dicho *imām* dijo que si al-Mahdawī moría no rezaran por él, pues se había matado a sí mismo, añadiendo Ibn Qunfuḍ que fue «debido al hambre».

término dialectal *ṭūr* (torre) que aparece en un poema que al-Mahdawī dedica a Abū Madyan con ese faro que hacía las veces de *zāwiya*:

Estás presente y no lo estás, ausente y no lo estás
 ¿de qué manera estás en todos, junto a su torre! (*ṭūr*)
 tu luz es la luz de Dios que guía rectamente.¹⁷

Abū Sālim al-Tibbāsī

Poco se conoce acerca de la vida de este discípulo de al-Šāḍilī que fue iniciado directamente por Abū Madyān. Su *nisba* remite a ‘Ayn al-Tibbāsa/Tabbāsa, a unos doce kilómetros al oeste de Teburba, localidad perteneciente a la *wilāya* de Mannūba.¹⁸ Su hagiografía es atribuida a Ibn al-Šabbāg (m. 733/1333), y aunque es probable que este no sea su verdadero autor, hay fragmentos de texto comunes en la *Durrat al-asrār* y en los *manāqib* de al-Tibbāsī; en cualquier caso, debió ser escrita a principios del siglo XIV. Gracias a la escasa información biográfica que nos ha llegado, sabemos que, tras el fallecimiento de su padre, se trasladó a Monastir para estudiar principalmente hadīz; después, para seguir formándose, viajó hasta El Cairo, donde se inició en el sufismo, y finalmente se trasladó a al-Ḥiğāz. Allí permaneció hasta que —según su hagiografía—, a través de un sueño, se le reveló que Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī se encontraba en Túnez, por lo que decidió volver para poder conocerlo; este lo acogió como discípulo y cuando falleció al-Tibbāsī asistió a su entierro en Madīnat al-Miṣriyyīn.

En ocasiones, en sus *manāqib* se lo presenta en la *ḥalwa* de al-Šāḍilī situada en el callejón que usaba el califa para acceder a la *muṣallā* los días de fiesta religiosa, fuera de la Bāb al-Manāra.¹⁹ El término *ḥalwa* aparece aquí referido no ya a la práctica, sino al lugar donde tiene lugar, en un proceso de metonimia similar al que sucede con el término *ribāṭ*, pudiendo interpretarse también como la incorporación de un discípulo al grupo de seguidores de un maestro, es decir, como sinónimo de *ṭarīqa*.

El editor de los *manāqib* indica que, en efecto, existe una mezquita-*ḥalwa* o mezquita de la *ḥalwa* (*masǧid ḥalwa*) de Bilḥasan (i. e. Abū

17 Ibn Qunfuḍ, *Uns al-Faqīr*, 97; véase también Elmore, «Shaykh ‘Abd al-‘Azīz», 604.

18 Ibn al-Šabbāg, *Manāqib Abī ‘Alī Sālim*, 67.

19 «*Fa-daḥaltu ḥalwat Sayyidi Abī l-Ḥasan al-Šāḍilī*», Ibn al-Šabbāg, *Manāqib Abī ‘Alī Sālim*, 54.

l-Ḥasan); doble denominación que no resulta extraña si se tiene en cuenta que las *zāwiyas ifrīqīes* urbanas de esta época contaban, además de con un vestíbulo (*saqīfa*) y celdas para los discípulos, con un oratorio denominado *mašǧid*.²⁰ Del hecho de que, en esta *ḥalwa*, el santo aparezca recibiendo visitas²¹ se deduce que el lugar cumplía múltiples funciones y podía servir como sitio de retiro, así como de encuentro, al contrario de lo que, en principio, el nombre sugiere.

En su hagiografía se aconseja la visita a las tumbas, quizá no tanto para recibir la *baraka* de la persona enterrada, sino más como *memento mori*, pues se asocia al recuerdo del Día del Juicio (*zur al-qubūr wa-tadakkār yawm al-ḥašr wa-l-našr*).²² Se recomienda, igualmente, ayunar de día y hacer vigilia de noche, así como guardarse de las murmuraciones de las personas más que de las de los genios.²³ La visita a la tumba del propio al-Tibbāsī, según se recoge a través del testimonio de otro sufi, es especialmente propicia para realizar un *duʿāʾ istiǧāba* u oración supererogatoria de súplica.²⁴

No aparecen los términos *ribāṭ* y *rābiṭa*, y su *zāwiya* figura mencionada en una ocasión para ubicar una anécdota referida a al-Šādīlī, sin que se nos proporcione más información acerca de ella.²⁵

ʿĀʾiša al-Mannūbiyya

Esta *waliyya*, patrona del pueblo de la Mannūba, a unos seis kilómetros al oeste de Túnez, es una de las pocas mujeres que han sido objeto de una obra de prodigios (*manāqib*).²⁶ Estos fueron escritos con posterioridad al año 1281 por el *imām* de la mezquita de la localidad y son la única fuente documental con la que contamos sobre este personaje.

20 Amri, «Zāwiya et territoire», 250.

21 Ibn al Šabbāǧ, *Manāqib Abī ʿAlī Sālim*, 61.

22 *Manāqib Abī ʿAlī Sālim*, 70.

23 Alusión a la azora 114 en la que se previene de las sugerencias de genios y hombres induciendo a hacer el mal.

24 Ibn al Šabbāǧ, *Manāqib Abī ʿAlī Sālim*, 74.

25 *Manāqib Abī ʿAlī Sālim*, 68.

26 La investigadora Nelly Amri ha dedicado numerosos estudios a esta maestra cuyos *manāqib* aún carecen de edición crítica. Tenemos, no obstante, la traducción francesa y el estudio de los mismos en Amri, *La Sainte de Tunis*; véanse también Larguèche y Larguèche, «Saïda Mannoubia»; y Mahjoub, «Al-Sayyida, une femme».

Como indica Nelly Amri, Sayyida al-Mannūbiyya era venerada en dos santuarios: uno en la Mannūba, erigido en época otomana sobre la que fue su casa paterna, y otro en el barrio de Sayyida —denominado así por ella—, en la parte alta de Túnez, donde supuestamente se encontraba su tumba, aunque lo más probable es que estuviera en el cementerio de al-Ġuryanī. En cualquier caso, hoy ha desaparecido.²⁷

‘Ā’iṣa pertenecía a la tipología sufi del *mağdūb*²⁸ —arrebataado, extático— y de la *malāmiyya* —los que atraen sobre sí la reprobación—, que se caracterizaba por un comportamiento desconcertante, transgresor, escandaloso y cercano a veces a la locura, que solía provocar rechazo en el entorno social, al tiempo que reconocimiento tácito de su cualidad de santa. El sufismo del momento estaba influido, además de por los mencionados al-Šādīlī y Abū Madyan, por el persa ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī y, en menor medida, por Ibn al-Fāriḍ e Ibn ‘Arabī. Su hagiografía no acredita la iniciación presencial con ningún maestro, pero sí se afirma una filiación espiritual con Ġunayd (m. 298/910), Ġilānī (m. 561/1165), Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1234-5) y al-Šādīlī.²⁹ ‘Ā’iṣa se consideraba a sí misma «Polo de los Polos» (*quṭbat al-aqṭāb*), es decir, la cúspide de la jerarquía espiritual que en cada generación rige la comunidad de musulmanes y que, al mismo tiempo, posee una función cósmica como eje del universo.

Como explica Amri, los arrabales de la ciudad de Túnez y la salida sur de la ciudad comenzaron a concentrar, a partir del siglo XIII, la actividad sufi y los lugares de retiro localizados en los siguientes emplazamientos: el Monte Tawba —más tarde llamado Ġallāz—, el Monte Siyāda —actualmente el barrio de Sayyida al-Mannūbiyya, donde la santa haría sus retiros— y el Monte Zağwān, situado en la ruta Túnez-Qayrawān, que destacaba, desde hacía al menos dos siglos, como «lugar de refugio para los santos y devotos entre los musulmanes» según el testimonio del geógrafo Abū ‘Ubayd al-Bakrī.³⁰ En dicho monte se encontraba la cueva (*ġār/mağāra*) Šādiliyya, a la que la gente piadosa acudía en peregrinación y que fue, en sí misma,

27 Amri, *La Sainte de Tunis*, 32.

28 Sobre la figura del *mağdūb*, véase Rodríguez Mediano, «Al-Madjdhūb, ‘Abd al-Raḥmān» y «Santos arrebatados: algunos ejemplos».

29 Amri, *La Sainte de Tunis*, 72.

30 Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, 705, apud Amri, *La Sainte de Tunis*, 54.

objeto de una obra de *manāqib*.³¹ Las grutas y cuevas como espacios sagrados relacionados con profetas o con *awliyā'* tenían una larga tradición en el Oriente islámico, especialmente en Siria, y está atestiguada en al-Mağrib al-Aqṣà desde la segunda mitad del siglo XI.³² El retiro consistente en la pernoctación en una cueva no era el único modo de aislamiento que practicaba al-Mannūbiyya, sino que a veces la hallamos errando (*hā'ima*) «por los montes y los lugares desiertos».³³

Según se desprende de su hagiografía, en esta época encontramos ya una red de tumbas de santos que eran visitadas por los devotos, y el término *ziyāra* aparece aplicado con naturalidad a dicha práctica. Por otra parte, este texto proporciona abundante información desde el punto de vista de la toponimia y del trazado urbano, pero entre toda esa terminología no figura la palabra *zāwiya*.

Las anécdotas recogidas en sus *manāqib* la muestran rechazando virulentamente lugares de reunión de *murīdūn* sufíes como las *zāwiyas* y, por lo general, cualquier agrupación de gente. En una de ellas, le hace la siguiente recomendación a su discípulo predilecto, 'Uṭmān al-Ḥaddād:

Los que infunden malos pensamientos (*al-waswās*) son los habitantes de las *zāwiyas* y las madrasas, son hermanos de los demonios; guárdate de frecuentar a los jóvenes, pues el frecuentarlos apaga la luz del corazón. Se te prohíbe polemizar en materia de religión [...]. Te está recomendado visitar el Monte Ġallāz, Zağwān y el [cementerio de] al-Šaraf para que tu corazón se ilumine exterior e interiormente.³⁴

Los términos *ḥalwa* y *ḥalā'* (espacio vacío) aparecen en varias ocasiones y en todas ellas de manera positiva; se desaconseja la compañía de gente, aunque se trate de compañeros en la vía sufi. De nuevo, dirigiéndose a 'Uṭmān al-Ḥaddād, afirma: «Busca los lugares deshabitados (*ḥalā'*) y el retiro (*ḥalwa*), pues si el siervo vacía su corazón del recuerdo de los hombres, lo reemplaza por Dios. Evita las asambleas de *fuqarā'* de nuestros días pues sus reuniones son un engaño, sus corazones están

31 Obra no editada, hasta donde llega nuestro conocimiento. *Manāqib al-mağāra allatī bi-ğabal al-Ġallāz*, ms. 18555, ff. 24a-30b, Biblioteca Nacional, Túnez.

32 Touati, *Islam and Travel* y Van Staëvel, «Caverne, refuge». Aparte del precedente del eremitismo cristiano, esta práctica tiene su inspiración dentro de la tradición islámica en el propio profeta Muḥammad y su recogimiento en el Monte Hira.

33 Amri, *La Sainte de Tunis*, 225.

34 *La Sainte de Tunis*, 209.

desprovistos de la intimidad con Dios, y de su *ḍikr* está ausente todo sentimiento». ³⁵ La soledad es un recuerdo de la unicidad de Dios: «Dios es uno y no ama más que al uno. Busca la soledad y evita la compañía de más de tres, cuatro o cinco». ³⁶

La única compañía que ‘Ā’iṣā parece aconsejar es la de la gente marginal (*masqūt*), en sintonía con el sufismo *malāmī* del que ella era representante. Además de las cuevas en montes en las afueras de la ciudad, la «santa» recomienda la visita a cementerios y son frecuentes las anécdotas donde aparece presente en entierros y, a veces, recostada entre tumbas. Con respecto a la suya propia, la Sayyida afirmaba que la tierra donde fuese enterrada se impregnaría de su *baraka*; así, en su hagiografía encontramos, entreverados con anécdotas de su vida, visitas a su propia tumba y prodigios *post mortem*. ³⁷

Abū l-Qāsim al-Miṣrātī

Este sufi, procedente de Qayrawān y perteneciente a la tribu amazigh de los Miṣrata de Trípoli, apodado *ṣāḥib al-darbāla* (*ḥirqa*, en dialecto), acabó dando nombre —como era habitual— al barrio bajo su «jurisdicción espiritual»: Sīdī Bulqāsim. Los autores que más influyeron en él fueron ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, al-Ġazālī (m. 505/1111) y al-Šādilī, y el maestro al que se adscribió en vida fue ‘Alī al-Ḥayyāṭ al-Ṭā’ī al-Masrūqī, del que se desconocen las fechas de nacimiento y muerte.

Su hagiografía, compuesta por su sobrino-nieto Ġamāl al-Dīn al-Miṣrātī al-Qayrawānī (m. 1036/1626), junto con los *Ma‘ālim al-imān* de Ibn Nāǧī y el *Takmil al-ṣulaḥā* de al-Kinānī, es una de las pocas fuentes de este género centradas en Qayrawān. ³⁸ Según el editor de la misma, Aḥmad al-Bāhī, a finales de la época *ḥafṣī*, el sufismo había crecido en esta ciudad sobre una importante base cultural y religiosa; así, en Qayrawān se daban cita sufíes beduinos y urbanos y las *zawāyā* se integraban cada vez más en el tejido económico y social de la ciudad. ³⁹

³⁵ *La Sainte de Tunis*, 186.

³⁶ En unos manuscritos aparece como ‘*uzla* (aislamiento), y en como otros como *farāda* (soledad); véase Amrī, *La Sainte de Tunis*, 187.

³⁷ *La Sainte de Tunis*, 206 y 211.

³⁸ Al-Miṣrātī al-Qayrawānī, *Manāqib Abī l-Qāsim*, 7-46.

³⁹ *Manāqib Abī l-Qāsim*, 11-16.

Como hemos visto en hagiografías anteriores, los cementerios tienen un papel muy relevante en el sufismo popular, en tanto que lugares impregnados de la *baraka* de un santo y como recuerdo de la necesidad de abandonar el mundo material, pero también como escenario de experiencias reveladoras. Al referirse a los carismas de su maestro al-Ḥayyāṭ, al-Miṣrātī cuenta que este podía ver los espíritus de los muertos, y al respecto refiere una anécdota sucedida en un entierro en el cementerio de Ġanāḥ Aḥḍar —al oeste de Qayrawān, conocido también como Bāb Salām—, en el cual vio el espíritu del fallecido justamente en la torre (*burġ*) de Zuraybī/Zarībī, que parece coincidir con lo que hoy es la *zāwiya* al-Zuraybī/Zarībī.⁴⁰

Entre las primeras noticias de su hagiografía se encuentra la relativa a un retiro (*in'izāl*) en el Monte al-Ġarwiyya, localizado por Aḥmad al-Bāhī al noroeste de Qayrawān, en un lugar llamado Sidi Hmada, en el que se encuentra una fuente que mantiene el topónimo Ġarwiyya y numerosas cuevas que eran frecuentadas por sufíes. En ella se relata que al-Miṣrātī pasó allí seis meses, alcanzando un estado espiritual en el que se comunicaba con piedras, plantas y animales; sin embargo, la situación de excesivo aislamiento hizo que sus compañeros pensaran mal de él («*zanna iḥwatī bī al-ḡunūn*»). A continuación se refiere que le construyeron una torre (*burġ*) en al-Zaytūn,⁴¹ a las afueras de al-Tuġībīn,⁴² en la que se recluyó y recibió visitas de algunas personas.⁴³

En otro pasaje se nos cuenta que su maestro al-Ḥayyāṭ le impuso un retiro (*ḥalwa*) de cuarenta días en un lugar indeterminado —no se nos indica en la hagiografía—, que no llevó a cabo en un primer momento; aunque finalmente, tras una visión en la que el califa Abū Bakr le ordena obedecer a al-Ḥayyāṭ, al-Miṣrātī accedió a ello:

Los primeros tres días me sentí preso (*maḥbūs*), en los tres siguientes [los deseos de] quedarme y de salir estaban equilibrados y en los últimos cuatro días, aunque me hubiesen ofrecido este mundo y el otro para salir del retiro, habría optado por quedarme. Después de esos diez días, vino el *ṣayḥ al-sayyid* 'Alī al-Ḥayyāṭ y me ordenó que saliera. Le repliqué: «¿Cómo, si me dijiste cuarenta días?». A lo que respondió: «Se ha extinguido el tiempo de la imposición

40 *Manāqib Abī l-Qāsim*, 71.

41 No ha sido posible localizar este topónimo.

42 Unos párrafos más arriba hace referencia a *balad al-Tuġībīn*, un pueblo de Qayrawān al que parecen dar nombre los inmigrantes de Tuġibiyya en Trípoli.

43 Al-Miṣrātī al-Qayrawānī, *Manāqib Abī l-Qāsim*, 52.

(*taklīf*) y ha llegado el tiempo del honor (*tašrīf*). Dios sustituye toda dificultad por liviandad: “Dios quiere aliviaros, ya que el ser humano fue creado débil” (Corán 4:28). Lo que se te ordenó para cuarenta días, Dios te lo ha abreviado en diez». ⁴⁴

Un opúsculo escrito por el mismo autor de los *manāqib* de al-Miṣrātī —la *Risāla fī ziyārat al-awliyā*’—⁴⁵ reproduce la historia de la visión de Abū Bakr y la aceptación de la *ḥalwa*, dando a entender que, con ese acto, pasaba a ser iniciado y acogido como discípulo por él: «Lo tomé como *ṣayḥ* y este lo hizo entrar en la *ḥalwa* conocida entre los sufíes y lo invistió con la *ḥirqa*». ⁴⁶

Por otra parte, en esta hagiografía aparecen dos formas de retiro claramente diferenciadas, las que se hacen sin la supervisión de un *ṣayḥ* y fuera del espacio urbano y las que están controladas por uno de ellos, que es lo que la práctica totalidad de las corrientes sufíes recomiendan, pues, como reza el famoso dicho sufí, «para quien no tiene maestro, el demonio es su maestro». ⁴⁷ Además de esta advertencia implícita de la necesidad de un *ṣayḥ* al realizar ese tipo de prácticas, la otra cuestión reseñable en estas anécdotas es la relación entre la realización de la *ḥalwa* y la entrada en la vía sufí bajo la guía de un maestro.

Como veíamos en la hagiografía de Sayyida al-Mannūbiyya, el término *ziyāra* aparece con regularidad, así como las *zawāyā*: la del fallecido *murābiṭ* Sīdī ‘Āmir al-Zu‘bī, en la ciudad de Qayrawān; la del *ṣayḥ* al-Ġadīdī, en la que se encontró con el último sultán *ḥafṣī* Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, ⁴⁸ conocida hoy en día como la *zāwiya* al-Ġuryāniyya, junto a la Bāb al-Ġallādīn; y la de Sīdī l-Qāsim al-Zalīġī (m. 902/1496), en pie hoy en día y situada en Túnez junto a la alcazaba. ⁴⁹

⁴⁴ *Manāqib Abī l-Qāsim*, 57-58.

⁴⁵ Obra incluida en la edición de los *manāqib*, como un anexo junto con las *Aḥbār Abī l-Qāsim al-Miṣrātī*, extraídos de *Takmil al-Ṣulāḥā*’ de al-Kinānī y *Mawrid al-ḡam’ān* de al-Ġawdī.

⁴⁶ Al-Miṣrātī al-Qayrawānī, *Manāqib Abī l-Qāsim*, 81.

⁴⁷ Sentencia atribuida a Abū Yazīd al-Biṣṭāmī. La misma idea es expresada por Rūmī: «Quien viaja sin guía, necesita doscientos años para un viaje de dos días»; véase Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, 120.

⁴⁸ Esta *zāwiya* operaba en ocasiones como lugar de mediación entre el poder central *ḥafṣī* y las tribus beduinas rebeldes; véase el relato del encuentro del jefe beduino Sūla al-Laylī con el sultán Abū l-‘Abbās Aḥmad (m. 796/1394) recogido por Ibn Nāġī en Amrī, «Zāwiya et territoire», 273.

⁴⁹ Al-Miṣrātī al-Qayrawānī, *Manāqib Abī l-Qāsim*, 56, 59, 62, 67 y 79.

El retiro espiritual en Abū l-Ḥasan al-Šādīlī

La doctrina sufi predominante en Ifrīqiya en ese momento era la *šādīlī*, y así lo atestiguan la mayoría de las hagiografías de la época, en las que con insistencia se menciona al maestro egipcio. En este sentido, ¿cuál era la doctrina relativa al retiro espiritual en esta *ṭarīqa* caracterizada por su sobriedad? Sabemos que al-Šādīlī practicaba la *ḥalwa* con frecuencia —su nombre quedará para siempre unido al de la cueva Šādīliyya en el Monte Zaġwān—, pero con el tiempo llegó a preferir más la *ġalwa*, el retiro interior en sociedad sin apartarse físicamente de la gente. Sería su discípulo Aḥmad Zarrūq (m. 899/1493) quien recomendará la *ḥalwa*, especificando una duración de entre diez días y un mes; finalmente, el *ṣayḥ* al-‘Alāwī hizo de ella un elemento indispensable de la *ṭarīqa*.⁵⁰

En la parte dedicada al retiro, *Durrat al-asrār*,⁵¹ no aparece el término *ḥalwa*, sino *‘uzla* —que no es lo mismo—, y la mayor parte del capítulo está centrado en advertir de los peligros de apartarse de la gente, que fundamentalmente es quedar expuesto a las sugerencias del demonio, para cuya protección recomienda recitar unas aleyas y *adkār* específicos:

Sabe que los peligros del aislamiento para los *murīdūn* que buscan a Dios por el camino de la gnosis y la rectitud en la vía hacia el conocimiento de Dios son cuatro: el apego del alma inferior con las causas segundas (*asbāb*), la inclinación del corazón hacia la obtención [de un favor], la satisfacción del intelecto con cualquier aproximación al conocimiento que consiga y las sugerencias repentinas del demonio apartándote de lo deseado. Sabe que sus peligros son, también para los sufíes iniciados, cuatro: acostumbrarse al que susurra (i. e. el demonio), hablar sobre el regreso a la compañía de la gente, contar (lit. limitar) el tiempo, que es uno de los signos de flaqueza [en el retiro], y atender a las voces de los genios suponiendo que se les está realmente escuchando con el sentido del oído. Para cada peligro, hay un modo de conjurarlo que consiste en retrotraer todo al principio de unicidad divina y a la gnosis (*ma‘rifā*).⁵²

50 Popovic y Veinstein, *Sendas de Allah*, 637.

51 Ibn al-Šabbāġ, *Durrat al-asrār*, 288. Esta obra fue objeto de una tesis doctoral inédita, defendida en la Universidad de Sevilla por Eva Pajares Vinardell en 2003, bajo el título «Las enseñanzas de Abū l-Ḥasan al-Šādīlī según la *Durrat al-asrār* de Ibn aṣ-Šabbāġ».

52 Ibn al-Šabbāġ, *Durrat al-asrār*, 95.

A continuación, describe cada uno de esos fenómenos y los desgrana en subfenómenos. En el aislamiento, el mero recuerdo de la vida fuera del retiro es señal del fracaso del mismo: «Si, estando en el retiro, te asalta la idea de volver a la sociedad para mostrarle a la gente lo que has conseguido, es que todavía estás con ellos y de ningún modo los has abandonado».⁵³

Con respecto al fruto que se obtiene de él, explica que se divide en varios tipos de favores divinos y cita, a propósito de ello, una aleya coránica: «La revelación (*kašf al-ġiṭā*'), el descenso de la misericordia, la experiencia del verdadero amor y la sinceridad en el discurso (*kalima*), “cuando se apartó de ellos (*i tazalahum*) y de lo que servían en lugar de servir a Dios, le regalamos a Isaac y a Jacob e hicimos de cada uno de estos un profeta”».⁵⁴

Junto con esta información práctica dirigida a preparar a los *murīdūn* para lo que pudieran encontrarse en el aislamiento, la *Durra* tiene, como indicábamos más arriba, una parte dedicada a anécdotas y datos biográficos del maestro en la que se habla, entre otras cosas, de su costumbre de frecuentar la cueva del monte Zaġwān. Una pequeña sección recoge los prodigios o sucesos ejemplarizantes vividos en compañía de su discípulo Muḥammad al-Ḥabībī, transmitidos por al-‘Aburī/al-‘Abri/al-‘Ibrī, conocido por al-Ḥaṭṭābī, y que aluden a retiros en los que «junto a Šādīlī servía a Dios y se esforzaba en la ascesis durante periodos cortos o largos de tiempo (*ta‘abbada wa-ġāhada waqt^{an} tawīl^{an}*)».⁵⁵ En otro fragmento se nos especifica que uno de los retiros en la cueva duró cuarenta días, durante los cuales se alimentaron únicamente de hierbas y hojas de laurel.⁵⁶

Como contraste con la doctrina *šādīlī*, y en ausencia del término *rābiṭa* en estas hagiografías, influidas en su mayoría por el *šādīlismo*, creemos que es interesante señalar el empleo de esta palabra en la *ṭarīqa naqšbandiyya*. Ya Michel Chodkiewicz llamó la atención sobre la recurrencia de las voces *rābiṭa*, *tawaḡġuh* o *nisba*, tanto en los tratados como en las hagiografías de la *ṭarīqa naqšbandiyya*, para referirse a diferentes técnicas de vinculación del discípulo con su maestro. La *rābiṭat al-šayḥ* es la conexión que se produce en el corazón del discípulo con su

53 Véase nota anterior.

54 Corán 19:49, trad. Julio Cortés; e Ibn al-Šabbāḡ, *Durrat al-asrār*, 96.

55 Ibn al-Šabbāḡ, *Durrat al-asrār*, 26-27.

56 *Durrat al-asrār*, 27.

šayḥ, de modo que lo haga presente *in absentia*. Ciertamente es que también algunos autores šādīlīs, como Ibn ‘Aṭā’ Allāh, recomiendan imaginar que se tiene al maestro delante al realizar el *ḍikr*, pero para referirse a ello emplean el término *taḥayyala*.⁵⁷

Conclusiones

Siendo conscientes de que la literatura hagiográfica de Ifrīqiya agrupa una muy nutrida producción de textos —algunos de los cuales aún permanecen sin editar— de los que tan solo hemos seleccionado unos pocos pertenecientes a diferentes momentos de la cronología *ḥafṣī*, las conclusiones alcanzadas aquí no pueden ser sino parciales y provisionales. No obstante, lo primero que se desprende, de manera evidente, tras una aproximación a ellos, es su importancia como fuente documental que, a pesar de su habitual concisión, puede complementar las fuentes jurídicas, históricas, de *ṭabaqāt*, *riḥla*, etc. a la hora de estudiar el *ribāṭ* en su dimensión más ascética, así como otros lugares de retiro espiritual.

El primer dato significativo que se extrae de estas cinco obras es la ausencia de los términos *ribāṭ*, *rābiṭa*, *murābaṭa* y *murābiṭ*. Solo en el caso de al-Mahdawī, quien, recordemos, cronológicamente no pertenecía aún a la época *ḥafṣī*, encontramos una referencia a una rábita en La Marsa y a un retiro en el *qaṣr* de Monastir; ¿es esto un indicio del auge de la *zāwiya* y de la decadencia del *ribāṭ* en esta época?⁵⁸ Al respecto, lo que sí parece evidente es el paulatino desligamiento de la actividad militar de la práctica del retiro espiritual.

El término *burġ*, para referirse a una construcción destinada al recogimiento, aparece en al-Mahdawī vinculado al faro y en al-Miṣrātī en el contexto de un cementerio —lo que podría identificarlo con una *rawḍa*—, así como en el ámbito rural, sin que esté claro, en este caso, si podría identificarse con una *zāwiya* o no. Por otra parte, se constata la reutilización, por parte de comunidades sufíes, de edificios con una

57 Chodkiewicz, «Quelques aspects des techniques».

58 Otros textos parecen confirmar esta idea, al menos en ciudades concretas como Monastir, que parece que pasó a un segundo plano en esa época; véase Zbiss, «Les ribāṭs de Monastir».

función previa determinada —como el faro de Sidi Bou Said— como *zāwiya*, lugar de retiro y escuela simultáneamente.

La costumbre de retirarse en soledad a un cementerio —generalmente reprobada por los ulemas— figura en las hagiografías de cuatro de estos santos; el término más usual es el de *qabr* o *maqbara*, y en menor medida encontramos *rawḍa* o *turba*.

En cuanto al término *maqām*, aparece denotando una estación espiritual y no con el sentido de sepultura de un santo, quizá porque esta tipología de enterramiento, o el término que la designa, no se había extendido aún por Túnez.

Es reseñable, también, la triple polisemia que adquiere el término *ḥalwa* en estas hagiografías: práctica de retiro espiritual, lugar para llevarla a cabo y método de adscripción a un *ṣayḥ*.

EL MUNDO INTERIOR
DE LAS RÁBITAS Y ZAGÜÍAS
DE LA GRANADA NAZARÍ
DESDE LAS FUENTES ÁRABES
MEDIEVALES (SIGLOS XIII-XV)

Introducción. Granada, la última capital del islam en al-Andalus*

Como última capital de al-Andalus que fue, la ciudad de Granada polarizó, entre los siglos XIII y XV, una intensa vida religiosa desarrollada gracias a la existencia de una rica infraestructura de edificaciones que bien fueron erigidas para ello en época nazarí o bien fueron heredadas de tiempos anteriores. Estas consistían fundamentalmente en mezquitas (*masājid*), rábitas (*rawābiṭ*) y zagüías (*zawāyā*), junto con otras tipologías de edificios que salpicaron tanto sus zonas urbanas y periurbanas como sus paisajes rurales, espacios todos ellos que gozaban de una gran vitalidad al constituir verdaderos núcleos de devoción popular.

Un hecho determinante en esta efervescencia religiosa fue el papel de Granada como última capital de al-Andalus, lo que convirtió a esta ciudad y, por ende, también al reino que aglutinaba, en el último territorio representante de la morada del islam (*Dār al-Islām*) dentro de un contexto peninsular ya de claro predominio cristiano. El islam se convirtió, pues, en la primera referencia y en el principal agente cohesionador de sus habitantes. María Jesús Viguera explica dicha coyuntura con las siguientes palabras:

El Islam en la Granada nazarí fue la religión oficial y principal, no solo por ser la religión del Estado, respaldando y respaldada por la dinastía reinante, sino por practicarla la mayoría absoluta de sus habitantes, en límite con, y frente a un exterior no-musulmán. En aquella situación se acentuaron dos rasgos identificadores: la preponderancia jurídica *mālikí* y la intensidad religiosa, con notoriedad de las tendencias ascéticas y místicas.¹

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación I+D+i, del que soy IP, «De mujeres nazaríes a moriscas: vidas cotidianas, influencias y (dis)continuidades socio-culturales en la “intrahistoria” del contexto peninsular (siglos XIII-XVI)», MUNAZAM (PID2021-128770OB-I00), financiado por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER «Una manera de hacer Europa».

1 Viguera Molíns, «La religión», 159.

Son diversos los testimonios de la época que evidencian la gran devoción religiosa de la población granadina y la consecuente abundancia de edificaciones para su práctica. La situación de vecindad de este reino con el mundo cristiano peninsular, pero, sobre todo, el temor que generaba su inferioridad geográfica y militar con respecto a aquel debieron de intensificar el carácter religioso y piadoso de sus habitantes, una actitud que ha quedado plasmada en los diversos tipos de inscripciones de índole jaculatoria y profiláctica presentes en la propia Alhambra y en otras muestras de la arquitectura nazarí.

El gran intelectual, visir y secretario de la corte nazarí, Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1374), explica, al radiografiar la sociedad granadina, tanto en su obra *Al-Iḥāṭa*² como en *Al-Lamḥa*,³ que «la condición de los habitantes de este país es magnífica en punto a religiosidad y buenas creencias». Asimismo, en ambas crónicas resalta la gran cantidad de mezquitas existentes en la ciudad: «[Granada] tiene también sólidos puentes, mezquitas antiguas y zocos muy bien organizados»,⁴ afirmando, al describir las alquerías que rodeaban la capital nazarí, que sus nombres «pasan de trescientos, en unos cincuenta de los cuales se alzan almimbares de mezquitas mayores, en las que se extienden las blancas manos y se elevan a Dios las voces disertas». ⁵ Una definición que, de tan literaria, parece resonar, aunque salvando las distancias culturales y cronológicas, en los versos de Federico García Lorca, quien, al definir el Albaicín, lo veía como un barrio cuyos credos aún se expresaban en el siglo xx «alzando al cielo sus torres llenas de gracia mudéjar», y cuyos habitantes seguían teniendo, a su juicio, «una creencia en el destino verdaderamente musulmana». ⁶

Viajeros procedentes de otros puntos del mundo islámico de la época visitaron la Granada nazarí y constataron la abundancia de rábitas y de otros espacios de religiosidad en ella. Sirva de ejemplo el testimonio del autor damasceno y administrador del reino mameluco de Egipto, Šihāb al-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad al-‘Umarī (m. 749/1349) —quien visitó la ciudad en el año 738/1337—, al afirmar, en la minuciosa descripción que ofreció de la Granada del siglo xiv, que sus

2 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1: 134.

3 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Lamḥa*, ár. 38; trad. esp. Casciaro, 126.

4 *Al-Lamḥa*, ár. 23; trad. esp. Casciaro, 103.

5 *Al-Lamḥa*, ár. 25; trad. esp. Casciaro, 105.

6 García Lorca, «Albayzín».

mezquitas y sus *rábitas* (*masāğiduhā wa-ribāṭātuhā*) eran tan abundantes que alcanzaban un número incalculable,⁷ una información que repetiría una centuria más tarde el también autor mameluco Šihāb al-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Qalqašandī (m. 821/1418).⁸

Dentro del discurso de la época, el mudéjar Ibn al-Šabbāḥ (dp. 895/1489-90) insistía, en su obra *Niṣāb al-aḥbār wa-taḍkirat al-aḥyār*, en la nutrida infraestructura que salpicaba los paisajes nazaríes para la práctica de la religión: «El reino de los Banū l-Aḥmar es como el reino de al-Šām: en cada aldea hay *ḥuṭba*, agua y oración. Es decir, con lugares para los almuecines, los minaretes. En cada aldea hay un alminar, semejantes a los peñones en el mar».⁹

Fuera de los límites cronológicos de la historia nazarí, el humanista alemán Jerónimo Münzer (m. 1508) también acreditó en su visita a Granada, efectuada en 1494, la abundancia de templos islámicos que había en la recién conquistada ciudad. Así, al visitar la Iglesia de San José, en el Albaicín —otrotra la Mezquita de los Morabitos—, relata cómo «subimos a la torre, y desde su campanario conté un gran número de mezquitas».¹⁰ La misma impresión se desprende de su experiencia entrando en el interior en la Mezquita Mayor granadina, ocasión tras la cual refirió lo siguiente:

Hay en la ciudad otras muchas mezquitas, porque exceden de doscientas, pero son más pequeñas. En una, vimos a los moros que rezaban sus oraciones arrodillándose o, mejor dicho, haciéndose un verdadero ovillo; según lo indicaba el canto del sacerdote, besaban la tierra, dábanse golpes de pecho o impetraban de Dios la remisión de sus pecados [...]. Aquella noche fué tanto el clamor en las torres de las mezquitas, que no puede imaginarse, y más adelante diré lo que tal rito significa.¹¹

Todos estos testimonios reproducidos, y otros que dejaremos en el tintero por meras razones de limitación de espacio, vienen a confluir en una única realidad: la abundancia de construcciones religiosas existentes en Granada al final de su trayectoria islámica como consecuencia

7 Al-‘Umarī, *Masālik al-abṣār*, 234.

8 Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a‘šā*, ár. 214; trad. Seco de Lucena Paredes, 19.

9 Constan Nava, «Edición diplomática», 184, publicada como Ibn al-Šabbāḥ, *Niṣāb al-ajbār*; véase también Franco-Sánchez, «El Reino Nazarí», 209.

10 Münzer, *Viaje por España*, 92.

11 *Viaje por España*, 85.

del papel polarizador de la vida religiosa que esta ciudad ejerció desde el siglo XIII hasta el XV. La documentación generada con su traspaso de manos musulmanas a cristianas confirma, de hecho, este escenario; así, los propios libros de habices de 1505 y 1527 computan en ciento treinta y siete los centros religiosos de la antigua capital nazarí, entre los que distinguen mezquitas, escuelas, oratorios, cementerios, zagüías, rábitas, etc.,¹² una cantidad que se ve incrementada al sumarle los noventa y ocho espacios presentes tanto en la zona de la Vega como en las áreas rurales de la comarca, tales como la Alpujarra, en los que hay identificados hasta ciento diecinueve.¹³

De entre todos estos lugares, las rábitas y las zagüías estuvieron estrechamente vinculadas con la práctica del sufismo en la Granada islámica, una tendencia que tuvo un amplio desarrollo en época nazarí, como ya ha sido mencionado. Fuentes árabes de diversa índole reflejan la gran abundancia de figuras con inclinaciones sufíes y de *ṭuruq* o agrupaciones místicas, y revelan interesantes datos acerca de las celebraciones, prácticas y rituales que realizaban.¹⁴ Aunque el sufismo había alcanzado un considerable desarrollo en la época almohade precedente, podemos afirmar que este movimiento se asentó en Granada paralelamente a la creación del reino nazarí, pues desde los tiempos de su fundador, el emir Muḥammad I (629-671/1232-1273), consta la presencia y el arraigo de sufíes en la nueva capital con el beneplácito del poder. Entre este último y el sufismo se estableció una relación simbiótica, ejerciendo ambos ámbitos de polos equilibradores del orden social del reino; de hecho, resulta bastante ilustrativo que,

12 Viguera Molíns, «La religión», 165. Entre los trabajos más referenciales rendidos a este tema desde el análisis de la documentación cristiana, véanse Villanueva, «Rábitas granadinas»; Espinar Moreno y Abellán Pérez, «Las rábitas en Andalucía», donde se recogen abundantes datos acerca de rábitas y zagüías de Granada y su Vega; Martínez Pérez, *Las mezquitas de Granada*, estudio en el que, en función de la documentación señalada, se computa el mismo número de edificaciones religiosas; y Espinar Moreno, «Las rábitas», «Habices de la Mezquita» y, más recientemente, «Hallazgos arqueológicos y documentales».

13 Viguera Molíns, «La religión», 165. Sobre estos centros de culto existentes en el área alpujarreña, véase Rodríguez López y Cara Barrionuevo, «El fenómeno místico-religioso»; cf. igualmente la tabla 1.2 reproducida por Franco-Sánchez, «La economía», 74, en función de los datos aportados por Manuel Espinar Moreno, en el ya mencionado trabajo «Las rábitas».

14 Sobre el desarrollo del sufismo como fenómeno social en época nazarí y la relación de los sufíes con el poder, véase Boloix Gallardo, «*Ṭarīqas* y sufíes».

en la explicación que Ibn al-Ḥaṭīb ofrece de la disposición interna de los personajes que reseñó su *Iḥāṭa*, refiera su intención de «empezar con el poder (*bi-l-mulk*) y terminar con el almizcle (*bi-l-misk*)», metáfora esta última con la que este autor refiere al colectivo sufi, ambos a modo de alfa y omega de la sociedad del reino.¹⁵ No podemos olvidar que el emirato nazarí se desarrolló mirando al Magreb, zona de la que culturalmente recibió una gran influencia cultural, social y religiosa, especialmente del coetáneo reino meriní de Fez, donde el sufismo gozó de un gran desarrollo y arraigo, resultando fundamental en la legitimación espiritual del poder. Tomando seguramente como referencia los comportamientos religiosos de la otra orilla, con la que guardó una gran relación a todos los niveles, la dinastía nazarí decidió, desde un principio, apoyar el establecimiento y la actividad de sufíes en su territorio, llegando algunos emires a fomentar su presencia en el entorno cortesano, conscientes de que contribuía a aumentar su aureola de espiritualidad e imitando en ello a sus homólogos magrebíes. Este binomio de sufismo y poder estuvo vigente hasta el segundo reinado del sultán Muḥammad V (763-793/1362-1391), durante el cual, este soberano decidió expulsar del reino, mediante un decreto transmitido por Ibn al-Ḥaṭīb,¹⁶ a todos los sufíes como medida derivada de su ruptura de relaciones con los meriníes.

Si bien es relativamente clara la presencia de sufíes en diccionarios biográficos, más difícil resulta la localización de aquellos espacios dedicados a la práctica de esta tendencia existentes en la Granada nazarí a partir de los textos árabes. Al contrario de lo que sucede con la documentación cristiana —bastante explícita a la hora de evaluar la cuantía de lugares de culto existentes en dicha ciudad—, las fuentes islámicas de la época contrastan con ella por su gran parquedad a la hora de identificar estos enclaves. Entre las obras susceptibles de incluir datos de esta índole dentro de sus páginas figuran crónicas, diccionarios biográficos, libros de viajes (o *riḥlas*), *dīwānes* de poesía, hagiografías, compilaciones de material cancilleresco, tratados geográficos, etc., materiales todos ellos cuyos datos debemos imbricar para alcanzar una visión de conjunto más amplia, partiendo de una concepción miscelánea de

15 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1: 87 y Boloix Gallardo, «*Tarīqas* y sufíes», 120-124.

16 Ibn al-Ḥaṭīb, *Nuṣṣat al-ḡirāb*, 116-117 y *Rayḥanat al-kuttāb*, 60-61, *apud* Boloix Gallardo, «*Tarīqas* y sufíes», 139, notas 71 y 72.

la propia historiografía árabe. Aunque son escasas las noticias que, por lo general, ofrecen los textos, estos resultan, por el contrario, de una gran riqueza informativa, pues abren interesantes puertas y ventanas al interior de estos espacios, ilustrando con testimonios muy claros escenas cotidianas relativas a la actividad que se desarrollaba en su intimidad. Es por ello que a lo largo de las páginas siguientes trataremos de localizar, en las fuentes árabes medievales, referencias a algunas rábitas y zagüías granadinas muy concretas con la intención de revelar distintos aspectos del mundo que se desarrollaba en el interior de estos lugares de devoción que entendemos como espacios vivos, pues, como comprobaremos, en ellos se congregaban determinadas figuras y colectivos, constituyendo unos puntos, al fin y al cabo, vertebradores de la vida religiosa, ascética y sufi en la Granada nazarí.

Rábitas y zagüías, ¿una misma realidad?

Un análisis detenido de los textos árabes empleados, generados tanto por autores andalusíes como magrebíes, evidencia que en el área del Occidente islámico y, para ser más exactos, en los territorios tanto del reino nazarí de Granada como del reino meriní de Fez (siglos XIII-XV), en ocasiones se realizaba un uso de los términos *rābiṭa* y *zāwiya* con un parejo significado. Esta transformación semántica fue consecuencia directa de la evolución tanto de las tipologías como de las funciones de estos edificios en la Edad Media. En principio, las *zawāyā* se diferenciaban de las rábitas principalmente «por la ausencia del espíritu de *ǧihād*, por su construcción, inmediata a la tumba de un santo, y su carácter más bien místico-ascético», pues eran edificaciones exponenciales de la vida comunitaria de la religión islámica que servían de residencia a los devotos, de escuela coránica y de alojamiento gratuito para los viajeros. En cuanto a las rábitas existentes en Granada, en palabras de Manuel Espinar Moreno, acabaron aunando «las funciones religiosas, militares, de enseñanza, albergue, hospitalaria, etc., de aquella sociedad y tienen un gran peso en la vida de los musulmanes granadinos hasta que se produjo la conversión forzosa en 1501».¹⁷

17 Espinar Moreno, «Las rábitas», 213.

Por su parte, el enclave de *ribāt*, que en ciertos ámbitos de investigación se ha identificado tradicionalmente con una fortaleza cuyos moradores desarrollaban el espíritu y el precepto religioso del que tomó el nombre, en el Magreb acabó despojándose de su sentido defensivo original para acabar designando un lugar de reunión comunitaria de sufíes.¹⁸ De hecho, el propio cronista meriní Ibn Marzūq (m. 781/1379) así lo aclara en su definición, según la cual, «estas *zāwiyas* son las que en Oriente se designan con los nombres de *ribāt* (plural *rubuṭ*) y de *ḥanaqa* (plural *ḥawāniq*) [...]. *Ribāt*, en terminología de los alfaquíes, significa la dedicación exclusiva al *ǧihād* y a la vigilancia (de las fronteras). Entre los sufíes designa el lugar donde uno se recluye para consagrarse al culto de Dios».¹⁹

A lo largo del presente volumen se aprecia, precisamente, cómo *ribāt* constituye un vocablo genérico que se aplica a dos realidades diferentes —al precepto y al lugar en que se practicaba—, conviviendo en su uso con *rābiṭa* y *zāwiya*, ambos términos más específicos que designan a dos tipos de enclaves/edificios con características diferentes; en el Magreb y en al-Andalus, como indica Ibn Marzūq (m. 781/1379), *rābiṭa* y *zāwiya* tienen significados especulares y opuestos. Además, cuando se leen las fuentes de las diversas épocas, se aprecia que sus significados cambian en el espacio y con el tiempo.

En el Magreb concretamente, el término *ribāt* se conservó hasta época tardía, el siglo XIV, tal como afirma Ibn Marzūq (m. 781/1379) cuando habla del *ribāt* al-Maǧarī. También lo usa al-Bādisī (m. dp. 722/1322-3) en varios puntos de su *Maqṣad*, aunque personalmente consideramos que la aparición de la *zāwiya* está relacionada con el surgimiento de los grupos sufíes a partir del siglo XIV, como asevera Ibn Qunfuḍ (m. 810/1407-08), autor de *Uns al-faqīr*.²⁰

La afirmación de Mohamed Ḍarīf²¹ va en esta dirección: asegura que la *zāwiya* apareció con los meriníes, concretamente en la época del emir Abū Yūsuf Ya'qūb (656-685/1258-1286), con el objetivo de alojar a los forasteros y a los llegados desde fuera, de entre los hombres y la élite del Estado. Sin embargo, creemos que esta denominación sufrió una

18 Franco-Sánchez, «Rábitas y Al-Monastires», 97.

19 Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, 339, *apud* Franco-Sánchez, «Rábitas y Al-Monastires», 97, nota 9.

20 Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, 66.

21 Ḍarīf, *Mu'assasat al-zawāya*, 21, nota 15.

gran modificación a partir del siglo XIV con los propios meriníes, especialmente con la institucionalización del *ribāṭ* y el cambio de sus funciones, convirtiéndose en *zāwiya*. La aparición de la *zāwiyat* al-Nussāk de Salé²² constituye una de las pruebas de tal transformación; siendo obvio que los lugares de *ribāṭ* son anteriores a las *zāwiyas* y que se extendieron por el Occidente islámico con el comienzo de las conquistas. En el caso del Magreb, aparecieron en las zonas costeras para defenderse de los ataques desde el mar, como sucedió con los enclaves de *ribāṭ* de Túnez: Al-Munastīr y Sūsa. Cuando llegó el *madhhab mālikī* a al-Mağrib al-Aqṣā, los sitios de *ribāṭ* se extendieron por el interior, sufriendo muchos cambios en sus cometidos, ya que pasaron a centrarse en la propagación del saber, la consolidación de los principios de la escuela y en luchar contra las «innovaciones reprobables», tal como afirma Buṣṭṭa ‘Ariyya,²³ con el paso del tiempo, los *ribāṭ* se convirtieron en lugares de cobijo para los *murīdūn* —los discípulos de los maestros sufíes—, prestando también ayuda a los pobres. Como consecuencia, el propio *murābiṭ*, haciendo el *ribāṭ*, se puso al servicio del saber y del sufismo, proporcionando auxilio a los pobres y a los viajeros en forma de alimentos, especialmente en los periodos de crisis económicas, sequías, etc. Merced a este servicio voluntario, el *murābiṭ* se convirtió en un ejemplo de vida, distinguiéndose por ello de los demás y convirtiendo esta función filantrópica en atractivo para quienes aspiraban a convertirse en *murīdūn* o adeptos.

En lo que respecta a al-Mağrib al-Aqṣā, además del *ribāṭ* de Šākīr —que fue el primero en aparecer—, las fuentes destacan la importancia del *ribāṭ* de ‘Ayn al-Fiṭr, fundado por Ismā‘īl b. Amğār²⁴ como el segundo de al-Mağrib al-Aqṣā, cuyo establecimiento se sitúa en el siglo IV/X. Hasta el periodo meriní no hay constancia del uso del término *zāwiya*, aunque algunos afirman que surgió en la época del califa almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr (580-595/1184-1199), que «fundó la *zāwiya* de Marrakech a la cual puso el nombre de Dār al-Karāma para dar servicio a los pobres y necesitados». ²⁵ Creemos que esta posibilidad

22 Almela Legorburu, «La *zāwiya* en época meriní».

23 ‘Ariyya, «Min al-Ribāṭ».

24 Al-Māzūnī, «Ribāṭ Tiṭ»; al-Zammūrī, *Bahğat al-nāẓirīn*; y Cornell, «Ribāṭ Tiṭ-n-Fiṭr», seguido por el *ribāṭ* de Safī fundado por Abū Muḥammad Šāliḥ al-Māğarī (siglo XI); véase también El Hour, *Hagiografías, sufismo* y «La cofradía de los Māğariyyūn».

25 ‘Ariyya, «Min al-Ribāṭ».

es mínima, dado que esta y la *zāwiya* Dār al-Ḍuyūf se sitúan en el periodo meriní; pudiendo ser explicado por el hecho de que ninguna de las fuentes hagiográficas manejadas use este término.

Consideramos, pues, que el cambio de funciones que sufrieron los enclaves de *ribāṭ* marcó la aparición de la denominación «*al-zāwiya*» en al-Mağrib al-Aqṣà, como puede apreciarse en las fuentes hagiográficas. Así, debido a ellos, la *zāwiya* terminó por ocupar el lugar del *ribāṭ* contribuyendo a su desaparición a lo largo del periodo meriní.²⁶

En los casos de las zagúías y las rábitas del reino nazarí de Granada, que expondremos en breve, comprobaremos el uso, a veces realizado indistintamente, de esta dualidad terminológica en los textos árabes empleados, seguramente debido a la influencia cultural y religiosa que esta formación política recibió del Magreb, dándose una reciprocidad semántica entre los dos primeros términos y, en ocasiones, también con el de *ribāṭ*, utilizado a veces con análogo sentido.

Rābiṭat al-‘Uqāb: la Rábita del Águila

Uno de los espacios devocionales más importantes y célebres existentes en las afueras de la Granada nazarí fue la llamada *rābiṭat al-‘Uqāb* o Rábita del Águila. Por lo general, los estudios identifican este lugar con el que en la actualidad ocupa, aproximadamente, la Ermita de los Tres Juanes, en la localidad granadina de Atarfe, si bien es cierto que algunos trabajos, emanados de la arqueología, simplemente indican que se situaba en lo alto de un cerro de la Sierra de Elvira, que debía de ser la Cudiar Alocab (*qudyat al-‘Uqāb*) que mencionan los libros de habices. Debía de tratarse de una rábita antigua datada al menos en el siglo XI, pues consta que el poeta Abū Ishāq de Elvira (m. 459/1067), cuyo ascetismo resaltan sus biógrafos, se retiró allí cuando el rey zirí de Granada, Bādīs b. Ḥabūs (429-465/1038-1073), lo expulsó de la ciudad por las críticas que había lanzado contra él al haber nombrado como visir al judío Yūsuf b. Nağrīla. Así lo expresó el mismo poeta con un hábil juego de palabras: «Me acogí a al-‘Uqāb por miedo de *al-‘iqāb*

26 Agradezco a los editores de este volumen, los doctores Rachid El Hour y Francisco Franco-Sánchez, las aclaraciones que figuran en este párrafo y en los tres precedentes.

(el castigo)». ²⁷ En este lugar, Abū Ishāq pudo dedicarse tanto a la meditación espiritual como a componer la célebre casida antisemita que, en parte, encendería la mecha que desembocaría en el pogromo antijudío producido en Granada en el año 459/1066. ²⁸

Según distintas referencias textuales de época nazarí, la Rábita del Águila seguía constituyendo un espacio religioso en pleno uso desde el siglo XIII; así, se tiene constancia de distintos personajes que la frecuentaron tanto como lugar de reclusión en sus retiros devocionales como en calidad de punto de encuentro de intelectuales. De hecho, el célebre poeta sufí de Guadix, Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Šuštārī (m. 668/1269), pasó algún tiempo en ella, en la que igualmente había morado su maestro, el sufí y filósofo Ibn Sab‘īn de Murcia (m. 668 o 669/1270 o 1271), junto con algunos discípulos suyos hacia el año 635/1238, cuando se estableció en Granada coincidiendo con la adhesión de la ciudad a los dominios del fundador del reino nazarí, el emir Muḥammad I (629-671/1232-1273). ²⁹

Ya en el siglo XIV, el viajero tangerino Ibn Baṭṭūṭa (m. 770/1368-1369) menciona esta rābiṭa en su famosa obra de *riḥla* titulada *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ǧarā’ib al-amṣār wa-‘aǧā’ib al-asfār* (*Regalo para los que observan, sobre las curiosidades de las ciudades y las maravillas de los viajes*), en la que relata la visita que realizó a esta zāwiya, como él también la denomina, de la siguiente manera: «Con él [refiriéndose al alfaquí Abū ‘Alī ‘Umar] visité el morabito, famoso por su baraca, que se conoce por Rábita del Águila. Este es el nombre de un monte que se alza sobre la población, a una distancia de ocho millas, próximo a la ciudad de Elvira, hoy en día en ruinas». ³⁰

No es de extrañar que Ibn Baṭṭūṭa, en su periplo por al-Andalus, visitara los espacios de religiosidad más destacados del reino nazarí, sobre todo considerando el profundo arraigo que, por aquel entonces, tenía el sufismo en las tierras del Magreb de las que provenía.

Sin embargo, Ibn Baṭṭūṭa no fue el único magrebí que, al visitar Granada, acudió a este paraje. Ibn al-Ḥaṭīb narra, asimismo, el encuentro que tuvo en esta rābiṭa —que él menciona como *ribāṭ*— con Abū ‘Alī al-Zawāwī y su maestro, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad

27 Penelas Meléndez, «Al-Ilbīrī», esp. 382.

28 Sobre este cruento episodio, véase García Sanjuán, «Violencia contra los judíos».

29 Akasoy, «Al-Šuštārī», esp. 397 e «Ibn Sab‘īn», 30.

30 Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat al-nuẓẓār*, ed. ár. 769; trad. esp. 800.

al-Maqqarī (m. 758 o 759/1357 o 1358), antepasado del autor del *Nafḥ al-ṭīb* y procedente, al igual que este último, de Tremecén. Según su testimonio, cuando al-Maqqarī llegó a Granada, le pidió al autor lojeño que compusiera algo en conmemoración de dicha visita, a lo que este respondió escribiendo dos versos en los que alababa el tono amistoso del momento compartido. Según el testimonio jatibiano, ello sucedió tras la oración del mediodía del domingo 29 de *rabīʿ* II de 757/1 mayo de 1356.³¹

Rābiṭat al-Maḥrūq: la Rábita del Quemado

En el itinerario que el mencionado Ibn Baṭṭūṭa siguió por al-Andalus, aparece mencionada, igualmente, otra rábita célebre de Granada, la llamada *rābiṭat* al-Maḥrūq o Rábita del Quemado, que también visitó este viajero, y como él mismo expresa: «Encontré también en Granada al maestro de los maestros y sufi relevante, el alfaquí Abū ʿAlī ʿUmar, hijo del pío y devoto maestro [espiritual] Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Maḥrūq, en cuyo oratorio (*zāwiya*), extramuros de la ciudad, permanecí varios días recibiendo agasajos».³²

Este lugar de retiro figura igualmente documentado en la semblanza del alfaquí granadino Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn al-Maḥrūq (m. dp. 1350), perteneciente a una célebre familia de sufíes de la capital nazarí en la que articuló varios espacios de religiosidad.³³ Consta —a decir de Ibn al-Ḥaṭīb— que había sido su abuelo, el también sufi granadino Abū ʿAbd Allāh Muḥammad (m. 701/1301-2), precisamente apodado al-Maḥrūq («el Quemado») y coetáneo del emir nazarí Muḥammad II (671-701/1273-1302), quien erigió un *ribāṭ* que llevaba su nombre, en las afueras de Granada, para que se reuniesen en él los pobres de espíritu, es decir, los sufíes. No sería el único espacio devocional debido a su figura, pues se sabe que también promovió la construcción de *zāwiyas* y celdas (*ḥalawāt*), lugares en cuya creación —revela el cronista lojeño— participó el propio sultán nazarí, transportando sobre sus hombros

31 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 3: 329; véase también Peláez Rovira, «Al-Maqqarī», 510.

32 Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat al-nuẓẓār*, ed. ár. 769; trad. esp. 800.

33 Lirola Delgado, «Ibn al-Maḥrūq».

piedras para edificarlos y facilitándole a al-Maḥrūq todo lo que necesitó para ello.³⁴

En cuanto a la localización de la *zāwiya* en sí, hay distintas opiniones al respecto, prevaleciendo dos versiones. Por un lado, algunos estudios apuntan a que estaba ubicada donde actualmente se encuentra el Hospital de San Juan de Dios, primer Monasterio de San Jerónimo; de hecho, se conserva la mención a este enclave, como la mezquita de Maharoch o Mafaroch, la «Ermita del Quemado», en documentación castellana, que la emplaza en la finca de Aben Mordī (Ibn Murḍī).³⁵ Por otro, algunos trabajos, como los realizados por Luis Seco de Lucena Paredes, señalan que se hallaba en el arrabal granadino del Nağd —zona del Salón y parte del actual Realejo—, concretamente próxima a la Ġannat ‘Iṣām o «Huerta de ‘Iṣām», identificada con las Huertas de Belén.³⁶ Esta última ubicación parece atestiguada por el hecho de que el alcaide de finales de la época nazarí, Abū l-Qāsim Ibn Muḥammad Ibn Sūda, que fue apoderado universal de Boabdil (m. 807/1404), parceló y vendió la mencionada Huerta de ‘Iṣām, que, según una escritura — fechada el 27 de *ġumādā* I de 896/7 abril 1491—, estaba situada en las afueras de Granada, cerca del sitio de *ribāṭ* del visir al-Maḥrūq.³⁷ En realidad, podría tratarse de dos rábitas diferentes, puesto que Leopoldo Torres Balbás así las distingue en su artículo sobre «Rábitas hispanomusulmanas», afirmando que la del visir al-Maḥrūq estaba emplazada «en las inmediaciones del Convento de las Comendadoras de Santiago».³⁸

En este sentido, se conoce una anécdota, transmitida por al-Maqqarī en su *Nafh al-ṭīb*,³⁹ acaecida en el interior de esta célebre *zāwiya* de al-Maḥrūq, en pleno siglo XIV, que fue protagonizada por Abū l-Ma‘ālī, quien era hijo del alfaquí, secretario y poeta nazarí Abū l-Qāsim

34 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa... Nuṣūṣ ḡadīda*, 256.

35 Espinar Moreno, «Las rábitas», 213 y 216. Sobre esta *zāwiya*, véase Espinar Moreno, «De la mezquita».

36 Para su localización, véase Seco de Lucena Paredes, *Documentos arábigo-granadinos*, doc. 65 (secciones a y b), tex. Ár. 110-112, trad. 119-122, y *La Granada nazarí*, 160-161.

37 *Documentos arábigo-granadinos*, docs. n.ºs 65-78, tex. ár. 110-127, trad. 119-130, *apud* Velázquez Basanta, «Ibn Sūda», esp. 392.

38 Torres Balbás, «Rábitas hispanomusulmanas», 481 y 482, en la que es descrita con las siguientes palabras: «Rabita, la hermita del quemado. Decían los Moros que aquella hermita auia sido quemada tres vezes por los Christianos, y que la postrera quemaron dentro al bendito Hermitaño»; véase también De Sigüenza, *Historia de la Orden*, 43.

39 Al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, 5: 199.

Muḥammad al-Šarīf al-Ġarnāṭī (m. 760/1359).⁴⁰ La historia narra lo siguiente:

Un día, Abū l-Ma‘ālī fue a visitar a unos *fuqarā*⁴¹ en la *zāwiyat* al-Maḥrūq, situada en las afueras de Granada —siendo el maestro allí por aquel entonces el *šayḥ* Abū Ġa‘far Aḥmad al-Maḥrūq— y anunció a los presentes: «Señores, yo tenía un candil cuya luz me orientaba y estos días lo he perdido y ya no veo nada». Respondió el mencionado maestro: «Oh, jerife (porque Abū l-Ma‘ālī era jerife por parte de ambos progenitores), el primer hombre que entre en esta estancia responderá a tu pregunta». Y entró un campesino, de los más virtuosos de entre ellos, saludó y se sentó. Y le dijo el *šayḥ*: «El jerife nos ha hecho una pregunta para todos y yo le he dicho: “El primer hombre que entre te contestará” y has llegado tú, así que responde a su pregunta». Y este le preguntó: «¿Cuál es tu pregunta, jerife?», a lo que él contestó: «Es que yo tenía un candil cuya luz me orientaba y estos días lo he perdido y ya no veo nada». Y le contestó el sufi: «Esto solo puede deberse a una mala conducta. Cuéntanos lo que te ha sucedido». Y le dijo el jerife: «Que yo sepa, no me ha sucedido nada, a no ser que se trate del oficial fulano, al que buscaba el sultán para prenderlo y andaba escondido de él. Pasé un día junto a su casa y me llamó a través de una rendija de la puerta: “Señor, piensa en mí y échame una mano, por Dios el Altísimo”, y yo le dije: “Recita tal letanía (*dīkr*)” [...] Entonces el *faqīr* le preguntó: «¿Acaso tenías permiso para sugerírselo?» Dijo: «No», por lo que le contestó el *faqīr*: «Tu luz no volverá a ti nunca, porque echaste a perder tu conducta». Y fue como él dijo: abandonó esa forma de vida y llegó a ser cadí supremo, dejando de estar mal visto por el poder, sirviendo a los reyes y comiendo de su comida.

Este relato, y los anteriormente reproducidos, constatan con hechos concretos una realidad genérica más que conocida; nos referimos a cómo esta rábita, al igual que lo debían de ser otras existentes en la capital nazarí, constituía un vivo espacio de reunión frecuentado por sufíes que acudían a él, no solamente para realizar meditación y retiros, sino también para buscar la orientación espiritual del que fuese

40 Para la biografía de esta figura, véase Pocklington, «Al-Šarīf al-Ġarnāṭī», 326, de la que se ha obtenido la traducción reproducida a continuación.

41 En el complejo lenguaje del sufismo, se entiende por *faqīr* (pl. *fuqarā*) a aquel que, voluntariamente y tras muchos esfuerzos anímicos, alcanza el estado espiritual (*maqām rūḥī*) de *faqr*, es decir, la consciencia y el conocimiento que el sufi logra y que refleja tanto su estado espiritual como su relación. Considerando que los sufíes parten de la base de que el ser humano es de por sí débil ante el poder absoluto de Dios, la consciencia que experimenta el sufi al estar en el estado del *faqr* responde a su intención de acudir y refugiarse en Dios, lo que convierte al *faqīr* por necesidad, en un *murīd* a Dios (مرید لله تعالى), esto es, en un «buscador y refugiado de Dios».

el maestro o *šayḥ* de aquella, en este caso el propio Abū Ġa‘far Aḥmad al-Maḥrūq, a quien se realizaban consultas sobre cuestiones religiosas como las expuestas. Igualmente, el primer testimonio señalado refleja la función habitacional de este lugar, en el que el propio Ibn Baṭṭūṭa moró durante varios días durante su estancia en Granada junto con algunos sufíes adeptos a la misma.

Ribāṭ / zāwiyat al-Liğām: la Rábita o Zagüía de las Bidas

Otro punto devocional existente en la capital nazarí fue la indistintamente llamada Rábita o Zagüía de las Bidas, de cuya actividad interna se conocen ciertos detalles por referencias conservadas en algunas fuentes árabes; comenzando por el propio Ibn Baṭṭūṭa (m. 770/1368-1369), quien revela haber conocido, durante su visita a Granada, al sobrino del mencionado Ibn al-Maḥrūq, el alfaquí Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad b. al-Maḥrūq, «en su oratorio (*zāwiya*), denominada “de las Bidas” (*al-liğām*)». Según su testimonio, este espacio se hallaba situado en lo alto del arrabal del *Nağd*, fuera de Granada y cercano al monte de la Sabīka, dato a partir del cual Luis Seco de Lucena lo ubicó en el actual Barranco del Abogado granadino.⁴²

Este lugar de retiro aparece igualmente mencionado por Ibn al-Ḥaṭīb en su *Iḥāṭa*, concretamente en la biografía de Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Yaḥyà al-Bargawātī (siglo XIV),⁴³ figura procedente de la ciudad magrebí de Anfā —actual Casablanca— y perteneciente a una familia conocida como saga de los Banū l-Turğumān —«los hijos del traductor»—. Aunque, en un principio, este personaje había trabajado para los sultanes magrebíes ejerciendo el cargo de recaudador de impuestos, más tarde abandonó todo ello para dedicarse plenamente al encuentro con los piadosos, acompañando a los pobres de espíritu y a los que renunciaban a lo mundano en su senda espiritual. Consta que al-Bargawātī fue a al-Andalus para servir a Dios, alojándose en el *ribāṭ* al-Sūdān, situado en las afueras de Málaga, donde se hizo célebre, de manera que la gente

42 Seco de Lucena Paredes, *La Granada nazarí*, 160.

43 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 4: 427-431, esp. 428.

se amontonaba a su alrededor para procurar su consejo y su *baraka*; en tiempos de Ibn al-Ḥaṭīb, este personaje moraba en el citado *ribāṭ* de las Bidas (al-Liğām), donde la gente solía visitarlo, siendo un guía en los asuntos sufíes.

Rābiṭat al-Muntağāb: la Rábita de los Escogidos

Se sabe de la existencia de este punto por una escueta referencia en una fuente muy popular, la hagiografía que el castrileño Aḥmad al-Qaštālī (m. dp. 670/1271-1272) compuso, en el siglo XIII, sobre los prodigios (*karāmāt*) obrados por su maestro de espíritu, el *šayḥ* sufi de Ohanes (Almería) Abū Marwān al-Yuḥānisī (m. 667/1268-1269). En uno de los relatos de esta obra, acaecidos en la época prenazarí en la que gran parte de al-Andalus formaba parte de los dominios del emir murciano Ibn Hūd al-Mutawakkil (m. 635/1238), narra una anécdota acaecida en esta rábita con la que el mencionado *šayḥ* Abū Marwān tenía una estrecha relación y que transmitió a su discípulo, el autor de la obra, con las siguientes palabras:

Estaba yo recién llegado de Oriente, [ejerciendo] de vigilante de la Rábita de los Escogidos, [situada] en las afueras de Granada (*ḥārīḡ Ġarnāṭa*), cuando pasé por el oratorio (*al-muṣallā*) y vi allí a un grupo grande formando un círculo (*ḥalqa*). Le dije yo, [el *šayḥ* Abū Marwān,] a quienes estaban conmigo: «Aquellos están en la maldad, pero yo cambiaré [sus situaciones]. ¿Estáis de acuerdo?». Ellos respondieron: «Tal vez no están haciendo nada malo». Les dije: «Es necesario que yo los cambie». Ellos contestaron: «[Pero] no son de nuestra categoría». Yo, [el *šayḥ* Abū Marwān], cogí el bastón de la mano de uno de ellos y subí hacia [donde estaba la gente del círculo, mientras que] mis compañeros huyeron a la localidad. Cuando me vieron los caballerizos, que estaban contando los caballos de aquellos jinetes, me aplaudieron. Y subí hacia [donde estaban] por una escalera. El arráz Abū l-Ḥasan b. Hūd, señor de Granada, apodado como al-Buğayl, estaba otorgando distinciones a su ejército aquel día y había dejado asistir al populacho, que estaba allí junto a su élite, bebiendo vino en un grupo grande. [Continuó el *šayḥ* Abū Marwān] relatando: «¡Que la oración sea contigo, Mahoma!». Y golpeé con el bastón aquella botella [de vidrio] hasta que se rompió, mientras que ellos entretanto gritaban: «¡Coged a ese sujeto, hijo del delincuente!». No había en [aquel grupo de] gente nadie a quien Dios ayudase

para atraparme. Luego, me fui apresuradamente al interior del pueblo [pero] tampoco hubo nadie a quien asistiese Dios para alcanzarme, [aunque] ellos hacían correr a sus caballos detrás de mí. Y cuando me senté en la Mezquita Al-jama, llegó el cadí de Granada Abū Yahyà ‘Utba b. al-Ġarāwī⁴⁴ y me dijo: «Aquel ignorante juró que mataría a quien quiera [venir] a al-Andalus si no eres llevado ante él; pero lo disuadí de su mal objetivo diciéndole palabras adecuadas, hasta que se calmó su ánimo». Dios detuvo la matanza a los creyentes e hizo cambiar a los hombres opresores y a los sinceros, sometiendo al demonio en la dejadez que Él quiso.⁴⁵

Aunque no ha sido posible hallar más referencias sobre la rábita referida en este relato, parece ser que se encontraba, al igual que en el caso de las anteriores, a las afueras de Granada, pero tal vez no muy lejos de la ciudad a la que llegó el protagonista del mismo en su huida. Según se desprende del texto, en este lugar se reunían colectivos de sufíes para realizar sus rituales, contando la rábita incluso con un oratorio y unas escaleras que conducirían a una planta alta.

La Rábita de los Escogidos sería una de las tantas rábitas y zagüías que se ubicaban en las afueras de la capital nazarí; de hecho, distintos tipos de fuentes árabes deslizan a veces detalles acerca de la existencia de otros espacios de este tipo que, aunque no nombran ni identifican explícitamente, sí vinculan a la actividad espiritual de algunos sufíes. Es el caso de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Muḥammad al-Lawṣī al-Yaḥṣubī (m. 752/1351), alfaquí, secretario y uno de los principales poetas panegiristas del emir nazarí Ismā‘īl I (713-725/1314-1325), el cual tenía inclinaciones místicas.⁴⁶ Consta que este personaje, de origen lojeño y perteneciente a una importante saga de secretarios de la corte alhambrena, fue maestro en Granada —teniendo entre sus discípulos

44 Se trata de Abū Yahyà ‘Utba b. Muḥammad b. ‘Utba al-‘Uqaylī/al-Maġilī al-Ġarāwī, personaje originario de Guadix que enseñó (*aqra* ‘) la lengua árabe (*al-‘arabiyya*) y la lexicología (*al-luġa*) en Granada y ejerció el cargo de «cadí de la comunidad» en esta misma ciudad en tiempos de Ibn Hūd al-Mutawakkil, siendo loable en su proceder. Antes de la creación del reino nazarí, fue nombrado gobernador de la ciudad (*wālīhā*) y predicador (*ḥaṭīb*) por Ibn Hūd al-Mutawakkil, cargo este último desde el que predicaba en contra del emir nazarí Muḥammad I. Fue asesinado (*qutīla*) a mediados del *ramaḍān* del año 635 —finales de abril-principios de mayo de 1238—, supuestamente por los adeptos de Muḥammad I, en las revueltas que hubo en la ciudad en contra del régimen hūdī antes de la entrada del emir nazarí en Granada. Sobre estos hechos, véase Boloix Gallardo, *Ibn al-Aḥmar*, 63 y 81-82.

45 Al-Qaṣṭālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, relato 68, ed. ár. 126; trad. esp. 220-222.

46 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 2: 270. Para la biografía de este personaje, véase Boloix Gallardo, «Ibn Muḥammad al-Lawṣī».

al propio Ibn Zamrak— así como predicador en la mezquita aljama granadina. Sin embargo, su vida experimentó un profundo cambio espiritual que, en cierto momento, lo llevó a abandonar todos sus cargos, comenzando a manifestar una actitud indiferente hacia todo lo material, hasta el punto de apartarse de los asuntos mundanos y de abandonarse a sí mismo. Dicen sus biógrafos que se limitaba a dejar pasar el tiempo en un lugar situado en las afueras de Granada que, muy probablemente, sería una zagúia o una rábita, sin darse cuenta de su estado lamentable y sin siquiera preocuparse por su vestimenta.

La *zāwiya* de los Banū Sīd Būna

Hablar del incremento de la presencia de sufíes en Granada desde los comienzos de su andadura como capital del reino nazarí en el siglo XIII es hacerlo, ineludiblemente, de la saga mística de los Banū Sīd Būna; una familia, procedente del Levante andalusí (*Šarq al-Andalus*), que acabaría conformando una célebre *ṭarīqa* de esencia *šādīlī* que, tras la conquista cristiana de su zona de origen, se trasladaría a Granada, instalándose en el arrabal del Albaicín, al igual que otros emigrados de la misma franja, donde refundaron su *ṭarīqa*.

Sin ánimo de extendernos en la descripción de los orígenes y costumbres de este colectivo, de sobra reconstruidos y descritos por Francisco Franco-Sánchez en distintos trabajos suyos que iremos citando en las páginas siguientes, nos limitaremos a señalar los puntos devocionales propios que utilizaron y crearon en Granada una vez que emigraron a la recién inaugurada capital nazarí y se establecieron en ella.

Como es bien sabido, tres de los principales miembros de esta *ṭarīqa* son biografiados por Ibn al-Ḥaṭīb en su *Iḥāṭa*: concretamente Abū Aḥmad Ġa‘far b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Sīd Būnuh al-Ḥuzā‘ī (m. 624/1227),⁴⁷ Abū Tammām Ġālīb [Ibn Sīd Būnuh al-Ḥuzā‘ī] (m. 733/1333)⁴⁸ y el también llamado Abū Aḥmad Ġa‘far (m. 765/1364).⁴⁹

47 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1: 461-463. Para su biografía, véase Franco-Sánchez, «Ibn Sīd Būnuh», con una nota sobre su obra de Benarafa, «Ibn Sīd Būnuh».

48 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 4: 239-240. Para su biografía, véase Franco-Sánchez, «Ibn Sīd Būnuh/Būna».

49 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1: 459-461.

Del primero de ellos, procedente de Azdeneta (Alicante), nos interesa que, a la vuelta de uno de sus viajes a Alejandría, estuvo en Granada, donde rezó la oración ritual y permaneció durante unos días en una de sus rábitas, la cual estaba, al parecer, situada cerca de una puerta (*bāb*) cuyo nombre omite el editor de la *Iḥāṭa* al existir una laguna en el manuscrito,⁵⁰ pero que ha sido identificada por Manuel Espinar Moreno, en función de documentación cristiana, como la Puerta del Manflor, emplazada cerca de la Puerta de Fajalauza en el actual barrio del Albaicín. De hecho, como afirma este investigador, «próxima a la Puerta de Fajalauza se encuentra en la actualidad la Plaza del Manflor frente a las casas de la barriada de Haza Grande (Granada)».⁵¹ En un documento del Archivo Municipal de Granada, la situación de esta «Rábita del Maflox o Mafrox» fue fijada de esta forma:

Conosçen segúnd conviene toda la huerta questá so el señorío de Mahomad, hijo de Abu Benex, el Balory, ques çerca de la Puerta del Mafrox, de los pagos del Albayzyn, ¡que Dios guarde!, e saben que el alberca questa en la huerta del Balory, çerca de la rábita del Mafrox, en lynde de la higuera, se allega en ella el agua para la huerta del Oxairy, e pasa la huerta de la hija de Abenbab.⁵²

Volviendo a los Banū Sīd Būna, dicha rábita se convirtió, a partir de entonces, en un lugar distinguido (*al-maziyya*) hasta los tiempos de Ibn al-Ḥaṭīb, es decir, el siglo XIV, pues, a raíz de dicha visita, fue tenida como un lugar sagrado para los seguidores de Abū Aḥmad Ġaʿfar.

Tal vez podríamos considerar este hecho como el germen del espacio devocional de creciente celebridad que esta familia de sufíes acabaría creando en Granada y manteniendo hasta bien entrada la época morisca. Debemos considerar que, como consecuencia de la conquista cristiana del Levante andalusí, y concretamente de la ocupación de Azdeneta —en el valle de Guadalest, Alicante— en 645/1248, cada vez era más difícil visitar tanto el mausoleo levantino de Abū Aḥmad Ġaʿfar, fallecido en el año 624/1227, como la zagüía que este fundó en su tierra de origen por indicación de su maestro, el célebre santo sufí Abū Madyan.⁵³ Aunque dichos enclaves siguieron recibiendo las visitas de fieles

50 *Al-Iḥāṭa*, 1: 463.

51 Espinar Moreno, «Las rábitas», 213 y 216, nota 21.

52 «Las rábitas», 216, nota 21.

53 Propuesta de localización del enterramiento de esta figura en Benifato (Alicante); véanse De Epalza, «La tumba» y Franco-Sánchez, «Identificación de la tumba».

musulmanes venidos del territorio de la Corona de Aragón, el reino nazarí de Granada e incluso el Magreb, lógicamente acabaron siendo suplantados por aquellos nuevos espacios religiosos que reprodujeron en su tierra de adopción, a la que consta que emigraron, vía Elche, el 1 de *rabi'* I de 652/21 abril de 1254.⁵⁴

Así, la rábita granadina en la que había rezado el santo sufi Abū Aḥmad Ġa'far acabaría convirtiéndose en un referente de santidad por ser el punto que permitía el contacto físico con la *baraka* dejada por el santo; de hecho, en tiempos de Ibn al-Ḥaṭīb era considerado un lugar bendito, pues, según este cronista, las súplicas a Dios elevadas desde él eran concedidas con mayor frecuencia.⁵⁵ Sin embargo, esta familia también creó espacios propios para vivir «en la religiosidad, el retiro y la piedad» (*'alā dīn wa-inqibāḍ wa-l-ṣalāḥ*), como indica igualmente Ibn al-Ḥaṭīb. Para empezar, por la semejanza del segundo de los miembros biografiados en la *Iḥāṭa*, Abū Tammām Ġālib⁵⁶ —nacido en la Granada nazarí en el año 653/1255 y fallecido en la misma ciudad en 733/1333—, sabemos que, una vez asentados en el arrabal del Albaicín, esta saga estableció allí tanto su sede (*dār al-iqāma*) como una *zāwiya* que acabaría siendo el oratorio oficial de su cofradía mística, aunque también se dice que construyeron allí la mezquita vieja (*al-masǧid al-'atīq*).⁵⁷

Todos estos puntos llegarían a ser nuevos núcleos polarizadores de la vida religiosa para los Banū Sīd Būna y para sus numerosos seguidores, que se les incorporaban de entre la colonia de gentes emigradas del Levante ante la imposibilidad, como explica Ibn al-Ḥaṭīb, de poder «visitar la casa donde estaba la tumba del santo de Azdeneta», ya conquistada por los cristianos. Esta dificultad no les eximió de seguir celebrando en la *rābiṭa* de su tierra de adopción, Granada, sus rituales —tan bien descritos, por cierto, por Ibn al-Ḥaṭīb—, entre los que figuraban peregrinaciones, hermosas recitaciones del Corán seguidas de prosternaciones y la repetición del *ḍikr* [letanías] y de versos sufíes de al-Ḥallāğ acompañadas de danzas cadenciosas.⁵⁸

54 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1: 463.

55 Jones, «Retratos de la emigración», 44.

56 Franco-Sánchez, «Ibn Sīd Būnuh/Būna».

57 «Ibn Sīd Būnuh/Būna», 345.

58 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 4: 239-240 y 1: 459-460, *apud* Franco-Sánchez, «Ibn Sīd Būnuh/Būna», 346.

A modo de conclusión

Granada, como última capital de al-Andalus que fue, ejerció de ciudad vertebradora de una ferviente actividad religiosa islámica, algo posible gracias a la rica infraestructura edilicia existente en ella. La abundancia de lugares de culto islámico presentes en la capital nazarí es confirmada y descrita en numerosos testimonios árabes, tanto generados en el propio reino de Granada como en el Magreb e, incluso, en el lejano reino mameluco de Egipto durante los siglos XIII-XV, así como en otros relatos puestos por escrito una vez trascendida la época andalusí e iniciada la andadura cristiana de la historia de esta ciudad a partir del año 1492.

Aunque las fuentes árabes medievales, al contrario que la documentación de época cristiana, no son muy explícitas en la identificación de las rábitas, zagüías y *ribāṭs* existentes en la Granada nazarí, es cierto que las escasas referencias que a ellas rinden permiten comprobar, en un plano lingüístico y semántico, el solapamiento terminológico que se daba indistintamente en esa época entre estas tres voces, así como penetrar, en el aspecto funcional, en el vivo mundo interior que en estos espacios se desarrollaba. A lo largo de las páginas precedentes hemos intentado ilustrar esta realidad ofreciendo una selección de anécdotas acaecidas en cinco puntos devocionales concretos, existentes, por lo general, en las afueras de Granada: la *rābiṭat* al-‘Uqāb (la Rábita del Águila), la *rābiṭat* al-Maḥrūq (la Rábita del Quemado), la *zāwiyat* al-Liḡām (la Zagüía de las Bidas), la *rābiṭat* al-Muntaḡāb (la Rábita de los Escogidos) y la *zāwiya* de los Banū Sīd Būna.

Los testimonios reproducidos reflejan cómo todos estos enclaves, al igual que lo eran otros existentes en la misma ciudad y comarca, constituían verdaderos puntos de encuentro y de reunión de sufíes y de pobres de espíritu que, bien de manera individual bien colectiva articulados en *ṭuruq*, se congregaban en ellos para orar y meditar en silencio, realizar rituales propios del sufismo o buscar el asesoramiento del *ṣayḥ* que lideraba el espacio en cuestión en materia de asuntos espirituales. Los relatos recién expuestos también revelan cómo muchos de estos asistentes podían morar en las rábitas y zagüías durante dilatados intervalos de tiempo, confirmando, pues, la capacidad habitacional que estas ofrecían. La efervescencia del sufismo desarrollado en Granada fue comprobada por algunos de los viajeros que deambularon por la

capital nazarí, como el célebre Ibn Baṭṭūṭa, que, como buen magrebí, estaba interesado en la práctica de este fenómeno tan arraigado en el Norte de África, en la otra orilla andalusí.

Esperamos, con el presente análisis, haber contribuido a un mejor conocimiento de los pormenores de la religiosidad popular desarrollada en la capital del reino nazarí, Granada, conscientes de la complejidad de este tema y de las dificultades que la disponibilidad y falta de explicitud de los textos árabes conservados suponen al respecto.

SOBRE LOS ÇIDIBONA
DE GRANADA. DATOS PARA
EL ESTUDIO DE LAS RÁBITAS
DEL MAFLOX Y ALHAMBRA
EN LAS AFUERAS
DEL ALBAICÍN

Introducción

La organización del III Congreso sobre las rábitas, Mística, rábitas y espacios de santidad en el Occidente islámico, a cargo de los profesores Rachid El Hour, de la Universidad de Salamanca, y Francisco Franco-Sánchez, de la Universidad de Alicante, nos lleva a congratularnos a los que tratamos de estos temas en nuestras investigaciones. Hace más de treinta años, en 1989, se celebró el congreso *La Ràpita Islàmica: Història Institucional i altres Estudis regionals. I Congrés de les rapites de l'Estat Espanyol*, 7-10 setembre 1989, en Sant Carles de la Ràpita, organizado por: Ajuntament de la Ràpita, ICMA, Generalitat Valenciana, Diputació de Tarragona —editado en 1993 y cuya segunda edición apareció en 1994—;¹ y a ello se añadió el celebrado en 1997, el *II Congrés de les Ràpites Islàmiques. Memorial Valeri Boet. «El ribat, les ràbites i els ribats»*, 4-7 setembre de 1997, también en Sant Carles de la Ràpita,² en el que dimos a conocer la noticia de la existencia de una rábita ubicada en las afueras de la Puerta de Fajalauza del Albaicín, en el pago denominado del Maflox o Manflor. Hoy, invitados a ampliar estas noticias por el profesor Franco-Sánchez, nos atrevemos a poner sobre el tablero la posible relación de la familia de los Çidibona de Granada con dos de los centros religiosos, no estudiados hasta hoy, ubicados en las afueras del Albaicín, tanto la rábita llamada del Maflox como la denominada Rábita Alhambra: la primera estaba, como decimos, cerca de una de las puertas de la ciudad, próxima a la muralla, y la otra donde hoy se levanta la Cartuja Nueva —o de los cartujos—, cerca de la vieja —o de los jesuitas—, en la huerta llamada de los Abencerrajes, que, como veremos, pertenecieron a Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán. Por tanto, desde el punto de vista místico, del de las rábitas y los espacios de santidad, podemos acercarnos y ver, si es posible, cómo en

1 Participamos publicando Espinar Moreno y Abellán Pérez, «Las rábitas en Andalucía», reeditado en 1994 con el mismo título.

2 Presentamos el trabajo que fue editado en el año 2004, gracias al esfuerzo de Francisco Franco-Sánchez; véase Espinar Moreno, «Las rábitas de las tierras granadinas».

un mismo lugar, a lo largo del tiempo, se han mantenido las mismas inquietudes, aunque camufladas por la religión.

Las noticias sobre estos centros religiosos proceden de varios archivos —que citaremos en su respectivo lugar— y tratan de ventas de tierras, pleitos y enfrentamientos sobre aguas de una alberca y del mantenimiento de una noria que surtía de las mismas, pues la que tenían en la acequia de Ainadamar —a veces Aynadamar— apenas solucionaba las necesidades de regadío. Entre las escrituras de venta en árabe, traducidas años después por los romanceadores y trujamanes Ambrosio Xarafi, Juan Rodríguez, Fernando de Sosa, Alonso del Castillo y otros, se citan miembros de la familia Çidibona, lo que nos lleva a plantear que su rábita estuviera en estos lugares de las afueras del Albaicín. Además, damos a conocer otros documentos sobre tierras del Zaidín pertenecientes a esta familia o el escrito por el que Muhamad Çidibona se convertía al cristianismo, con el nombre de Pedro López; en recompensa, los reyes lo designaron regidor de Granada. Con ese cargo formó parte del Juzgado de las Aguas de Granada y aparece en numerosos documentos, pero, al no llamarse Çidibona, los investigadores no habían caído en la cuenta de que se trataba de aquel alfaquí que dejó descendientes apellidados López sobre los que habría que seguir la pista, pues como cristianos nuevos siguieron viviendo en Granada, no pareciendo probable que fueran expulsados de la ciudad cuando la sublevación de los moriscos, ya que eran colaboradores de la Corona y de sus representantes.

En este sentido estudiamos estos dos centros religiosos granadinos, ambos en las afueras del recinto murado, pues la documentación los pone en relación con la *zāwiya* de esta famosa familia de santones.

Los Çidi Bona en las fuentes castellanas del siglo xv y primera mitad del xvi

Sobre esta familia procedente de tierras levantinas estamos bien informados hasta el momento en el que se asentaron en Granada,³

3 Franco-Sánchez, «Identificación de la tumba» y «Andalusíes y magrebíes»; y Calero Secall, «Los Banū Sīd Būna». Ambos autores ofrecen bibliografía sobre esta cuestión.

donde tuvieron un importante papel religioso durante la etapa del reino nazarí que llegó hasta el periodo morisco. Las noticias que podemos aportar abarcan desde mediados del siglo xv hasta la mitad del xvi, poco antes de la expulsión de los moriscos, e iremos enunciándolas de modo numerado.

Encontramos un miembro de los Abençayd Bona en un documento fechado a veintrés días de la luna de moharram del año 839 —18 de agosto de 1435, jueves— que ratifica la carta de venta de una viña dada a diez días postreros de la luna de dulfaja —*dū-l-ḥiğğa*— del 838 —o 7 de julio de 1435—, escrito que a su vez se halla inserto en otro posterior, con fecha de 19 de diciembre de 1532, entre cuyos firmantes aparece Mahamad, hijo de Mahamad Abençayd Bona.⁴

Asimismo, contamos con otros escritos que nos ofrecen noticias sobre los Sidi Bona; así, el documento del 21 de la luna de Yumada Primera del año 852 —martes 23 de julio de 1448—⁵ nos informa de la compra de una huerta realizada por el maestro Abu Yzhac Abraham, hijo de Mahamad el Çagad, propiedad perteneciente al alfaquí Abil Fadle, hijo de otro alfaquí llamado Sadi, ya difunto, cuyo nombre completo era Abizacarias Yahia Aben Çaybona. El bancal de huerta se encontraba en las afueras de la Puerta de Fajalauza, era conocida como la Huerta del Xarife,⁶ en el pago del Maflox o Manflor, y fue adquirida

4 Espinar Moreno, «Escrituras árabes romanceadas», doc. 2 y 3: 359-361, reproducido en Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada*, 102.

5 El licenciado Castillo nos dice que la carta árabe concuerda con el 21 de enero de 1446.

6 Los linderos de la finca eran: por el sur o medio día tierras de Abdul Rohmin, por el cierzo o norte del vendedor, por levante o este del comprador y por poniente u oeste de Aben Andul Rohmin. Tanto el padre del comprador como el del vendedor tenían el cargo de alfaquí; el de la familia Çidi Bona se llamaba Sadi Abizacaria Yahya Aben Çaybona y fue su hijo Abil Fadle el que vendió la huerta al maestro Abu Yzhac Abraham, hijo del alfaquí Mahamad el Çagad. La misma se encontraba a la salida de la puerta de Fage Alauza, y su nombre recuerda que los xarifes eran los que pertenecían al linaje de Mahoma o los que habían visitado La Meca en peregrinación tres veces, siendo considerados santos o morabitos. Cf. De Torres, *Relación del origen y sucession*, en cuya página 8 relata cómo los xarifes fueron enviados por su padre, un importante personaje, a La Meca: «Y como bolviessen hechos Morabitos eran onrados, estimados de aquellos Barbaros como tales, y en los lugares donde entravan corrian ombres y mugeres a besarles la ropa, y ellos fingiendo estar elevados con la contemplación divina, andavan por las calles dando voces, y diciendo Alá, Alá, que es el nombre de Dios, y no querían comer sino lo que les davan por amor de Dios de limosnas»; añadiendo que con hipocresía decían que eran descendientes del Profeta, por lo que fueron recibiendo cargos como alcaldes y como xarifes predicaban la guerra santa contra los cristianos.

por trescientos pesantes de plata.⁷ Tanto comprador como vendedor recorrieron la huerta del Xarife para ver lo que había y exponer los inconvenientes, no poniendo obstáculo alguno a lo realizado después de haberla andado y mirado. Al respecto, el documento nos dice que la tierra era delgada y que los árboles se secaban a causa del sol y de que tenían poca agua, pero, a pesar de ello, ante testigos realizaron la compra-venta. Entre otras condiciones se dice que el vendedor tenía una casa construida en la huerta y debía cerrar una ventana que daba a la parte sur, donde había otra edificación, de forma que la abertura quedara clausurada, debiendo asimismo levantar y labrar un muro o tapia para que no pudiera verse el bancal vendido y quedaran delimitadas ambas propiedades; además, en la venta entraba otro pequeño bancal de tierra delgada en la parte del este. El riego se haría con el agua de una noria que se encontraba en el lugar por donde esta pasaba a las tierras de Ayed y a la huerta del Jayar; citándose también algunos pozos en el Manflor o Maflox, a la salida de Granada. El 29 de ramadán del año 852, o martes 26 de noviembre de 1448, se hizo la primera entrega del dinero, es decir, los treinta pesantes de plata que firmó el vendedor, y la escritura estaba rubricada por dos escribanos, uno de ellos era Muhammad, hijo de Yahya Çaybona, otro de los miembros de la familia.

El 9 de la luna de rabi primero del año 853, o 2 de mayo de 1449, viernes, vemos cómo el alguacil Abi Abdilehi Mahamad, hijo de Çaad el Garçi, compró para su esposa Fátima, hija de Mahamad el Najar, con dinero de ella, al alfaquí Abil Fadle, hijo del alfaquí Abi Zacarias Yahya Aben Çaybona, lo que quedaba de la huerta del Xarife en el pago del Maflox, salida de la Puerta de Fage Alauza o Fagelauza, por ciento dieciocho doblas de oro y menudos de plata. Los linderos eran: por el mediodía con Çagad; por el cierzo con el camino y con el haza del Xarife; por poniente con un haza del vendedor; y por levante con posesiones del hijo de Aben Fathe. Dice la escritura que conocieron que la casa de la huerta era un corral derribado que había que reparar y edificar prácticamente de nuevo; la alberca estaba también destrozada y debía ser restaurada, además de que la tierra era delgada y estaba descubierta por todas

7 El pesante equivalía a diez dineros, por lo que pagaría treinta pesantes en el primer plazo cuando pasase el mes cristiano de octubre; dato curioso, pues la fecha está en el mes musulmán y los plazos de pago se refieren a meses cristianos. Todo el resto se reparte en cinco pagas iguales a finales de octubre, es decir, setenta y cuatro pesantes en cada una.

partes. Asimismo, había dos tomaderos de agua, de los cuales, el de la alberca estaba sobre la huerta del Valorí, y sobre él había un camino por el que podía pasarse para tomar el agua. Le entregó diez doblas de oro como primer pago de lo que valían la tierra y los inmuebles vendidos.

El 15 de rabi segundo del año 853, o 7 de junio de 1449, sábado, le pagó otras noventa y cuatro doblas de oro ante varios testigos; lo mismo que vemos en otra carta de pago de la entrada de la luna de ramadán del 853, o 18 de octubre de 1449. El 2 de la luna de ramadán del 853, o 19 de octubre de 1449, la madre del vendedor, llamada Fátima e hija del alfaquí Sadi Abi Mahamad Abdul Rohmin Aben Sandil, dió el visto bueno a la venta realizada por su hijo; y el 30 de dulqueda del año 853, o 14 de enero de 1450, miércoles, figura un recibo expedido por el vendedor por noventa y cuatro pesantes de la huerta de la Puerta de Fajalauza del Albaicín: uno de los escribanos era Mahamad, hijo de Yahya Çaybona. La última carta es del 24 de ramadán del año 85[?],⁸ y por ella reconoce haber recibido catorce pesantes con los que quedaba pagada la huerta comprada.

El 29 de mayo de 1538, Juan Infante Çaybona, geliz de la seda, y su esposa Isabel Xarafi compraron un carmen de Lucas Arrahoni. Este les entregó unas escrituras árabes de las posesiones que fueron traducidas por Juan Rodríguez y Bernardino Xarafi; traducciones realizadas a petición de Alonso el Cuba, el 28 de mayo de 1538, ante el licenciado Navia y el escribano Gonzalo de Baena. La carta árabe presentada por El Cuba estaba escrita en papel, firmada por dos alfaquíes escribanos públicos y, en las espaldas, por don Andrés el Bazti.⁹ La traducción nos dice que, ante el cadí de Granada, Omalfata, hija de Ali el Quirbilieni, manifestó que tenía la tercera parte del agua de una noria y una alberca que se encontraban en un bancal del alfaquí Mahamad el Hadem, llamado Janiat Almaon o de la Noria de la Herramienta. Esta señora pedía que el alfaquí arreglase la noria, pues el daño que tenía había

8 Alonso del Castillo no lee el año exacto por estar roto el documento.

9 La fecha dada por Juan Rodríguez es el 21 de junio de 1487, y la aportada por la conversión de fecha es el 23 de junio de 1487, es decir, dos días después. Juan Rodríguez dice que romanceó la carta ante los testigos Diego Abdilfaque, mercader, y Alvaro el Jabiz, vecinos de Granada. Don Andrés el Bazti era el alfaquí Mahanad al-Bazti o Basti, que tras convertirse fue nombrado regidor de Granada, como consta en el Archivo General de Simancas (AGS), R.G.S. 30 noviembre de 1500, legajo 150011-40, fecha en la que se le hizo exento de pedidos, moneda forera, servicios, pechos, derramas, etc. y se nombró hidalgo de solar conocido tanto a él como a sus hijos.

sido ocasionado por él, por lo que el cadí ordenó comparecer al alfaquí Hadem para oír lo que tenía que exponer en su defensa y se le hizo saber lo solicitado por Omalfata. Este respondió que no negaba lo que decía la demanda, pero que las dos terceras partes de la noria, el agua y la alberca eran de su mujer y de su madre y él no tenía nada que ver en aquello. Asimismo, informó que la huerta se llamaba de Abenabid y estaba dividida por una pared levantada entre las dos huertas y que del mismo modo estaba partida el agua, añadiendo que ni él, ni su madre, ni su esposa habían impedido nunca usar todo aquello, de modo que si querían arreglar la noria y llevar el agua podían hacerlo, pues él y su mujer estaban dispuestos a pagar a Omalfata o a quien la arreglase la parte que les correspondiese, dado que él, a causa de sus ocupaciones no podía estar presente. Ante los testigos, el cadí determinó que se arreglase la noria y se repartiera el agua entre el alfaquí y Omalfata, dejando los pleitos y debates entre ellos. Don Andrés el Bazti dijo que era escritura valedera, pues estaba firmada por el cadí y ratificada por dos escribanos públicos.

En 1532 se sucedieron algunos enfrentamientos por las aguas de la acequia de Ainadamar que dieron lugar a varios pleitos ante el Juzgado de las Aguas de Granada. Una de estas querellas fue interpuesta por Alonso de Martos y Alonso Alvarez de Villarreal contra el convento y los frailes de La Cartuja por el agua de unos cármenes: los demandantes exponían que tenían derecho al agua de una casucha que recogía el remanente de una fuente que estaba en la heredad de Rodrigo de Ocampo, uso y posesión que tenían desde hacía muchos años «por costumbre antigua e ynmemorial que todos los vezinos y señores de las heredades de aquel pago podían gozar del agua de la dicha fuente, y della salía el agua que yva al cahuchil que estaba junto a la puerta del dicho mi carmen, y yendo el agua de la dicha fuente a este cahuchil que digo de tienpo ynmemorial a esta parte».¹⁰

Cuando los frailes tomaron aquellas aguas dieron lugar a un pleito que comenzó el 31 de julio de 1532 y en el que los demandantes pedían justicia y el pago de los daños ocasionados; ante lo que, el 5 de agosto, el Juzgado de las Aguas pidió a los religiosos que explicaran lo ocurrido. El 3 de enero de 1532, el monasterio había facultado a Juan de Rojas para representarlo, poderes que, ante aquellos problemas, fueron

10 Archivo Municipal de Granada (AMG), legajo 3.430.

ratificados el 16 de agosto para que pudiese defender al convento. Tras varios escritos de ambas partes, los jueces pasaron a las probanzas con la presentación de algunos testigos; así, Juan Jiménez alegó que hacía más de cincuenta años que conocía la fuente y que estaba cerca de la heredad del Zegrí, caballero veinticuatro de Granada, quien se la había vendido a Rodrigo de Ocampo y este, más tarde, a los frailes, por lo que, en aquellos momentos, el agua que iba hasta aquellos cármenes pertenecía a estos últimos por compra; sin embargo, aunque el cauchil estaba junto a la puerta del carmen de Alonso Alvarez de Villarroel, los frailes, al llevar el agua al monasterio, habían realizado algunos cambios que impedían que fuera aprovechada por otros propietarios. Otro de los testigos, Diego López, tras confirmar cómo los cármenes habían pasado de unas manos a otras mediante ventas, especificaba que los frailes habían tapiado y cerrado todo aquello poniendo caños bajo tierra para pasar las aguas a pesar de la oposición a las obras de los dueños de otras fincas con derecho al agua. La mayoría de los testigos eran moriscos, teniendo que actuar como intérprete Alonso de Mora; y al respecto, el testimonio de Alonso de Mata, alamín de las heredades de Granada y vecino de San Luis, es significativo, pues nos recuerda que en el cauchil se partía el agua en dos partes y que los frailes la habían comprado dejando a otros sin ella. La sentencia de los jueces fue contraria al monasterio, ordenándosele que volviera todo a como estaba antes para recuperar su aprovechamiento; la multa, en caso de no acatar lo ordenado, sería de cincuenta mil maravedíes, la mitad de los cuales se destinaría a realizar obras y reparos sobre la red de aguas de la ciudad. No obstante, los frailes recurrieron la sentencia.

En este pleito se aporta un documento árabe de principios de la luna de rajab del año 896, que equivale al 10 de mayo de 1491, martes, y en ella se recogen los derechos al agua de una alberca cerca de la puerta y rábita de Maflor en el Albaicín.¹¹ Esta escritura árabe está inserta en un documento de 12 de agosto de 1528 del que fue romanceador Juan Rodríguez. Dice así:

En el nonbre de Dios, piadoso e misericordioso, los testigos que sus nonbres seran contenidos en fin de la fecha desta, conoçen segund convienen toda la huerta questa so el señoryo de Mahomat, fijo de Abu Benex el Balory, que es

11 AMG, legajo 3.429

çerca de la **puerta del Mafror**, de los pagos del Albaycin ¡que Dios guarde! E saben que el alberca questa en la huerta del Balory, çerca de la rabyta del Mafror, en la linde de la higuera, se allega en ella el agua para la huerta del Oxayry, e para la huerta de la fija de Abenbad. E saben que avia en la pared de la huerta del Balory, un portillo que entrava por el a echar el agua de la alberca, e que el dicho portillo sienpre estava asy abierto, syn que nadie lo atapase ny inpidiese la entrada para el a echar el agua, hasta el presente, todo lo qual çertifican syn poner dubda en ello, dixeron por el conosçimiento de lo suso dicho, e de lo que dicho es, sus dichos, que fueron pedidos dellos a prynçipio de la luna de Rajab, año de ochoçientos e noventa e seis.

Mahomad, hijo de Mahomad el Modafar, depuso. E Mahamad, hijo de Hamete Gualyzal, depuso. E Mahamad, hijo de Hamete Abenabul Fatles, depuso. E Abrahen, hijo de Aly Oçad, depuso. E Mahomad, hijo de Hamete Gualyzal, hermano del otro, depuso, de suso contenido, depuso. E Mahomad, hijo de Mahomad Arroyo, depuso. E Hamete, hijo de Saad Alixneyty, depuso. E Hamete, hijo de Saad el Arda, depuso. E Mahomad, hijo de Saad Gonery, depuso. E Saad, hijo de Axir Abenchanche, depuso. E Abdalla, hijo de Mahomad Abenlud, depuso. E Hamete, hijo de Hamete el Jayar, depuso. E Hamete, hijo de Ali el Hagil, depuso.

E al pie dellos estava escrito lo siguiente. Hizo saber que esto es bastante, ca reservando a salvo el derecho de que lo tuviere el contrario. **Mahamad, hijo de Mahamad, hijo de Mahamad Aben Çayd Bona** (que Dios conserve).¹²

En este escrito figura la existencia de la rábita del Manflor o Maflox, la puerta del Maflox, la huerta de Mahomad, hijo de Abu Benex el Valori, el agua para varias fincas, etc., que ratifican y firman los testigos. Al pie de la escritura firma Mahamad, hijo de Mahamad, hijo de Mahamad Aben Çayd Bona.

Otras noticias sobre esta familia las encontramos en dos documentos de 1493: el primero de ellos corresponde a 1 de rabi I del año 899, o 10 de diciembre de 1493, martes,¹³ y en él, los testigos certifican que el alfaquí Mahomad ben Mohomad Aben Çaybona y su sobrino Yahya, menor e hijo del predicador, alfaquí y cadí Abi Abdili Mahamad Aben Çaybona, dividieron un haza en el pago del Zaidín, en las afueras de Granada, y la vendieron a un cristiano. Según el segundo, de 7 de rabí I del año 899, o 16 de diciembre de 1493, lunes, el alfaquí y su sobrino, con poder de la tutriz Omalfata, madre de Yahya e hija de Yça Aben Alfarrar, por cláusula del testamento de su padre vendieron a Miguel de Aragón estas tierras de riego por ochenta reales de plata; la carta

¹² Negrita del autor.

¹³ El romanceador dice que es de fecha de 1494.

califica al alfaquí de hidalgo de solar conocido, nombrado y loado. El haza en el pago de Alçahidin tenía los linderos correspondientes.

Otro escrito, de 8 de xaguel del año 904, o domingo 19 de mayo de 1499, nos informa de un trueque o cambio entre Baxir, hijo de Abdala Ben Baxir, y la vieja Omalfata, hija de Ali Alquirbilieni. Ella dio a Baxir un carmen en Cacayat Alid, cerca de Granada, que alindaba con un camino por tres partes y con el haza de un cristiano por poniente, propiedad que antes había sido de Aben Ayed y después del alfaquí Hadan; a cambio, él le entregó una casa en la entrada de Bib Albunud, dentro de Granada, que alindaba con el camino y otros vecinos. El carmen tenía el tercio del agua de una aceña que estaba en la huerta del Hadem.

Cuando tuvo lugar la rebelión de los mudéjares granadinos en el Albaicín, como consecuencia de la política religiosa llevada a cabo por el cardenal Cisneros, se produjo la conversión del Zegri Azaator, de linaje real y contrario a la abjuración, pasando a llamarse Gonzalo Hernández, como el Gran Capitán, hermano de don Alonso de Aguilar. La sublevación llevó a dar muerte al alguacil Velasco de Barrionuevo y a Sacedo, criado del cardenal, debiendo intervenir el arzobispo Talavera y el conde de Tendilla. Al respecto, Luis de Mármol Carvajal nos dice que tanto el arzobispo como el conde se introdujeron entre los moros y lograron que estos se sosegaran, pues en la plaza de Bib al Bonut trataron con los sublevados. En este contexto nos encontramos con un miembro más de la familia de los Cidi Bona:

Y con esto se apaciguo la ciudad, ayudando también de parte de los moros un **cadí o juez suyo, llamado Cidi Ceibona**, hombre de buen entendimiento y muy respetado entre aquellas gentes, el cual ofreció que entregaría á la justicia de sus altezas los que habían sido en matar al alguacil, para que fuesen castigados. Y en efecto lo cumplió, y los hizo prender y puso en manos del licenciado Calderón, corregidor de Granada, el cual mandó ahorcar cuatro dellos en la rambla de Beyro, y soltando otros muchos por bien de paz, dejaron los moros las armas y comenzaron a entender en sus labores.¹⁴

Otras noticias sobre miembros de esta familia nos las proporciona Miguel Ángel Ladero Quesada.¹⁵ Así, el 15 de marzo del año 1500, una merced real concedía ocho mil maravedíes a Pedro López, que solía

14 De Mármol Carvajal, *Historia del [sic.] rebelión*, 155; negrita del autor.

15 Ladero Quesada, *Granada después de la conquista*, 568 y *Los mudéjares de Castilla*.

llamarse el alfaquí Çid Bona; el 11 de octubre de 1501, diez mil maravedíes de por vida a Pedro López de Zahadbona, regidor de Granada;¹⁶ el 1 diciembre de 1500, cuatro mil quinientos maravedíes a Fernando Zahabona, antiguo faquí;¹⁷ y el 3 de noviembre del mismo año nos encontramos con que los reyes nombraron a Pedro López Çabona —antes alfaquí Mahamad Çibona— regidor de Granada por haberse convertido y por los servicios prestados a la Corona.

Mediante una cédula con fecha de 12 de octubre de 1501, los Reyes Católicos crearon el Tribunal de las Aguas, también conocido como Juzgado, para que dictase sentencias que debían darse por mayoría de votos de sus jueces, que en aquel momento eran seis: tres cristianos viejos y tres mudéjares o moriscos: Alonso Enríquez, corregidor, que era el presidente, y Pedro de Rojas y Diego de Padilla regidores o veinticuatro, los tres cristianos viejos; en cuanto a los moriscos, eran los también regidores Pero de Granada, Fernando Enríquez *el Pequeño* y Pedro López Çeibona. Posteriormente, este Juzgado, por real cédula de 14 de noviembre de 1505, se redujo a tres miembros, el corregidor y dos regidores elegidos por el ayuntamiento. El 20 de marzo de 1527 se concedió recurso de apelación ante un oidor o magistrado de la Audiencia y Chancillería; y el licenciado Gonzalo de Castro fue el primer juez de apelaciones.¹⁸

Otra escritura redactada en árabe corresponde al 21 de abril del año 1506, y por ella conocemos un traslado por el que Isabel Audulhaca, antes llamada Fátima y vecina de San Lorenzo del Albaicín, vendió a Juan Bahtan, llamado Mahomad antes de la conversión y residente en la misma colación, la mitad del agua que tenía en Aynadamar por tres mil maravedíes; traslado que fue sacado por *miçer* Ambrosio Jarafi, escribano público y romanceador. En nombre de sus hijos, Alonso y Juan Anajar, ella vendía la mitad del agua, pues la otra parte era de Isabel Alabia, negra, criada del alguacil Gonzalo Fernandez Abulfarax. Entre los testigos de esta carta de venta aparecen: en primer lugar Fernando, el infante Çayd Bona, junto con Andrés Abendayçan y Bernaldino Xarafi.

16 Granada después de la conquista, 600.

17 Granada después de la conquista, 605

18 Espinar Moreno. *Estudios sobre aguas*, 17-28. Reproducimos la ponencia de Luis Moreno Garzón titulada «Real Provisión a la ciudad de Granada creando el Tribunal de las Aguas. Año 1501», expuesta en el VI Congreso Nacional de Comunidades de regantes. Comunidad de regantes de la Acequia Gorda del Genil. Año de mil novecientos ochenta y ocho.

Igualmente, el 31 de diciembre de 1532, el mercader Lucas Arrahoni, vecino de San Miguel, vendió a Juan Infante Çaybona y a su esposa doña Isabel Xarifa, vecinos de San Salvador, un carmen con su viña, una huerta y árboles en el pago del Beiro, cerca de La Cartuja nueva, alindada con la huerta del conde de Urueña y con el camino cercado de tapias, además de la tercera parte del agua de una aceña y alberca que estaban en la huerta del conde; el precio fue de cuarenta ducados de oro o quince mil maravedíes.

Por otra parte, es interesante el dato que encontramos, el 18 de marzo de 1563, en un documento sobre el abasto de agua a los vecinos que no la poseían en propiedad. Un morisco, llamado Alonso el Ragui, que vendía agua por tinajas a los vecinos del Albaicín, tuvo varias denuncias, pues algunos de los que le compraban agua tuvieron problemas para llevarla a sus casas. Los testigos hablan de este regatón y de las obras que se hacían en las calles y que le impedían llevar el agua a su destino, pues se trataba de reales, medios reales, cuartillos, arrobas, tinajas, etc. Uno de los testigos, un cañero llamado Pedro Barrillos manifestaba: «E a visto este testigo que se concertó con Çaybona y con la yglesia de San Salvador, con abad y canónigos della, e con Rojas Ablatache, de encañalles una agua que estaba perdida, más abia de treynta años que no la poseía nadie, que se la traya encañada hasta el repartimiento».¹⁹

De principios de 1564 constan dos cartas de venta con fecha de 4 y 12 de enero respectivamente. La primera corresponde a la venta que Pedro López Çaybona y su esposa Cecilia Abentorcate, vecinos de San Salvador, realizaron al licenciado Andrés Ramírez de Alarcón, del Consejo Real y regidor en la Audiencia y Chancillería de Granada, de un carmen con su agua, árboles, tierra y casa en el pago de Beiro, junto al monasterio de La Cartuja y un camino que lindaba con la huerta del conde de Urueña, por un precio de cien ducados o 37 500 maravedíes, más dos ducados de alcabala. El documento está firmado por Pedro López Çaybona.

En la del 12 de enero figura que, cuando el monasterio de La Cartuja solicitó al licenciado Ramírez de Alarcón que se lo vendiera, este manifestó que en el carmen tenía materiales de construcción y había plantado árboles, por lo que pidió la cantidad de 156 850 maravedíes. Les entregó la escritura de venta que había firmado con Pedro López Çaybona

19 Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas*, 115.

y su mujer y otras entre las que se encontraba alguna en árabe. En su testamento, el licenciado dice que lo había adquirido por ciento dos ducados y lo había vendido por ciento cincuenta, por lo que solicitaba que los letrados estudiasen el asunto y si tenían que devolver alguna cantidad, retornasen dieceséis ducados. Asimismo, el escrito refiere que se llama Carmen de Alarcón y que cuenta con la tercera parte del agua de la noria y de la alberca del conde de Urueña, que se encuentra en otro más adelante, desde el que se regaban otros cármenes de Alfarcar que no tenían agua.

Los documentos del Apéndice Documental n.^{os} 2-9 llevan en su regesta la indicación: Inserto en doc. de 11 de abril de 1565. En concreto, el legajo 3.442, sito en la Sección de Aguas del Archivo Municipal de Granada (AMG),²⁰ contiene una serie de escritos de fecha 11 de abril de 1565; se trata de un conjunto documental incoado a instancia del morisco Miguel Menin, quien solicitó por escrito a los jueces del Tribunal de las Aguas que el romanceador Alonso del Castillo le tradujera unas cartas árabes sobre las tierras de la Huerta del Xarife, heredad sita en las afueras de la Puerta de Fajalauza. La razón era hacer que sirvieran para un pleito que trataba con Francisco de Cañete sobre aguas y unas propiedades, por lo que, el 12 de abril de 1565, Miguel Menin se personó ante Alonso del Castillo para pedirle que realizara el trabajo.

El 25 de febrero de 1566 se presentó una demanda contra Cristóbal Pérez Cerezo por coger agua del tomadero que pertenecía a la Huerta del Rey y perjudicar a los caños y a los cañeros. Tras estudiar el asunto, el doctor Çeibona Aldelmiçan lo condenó a pagar la multa de mil maravedíes.²¹

Posible lugar de la zāwiya. Notas sobre urbanismo en la Granada andalusí

Mikel de Epalza apunta que la rábita hace referencia explícita al deber islámico de la guerra religiosa o *ğihād*, y que la zāwiya solo expresa la idea de «retiro espiritual», que es lo que quiere decir su nombre: rincón

20 Hallaremos la explicación sobre este legajo, así como la publicación de los documentos que contiene, en Espinar Moreno y Quesada Gómez, «Documentos arábigo-granadinos», 234-250; reproducido en Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada*, 148-162.

21 Este personaje todavía llevaba el apellido Çeibona en la etapa morisca.

retirado.²² Las zāwiyas estaban situadas en zonas periurbanas o rurales, segregadas de los grandes núcleos de población, y no fueron ocupadas de inmediato por los pobladores cristianos; aunque también había rábitas y zāwiyas urbanas, como era frecuente en Granada.²³ Para lograr un equilibrio y dosificación de ambas ideas, hay que entender los conceptos de retiro espiritual y guerra religiosa;²⁴ así, entre los elementos externos para el desarrollo de este tipo de construcciones, hay que enunciar: lugares de dormitorio, de alimentación, de enseñanza, de recogimiento, enterramientos y caminos, además de que se necesitaba del abastecimiento de agua necesario para las abluciones. Por todo ello, estas rábitas solían situarse, por regla general, en la cercanía de las puertas de las ciudades.

Sobre la sociedad granadina de los siglos XIII al XV tenemos que destacar dos circunstancias que fueron influyentes: la importancia del pensamiento místico y la intensidad de su implantación; en ello se

22 Espinar Moreno, «Los morabitos, ribat»: «Zāwiya, zāwiyas, pequeño oratorio de retiro espiritual, rincón donde se aparta uno para el rezo y ejercicios espirituales, pero sin la espiritualidad del *ribāṭ* o de la guerra santa. A veces lugares de enseñanza. Torres Balbás respecto a las zāwiyas dice: “Se llamaba *zāwiya* en Berbería, y la misma acepción debió de tener esa palabra en la España musulmana, un edificio o grupo de edificios, contruidos casi siempre alrededor de un sepulcro venerado, destinados a convento, escuela alcoránica y hospedería gratuita. En las *zāwiyas* más completas había, pues, un pequeño oratorio con su *miḥrab*; el sepulcro de algún santón; una sala para la enseñanza religiosa, y una o varias habitaciones destinadas a alojamiento de huéspedes, estudiantes y peregrinos. También era frecuente la existencia de un cementerio destinado a las personas piadosas que deseaban reposar junto a la tumba del morabito”. Una *zaouia* o *zāwiya* (en árabe زاوية: “asamblea” o “grupo”; también transcrito como *zawiyah*, *zawiyya*, *zaouiya*, *zaouia*, *zwaya*, etc.) es una escuela o monasterio religioso del mundo islámico según se define por los especialistas. Así documentamos una *zāwiya* o mezquita en la finca llamada Aben Mordi llamada de Maharoch o Mafaroch, que significa Ermita del Quemado, donde se iba a levantar el monasterio de San Jerónimo y hoy está el Hospital de San Juan de Dios, contaba con habices donados por un personaje llamado Benifaduladin o Venifaduladin que donó en 1358, otra parte de sus bienes se destinaron a la Mezquita Mayor de Granada y para la mezquita del barrio de Uliar en Güejar Sierra; véase también Espinar Moreno. «De la mezquita de Maharoch». Sobre la Rábita del Quemado, véase el artículo de Bárbara Boloix en el presente volumen.

23 Martínez Ruiz, «Edificios religiosos musulmanes» y Seco de Lucena Paredes, «De toponimia granadina»; consúltense también los trabajos de los profesores Juan Abellán Pérez, Manuel Espinar Moreno y Francisco Franco-Sánchez publicados en Franco-Sánchez y De Epalza, *La rábita en el Islam*.

24 De Epalza, «La rāpita islámica» y «Los estudios sobre las rábitas». El primero de los trabajos sirve para entender el papel que estos centros religiosos tenían en todos los aspectos de la vida de los creyentes.

encuentran las dos dimensiones de la religión: el sistema legal, o *šarī'a*, y la práctica mística, o *taṣawwuf*. El proceso conquistador castellano hizo que Granada se convirtiese en el centro cultural del Occidente musulmán, donde la influencia oriental a través de Egipto se hizo sentir y adonde acudieron grupos místicos de Irán, Jurasán, India y otros lugares, dando lugar a que, cuando Ibn al-Ḥaṭīb escribió su obra *Kitāb rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf* (*Jardín del conocimiento, [tratado] sobre el amor divino*), aparecieran una serie de santones objeto de pública veneración. El pensamiento místico impregnaba amplias capas de población, desde gremios artesanales hasta la corte real, en donde se celebraban sesiones de *ḍikr* y se recibía, en la Alhambra, a la *zāwiya* de los Sidī Būna del Albaicín. Muchos de los intelectuales y hombres de ciencia estaban imbuidos de misticismo y se debatían entre estos pensamientos y el rigorismo de otros alfaquíes maliquíes. Las ideas sufíes se mantuvieron en Granada desde sus inicios hasta finales de la dinastía.²⁵

Miguel Asín Palacios²⁶ habla de la importancia de la oración mental defendida por al-Ġazālī, que aprendió de su maestro al-Fārābī conforme al rito (*ṭarīqa*) que realizaban algunos sufíes de la *ṭarīqa naqšabandiyya*. El ayuno, la vigilia, el silencio y el retiro absoluto eran primordiales. El maestro ordenaba al místico que se aislase del mundo encerrándose en una celda (*zāwiya*), cubriéndose la cabeza con el hábito y centrándose en la oración pronunciando la palabra «Dios» sentado en el suelo: debía comenzar a repetir la palabra Alá hasta que el movimiento de la lengua cesase y la palabra saliera de los labios sin necesidad de que esta se moviese, y hasta que los labios callaran y quedase solo la imagen de la palabra en el corazón; más aún, debía continuar el ejercicio hasta que se borrara esa imagen sensible del nombre y solo permaneciera viva la idea de su significado, grabada en el corazón con sugestión tan enérgica que la mente no pudiese pensar en ninguna otra cosa.²⁷

Los sufíes reunidos en un lugar retirado evitando personas extrañas a la comunidad y excluyendo a los novicios (*muorids*) que no están todavía preparados se colocan en círculo y en medio un cantor (*caual*) que entona himnos, a

25 De la Higuera Rodríguez, *Los poemas epigráficos*; al-'Abbādī, *El reino de Granada*; Lévi-Provençal, «Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa» y Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib*.

26 Asín Palacios, *La escatología musulmana*, y poco antes en el artículo «La psicología del éxtasis».

27 *Iḥyā'*, III, 15, 57, *apud* Asín Palacios, «La psicología del éxtasis», 212.

veces acompañado de instrumentos lícitos como tamboril, pandero, clarinete y todos sentados con las extremidades rígidas y cabezas inclinadas al suelo, evitando respirar fuerte o bostezar para que se pierda la atención se entra a la meditación y la oración. En ocasiones algunos gritan, aplauden y bailan. Por su parte Ibn Arabi habla de permanecer en silencio, sentado en la celda oscura y cerrada, ablución constante, inhibición absoluta, constante ayuno, dormir poco, silencio absoluto, vigilancia, abnegación, sumisión a Dios pues lo importante es «no hay otro Dios sino Alá».²⁸

Las tierras en los alrededores de la muralla y la Cartuja

La rábita del Manflor o Maflox estaba junto a la Puerta del Maflox, cerca de la de Fajalauza. En la actualidad existe una pequeña plaza, llamada Plaza del Manflor, junto a las casas de la barriada de Haza Grande, en la carretera-calle que baja de San Miguel el Alto a la carretera de Murcia, al lado de la industria de alfarería denominada Fajalauza.

En documentos árabes granadinos encontramos la venta de una huerta llamada del Xarife, a la salida de la Puerta de Fajalauza. Ya hemos visto cómo el 21 de yumada del año 852, o 23 de julio de 1448, Abu Izhac Abraham, hijo de Mahomad el Çagad, compró al alfaquí Abil Fadle, hijo del alfaquí Sadi, difunto, llamado Abizacarias Yahya Aben Çaybona, toda la huerta del Xarife, entre cuyas cláusulas se dice que levantaría un balate o muro para delimitar la huerta de la casa o vivienda del vendedor y este cerraría una ventana que caía hacia la tierra vendida. Estas posesiones de los Sidi Bona, o Çaybona, nos recuerdan la importancia de su záwiya, mezquita o rábita en el desarrollo de la vida religiosa de la Granada nazarí.²⁹ También citábamos las llamadas rábitas Alhambra, Gima Çonobra o Mezquita del Pino, Gima Luc, Alijares, etc., algunas de ellas todavía no identificadas; además de que en el entorno de la muralla del Albaicín tenemos, al menos, dos rábitas nuevas: la del Maflox y Alhambra.

En la averiguación de las aguas, el escribano nos dice: «En el campo estando en el Pago de el Maflox de Ynadama que empieza desde

28 Asín Palacios, «La psicología del éxtasis», 212-213.

29 Sobre los Sid Bono/a pueden confrontarse los artículos ya citados de Franco-Sánchez; véase también Espinar Moreno y Quesada Gómez, «Documentos arábigo-granadinos».

la Puerta de Faxalauza de esta ciudad de Granada»,³⁰ al respecto, los conocedores Melchor Alaza y Alonso Lopez Alcata, moriscos antiguos y regadores de la acequia, sabían de todas las tierras y las aguas de cada una, y van describiendo los pagos de Maflox, el Machachir, Xaufi, Fargue y Mora.

En el pago del Maflox de Ynadamar, estos conocedores nos hablan de varios cármenes que tenían alberca, de modo que nos encontramos con la descripción de

un Carmen que está medio cercado, y tiene una casa y una alberca que los dichos conocedores dijeron que era de los Chilayrines moriscos vecinos de Granada, y agora lo tiene Miguel Mudejar tintorero morisco [...] que esta con horden en Granada que tendrá quinze marjales poco mas o menos [...]. E luego se fue a otro Carmen con una casa y su alverca que no está cercado de Miguel Alaxib y sus hermanos, moriscos, vecinos de Granada en Santa Ysabel, que tendrá doce marxales [...]. Pasaron a otro Carmen con casa, cercado, de Iñigo Rodríguez el Gamar, de 8 marjales [...]. Pasaron al Carmen de Lorenzo Alarife, morisco, vecino de San Salvador que lo compro Maldonado, cristiano viejo, sastre, hay dos casas y una alberca, todo cercado, de 3 marjales [...]. Continua otro Carmen de Lorenzo Alasquez, morisco, que lo compro Marcos de la Peña, cristiano viejo, de 12 marjales [...]. Sigue otro Carmen medio cercado de Lorenzo el Danir morisco que lo tiene comprado García de Pisa de 11 marjales [...]. Se fueron a otro Carmen que tiene su casa y alberca de los herederos de García de Pisa que lo tenían antes del levantamiento de los moriscos, de 10 marjales [...]. Se fueron luego a 4 hazas de olivar que tienen todas unos 16 marjales, hay otras 3 hazas de 12 marjales que tienen agua los miércoles.³¹

Sobre el pago de Ynadamar hallamos otra noticia interesante que refiere el escribano: «E luego se fue a otro Carmen que los dichos conocedores dijeron que hera del Xavali, morisco, llevado que lo a comprado agora de su magestad Spindola xenobes que tendrá cinco marxales poco mas o menos, y alinda con Carmen de los Abencerrages que es la Cartuxa vieixa, y con el jurado Hermez, y con Avendono, y con el acequia».³²

30 Apeo del licenciado Loaysa de las aguas de Ynadama y el Chorro del Rio Beiro de Granada en 1575. Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 511, leg. 2287, fol. 16v. Noticias sobre estos repartimientos de aguas pueden verse en Padilla Mellado, *Libro de Apeo y deslinde del Pago de Zaidin y Apeo de los Pagos de Aynadamar*.

31 «Apeo del licenciado Loaysa de las aguas de Ynadama y Chorro del Rio Beiro de Granada en 1575», Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 511, leg. 2287, fols.17r-20r.

32 «Apeo del licenciado Loaysa...», fol. 24v.

Fueron al de Nuestra Señora de la Cartuja, de seis marjales, que alindaba con el Albercón de los frailes, el Carmen del Chavali, el de Abendono y la senda que sube a Ynadamar. Tenemos otros dos juntos, el de Sebastian Galelçi y el Arroba, cerero, llamado Cahrig Alauzar, de dieciocho marjales; y el de los frailes de La Cartuja, que alindaba con la senda y el Carmen de Abencerrajes. Siguiéron a otros cuatro: los de Abendono, Noaydar Albañir, Alvaro Vital y el Cilagui, de dieciséis marjales, comprados por Andrea de Spindola, genovés, que alindaba con La Cartuja vieja, la senda y algunos cármenes, como el de los Abencerrajes. Asimismo, describen otros dos, uno de los cuales antes era llamado Vorchalcazarín, «que quiere decir la Torre de los Borrachos», de diez marjales y perteneciente a los teatinos; además del carmen del doctor Librixa, de veinticinco marjales poco más o menos, cercado todo de tapias, que tenía el agua de la mitad de la acequia los domingos por la tarde de cada semana, desde San Juan hasta septiembre, y por el que pagaba una fanega de trigo.

En un traslado del apeo del Zaidín, que se encuentra en la Real Chancillería de Granada (5-a4-170), se nos describen varias tierras de moriscos dadas en arrendamiento a cristianos: una de ellas estaba frente al carmen del doctor Lebrija, al principio de Aynadamar, junto al camino de Fajalauza y la senda que va de las ollerías al Beiro; otra haza, de doce marjales, en el camino de Fajalauza y la vereda del Carmen de Lebrija; una tercera en el camino que sube a Fajalauza, la muralla y la acequia que entra en la ciudad; y otra en el lugar que dicen Carja Alauja, que pertenecía a Miguel Lopez Corisba. Fuera de la puerta de Fajalauza figuran el carmen de don Hernando Muley, en el camino de La Cartuja vieja y la vereda que va al Carmen de Lebrija, y otra finca junto a la huerta de Don Hernando Muley³³ y dos caminos.

Otro tema que cabe mencionar es el del riego de las huertas, fuera y dentro de las murallas, como la llamada Huerta de Alcudia, donde Boabdil tenía una casa de la que hizo merced al alguacil Lope de Herrera y luego le fue reconocida por los Reyes Católicos.

Uno de los pleitos nos permite conocer algo sobre el riego y los derechos del agua de esta huerta situada fuera de la Puerta de Fajalauza. Luis Sánchez, teniente administrador de las aguas, denunciaba a

33 Ladero Quesada (*Granada después de la conquista*, 649) alude a don Fernando de Fez, de cincuenta y cinco años, que vivía fuera de la ciudad en un carmen y estaba casado con doña Isabel, hija del rey Muley Buliaçen, de cincuenta años.

Lorenzo de Inestrosa sobre el riego del carmen llamado del doctor Lebrija, manifestando que el domingo por la mañana, entre las nueve y las diez, había tomado algo más de la mitad del agua de la acequia de Ainadamar. Lo acusaba de haberla roto por la aljatará o alhatara, situada debajo de Víznar, para llevarla a regar un haza de lino en el pago de Cujar, junto a la heredad de Alcázar; el agua había sido utilizada sin tener derecho a ella. El teniente de administrador Luis Sánchez presentó como testigo a Francisco el Murçi, y este relató cómo Inestrosa llegó a la aljatará de Víznar y la rompió; al preguntarle por qué lo hacía, el primero le contestó que tenía un mandamiento para hacerlo.³⁴

Doña María Carranza, esposa del doctor Lebrija, afirmaba que, desde tiempo antiguo, su huerta y carmen tenían derecho sobre el agua de Ainadamar todos los domingos del año, desde vísperas hasta la noche, y como tenía un haza quebrada que se le perdía por falta de agua, había pedido licencia a los jueces solicitando utilizar la de la huerta en aquella haza, aunque tomándola más arriba. Los jueces de las aguas concedieron la licencia, pues no perjudicaba a nadie y, además, el agua era suya.

En 1542, otro pleito contra el doctor Librija nos ofrece nuevos datos sobre la Huerta de Alcudia. Así, Juan González, en nombre del prior y de los frailes del convento de La Cartuja, así como de Lorenzo el Naxar y Francisco Habtaf, manifestaba que el convento tenía derecho a regar durante los primeros jueves de cada luna con toda el agua de la acequia de Ainadamar o de Alfacar, porque era suya propia, ya que la compraron desde la hora de visperas hasta que se ponía el sol; el Naxar tenía los segundos jueves de la luna, y el convento y el Habtaf los terceros, sin embargo, el doctor Librija les prohibía tomar el agua, por lo que debían ir a por ella con gente armada y alguaciles.

Uno de los testigos fue el Charchal, regador de la acequia, que decía que el agua era del convento y de los otros afectados desde las tres de la tarde hasta la puesta del sol, lo mismo que los segundos y terceros jueves cada uno tenía la mitad del agua. Se copian las costumbres de la acequia de Alfacar que figuran en el escrito de 1517, y según cuentan los testigos y reflejan los documentos, el agua pertenecía a otros señores. Así ocurría con el último miércoles, que pertenecía a un propietario que la donó en limosna para los adarves, miércoles que se contaban por lunes; también se había cambiado el viernes por el domingo por ser día de holganza.

34 Archivo Municipal de Granada, Sección Aguas, legajo 51, doc. de 1561.

Francisco de Xerez representaba al doctor Librija y exponía que la huerta conocida como Alcudia tenía agua todas las tardes de los domingos del año, desde visperas hasta la puesta del sol, el día entero del primer domingo del mes y los terceros jueves; así había sido desde siempre en tiempo de moros y de cristianos. La huerta de Alcudia era la más importante del pago, donde también se encontraba la propiedad del conde de Ureña.

Indudablemente, el lugar de la zāwiya estaba a la salida de una de las puertas del tramo de muralla denominado Cerca de Don Gonzalo, que desde mediados del siglo XIV se extendía englobando al Albaicín.³⁵ En esta muralla se abrían varias puertas, como la denominada de San Lorenzo, situada cerca de la Huerta de la Alberzana,³⁶ y la Bāb Faḥṣ al-Lawza, o del Otero de los Almendros, que se conserva muy modificada y conocida como Fajalauza. Los autores árabes hablan de tres alcudias: la llamada Ibn Sa‘d, al pie de la cual estaba el arrabal de la falda del cerro Gordo que domina al de San Miguel; la alcudia de ‘Ayn al-Dam‘ o Fuente de las Lágrimas, en la opuesta vertiente del citado cerro, la de la *rawḍa*; y la del Albaicín o de la Calzada. Según nos dice Luis Seco de Lucena Paredes,³⁷ al lado de la puerta de Fajalauza hubo una rábita con el mismo nombre y, cerca de ella, un horno; más abajo, otro horno, llamado Nuevo o al-Ġadīd, estaba próximo a la puerta del Albaicín. Entre ambas puertas estaban las alfarerías del arrabal y numerosos cármenes, como el llamado Alberzana.³⁸

35 Seco de Lucena Paredes, «El ḥāyib Ridwān».

36 Seco de Lucena Escalada (*Plano de Granada*, 29 y 92) la llama Bāb al-Bayyāzīn.

37 Seco de Lucena Paredes, *La Granada nazarí*, 135-151, donde trata del Albaicín y sus barrios.

38 Garrido Atienza, *Las aguas del Albaicín*, 27, nota 1: «Según el interrogatorio a uno de los testigos, contestó “casa que se dice Albeztana, ques en el Albayzín desta çibdad, en la collación de San Gregorio”, en tiempo de moros y hasta poco después de la reconquista, “hera una casa que thenia un jardín de naranjos, que en aravigo el dicho jardín, se dize Albeztana; y no tenia otra huerta ninguna, sino el dicho jardín de naranjos”». Luis Seco de Lucena Paredes (*La Granada nazarí*, 148) dice que Alberzana corresponde al árabe *barzāna* o *barsāna*, y es palabra anterior a lo árabe; y refiere el texto como recogido por Gallego Burín, *Granada. Guía artística*, 370. Seco de Lucena Escalada, *La ciudad de Granada*, 52: «Alberzana, callejón de la. - Parte de la placeta de la iglesia de San Gregorio (Albayzín), desembocando en el carril de San Diego. En este callejón existen los restos de la cerca protectora de los arrabales Albayzín y Albaida, y en él se abría la puerta llamada Bib-Albayyazīn ó de los Alconeros. [...] en esta misma obra, 24 dice: “Bib-Albayyazīn, puerta del Albayzín ó de los Alconeros. Posteriormente la llamaron Postigo de San Lorenzo. Subsisten sus restos á espaldas del exconvento de San Antonio, en el callejón de la Albérzana”»; y en *Plano de la ciudad*, 29-30: «Se abría en la Huerta de la Albérzana», asunto que en esta obra trata varias veces.

En cuanto al reparto de aguas de la puerta de Fajalauza y el Manflor, el Hospital Real gozaba de cierta parte de la misma por donación de Carlos V, pues el 29 de junio de 1525, el alcalde Peralta y Gonzalo Fernandez el Zegrí, jueces de las aguas, hicieron comparecer a los cañeros y personas mayores de las parroquias de San Luis, San Nicolás, San Miguel y San José para que expusieran sus dichos a través del intérprete Diego de Toledo, refiriendo que se tomaba un ramal fuera de la Puerta de Fajalauza que pasaba por uno de sus pilares para ir a los aljibes, dos en San Luis, otros dos en Santa Isabel y San Blas y un cuarto en la azacaya de San Blas. Además, se construiría un repartimiento y la cuarta parte de la acequia sería para estos aljibes y parroquias y el resto para el Albaicín y la Alcazaba. A pesar de ello, los jueces reconocieron un tercio del agua junto a Fajalauza, en el lugar denominado como el Mafrox.

De todo esto podemos colegir que en este tramo de muralla existían no dos puertas, sino tres, pues se añade la llamada del Mafrox, debajo de la de Fajalauza, quizá más que puerta, un portillo que daba al camino que subía desde el cementerio del Triunfo o de Sahl ben Malik. La Huerta del Xarife contenía la rábita y zāwiya que más tarde, en el siglo XVI, se convirtió en el Monasterio de San Diego o San Antonio, como nos relatan varios autores, entre ellos los siguientes:

Fray Antonio de la Chica, en su *Gazetilla Curiosa* del lunes 30 de julio de 1764, Papel XVII, nos da una puntual descripción del convento de religiosos franciscos descalzos, con título de San Antonio de Padua.³⁹ Manuel Gómez Moreno también transmite una descripción del convento.⁴⁰ Por su parte, Antonio Gallego Burín, hablando sobre la zona, nos dice que dejando a la izquierda el camino del Fargue, que conduce al Albaicín, desde el que se contempla uno de los más bellos panoramas de la ciudad y de la vega, se encontraba, a la entrada de la Calle Real de Cartuja, la Ermita del Cristo de la Yedra, construida a principios del siglo XVII, destruida por una tempestad en 1811 y reedificada en 1818. Derribada finalmente en 1969, unos jardincillos ocupan hoy su lugar y sobre ellos pasa la carretera de Murcia, levantándose al otro lado el colegio Cristo de la Yedra.⁴¹ Añade que, siguiendo el camino y dominándolo, se

39 De la Chica. «Gazetilla Curiosa».

40 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, 343.

41 Gallego Burín (*Granada. Guía artística*, 309) cita los cuadros que había en el convento, parte de los cuales se perdieron durante la dominación francesa y otros con la exclaustación.

encontraba la casa del fundador Levanto, que se conoce como Mirador de Orlando o Rolando, y continuando por la Calle Real de Cartuja llegamos al Hospital Real, que limita por esta parte con el Campo del Triunfo.⁴² Para acabar, Miguel Garrido Atienza lo sintetiza así:

El convento de San Diego fundose en una casa y huerta que fueron del genovés Rolando Levanteo, el que dio nombre al llamado Mirador de Orlando, en Fajalauza, junto al Manflor. La cuesta de San Diego y también dicha de San Antonio, arranque de la carretera de Granada á Murcia, trae su denominación de ese convento, al que según una diligencia de 1641 dejose un tomadero de dos reales de agua.⁴³

Otros centros religiosos ubicados en este sector de la ciudad se ubicaban en el camino que llevaba a Alfacar; así se documenta la denominada Rábita Alhambra, centro religioso que conocemos gracias a los documentos sobre los regadíos del río Beiro y el nombre que tomó una de las acequias sacadas de esta corriente fluvial. La llamada acequia de Rábita Alhambra o Rabitalhambra regaba parte de lo que hoy es La Cartuja y sus aledaños, y el documento sobre el río Beiro se remonta al siglo XIV.

El 1 de diciembre del año 1505, Pedro Tenorio vendió a Alonso de Almocadar, antes de la conversión llamado Hamed, vecino del Albaicín, una viña y un olivar en Rábita Alhambra, alindando con el camino de Aldalima, por 4500 maravedíes.⁴⁴

Apéndice de documentos⁴⁵

Número 1

839, 23 días de la luna de moharram (1435, agosto 18, jueves. Granada)

Los testigos ratifican la escritura de 10 días postreros de la luna de dulfaja del 838 hecha ante el cadí de Granada.

Inserto en documento de 10 días postreros de la luna de dulfaja del 838, y en el de 19 de diciembre de 1532.⁴⁶

⁴² Seco de Lucena Escalada, *Plano de Granada*.

⁴³ Garrido Atienza, *Las aguas del Albaicín*, 73, nota 2.

⁴⁴ Espinar Moreno y Espinar Jiménez, *Abastecimiento urbano*, donde estudiamos el ramal de aguas llamado Rábita Alhambra.

⁴⁵ En todos los documentos del apéndice, la negrita es del editor.

⁴⁶ Cf. § 2 y nota 4.

Publicado en Espinar Moreno, «Escrituras árabes romanceadas». Reproducido en Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada*, 102. <http://hdl.handle.net/10481/53478>.

/Fol. 8v/ Yuçaf, hijo de Abdalla Abenyaçaf, depuso. E **Mahamad, fijo de Mahamad, fijo de Mahamad Abençayd Bona**, depuso. Es bastante. Cumploise. Y estava escripto en el margen del original lo syguiente. Faze saber que son bastantes las dos escripturas de suso contenidas.

Número 2

852, 21 días de la luna de Jumede. Granada. 1448, julio 23 (martes)

Abu Yzhac Abraham compra al alfaquí Abil Fadle la huerta denominada del Xarife, situada a la salida de la Puerta de Fajalaula en el Albaicín, en el Pago del Maflox, por 300 pesantes de plata.

Inserto en el doc. de 11 de abril de 1565, legajo 3.442 del Archivo Municipal de Granada (AMG), Sección de Aguas.⁴⁷

/Fol. lv/ Con el nombre de Dios, piadoso e misericordioso. Compró el maestro Abu Yzhac Abraham, hijo de Mahamad el Cagad, del alfaquí, exçelente, **Abil Fadle**, hijo del viejo **alfaquí Sadi, de buena dicha, defunto, Abizacarias Yahia Aben Çay-bona**, todo el bancal de su guerta que está hazia el mediodía, que es nombrada por del Xarife, salida de la Puerta de Fage Alauza, del Albayzín. Que alinda por la parte del mediodía con Abdul Rohmin, e por la parte del çierzo con el dicho vendedor, e por la parte del levante con el comprador, e por la parte del poniente con Aben Abdul Rohmin, con todo lo que le perteneçe de derechos e devedamientos, entradas e salidas, cumplida compra, cuyo effeto conoçieron /fol. 2r/ en preçio e contía de trezientos pesantes de plata, de por mayor, de los de a diez dineros, [...] E con que el riego del vancal ha de ser por la noria [...]»⁴⁸ por la qual va el /fol. 2v/ agua de Ayed y el guerto del Jayar, e esto es del otorgamiento desta escritura en la dicha fecha, e ansi pareçe que está firmada de un escrivano público, moro.

Número 3

852, 29 de Ramadán. 1448, noviembre 26 (martes)

El vendedor expide recibo al comprador por cierta cantidad de dinero recibida por 30 pesantes de plata.

47 Vid. explicación *supra*, § 2. Publicado por Espinar Moreno y Quesada Gómez, «Documentos arábigo-granadinos»; reproducido en Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada*, 155-156.

48 En el documento existe una raya donde iba el nombre árabe que Alonso del Castillo no lee.

Inserto en el doc. de 11 de abril de 1565, legajo 3.442 del AMG, Sección de Aguas.⁴⁹

/Fol. 2v/ [...] E otorgó ansi ante testigos que lo vieron sano y con salud bastante. En veynte e nueve días de la luna de Ramadan del año de ochoçientos e çinquenta e dos años. E ansi pareçe estar firmada de dos escrivanos moros. Y en la una dize **Mahamad, hijo de Yahia Çaybona**.

Número 4

853, 9 días de la luna de Rabe el primero.⁵⁰ 1449, mayo 2 (viernes)

El alguacil Abi Abdilehi Mahamad, hijo de Çaad el Garçi, compró para su esposa Fatima del alfaquí Abil Fadle una huerta llamada del Xarife, en la salida de la Puerta de Fajalauza del Albaicín, por 118 doblas de oro.

Inserto en el doc. de 11 de abril de 1565, legajo 3.442 del AMG, Sección de Aguas.⁵¹

/Fol. 3v/ Con el nombre de Dios, piadoso y misericordioso, compró el alguazil Abi Abdilehi⁵² Mahamad, hijo de Çaad el Garçi, para su muger, la virtuosa⁵³ Fátima, hija de Mahamad el Najar, con bienes e dineros della, y es él que se obliga al cumplimiento desta compra, e a la paga del precio della, del alfaquí, virtuoso, cumplido, contento **Abil Fadle**, hijo del viejo⁵⁴ alfaquí, difunto,⁵⁵ **Abi Zacarías Yahya Aben Çaybona**,⁵⁶ toda la huerta⁵⁷ que es nombrada por del Xarife, en el Mafrox, salida de la Puerta de Fage Alauza,⁵⁸ del Albayzin.⁵⁹ Que alinda por la parte del medio día con el Çagad,⁶⁰ e por la parte del çierço con el camino e con haça del Xarife, e por la parte del poniente con la dicha haça, e por la parte del levante⁶¹ con el hijo de Aben Fathe [...].

49 Publicado por Espinar Moreno y Quesada Gómez, «Documentos árabeto-granadinos»; reproducido en Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada*, 156-157.

50 De esta escritura, el licenciado Alonso del Castillo sacó una copia, el 12 de febrero de 1566, que tiene pequeñas variantes respecto a la que se tradujo en 1565.

51 Publicado por Espinar Moreno y Quesada Gómez, «Documentos árabeto-granadinos»; reproducido en Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada*, 157-158.

52 En la copia de 1566 dice: Abu Abdilehi.

53 En copia de 1566: birtuosa.

54 En el documento de 1566: biejo.

55 1566: difunto.

56 1566: Abizacarias Yahia Abençaybona.

57 1566: guerta.

58 1566: Fagelauza.

59 1566: Albaizin.

60 1566: Çagad.

61 1566: lebante.

Número 5

853, 15 de Rabi segundo. 1449, junio 7 (sábado)

El vendedor expide recibo al comprador de 94 doblas de oro ante testigos por la compra de una huerta en la Puerta de Fajalauza del Albaicín.

Inserto en el doc. de 11 de abril de 1565, legajo 3.442 del AMG, Sección de Aguas.⁶²

Número 6

853, entrada la luna de Ramadán. 1449, octubre 18 (sábado)

El alfaquí Abil Fadle expide recibo de una cantidad recibida de Abi Abdi-lehi Mahamad por la venta de una huerta llamada del Xarife en Puerta de Fajalauza.

Inserto en el doc. de 11 de abril de 1565, legajo 3.442 del AMG, Sección de Aguas.⁶³

Número 7

853, 2 de la luna de Ramadán 1449, octubre 19 (domingo)

Fatima, madre del vendedor, da el visto bueno y consiente la venta realizada por su hijo.

Inserto en el doc. de 11 de abril de 1565, legajo 3.442 del AMG, Sección de Aguas.⁶⁴

Número 8

853, 30 de dulqueda. 1450, enero 14 (miércoles)

El vendedor expide recibo al comprador por importe de 94 pesantes de una huerta en la Puerta de Fajalauza del Albaicín.

Inserto en el doc. de 11 de abril de 1565, legajo 3.442 del AMG, Sección de Aguas.⁶⁵

/Fol. 2v/ E así parece que está firmada de dos escrivanos moros. Y en la firma del uno dize **Mahamad, hijo de Yahya Çaybona.**

62 Publicado por Espinar Moreno y Quesada Gómez, «Documentos árabe-granadinos»; reproducido en Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada*, 158-159.

63 «Documentos árabe-granadinos»; reprod. en 159.

64 «Documentos árabe-granadinos», 229-255; reprod. en 160.

65 «Documentos árabe-granadinos», 229-255; reprod. en 161.

Número 9

85,⁶⁶ 24 de ramadán

Carta de recibo de cierta cantidad de dinero recibida por el vendedor sobre una huerta en la Puerta de Fajalauza del Albaicín.

Inserto en el doc. de 11 de abril de 1565, legajo 3.442 del AMG, Sección de Aguas.⁶⁷

Número 10

892, jumidiceni 30. Sábado 23 de junio de 1487

Omalfata, hija de Ali el Quirbilieni demanda ante el cadí que arregle la noria el alfaquí Hadem para poder regar su huerta

Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 504, legajo 978, pieza 5. Inserto en documento de 29 de mayo de 1538 (n.º 19 del Apéndice documental).

/Fol. 6 r/ Con el nombre de Dios piadoso e misericordioso aviendose ratificado en manos del señor cadí de Granada, ture Dios su estado, la certinidad de lo que pidió **Omalfata, fyja de Ali el Quirbilieni**, y es que la una terçia del agua de la anoria y alberca que estan en el bancal alto de la guerta del alfaquí leydo Mahamad el Hadem, que se dize janiat almaon, que quiere decir la anoria de la ferramienta, y pidió el señor cadí que aquella se adobase a costa del dicho alfaquí el Hadem, a cabsa que el daño que tiene fue por su culpa, y el dicho cadí, ture Dios su estado, mando paresçer ante si al dicho alfaquí el Hadem para le oyr lo que responde a lo que dicho es, e paresçio el dicho alfaquí el Hadem antel estando en su lugar e asyento de juyzio, e le pregunto açerca de lo que se retifyco antel, e le fizo saber lo que se pidió por parte de la dicha Omalfata, hija de Quirbilieni, a lo qual respondio que el no niega lo contenido en su demanda en quanto a la terçia parte de la dicha anoria e de su agua y alberca, y que las otras dos terçias partes son de su muger y de su madre /fol. 6 v/ y que a el no pertenesçe cosa alguna de lo que dicho es, e que la guerta que dizen de Abenabid de antiguo tiempo esta partida con una pared que esta entre las dos guertas, e asy mismo esta el agua, e que el ni nadie de su parte ni de parte de su muger ni de su madre no pueden contradecir lo que se retifyco antel sobre lo que dicho es, e que a Omalfata, fyja del Querbilieni, e a los que antes que ella poseyeron la dicha guerta nunca el ni la dicha su muger ni otrie por ellos les inpidieron el tomar su parte ni les hizieron contradición en cosa alguna dello, e que cada y quando quisiere adobar la anoria suso dicha e alçar su agua lo puede fazer, y que el e la dicha su muger avran por bien y pagaran la parte que devieren por lo

⁶⁶ En el documento pone solo 85, pues está roto y no se lee el año completo.

⁶⁷ Publicado por Espinar Moreno y Quesada Gómez, «Documentos arábigo-granadinos», 229-255; reproducido en Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada*, 161-162.

que les pertenesçe de lo que dicho es, lo qual pagaran a ella e a quien la adobare al tiempo que se oviere de adobar por quanto a cabsa de sus ocupaciones no se podía hallar presente a ello, e que el dara crédito a lo que gastare en lo que dicho es, e lo otorga por su persona, e los que fueron testigos al otorgamiento que el dicho alfaquí el Hadem hizo de lo que dicho es /fol. 7 r/ deponen, que el dicho señor cadi aprobó y determino lo suso dicho entre el e la dicha **Quirbi-lienya**, e quito e alço los pleitos, debates e manda de entre ellos, firmaron por ello sus nombres a treynta días de la Luna de Jumidiçeni año de ochoçientos y noventa y dos. Dios nos faga participantes de sus bienes, e lo fymaron dos alfaquíes que paresçen ser escrivanos públicos. E sobre cada una de las dichas firmas paresçe estar escripto de mano del cadi o teniente como se ratificaron antel, e al pie della escrivio es ratificado segund derecho.

Fuy preguntado sy la escriptura desta otra parte es valedera o no, e la respuesta es que la escriptura es sana, bastante, porque se ratifyco antel cadi que a la sazón hera y el juyzio de todo lo en ella contenido es aprovado en la justicia e usos de los moros, dizelo el escritor desto don Andres el Bazti, que Dios conserve, e la salvaçion sea sobre los que la presente vieren.

Número 11

896, Principios de la luna de rajab. Granada

1491, mayo 10 (martes)

Carta árabe donde se recogen los derechos al agua de una alberca cerca de la Puerta y Rábita de Maflox en el Albaicín.

AMG, leg. 3.429. Inserto en doc. de 12 de agosto de 1528 (*vid. supra* § 2)

En el nonbre de Dios, piadoso e misericordioso, los testigos que sus nonbres seran contenidos en fin de la fecha desta, conoçen segund convienen toda la huerta questa so el señoryo de Mahomat, fijo de Abu Benex el Balory, que es çerca de la puerta del Mafror, de los pagos del Albaycin ¡que Dios guarde! E saben que el alberca questa en la huerta del Balory, çerca de la rabyta del Mafror, en la linde de la higuera, se allega en ella el agua para la huerta del Oxayry, e para la huerta de la fija de Abenbad. E saben que avia en la pared de la huerta del Balory, un portillo que entrava por el a echar el agua de la alberca, e que el dicho portillo sienpre estava asy abierto, syn que nadie lo atapase ny inpidiese la entrada para el a echar el agua, hasta el presente, todo lo qual çertifican syn poner dubda en ello, dixeron por el conoçimiento de lo suso dicho, e de lo que dicho es, sus dichos, que fueron pedidos dellos a prynçipio de la luna de Rajab, año de ochoçientos e noventa e seis.

Mahomad, hijo de Mahomad el Modafar, depuso. E Mahamad, hijo de Hamete Gualyzal, depuso. E Mahamad, hijo de Hamete Abenabul Fatles, depuso. E Abrahen, hijo de Aly Oçad, depuso. E Mahomad, hijo de Hamete Gualyzal, hermano del otro, depuso, de suso contenido, depuso. E Mahomad, hijo de Mahomad Arroyo, depuso. E Hamete, hijo de Saad Alixneyty, depuso. E Hamete, hijo

de Saad el Arda, depuso. E Mahomad, hijo de Saad Gonery, depuso. E Saad, hijo de Axir Abenchanche, depuso. E Abdalla, hijo de Mahomad Abenlud, depuso. E Hamete, hijo de Hamete el Jayar, depuso. E Hamete, hijo de Ali el Hagil, depuso.

E al pie dellos estaba escrito lo siguiente. Hizo saber que esto es bastante, ca reservando a salvo el derecho de que lo tuviere el contrario. Mahamad, hijo de Mahamad, hijo de Mahamad Aben Çayd Bona, ¡que Dios conserve!

Número 12

899, rabi I 1. Granada. 1493, diciembre 10 (martes)

Los testigos certifican que la haza es del alfaquí Mahomad ben Mahomad Aben Çaydbona y de su tío Yahya (hijo del predicador Abi Abdili Mahamad Aben Çaydbona), y se encontraba en el alfoz del Zaidín en las afueras de Granada. Se dividió por la mitad entre el tío y el sobrino.

Archivo de la Real Chancillería de Granada. Archivo Historico Provincial, legajo 506-1194-5.⁶⁸

Número 13

899, rabi I 7. Granada. 1493, diciembre 16 (lunes)

El alfaquí Mahomad ben Mahomad Aben Çaydbona en su nombre y en el del menor Yahya (hijo del predicador Abi Abdili Mahamad Aben Çaydbona), y por el poder que tiene de la tutriz y curadora de este menor Omalfata, vende a Miguel de Aragón una haza de riego en el alfoz del Zaidín en las afueras de Granada por 80 reales de plata. Se especifican en la escritura los linderos y precio.

Archivo de la Real Chancillería de Granada, Archivo Histórico Provincial, legajo 506-1194-5.⁶⁹

Número 14

904, xaguel 8. Granada. 1499, mayo 19, domingo

Cambio entre Baxir y Omalfata de un carmen y una casa en Granada. El carmen tiene un tercio de agua en la noria de la ahza del alfaquí Hadem. La casa se sitúa en Bibalbonut de Granada.

Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 504—legajo 978—pieza 5. D. 72.

68 Inserto en el documento n.º 24 de los publicados en Espinar Moreno y Quesada Gómez, «Documentos árabes romanceados». Estos documentos fueron publicados algo después, sin ser citada nuestra edición, por Osorio Pérez y Peinado Santaella, «Escrituras árabes romanceadas».

69 Inserto en el documento n.º 24 publicado en «Escrituras árabes romanceadas».

/Fol. 1 r/ Este es traslado bien e fielmente sacado de una carta de trueque e cambio transcripta en papel en letra araviga, segund por ella paresçia, la qual tornada en nuestra lengua castellana dice en esta guisa:

Las loanças sea a Dios, troco el honrrado **Baxir, fijo de Abdalla Ben Baxir, con la vieja Omalfata, hija de Ali Alquirbilyeni**, en esta manera, que dio la dicha vieja al dicho Baxir todo el Carmen ques en **Çacayat Alid**, cerca de Granada, que alinda por la parte solana e de levante e del poniente con el camino e por la parte del çierço con un chriptiano e de antes era de Aben Ayed e después fue del alfaquí Hadan. E dio el dicho Baxir a ella en troque e cambio de lo que asy resçibio toda una casa oly ques a la entrada de Bib Albunud, dentro de Granada, que alinda por la parte solana con el camino e por la parte del çierço con el Cajax e por la parte del levante con el Haçoni e por la parte del poniente con fulano, troque e cambio cierto e bueno, que resçibio cada uno lo que tomava con sus derechos e devedamientos, entradas e salidas, que cunplio a cada uno dellos el señorío de lo que asy resçibio/ 1 v/ bien e cumplidamente por la regla e costumbre de los moros, e por los saneamientos dellos después que lo vieron e reconosçieron e fueron contentos e conosçieron su valor, e fisieron testigos sobre sus personas a quien los conosçio con salud, y es bastante, e tiene por suyo el dicho Carmen el terçio del agua de la çenya de la huerta del Hadem. Fecha a ocho días de la luna de Xaguel año de nueveçientos e quatro años. Lo qual señalo de su firma un alfaquí, escrivano publico.

Fueme demandado por la carta sobre dicha e por el troque e cambio della sy es cierto e firme e valedero o no, digo que la carta es çierta e firme y el testigo en ella escripto conforme a derecho, e el troque e cambio della valedero con tanto que la parte que della se entiende de aprovechar jure porque el escribano e testigos es uno, e jure quando se cunple la justicia usuada entre los moros quando la escriptura es de un escribano, e ansy lo declara don Andres de Granada el Basti, que Dios conserve, e lo firmo de su nombre dando paz sobre los que la presente verán.

Como lo responde e dize el sobre dicho de/ fol. 2r/ clarador lo dize Fernando Enrriquez el pequeñy, que Dios conserve, e escriviolo de su letra.

E yo miçer Anbrosyo Xarafi, escrivano de sus Alteza y escrivano publico de los del número de la dicha çibdad, romange lo sobre dicho de una carta de aravigo que señale, y esto firmo de mi nombre. Fecho a veynte días del mes de enero año del nasçimiento de nuestro Salvador Jhesuchripto de myll quinientos y syete años.

Miçer Anbrosyo Xarafi, escrivano público (rubrica).

Número 15

1500, noviembre 3. Granada

Los Reyes Católicos nombran a Pedro López, antes alfaquí Mahamad Çibona, regidor de Granada por haberse convertido a la fe católica y en premio a los servicios prestados a la corona.

Archivo General de Simancas, Registro.General del Sello, XI-500-34.

Pedro Lopes Çibona. Merçed de un regimiento de Granada.

Don Fernando e doña Ysabel, etc. por faser bien e merçed a vos **Pedro Lopez Çabona, que antes vos llamavades el alfaquí Mahamad Çibona**, veçino desta dicha çibdad de Granada, acatando los muchos e buenos e leales servicios que nos avedes fecho e fazeys de cada dia, e que por serviçio de Dios e nuestro von convertistes a nuestra santa fee católica, es nuestra merçed e voluntad que ahora e de aquí adelante para en toda vuestra vida en quanto nuestra merçed e voluntad fuere seades nuestro regidor de la dicha çibdad de Granada, e por esta nuestra carta mandamos al Conçejo, corregidor, alcaldes, alguaziles, regidores, cavalleros, escuderos, oficiales e omes buenos de la dicha çibdad de Granada que luego que por vos el dicho Pedro Lopez Çidbona con esta nuestra carta fueres requerido e syn esperar para ello otra nuestra carta ni mandamiento ni segunda ni tercera jusyon juntos en su cabildio a Ayuntamiento segund que lo han de uso e de costumbre tomen e reçiban a os el dicho Pedro Lopez Çidbona el juramento e solemnidad que en tal caso se requiere e debe faser el qual por vos fecho vos **ayan e resçiban e tengan por nuestro regidor de la dicha çibdad de Granada** e usen con voa en todas las cosas al dicho ofiçio anexas e perrtenesçientes e vos acudan e fagan acudir con los derechos e salarios al dicho ofiçio anexos e pertenesçientes e que asy se an de dar a los otros nuestros regidores de la dicha çibdad de Granada, e asi que vos guarden e fagan guardar todas las honrras, gracias, merçedes, franquezas e libertades y esçriones e previllejos que por razón del dicho ofiçio de regimiento vos debe ser guardado de todo bien e cumplidamente en guisa que vos no mengue ende cosa alguna, ca nos por la presente vos resçibimos y avemos por resçibido al uso e exerçiçio del dicho ofiçio de regimiento, e vos damos poder e facultad e /fol. / autoridad para lo usar e exerçer caso que por el dicho Conçejo e justicia e regidores o por alguno dellos e de no siendo resçibido, e los unos ni los otros, etc. Dada en la çibdad de Granada a tres días del mes de noviembre año del naçimiento de nuestro señor Jhesu Chripto de I U D años. Yo el Rey. Yo la Reyna.⁷⁰ Yo Fernando de Çafra, secretario del Rey e de la Reyna, nuestros señores, la fiz escrevir por su mandado. Martyn, dotor. Lopez (rubrica).

Número 16

1506, abril 21. Granada

Traslado de una escritura árabe de Isabel Audulhaca, antes llamada Fátima, vecina de la colación de San Lorenzo del Albaicín, por la que vende a Juan Bahtan, llamado antes de la conversión Mahomad, vecino de San Salvador del Albaicín, la mitad del agua que tiene en Aynadamar por 3.000 maravedies.

Inserto en documento de 31 de diciembre de 1528. Reproducido en: Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada*, 103-105.

⁷⁰ Tachado; por man[dado].

/Fol. 2v/ [...] Testigos que fueron presentes a lo que dicho es, **Fernando el Ynfante Çayd Bona**, e Andres Abendayçan, e el dicho Benaldino Jarafi, vezinos desta dicha çibdad. Va escripto sobreraydo o diz por ende, desde. E o diz, yo por mi, vala e no le enpezca [...].

Número 17

1528, agosto 12. Granada

El romanceador Juan Rodríguez traduce una carta árabe al castellano sobre aguas del Albaicín.

Archivo Municipal de Granada, legajo 3.429.

Este es traslado de un traslado de una escritura que paresçe que estaba escrita con çiertos testigos, escrita en arábigo e signada e firmada de Juan Rodriguez, escribano de sus majestades, romanceador de Granada, segund por ella paresçia cuyo thenor es el siguiente.

Este es traslado bien e fyelmente sacado de una escriptura con çiertos testigos, escripta en papel en latra arábiga e abtorizada de un cady que fue de moros, segund por ella paresçia la qual tornada en lengua castellana dize en esta guisa. (inserta doc. De principios de la luna de Rajab del 896, que equivale a 10 de mayo de 1491, martes).

Concuerta la fecha de la escritura de arábigo de suso contenida con el año de mill e quatroçientos e ochenta del nasçiomiento de nuestro Salvador Jhesu Chripto.

Fecho e sacado fue este dicho traslado de la dicha escriptura de aravigo original de suso contenida en la çibdad de Granada a doze días del mes de agosto año del nasçimiento de nuestro salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e veynte y ocho años. Testigos que fueron presentes a lo ver leer, corregir e concertar con el dicho original Francisco Cabeza e Martin Berenguer e Sebastian de Palaçio, vecinos de Granada.

E yo Juan Rodriguez, escrivano de su magestad y romanceador de Granada y su tierra, romanze lo de suso contenido, e presente fuy con los dichos testigos a lo corregir e concertar con el dicho o- /fol. / reginal e lo escrevy e fize aquí este myo sygno a tal en testimonio de verdad.

Juan Rodriguez, escribano (rubrica).

Número 18

1532, diciembre 31. Granada

El mercader Lucas Arrahoni vende a Juan Infante Çaybona y a su esposa doña Isabel Xarifa, vecinos de San Salvador un Carmen con su casa, viña, huerta y árboles.

Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 504–legajo 978–pieza 5.

/Fol. 3 r/ Sepan quantos esta carta de vendida vieren como yo Lucas Arrahoni, mercader, vezino que soy desta muy noble, nonbrada e grand çibdad de Granada en la collaçion de San Miguel, otorgo e conozco por esta presente carta que vendo a vos **Juan Ynfante Çaybona**, geliz de seda, y a doña **Ysabel Xarifa**, su muger, vecinos desta dicha çibdad, en la colaçion de Sant Salvador, que soys presente vos el dicho Juan Ynfante un Carmen con su casa de viña, huerta y arboles que es en termino desta dicha çibdad en el Pago de Beyro, çerca de la Cartuxa nueva que a por linderos por una parte con huerta del conde de Urueña e por otra parte con el camino, la qual esta çercada de tapias, y la terçia parte del açeña e alberca de la dicha huerta del conde de Urueña suele perthenesçer al dicho Carmen e agua della vos vendo con todas sus entradas e salidas, perthenençias, derechos, usos e costumbres, e servidumbres, quanta oy dia ha e tiene, e le perthenesçe, e puede e debe perthenesçer asi de fecho como de derecho, y de uso y de costumbre, libre de çenso e de otra ypoteca, por presçio y contia de quarenta ducados de oro e justo peso que son e montan quinze mill maravedís de la moneda usual e la farda del dicho Carmen la aveys de pagar vos los dichos compradores desde oy de los quales dichos quinze mill maravedís yo me otorgo e tengo de vos por bien contento e pagado y entregado a toda mi voluntad realmente e con efeto, sobre lo qual renunçio la exevçion de la ynnumerata pecunia e las leyes que hablan en razón de la entrega e paga e mal engaño segund que en ellas y en cada una dellas se contiene asi la dicha viña Carmen mas vale o puede valer de los dichos maravedís de la tal demasia, e mas valor si la ende oy en poca o en mucha cantidad vos fago graçia e donaçion, çesion buena, pura, perfeta, acabada, fecha entre vivos irrevocable açerca desta renunçio la ley del hordenamiento⁷¹ /Fol. 3 v/ real fecha en las Cortes de Alcalá de Henares que hablan en razón de las cosas que se venden e conpran por mas o por menos de la mitad del justo e derecho presçio e valor como en ellas se contiene, e desde oy dia questa carta es fecha e otorgada en adelante para siempre jamas me desapodero e desisto, quito e also mano de la tenencia e posesi3n, propiedad y señorio de la dicha viña Carmen, y çedo y entrego, çedo e renunçio, e traspaso en vos e a vos el dicho comprador, e vos doy poder cumplido segund que de derecho en tal caso se requiere para vos doy poder conplido segund que de derecho en tal caso se requiere para que vosotros o quien vuestro poder oviere podades entrar e tomar la thenençia e posesi3n de la dicha viña o bien para que sea vuestra propia e de vuestros herederos e subçesores, e la podades vender, dar e donar, trocar e cambiar y enagenar e traspasar e hazer e disponer della y en ella todo lo que quisieredes e por bien tovieredes como de cosa vuestra propia avida e adquirida por justo e derecho titulo conprada por vuestros propios dineros como esta es, e entre tanto que tomays la posesi3n de la dicha viña Carmen yo me constituyo por vuestro inquilino poseedor y en vuestro nombre, e por esta presente carta me obligo de vos hazer çierta, sana, segura e de paz la dicha viña Carmen de todas e qualesquier persona o personas que vos

71 Al final del folio dice: Va testado viñas.

la pidieren e demandaren, enbargaren e contrariaren todos a qualquier parte dello, e que dentro de quinto día primero siguiente que por vuestra parte fuere requerido tomare por vos e por quien de vos oviere cabsa la boz e autoria y defensión del tal pleito y demanda e los seguir e tratar e fenesçere e acabare a mi propia costa e misión, e de mis herederos e subçesores, e vos dexare con la dicha viña Carmen en paz y en salvo sin daño ni pleito ni costa ni contradición alguna para siempre jamas, so pena de vos dar e pagar, volver, tornar e restituyr los dichos quinze mill maravedís que de vosotros reçebi con el dobro con mas qualesquier mejorías, labores /fol. 4 r/ e reparos en ella oviere de fecho labrado e mejorado, e costas, e daños, intereses, e menoscabos que sobre la dicha razón se vos siguieren e recresçieren, e la dicha pena pagada o no, questa carta e lo en ella contenido se efetue e cunpla para lo qual todo que dicho es asi tener e guardar, e cumplir e pagar, e aver por firme, obligo mi persona e todos mis bienes muebles e rayzes ávidos e por aver, e para la exevçion e cumplimiento della doy e otorgo entero poder conplido a todas e qualesquier justiçias, allcaldes e juezes de sus magestades de qualquier fuero e juridiçion que sean para que por todo remedio e rigor del derecho me constringan, conpilen e apremien a lo asi cumplir e pagar e aver por firme asi por via de execuçion e presión como en otra qualquier manera como si esta carta fuere sentencia definitiva de juez competente, e por mi consentida e pasada en cosa juzgada, en razón de lo qual renunçio toda e qualesquier leyes, fueros, e derechos e defensiones que en mi favor e contra lo en esta carta conthenido sea o ser puedan, y especialmente renunçio la ley e derecho en que diz que general renunçiaçion fecha de leyes non vala. En testimonio de lo qual otorgo esta carta antel escrivano publico e testigos de yuso escriptos en el registro de la qual porque no se escrevir rogué a Luys Sanchez que lo firme por mi de su nombre, ques fecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada treinta e un días del mes de dizienbre año del nasçimiento de nuestro Salvador Jhesuchripto de mill e quinientos e treynta e dos años. Testigos que fueron presentes el dicho Luys Sanchez e Pedro de Santistevan e Juan de Baeça, escrivano de su magestad, vecinos de Granada. Por testigo Luys Sanchez. Y yo Alonso Perez de Ribera, escrivano publico del numero desta dicha çibdad de Granada e su tierra por sus majestades, presente fuy con los dichos testigos al otorgamiento desta carta, e la fize escrevir segund que ante mi paso, e por lo qual fize aquí este mio signo a tal, en testimonio de verdad. Alonso Perez de Ribera, escrivano público (rubrica).

/Fol 4 v/ Carmen

Vendida para **Juan Ynfante Çaybona**, geliz, e **doña Ysabel Xarafi**, su muger, del Carmen que conpraron de Lucas Arrahoni. Número 5.

Número 19

1538, mayo 29. Granada

Juan Rodríguez, romanceador de escrituras árabes, dice que Alonso el Cuba le presentó un mandamiento del licenciado Navia para que traduzca unas escrituras arabes

Archivo de la Real Chancillería de Granada, 3.^a–978–5.

/Fol. 5r/ En la muy noble, nonbrada e grand çibdad de Granada, veynte e nueve días del mes de Mayo, año del nascimiento de nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e treinta e ocho años, por ante mi Juan Rodriguez, escribano, trujamán de las escripturas aravigas en esta dicha çibdad de Granada y su regno, por su magestad, paresçio presente Alonso el Cuba, vezino desta dicha çibdad, e presento un mandamiento del magnifico señor liçençado Nabia, pesquesidor en esta, y juez de residencia en esta dicha çibdad de Granada y su tierra, termino e jurediçion por su magestad, escripto en papel e fyrmado de su nombre e de Gonçalo de Vaena, escrivano publico, segund por el paresçia, el tenor del qual es este que se sigue:

Juan Rodriguez, romanceador de las cartas de aravigo desta çibdad de Granada, ante mi paresçio Alonso el Cuba, veçino desta dicha çibdad, e dixo que el tiene una carta escripta en letra de aravigo, la qual tiene nesçesidad de romançar en lengua castellana, y me pidió mi mandamiento para que la romançasedes y cunplimiento de justicia, y por mi visto lo suso dicho mande dar este mi mandamiento para vos en la dicha razón, por el qual vos mando que romançeyes la dicha carta de aravigo en lengua castellana, lo qual hazed y cumplid dentro de terçero dia primero siguiente, so pena de mill maravedís para la cámara e fisco de su magestad /fol. 5 v/ pagandos vuestros derechos. Fecho en Granada a veynte e ocho de Mayo de mill e quinientos e treinta e ocho años. El liçençado Nabia. Gonçalo de Vaena, escrivano público.

En la contraportada hay escrito en árabe un renglón.

Número 20

1564, enero 4. Granada

El licenciado Andrés Ramírez de Alarcón, del Consejo del rey y oidor en la Chancillería de Granada da fe de cómo Pedro López Çaybona y su esposa Cecilia Abentorcate le habían vendido un carmen.

Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 504–legajo 978–pieza 5.

/Fol. 11 r/ Sepan quantos esta carta vieren como yo el liçençado Andres Rami- res de Alarcon, del Consejo de su Magestad, e oydor en esta su real Chançiller- ria desta çibdad de Granada, digo que antel escrivano yuso escripto, **Pedro Lopez Çaybona**, geliz, y **Çiçilia Aven Torcata**, su muger, vecinos desta çibdad de Granada, me vendieron a doçe días del mes de henero próximo pasado un Carmen con su casa dentro en el en termino desta dicha çibdad de Granada en el **pago de Beyro** junto al monesterio de la Cartuxa que alinda con guerta del conde de Ureña y con el camino, y después que lo compre e plantado arboles en el y lo e comenzado a çercar y hecho çiertos reparos y tengo en el algunos

materiales de piedras y ladrillos y cal y arena y el convento del monesterio de la Cartuja me a pedido se lo çeda y traspase, e yo estoy conçertado con el dicho convento de se lo ceder, y por la presente se lo çedo y traspaso con todas sus entradas /fol. 11 v/ y salidas, usos y costumbres y derechos y servidumbres y con el derecho que tiene de se regar y como a mi fue vendido y al presente esta por preçio de çiento y çinquenta y seys mill y ochoçientos y çinquenta maravedís que reçibi del dicho convento en reales de plata con sus maravedís en presencia del escrivano publico y de los testigos de yuso escriptos de la qual paga yo el dicho escrivano doy fee y confieso ser el justo valor del dicho Carmen como al presente esta ser los dichos çiento e çinquenta ducados pero aunque valga mas de la demasya hago al dicho convento donaçion en forma y renunçio la ley del hordenamiento real que habla en raçon de las cosas que se conpran o venden por mas o por menos de la mitad del justo presçio y / fol. 12 r/ me desziisto del señorío e posesiön y otras auçiones que tengo a el dicho Carmen y lo çedo en el dicho convento y en quien del oviere causa. Doyle poder para tomar la posesiön y me costituyo entre tanto por su poseedor inquilino por el dicho convento por el y en su nombre y los derechos de eviçion y saneamiento que tengo contra los dichos vendedores çedo al dicho convento para que subçeda en my lugar y represente mi persona y asi los pueda pedir y demandar a los dichos mis vendedores y a quien con derecho deva eçeuto a mi y a mys bienes y herederos porque en ningún acontecimiento quier les alga cierto y sano o no el dicho Carmen no me an de poder pedir ningún genero de eviçion y saneamiento ni yo e de ser obligado a el en ninguna quetiçimiento aya /fol. 12 v/ volver el presçio que reçibio ni parte ni al convento no sea de ayudar ni aprovechar de las leyes que diçen quel que no se obliga eviçion es obligado a bober el preçio que reçibe porque solamente a ystançia del dicho convento le çedo el dicho casrmen syn la dicha obligaçion de eviçion y asi lo tuvo por bien el dicho convento.

E yo Juan de la Puerta en nombre e como mayordomo del dicho monesterio de cuya mano los dichos çiento e çinquenta ducados se pagaron a el dicho selor liçençiado açeuto esta escriptura como se contiene en ella y me doy por entregado de los materiales de ladrillo, piedra, e arena questa en el dicho Carmen y la cal que allí esta a la pagar al presçio que cuesta e para lo ansy cumplir e pagar cada parte por lo quele toca obligamos nuestras personas e bienes ávidos e por aver e damos poder cumplido a qualesquier justiçias e jueçes /fol. 13 r/ de su magestad para la execuçion como de sentencia pasada en cosa juzgada en testimonio de lo qual otorgamos la presente antel escrivano publico y testigos de yuso escriptos en el registro de la qual firmamos nuestros nombres ques fecha y otorgada en Granada a quatro días del mes de hebrero de mill e quinientos y sesenta y quatro años siendo testigos Diego de Ribera e Diego de Garnica y Diego Hernandez, vecinos de Granada. El liçençiado Ramyrez de Alarcon. Juan de la Puerta, ante mi Gaspar de Monse-rate, escrivano público.

El dicho mayordomo luego incontinente reçibio de mano del dicho señor liçençiado Ramyrez de Alarcon la escriptura de venta quel dicho Pero Lopez

Çaybona y su muger otorgaron en su favor /fol. 13 v/ en el dicho día y otra escriptura signada de Juan Rodriguez, escrivano desta dicha çibdad de arábigo en castellano fecha en el mes de Junio de quatroçientos y ochenta y siete y otra escriptura signada de Alonso Perez de Ribera, escrivano publico de Granada, a treinta días del mes de diçienbre de quinientos e treynta e dos años y otra firmada de Anbroyo de Xafi, escrivano publico, y obligose de reservar yndene de alcavalas el dicho liçençiado Ramirez,⁷² testigos los dichos. Juan de la Puerta. E Yo Gaspar de Monserrate, escrivano de su magestad y su escrivano publico del número desta dicha çibdad de Granada y su tierra presente fuy en uno con los dichos testigos. E por ende fize aquí este mio signo a tal. En testimonio de verdad Gaspar de Monserrate, escrivano público (rúbrica).

/Fol. 15 r/ El señor liçençiado Alarcon oydor mando en su testamento que por que el avia conprado este Carmen por çiento y dos ducados y nos lo vendio en çiento y çinquenta ducados que lo determinasen tres letrados y si era obligado a restituirnlos alguna cosa y por via de conçierto nos volvieron diez e seis ducados en reales. N. número 5.

A este Carmen del Alarcon le pestenesçe la tercera parte de el agua de la Anotria y Alverca del conde de Ureña, la qual esta en otro Carmen mas adelante, de donde se solian regar çiertos cármenes que están en aquel puesto y no tienen derecho a la acequia de Alfacar, tenemos executoria contra uno que pretendio pasar el agua de la dicha acequia por nuestras heredades y por el Camino Real. La Executoria es del número (blanco) y letra.

Quien puso aquí esta nota no supo lo que se puso en ella; y solo se atenga a los instrumentos que están en esta pieza: y confesando que esta en el Pago de Veiro tiene agua del Chorro de Beiro; y decir no tiene derecho a el agua de Solfacar; es superfluo pues ningún Carmen del Pago de Beiro lo tiene: sino solamente el dicho chorro de Beiro.

Escritura de çesion de un Carmen en favor de la Cartuja.

Este Carmen esta junto al de el conde de Urueña entre los dos caminos saliendo la puerta de casa a mano derecha.

Año 1564

Siendo prior don Francisco Gonzalez de Gomara esta este olivar junto al molino del azeyte, número 3.

Número 21

1564, enero 12. Granada

Pedro López Çaybona y su esposa Cecilia Abentorcate venden un Carmen al licenciado Andrés Ramírez de Alarcón.

Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 504—legajo 978—pieza 5.

72 Tachado: ala ten.

/Fol. 8 r/ D-72 / Sepan quantos esta carta vieren como nos **Pedro Lopez Çaybona**, geliz, e **Çecilia Abentorcate**, su muger, vecinos desta ciudad de Granada en la collaçion de San Salvador, con liçençia y autoridad y espreso consentimiento que pido e demandando yo la dicha Çeçilia Adbentorcate al dicho mi marido para otorgar e jurar esta escriptura e lo contenido en ella, e yo el dicho Pero Lopez Çaybona doy e conçedo la dicha liçençia, autoridad e consentimiento a vos la dicha mi muger según que vos me es pediste por la qual anbos de mancomun y a voz de uno e cada uno de nos por sy e por el todo renunciando como renunçiamos la ley de duobus reys devendi y el autentica presente de fide jusrubus y el beneficio de la división y de la escurçion como en ella se contiene, otorgamos y conoçemos que vendemos por juro de heredad a vos el señor liçençiado Andres Ramirez de Alarcon del Conçejo de su Magestad e regydor en esta su real Audiencia y Chançilleria para vos e para quien de vos oviere causa un Carmen con su casa dentro del e sus arboles que tenemos y poseyemos en termino desta dicha çibdad de Granada **en el Pago de Beyro junto a el monesterio de la Cartuxa** un camino en medio que alinda con guerta del conde de Ureña y con el camino con todas sus entradas y salidas, usos y costumbres, pertenencias y serbidumbres, quanta san e aver deven y les pertenesçen y pueden pertenesçer asy de fecho como de derecho y con los derechos y avçiones que tiene a qualesquier aguas con que se riega /fol. 8 v/ e puede regar y según e como a nos y a las presonas de quien tenemos causa a perteneçido y pertenece por presçio de çien ducados que valen treynta e siete mill e quinientos maravedís de la moneda usual e mas dos ducados para el alcabala que resçibimos de vos realmente en presencia del escrivano publico y de los testigos yuso escriptos en reales de plata de la qual paga y entregamiento yo el dicho escrivano doy fe porque fue ante mi e los dichos testigos, e nos los dichos otorgantes otorgamos ser el justo valor del dicho Carmen con lo que le pertenesçe los dichos çien ducados e mas dos ducados para el alcavala pero aunque valgan mas de la demasya hazemos a vos el dicho señor liçençiado Ramirez de Alarcon comprador graçia y donaçion pura, perfeta, ynrrevocable que llama el derecho entre bibos, e renunciaron la ley del hordenamiento real que habla en razón de las cosas que se conpran e venden por mas o por menos de la mitad del justo presçio y el remedio de los quatro años declarados en la dicha ley, e desde luego nos desistimos e apartamos de la propiedad e señorio, posesiòn e otras avçiones reales y personales, titulo e recurso que nos pertenesçe a el dicho Carmen e a lo que le pertenesçe e lo çedemos y traspasamos en vos el dicho señor liçençiado Ramirez de Alarcon y en vuestros herederos y subçesores y en quien de vos o dellos oviere causa e vos damos poder /fol. 9 r/ para tomar por vuestra autoridad o como quisieredes la posesiòn e thenençia del dicho Carmen e de lo que le pertenesçe a el e a los señores del por razón del, y entre tanto nos constituymos por vuestros thenedores y poseedores, inquilinos por vos y en vuestro nombre, e como reales vendedores nos obligamos so la dicha mancomunidad, y a cada uno yn solidum a quel dicho Carmen y lo que le pertenesçe es libre de çenso e de otra ypoteca ni obligaçion ni pinzion especial ni general y ques cierto y seguro, e que no os será pedido

ni demandado e de qualquier pleito e diferencia que sobre ello vos fuere movido e se vos quisiere mover tomaremos la boz e defensa, e lo seguiremos a nuestra costa hasta vos dexar con el dicho Carmen libre e paçificamente sin daño, costa ni contradición e si no vos lo pudiéremos sanear vos volveremos e pagaremos llanallana e realmente los dichos çiento y dos ducados con mas todas las costas, daños e ynthereses que se vos siguieren y recresçieren mejoras e reparos y edificios que en ello ovieredes fecho aunque no le sean útiles ni neçesarios sino voluntarios sobre lo qual sea bastante prueba vuestro juramento e de quien vos aviendo causa en que lo definimos, e para lo ansi cumplir e pagar obligamos nuestras presonas y bienes ávidos e por aver e damos /fol. 9 v/ poder cumplido a qualesquier justiçias e jueçes de su magestad para la execuçion e cumplimiento de lo questa dicho como si fuere sentencia definitiva de juez competente pasada en cosa juzgada, e renunçiamos qualesquier leyes en nuestro favor en especial la que dize que general renunçiacion non vala. E yo la dicha Çeçilia Abentorcate renunçio el benefiçio del Velyano e leyes de Toro de que fuy avisada y aperçivida por el escrivano yuso escripto, e juro por Dios e por Santa Maria e por los sanctos Evangelios y por la señal de la Cruz en que puse mi mano e que entiendo el efeto de lo que aquí otorgo y que lo hago de mi libre voluntad sin premia ni fuerça alguna y que contra ello ni parte no tengo fecho ni hare juramento, protestaçion ni reclamaçion, e que en ningún tiempo yre contra ello ni lo reclamare ni pediré el dicho Carmen ni lo que le perthenesçe por mi dote y arras y bienes parafernales ni por otros ningun derecho que me conpeta porque todas mis avçiones e derechos çedo en vos el dicho señor comprador para que en ello subçedays, e no alegare dolo ni lesión ynorme ni ynormiçima e no demandare auvsoluçion ni relaxaçion deste juramento aunque sea para efeto /fol. 10 r/ de ser oyda en juyçio e aunque se me conçeça con lo pedir no usare dello e si aprovecharme quisiere non vala, e asea avida por perjura en testimonio de lo qual otorgamos la presente antel escrivano publico y testigos de yuso escriptos en cuyo registro yo el dicho Pero Lopez firme mi nombre e por mi la suso dicha que no se escrevir firmo un testigo, ques fecha en Granada a doçe días del mes de henero año del nascimiento de nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e sesenta e quatro años. Testigos Diego Hernandez Malaqui, ynterprete, por cuya lengua la suso dicha la otorgo, e Diego de Ribera e Gonçalo Hernandez el Comaraxi e Juanes de Villaverde, clérigo, vecinos de Granada. Pero Lopez Çaybona. Diego Hernandez.

E yo Gaspar de Monserrate, escrivano de sus magestad, y su escrivano publico del numero desta ciudad de Granada y su tierra presente fuy al otorgamiento desta escriptura con los dichos testigos, e por ende fize aquí este mio signo a tal. En testimonio de verdad. Gaspar de Monserrate, escrivano público (rubrica).

/Fol. 10 v/ El señor liçençiado Ramirez de Alarcon del Conçejo de su magestad e oydor ques de la Abdiencia. Venta del Carmen junto a la Cartuxa. N. número 5. Reçebi de la saca desta escriptura y de la mitad del registro quarenta e çinco maravedís.

Número 22

1564, [sin mes], [sin día]

Venta del Carmen del Alarconcillo al monasterio de la Cartuja por el licenciado Ramírez.

Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 504—legajo 978—pieza 5.

+

JHJ

Fol. N. 2, pieza 2. Ave Maria. Ynstrumento 1º. Número 2 Pieza 2 Letras E

Venta de un Carmen que llaman el Carmen del Alarconcillo

Letra C número 2, Pieza 2 Ynstrumentos

Aquí se contienen copias authenticas de las Escrituras que ire refiriendo por su orden, no por el que se colocaron. La primera es la que tradujo del Ydioma Arabigo Juan Rodriguez, Escribano trujamán, o traductor por su magestad, de un juicio verbal, o asignación que tuvieron ante el Cadi de Granada en 21 de Junio de 1487 con asistencia de dos alfaquies, Escrivanos públicos, de una parte **Omalfata, hija de Ali el Quirvilieni**, e de otra el alfaqui Mahamad el Haden, en que se declaró tocar a Omalfata la terçia parte del agua de la Noria, y Alberca existentes en el Bancal, o Campo Alto de la Huerta de dicho Haden, y a la Muger, y Madre de este las otras dos terçias; y que a esta proporçion habían de costear una obra que dicha Noria necesitaba; cuya Escritura dice ser conforme a la Justiçia, y usos de los Moros. Don Andres el Bazti.

La segunda es la romançada del Arabigo por Miçer Anbrosio Xarafi, Escrivano publico en 20 de Junio de 1507 por cuya escritura a 8 dias de la Luna de Xaguel, año de 904 ante un alfaqui, Escrivano publico la citada **Omalfata** dio al Baxir, hijo de Abdalla Benvaxir un Carmen en el Pago de Zacayatabid, cerca de Granada, con el terçio del agua de la Açequia de la Huerta del Alfaqui faquí, con la que lindaba dicho Carmen por la parte del zierzo; tomando en cambio cierta casa en Granada que le dio el Baxir: la qual Escritura tambien hubo por buena Don Andres de Granada el Bazti, con tal que jurase sobre ella quien la hubiese de usar, por ser uno solo el testigo, y Escrivano.

La tercera ante Alonso Perez de Rivera en 31 de Dizienbre de 1532 en que Lucas Arrajoni, Mercader, vendio a **Juan Ynfante Çaybona**, Geliz de seda, y a Doña **Ysabel Xarifa** Consortes ese Carmen, al parecer que tenia Casa, Viña, Huerta y Arboles, termino de Granada, **Pago de Veyro, inmediato a la Real Cartuxa de Granada**, rodeado de tapias, y la terçia parte de la Haçeña, y Alberca de la huerta del Conde de Ureña, con quien lindaba.

La quarta ante Gaspar de Monserrate en 12 de henero de 1564 en que **Pedro Lopez Çaybona**, Geliz, y **Ceçilia Adventorcate**, Consortes, vendieron al Lizençiado Andres Ramirez de Alarcon, Ohidor de la Chancilleria de Granada la dicha Casa, y Carmen con los derechos, y acciones que tenia a qualesquier aguas con que se regaba, y podía regar.

Y la quinta ante el propio Escrivano Monserrate en 4 de febrero del mismo año 1564 por la qual dicho Ohidor vendió esta casa, y Carmen a la citada Cartuxa con el derecho que tenia de regarse.

/Fol. 5r/ En la muy noble, nonbrada e grand çibdad de Granada, veynte e nueve días del mes de Mayo, año del nasçimiento de nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e treynta e ocho años, por ante mi Juan Rodriguez, escrivano, trujamán de las escripturas aravigas en esta dicha çibdad de Granada y su reyno, por su magestad, paresçio presente Alonso el Cuba, vezino desta dicha çibdad, e presento un mandamiento del magnifico señor liçençado Navia, pesquisidor,⁷³ y juez de residencia en esta dicha çibdad de Granada y su tierra, termino e jurediçion por su magestad, escripto en papel e firmado de su nombre e de Gonçalo de Vaena, escrivano publico, segund por el paresçia, el tenor del qual es este que se sygue:

Juan Rodriguez, romanceador de las cartas de aravigo desta çibdad de Granada, ante mi paresçio Alonso el Cuba, vezino desta çibdad, e dixo que el tiene una carta escripta en letra araviga, la qual tiene nesçesidad de romançar en lengua castellana, y me pidió mi mandamiento para que la romançasedes y cunplimiento de justicia, e pedimiento visto lo suso dicho mande dar este mi mandamiento para vos en la dicha razón, por el qual vos mando que romançeyss la dicha carta de aravigo en lengua castellana, lo qual hazed y cumplid dentro de terçero dia primero syguiente, so pena de mill maravedís para la cámara e fisco de su magestad⁷⁴ /fol. 5 v/ pagandos vuestros derechos. Fecho en Granada a veynte e ocho de Mayo de mill e quinientos e treinta e ocho años. El liçençado Navia. Gonçalo de Vaena, escrivano público.

E asy presentado el dicho mandamiento en la manera que dicha es luego el dicho Alonso el Cuba hizo muestra de la escriptura de aravigo de que en el se haze minçion, la qual esta escripta en papel, e firmada de dos alfaquies, escrivanos públicos, con un pareçer a las espaldas della que esta firmado de un nombre que dize Don Andres el Bazti, segund por todo ello paresçia, e dixo que porquel tiene nesçesidad de tener en letra y lengua castellana la dicha escriptura para que conste lo en ella contenido, e para otras cosas a su derecho convenientes, por tanto que me pedia e pidió que pues yo estoy probeydo por su magestad para la traduçion de las escripturas arábigas, e cumpliendo el mandamiento del dicho señor juez de residencia romançe la dicha escriptura e se la de signada e fymada en publica forma para lo que dicho tiene.

E yo el dicho escrivano de su pedimiento e por virtud del dicho mandamiento romançe la dicha escriptura con lo que esta a las espaldas della, lo qual tornado en lengua castellana dize en esta guisa.

(inserta carta de 30 de Jumidiceni de 892)

Concuerta la fecha de la escritura de suso contenida con veynte e un días del mes de Junio del año de mill e quatroçientos e ochenta e siete del nesçimiento de nuestro salvador Jhesu Chripto.

73 Tachado: questa.

74 Al final del folio: Va testado do dezia en esta, no empezca.

/Fol. 7 v/ Lo qual yo el dicho escrivano romanze en la manera que dicha es, e lo corrigi e conçerte con el dicho original en la dicha çibdad de Granada, el dicho dia, mes e año suso dichos, a lo qual fueron presentes por tesigos Diego Abdilfaque, mercader, e Alvaro el Jabiz, vecinos desta dicha çibdad de Granada. E yo el dicho Juan Rodriguez, escrivano trujamán de las escripturas aravigas en Granada y su Reyno por su magestad romanze lo contenido en estas tres hojas de papel, e presente fuy con los dichos testigos a lo concertar con el original, e fize aquí este mi signo, en testimonio de verdad.

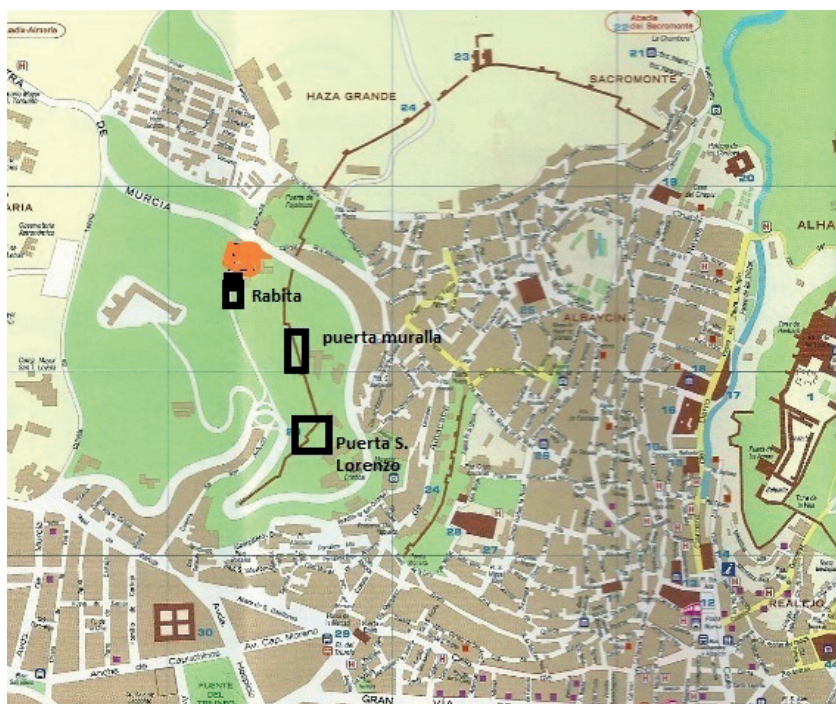
Juan Rodriguez, escrivano (rubrica).

N. número j.

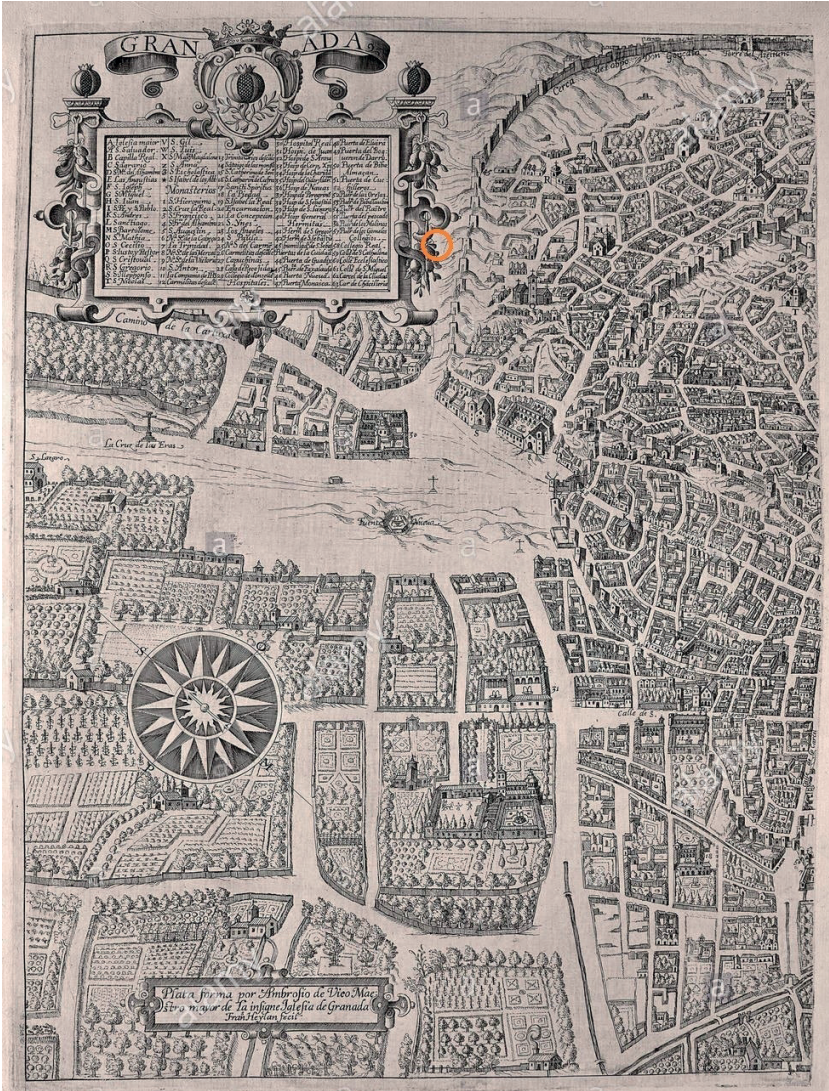
El agua de una anoria que pertenesçe a Alonso el Cuba.

(siguen los documentos de 1564 anteriores)

Mapas, planos y fotos sobre localización de la rábita y alrededores

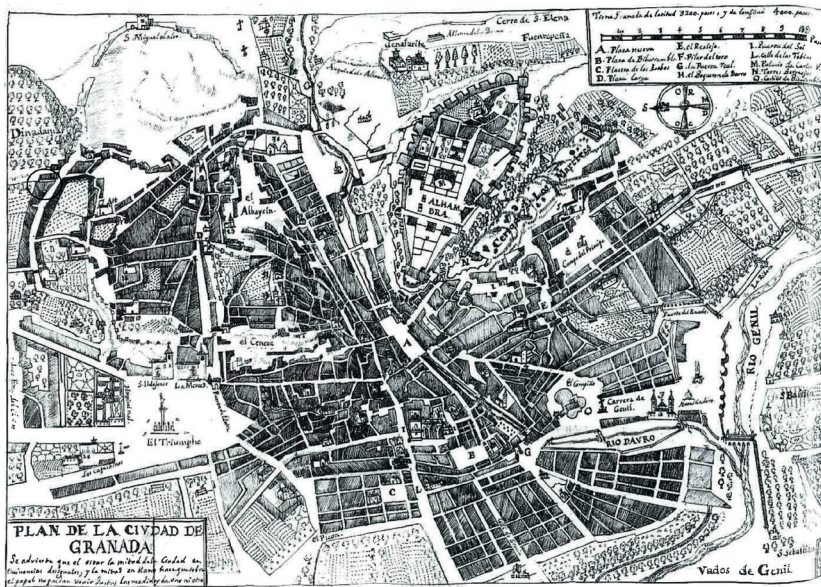


Croquis de la zona. Localización de la rabita y de las puertas en la muralla. Elaboración propia.



Aspecto de la plataforma. Mapa de Ambrosio de Vico, siglo XVII.⁷⁵

75 *Plan de la Ciudad de Granada*, fol. 33v anexo, manuscrito de Francisco Fernández Navarrete, *Cielo y suelo granadino*, 1732. (1/E/8. Fondo de Santa María del Bellpuig de les Avel·lanes). Fotografia cedida por el Arxiu-Biblioteca dels Franciscans de Catalunya (ABFC).



Plano de Granada realizado por Francisco Fernández Navarrete en 1732.



Urbanización actual de Cármenes de Aynadamar, donde estuvo la rábita. Imagen del autor.



Restos de la antigua iglesia convento San Antonio (rábita).
Imagen del autor.



Puerta abierta en la muralla, frente a la ubicación de la antigua rábita. Imagen procedente de Internet.



Puerta de San Lorenzo, puerta del Albaicín. Procedencia: Internet.

NOTICIAS SOBRE
EL CADIAZGO Y LA *ṬARĪQA*
DE LOS BANŪ SĪD BŪNA,
CONTENIDAS
EN UN PRIVILEGIO REAL
EXPEDIDO ORIGINALMENTE
POR UN SULTÁN NAZARÍ
EN 1429

Introducción

El presente trabajo¹ tiene como objetivo presentar y estudiar un privilegio real expedido el 29 de noviembre de 1429 por un sultán nazarí que creemos que se trataba de Muḥammad VIII.² Contiene el nombramiento oficial para el cargo de cadí de Tabernas expedido a nombre de Abizacharí Yahia Aben Ḥaydbona (Abū Zakariyyā' Yaḥyā Ibn Sīd Būna).³

El documento en sí no nos ha llegado en su versión árabe original, sino en dos traducciones romanceadas: la primera de ellas realizada, en 1554, por Juan Rodríguez y la segunda, en 1559, por Alonso del Castillo. Sendos traslados se hallan insertos en un pleito iniciado en el siglo xvi entre la ciudad de Vera y las villas de Sorbas y Lubrín por

1 Trabajo elaborado en el marco de la tesis doctoral realizada bajo la dirección del profesor Francisco Franco-Sánchez, sobre la familia Ḥaydbona, en el contexto de las élites moriscas de la Granada del siglo xvi.

2 La versión romanceada —recogida en el Apéndice documental— permite reconstruir el onomástico del sultán que expide el privilegio real: 'Abd Allāh (Abdilehi) Muḥammad (Muhamad) Ibn Abū Yūsuf (III, «hijo del emperador Abul Juius») Ibn 'Abd Allāh (Abu Abdilehi) Ibn al-Ḥaḡḡāḡ (Abialhageg) Ibn al-Walīd Ibn Naṣr (Abulgualid Abenacere), siendo este el nombre del sultán Muḥammad VIII. Pero su segundo mandato abarcó desde abril de 1427 a mayo de 1429 (ša' bān de 830 a *ramaḍān* de 832 H.). En el documento se indica que es de fecha 28 de noviembre 1429 (que correspondería, en el original árabe que se traduce, al 1 de *rabi' I* 833 H.). Comprobamos que es una data posterior al derrocamiento de Muḥammad VIII por Muḥammad IX (cuyo segundo gobierno abarcó desde mayo 1429 a junio 1431/*ramaḍān* 832 a *ramaḍān* 835 H.). En consecuencia, hemos de avanzar la interpretación de que el nombramiento fue realizado en época de Muḥammad VIII, siendo luego ratificado y puesto por escrito cinco meses después, durante el gobierno de Muḥammad IX (este es el documento que romancea Alonso del Castillo).

3 El que hayamos trabajado con una versión romanceada en el siglo xvi, de un documento expedido originalmente en árabe, explica que citemos a la familia como Ḥaydbona en lugar de Banū Sīd Būna y que utilicemos los nombres romanceados tal cual son mencionados en el documento. Mientras que Sīd Būna es el último nombre con el que históricamente es citada y conocida la familia en época nazarí, Ḥaydbona es la versión castellanzada que dieron los romanceadores moriscos, siendo con este nombre con el que se conoce a la familia en las fuentes castellanas del siglo xvi.

un problema jurisdiccional de términos.⁴ El privilegio real nos brinda información crucial que trasciende el nombramiento oficial de un miembro de la familia como cadí de Tabernas, nos aporta nuevos datos genealógicos y, sobre todo, nos descubre aspectos clave acerca la familia, como la ampliación de sus facultades en el ejercicio de la judicatura y la fama que alcanzaron como destacados sufíes en el propio seno de la casa real nazarí.

Identificación de dos miembros de los Banū Sīd Būna

La información contenida en este valioso pleito nos ha permitido documentar a dos miembros de la familia, padre e hijo, de quienes no se tenían noticias. Por un lado, al padre del destinatario de la orden regia, Abi Hamad Yafar Aben Çaydbona, quien vivió en la Granada nazarí del siglo XIV, simultaneando los cargos de alfaquí, cadí y predicador de la mezquita mayor del Albaicín; y por otro, a su hijo Abi Zacarías Yahia, quien vivió a caballo entre la segunda mitad del siglo XIV y principios del XV, falleciendo en algún momento entre 1429 y 1448,⁵ fecha esta última en la que las fuentes afirman que ya se había producido la defunción.

El sultán Muḥammad VIII lo designó, en noviembre de 1429, para que realizara las funciones de alfaquí y predicador en la mezquita mayor del Albaicín de Granada y, asimismo, para que ejerciera el cadiazgo en la alquería de Tabernas. Un fragmento del privilegio real recoge su nombramiento del siguiente modo: «Le concede que por virtud dél, sea predicador antepuesto y alfaquí en la iglesia general de la parroquia del Albaicín, que es una de las parroquias desta alta ciudad de Granada, [...] y cadí en los juicios temporales e determinador en los derechos e juizios espirituales en Tauernas».⁶

4 Abad Merino, «La traducción de cartas árabes», 515-518. El pleito, en su versión íntegra, se conserva en AChGr, leg. 583-2.

5 Archivo Histórico Municipal de Granada (AMG), leg. 3442, ff. 1v-2r.

6 Abad Merino, «La traducción de cartas árabes», 517; véase este texto completo en el Apéndice Documental.

Este documento nos proporciona sucintas noticias sobre padre e hijo, sin embargo, es mucho más revelador en cuanto permite ampliar el estado actual de conocimientos que teníamos sobre la relación histórica que había mantenido la familia con la institución del cadiazgo. Diferentes informaciones recogidas por María Isabel Calero Secall de la obra del cadí supremo de Granada e historiador al-Bunnāhī, y de *Al-Iḥāṭa fī alḥbār Ġarnāṭa* de Ibn al-Ḥaṭīb, sugieren que los Sīd Būna granadinos solo tenían jurisdicción en asuntos que afectaban exclusivamente a su *ṭarīqa* y a sus seguidores.⁷

Las nuevas fuentes contradicen esta aserción; de hecho, la propia designación como cadí de Tabernas de un miembro de los Sīd Būna trascendía, con mucho, los límites impuestos a la cofradía y a sus miembros, extrapolando su ministerio y su influencia fuera de la ciudad de Granada. Un reciente estudio llevado a cabo sobre la familia en época nazarí confirma, además, una notable ampliación de sus facultades en el cadiazgo;⁸ así, con frecuencia, determinados cadíes de la familia dirimieron pleitos entre particulares relacionados con la distribución y el uso de las aguas en diferentes pagos agrícolas de la Vega de Granada. Es decir, resolvieron asuntos cotidianos que afectaban al día a día de los musulmanes granadinos.

Tabernas era en aquella época un enclave muy alejado, situado en la parte más oriental de la capital del reino nazarí. Escasean los estudios sobre la localidad en época medieval, siendo un lugar de población mayoritariamente musulmana cuando Abi Zacarías Yahia fue allí destinado; y así se constata en la obra del viajero alemán Jerónimo Münzer, quien recorrió la península ibérica entre 1494 y 1495 y dejó escrito que Tabernas era «villa también de moros, pues en ella no vive más que un solo cristiano, en cuya casa nos hospedamos».⁹ Era, además, un punto estratégicamente situado y perfectamente comunicado con la capital del reino, y, según las noticias recogidas por Cristóbal Torres Delgado de la obra de Ibn al-Ḥaṭīb, estaba dotado de abundantes recursos naturales. El polígrafo granadino decía que allí era posible encontrar «cuanto se quiera de ornato o ajuar de casas, de agua, de aceite, de alimentos capaces de resucitar a un muerto y de buenos baños».¹⁰

7 Calero Secall, «Los Banū Sīd Būna», 42.

8 Viúdez García, «Los Banū Sīd Būna», 36.

9 Münzer, *Viaje por España y Portugal*, 77.

10 Torres Delgado, «Noticias económicas y geohistóricas», 326.

No quisiéramos dejar pasar las posibilidades de interpretación que nos ofrecen algunos trabajos realizados por Francisco Franco-Sánchez¹¹ sobre la probable identidad del cadí de Tabernas y su padre, que cobran una especial relevancia para el tema que nos ocupa al compilar noticias sobre dos miembros de los Sīd Būna que creemos, por razones que apuntaremos posteriormente, que son los dos mismos varones de la familia estudiados aquí. Así, las informaciones que se conocen sobre Abū Aḥmad Ġa'far y su hijo Abū Zakariyyā' Yaḥyā, y la coincidencia onomástica plena entre estos y los aquí mencionados, sumadas al hecho de que la franja temporal lo hace posible, pues todos vivieron en la Granada nazarí del siglo XIV, nos lleva a preguntarnos si se trata en realidad de los mismos individuos.

Sobre el que las fuentes andalusíes citan como Abū Aḥmad Ġa'far, y que el privilegio real nombra como «Abi Hamad Yafar», se dice que fue hijo de Abū Ġa'far Aḥmad b. 'Alī Ibn Sīd Būnuh/Būna al-Ḥuzā'ī, del que solo se conocen sus maestros y que fue experto en historia y genealogías, falleciendo en el año 754/1353-54.

Su hijo, el que las fuentes andalusíes mencionan como Abū Aḥmad Ġa'far, sería, según nuestra hipótesis, el mismo al que las castellanas aluden como Abi Hamad Yafar, es decir, el padre del cadí de Tabernas. Las fuentes árabes afirman que su familia era originaria del Albaicín de Granada y que nació en el año 709/1309-1310, erigiéndose como uno de los más distinguidos maestros sufíes de su tiempo, tanto por su influencia religiosa como por el potencial económico centralizado por su *ṭarīqa*, llegando a conseguir notables adhesiones a la misma, y ello a pesar de llegar joven al cargo de jefe (*muqaddim*); falleció en Granada en el año 1364.¹²

Abū Aḥmad Ġa'far tuvo un hijo que las fuentes árabes citan como Abū Zakariyyā' Yaḥyā, fallecido en 785/1383-84¹³ y del que no se refieren más noticias. La coincidencia onomástica de este con el que en el privilegio real es nombrado como «Abizacharías Yahia», el cadí de Tabernas,

11 Franco-Sánchez, «Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad»; «Ibn Sīd Būnuh/Būna, Abū Tammām» y «Los Banū Sīd Bono/a: mística», donde se enumeran los personajes de la familia en su periodo granadino —en el que pasaron a denominarse Sīd Būna— y se detalla la información que poseemos sobre los mismos.

12 Refiere con exactitud Ibn al-Ḥaṭīb (*Al-Iḥāṭa*, 4: 459-461) que falleció el domingo 29 de *ramaḍān* del 765 H./30 de junio de 1364.

13 Franco-Sánchez, «Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad», 339.

sugiere que estamos ante el mismo sujeto. La única discrepancia es la data de la muerte. De acuerdo con las fuentes andalusíes, Abū Zakariyyā' Yahyā falleció en 785/1383-84, sin embargo, las castellanas la sitúan en un momento indeterminado entre 1429 y 1448.¹⁴

Datos sobre el carácter sufí de la familia

En cuanto a la dimensión sufí de la familia, aspecto del que el privilegio real también se hace eco, Ibn al-Ḥaṭīb refirió en su *Iḥāṭa* una larga descripción de las sesiones místicas que solían practicar los sufíes de esta cofradía. Según su relato, solían recitar pasajes y versículos del Corán, así como letanías y retahílas de versos piadosos atribuidos al gran místico de origen persa al-Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāḡ, acometiendo danzas que podían prolongarse toda la noche y que propiciaban que, alcanzando el éxtasis, se despojaran de sus «rudos vestidos», que es como llama a sus túnicas remendadas.¹⁵

Por otro lado, afirma en su *Iḥāṭa* que la *ṭarīqa* de los Sīd Būna era invitada al palacio real de la Alhambra con el fin de celebrar, en presencia del sultán, sesiones espirituales que tenían como finalidad que tanto él como los presentes se impregnaran de la baraka que desprendían los sufíes de esta cofradía, afirmando, además, que el jeque de la *ṭarīqa* era, en el siglo XIV, un varón llamado Abū Aḥmad; seguramente el que las fuentes árabes citan como Abū Aḥmad Ġa'far, nacido en 709/1309-1310 y fallecido en 765/1364, y que sería, según nuestra hipótesis, el padre del cadí de Tabernas. Así lo afirma Ibn al-Ḥaṭīb en su obra cuando dice:

Incluso el sultán los invitaba a su palacio, [más que nada] para contrarrestar la sutileza de su gracia con la grosería de ellos, poniendo de manifiesto que cualquiera podía procurarse bendiciones por mediación de sus estandartes, pues [he aquí que] ellos tenían en el prefecto como Abū Aḥmad —el padre de la secta (*wālid niḥlatihim*) y el pienso de sus corazones— un fervor por su persona y una imitación de su entrega desinteresada, cosas que contribuían a afianzar su fe, además de ser un síntoma del buen estado de su religión.¹⁶

14 AMG, leg. 3442, ff. 1v-2r.

15 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 4: 459.

16 *Al-Iḥāṭa*, 4: 460.

A pesar de la explícita descripción de Ibn al-Ḥaṭīb sobre la asistencia de la *ṭarīqa* al palacio real nazarí, su presencia allí también ha suscitado dudas e interrogantes. En opinión del arabista Emilio de Santiago Simón, aunque este relato pueda parecer una postura de respaldo por parte de la corte nazarí a la *ṭarīqa* liderada por la familia, podría tratarse, más bien, de una moda al uso entre las altas esferas de la sociedad granadina del siglo XIV o de una actitud demagógica del sultán correspondiente.¹⁷ El privilegio real contiene un pasaje que podría arrojar luz sobre esta cuestión y que, pese a su brevedad y opacidad es, a nuestro parecer, muy significativo. La lectura en clave de tres líneas de escritura y algunos términos nos permite comprender tanto la velada alusión a la *ṭarīqa* de los Sīd Būna como el prestigio y el reconocimiento que alcanzaron como destacados sufíes en el seno de la propia familia real nazarí. El ambiguo fragmento a que nos referimos y que hay que leer entre líneas es el siguiente: «Pues de su linage dellos se terminó a tan virtuoso biuir e presente seta que son los de la intención magomética, que particularmente se contiene en la orden de la ḡufia, refirmados cimiento de antigüedad e prestancia de memoria a cuya parte e familia se tiene excelente respeto y alto valor».¹⁸

Para una lectura fidedigna del mismo hay que tener en cuenta algunas consideraciones iniciales. La primera y más crucial es que estamos ante un documento expedido originalmente en 1429 y que fue romanceado del árabe a mediados del siglo XVI, cuando ya hacía más de cinco décadas que el culto al islam estaba no sólo prohibido, sino también perseguido. Ello explica que el romanceador, en este caso Alonso del Castillo, adaptara los términos de antaño a los de su época. Así, por ejemplo, en otro pasaje anterior del texto, en lugar de emplear el término «mezquita», prohibidas en ese momento, lo adapta por el de «iglesia»: «Por el qual le concede que por virtud del, sea predicador antepuesto y alfaquí en la iglesia general de la parrochia del Albaizín, que es una de las parrochias desta alta ciudad de Granada».¹⁹

Y es en este sentido en el que hay que interpretar los demás términos y expresiones del fragmento que fueron romanceados de sus

17 Calero Secall, «Los Banū Sīd Būna», 44.

18 AChGr, Pleito 583, pieza 2.

19 Abad Merino, «La traducción de cartas árabes», 517.

originales árabes. Vocablos tales como «seta», «orden» y «çufia», así como locuciones del tipo «intención magomética» y «orden de la çufia», empañan y emborronan sobremanera el verdadero sentido y mensaje que esconde el párrafo.

El privilegio, que en otro lugar distinto los retrata de forma genérica como «hombres representantes de Dios en la Tierra» y del que inferimos que fue una familia con fuertes y enraizadas creencias en la fe islámica, los señala en este fragmento de forma más particular: «Pues de su linaje dellos se terminó a tan virtuoso biuir e presente seta que son los de la intención magomética», en donde «virtuoso vivir» es claramente una referencia al ascetismo practicado por los maestros sufíes de su cofradía y el término «seta» se refiere a «secta», entendido en su sentido más amplio como grupo o facción «de la intención mahomética», es decir, como un grupo de fieles en particular dentro del islam.

A continuación vincula a este grupo de fieles con la «orden de la Çufia», donde «orden» se refiere a *ṭarīqa*. El romanceador, en lugar de usar un término árabe anacrónico en su época, emplea el equivalente en la nomenclatura eclesiástica castellana «orden» para referirse a una comunidad de fieles en particular, como podríamos hoy referirnos a la «orden de los Jerónimos». Por otro lado, el término «çufia» es un arabismo procedente de la palabra árabe صوفية (*ṣūfiyya*), raíz que en su significado remite a la idea de sufismo —estilo de vida del misticismo sufi—,²⁰ con la única salvedad de que el traductor habría sustituido la letra /š/ de la palabra árabe por la /ç/ entendida como sibilante. De ello es fácil inferir que «orden de la Çufia» es la adaptación que hizo Alonso del Castillo para referirse a la «orden» o «*ṭarīqa ṣūfī*» liderada por los Banū Sīd Būna.

Cierran el pasaje el respeto, el reconocimiento y la alta estima que se tuvo por ellos, considerándolos como grandes místicos y reconociéndolos como una familia con una larga y consolidada tradición en la fe islámica: «Refirmados cimient de antigüedad e prestancia de memoria a cuya parte e familia se tiene excelente respeto y alto valor»; donde «a cuya parte e familia» se está refiriendo, por un lado, a la *ṭarīqa* propiamente dicha y, por el otro, a la familia como tal.

20 Cortés Soroa, *Diccionario de árabe*, 646.

Conclusiones

El análisis de un texto en el que hallamos una soterrada alusión a la condición sufi de los Sīd Būna nos permite deducir algunas consideraciones: la primera es la gran fama y notoriedad que alcanzaron en la sociedad granadina de la época como grandes maestros sufíes; la segunda es la confirmación de la abierta aceptación por parte de los propios emires nazaríes y, más concretamente del sultán Muḥammad VIII, del sufismo; la tercera, y relacionada con la anterior, es la complacencia que hubo, en el propio seno de la casa real nazarí, con la *ṭarīqa* liderada por los Sīd Būna.

Creemos, por tanto, que el fragmento es una prueba que respalda el testimonio proporcionado por Ibn al-Ḥaṭīb sobre la asistencia de los Sīd Būna al palacio real nazarí, sin que ello incurra necesariamente en contradicción con lo señalado por Emilio de Santiago Simón. De otra forma, el privilegio real, ordenado desde las más altas instancias nazaríes, podría haber omitido la dimensión mística de la familia; una alusión que, aunque opaca en el texto romanceado, debió haber sido, sin duda, explícita en el texto árabe original. No sólo no se omitió, sino que, tanto la *ṭarīqa* como la dimensión sufi de la familia fueron manifiestamente reconocidas y ensalzadas por la casa real nazarí.

Apéndice documental

29 de noviembre de 1429 (fecha del documento original, que se corresponde con el 1 de rabī' I de 833 H.)

Privilegio real expedido por un sultán nazarí —seguramente Muḥammad VIII—, romanceado del árabe por Alonso del Castillo. Contiene el nombramiento real como predicador y alfaquí de la mezquita mayor del Albaicín y como cadí de Tabernas de Abizacharía Yahia, hijo de Abu Hamad Yafar b. Çaydbona.

Publicado en: Abad Merino, «La traducción de cartas árabes», 515-518.

Con el nombre de Dios, piadoso e misericordioso, este es previllegio que se concede al que por virtud del sera declarado mediante el buen credito que del se tiene, y el antigo reconocimiento de sus meritos, y a lo que se deue a su deuida gratificacion y de su parte, según que se deue al aumento de nobleza de sus predecesores, por el qual se da a entender ser descendiente de raiz muy acatada e fabrica de casa de bondad cubierta con velo umbroso de la gracia

de Dios, e que depende por cierta aprobacion e buena guía de los varones que son en lugar de Dios en la tierra e justamente e ilustrado dellos con onorífica aprobacion, pues de su linage dellos se termino a tan virtuoso biuir e presente seta que son los de la intencion mahometica, que particularmente se contiene en la orden de la Ğufia, refirmados cimientos de antigüedad e prestancia de memoria a cuya parte e familia se tiene excelente respeto y alto valor en los auentajados cadis y en los principales del reyno notoria nobleza e generosidad conocida. Y el primero dellos fue el adelantado por Dios. A el acepto que en la parte oriental de la famosa Andaluzia tuuo alto estado que se da a los grandes y a aquellos que dirigen su via a Dios para mas alto y honrrado lugar.

Mandolo dar y cumplirlo en virtud del contenido el emperador de los moros Abdilemi, el vencedor en Dios Muhamad, hijo del emperador Abul Juius, hijo del emperador de los moros Abu Abdilehi, hijo del emperador de los moros Abialhageg, hijo del emperador de los moros, Abulgualid Abenacere, guie Dios sus mandamientos y haga perdurables segun suzezion de largos tiempos sus reales insinias, al afaqui grande illustre excelente, nombrado adelantado noble generoso acepto leal amigo nuestro muy querido caritatiuo y acabado Abizacharia Yahia, hijo del ançaino alfaqui e grande cadi el honrrado generoso acepto predicador elocuente, el temeroso de Dios recogido, el belicoso, el acabado Abihamad Yafar Abenceidbona, conserue Dios su honrra e haga perdurable su memoria para que se sepa lo que en virtud deste preuilegio real se contiene de priuança e reputación que le auemos, e se verifique la obligación de fauor que a los leales que con nos cumplen se deue cumplidamente.

Y que el cargo que por este real preuilegio se provee, es de los grandes cargos y mas subidos que ay en esta ciudad de Granada e de aquellos que se encaminan al fin que se pretende por las sanctas obras del bien que es acerca de Dios, y uno de las dignidades de que se aprouecharon < los reyes de Nacere a su tiempo y sazón aplicandolas > a sus intentos y honrras utiles a la mayor e mas serbida dignidad del seruicio real. E teniendo esto por preciosa margarita de su vestidura este tal que de la forma dicha es definido, e por planeta de su esphera y que conuiene a sus meritos altos cargos por labor de su fedilidad, acordo que la real determinacion que Dios conserue y pacifique y haga venturosa de le hezer merced deste preuilegio real por el qual le concede que por virtud del sea predicador antepuesto y alfaqui en la yglesia general de la parrochia del Albayzin que es una de las parrochias desta alta ciudad de Granada que Dios asegure, acompañando en ello a su unico padre conserue Dios su virtud, y cadi en los juizios temporales e determinador en los derechos e juizios espirituales en Tauernas y lo anexo a ella que se acostumbra en el juyzio de cadi poder > en honrra suya y de su padre para lo poner en honrrado lugar. Lo qual se sepa e lo aqui contenido se cumpla e haga, y no se exceda ni passe de su fin y recta intención con el ayuda de Dios que es escripto. A dos dias del mes de la luna de rabe, el primero año de ochocientos y treinta y tres de cuyas bondades Dios es sabidor. Y al pie deste preuilegio real dize en unas letras grandes que son escriptas de la propia letra del dicho rey en lugar de firma: «Çahahede», que quiere dezir «aprueuese esto».

Concuerta la fecha desta dicha escriptura de aravigo original de suso contenida con veinte y ocho dias del mes de nouiembre del nascimiento de nuestro Saluador Jesucristo de mill e quatocientos y veinte y nueue años. Fecho e sacado e corregido e concertado fue este dicho traslado de la dicha escriptura de aravigo original en la dicha ciudad de Granada, mes e dia e año susodicho, estando presentes por testigos Juan Perez de Ucles e Lorenço de Villegas, escrivano de su magestad real, e Diego Hernandez el Xarafi, vezinos y estantes en Granada. El qual dicho traslado va cierto y verdadero a todo mi fiel saber y entender lo en el contenido es de verbo abverbum lo contenido en la dicha escriptura de aravigo original sin quitar ni poner ni mudar sentencia alguna, ni dexar palabra por declarar mas de algunas que al principio de la dicha escriptura se contiene que no son de la sustancia della, en las quales para nonbrar a Mahoma se dexa de poner y en fe de lo dicho y en testimonio dello lo firme de mi nombre.

LAS RÁBITAS
DE LAS ALPUJARRAS
TRAS LA CONQUISTA
Y EXPULSIÓN
DE LOS MORISCOS
(1492-1571)

Introducción¹

A partir del siglo XII, durante el periodo almohade, las rábitas quedaron reducidas a simples eremitorios con una función primordialmente religiosa, ubicándose la mayoría ellos en los alrededores de los núcleos urbanos,² en puntos algo alejados de aglomeraciones humanas, aunque, según los libros de habices, apeo y repartimiento, se habrían situado intramuros y en zonas agrícolas —pagos rurales—, algo que puede llevar a confusión con las pequeñas mezquitas localizadas en los diferentes barrios —algunos de ellos extramuros— de muchas de estas poblaciones.

Las fuentes cristianas posteriores a la conquista de la Granada nazarí nos proporcionan una mayor información, siendo los libros de inventarios de habices y de repartimiento³ los que nos dan noticias varias sobre estos centros religiosos en las diferentes ciudades, villas, alquerías y demás lugares que fueron repoblados tras la expulsión de los moriscos granadinos a otros puntos de la Corona castellana.⁴

En estos textos se nos ofrece abundante información de una forma ágil y sencilla, y en ellos se describen los bienes habices que pasaron a las iglesias o se pusieron en reparto a los nuevos habitantes asentados en las diferentes poblaciones establecidas a partir de 1572, tras la expulsión de los moriscos a otras tierras de Castilla y el emplazamiento en tierras granadinas de nuevos moradores venidos de otros lugares de la Corona castellana.

1 El autor es miembro del Grupo de Investigación HUM-149; miembro asociado del Centro Mixto UGR-MADOC (CEMIX); del Centro Histórico de Granada y su Reino (CHGR); y de la Asociación Española de Militares Escritores (AEME).

2 De Epalza, «La Rápita Islámica», 25 y «La espiritualidad militarista», *passim*.

3 Padilla Mellado, «Los centros religiosos rurales musulmanes».

4 Padilla Mellado, *Libro del Apeamiento*.

La Ermita de San Sebastián en Granada como ejemplo de rábita granadina de última época

Claro ejemplo de estas rábitas consagradas en ermitas en la ciudad de Granada es la de San Sebastián,⁵ que conserva la mayor parte de su antigua fábrica y está situada en un lugar emblemático en el que la tradición nos dice que fue donde a los Reyes Católicos les fueron entregadas las llaves de la ciudad de manos de Muḥammad XII (Boabdil) un día 2 de enero de 1492.



La Ermita de San Sebastián (Granada) en la actualidad.
Imagen de Lorenzo L. Padilla Mellado.

5 Martín García, «Un morabito granadino» y «Nuevos datos sobre la Ermita de San Sebastián».

El origen de la Ermita de San Sebastián está emparentado con un edificio religioso previo que habría sido construido en la ciudad de Granada en el año 1218, en la época almohade. Está edificada sobre una rábita, o morabito, lugar de retiro espiritual en el que los musulmanes se dedicaban a la oración y a la meditación, rechazando el contacto con el mundo exterior, y en cuyo interior eran enterrados. Estos centros podían situarse intramuros o extramuros de la ciudad, y con el que nos ocupa nos encontramos ante uno de los pocos casos conocidos que se conservan en la península ibérica. Fue erigido hacia el año 1218 por orden del gobernador Abū l-‘Alā’ Idrīs al-Sayyid, en tiempos del califa almohade Abū Ya‘qūb Yūsuf II al-Mustaṣṣir, siendo remodelado posteriormente en época nazarí. Su construcción fue coetánea a la del palacio conocido como Alcázar del Genil —el cual se ubicaba a escasa distancia de la ermita—; habitado por los monarcas de la dinastía, una de sus últimas moradoras fue Aixa, la madre de Boabdil, el último rey nazarí.

Tras la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos, como pasó con otros edificios reales, fue vendido a los monarcas cristianos, y se cuenta que en él se hospedaron tanto embajadores de estos últimos como de los sultanes magrebíes, así como el infante don Felipe, invitado por al-Aḥmar, fundador del reino nazarí de Granada (1238). El Generalife, Dar al-‘Arūsa y el Alcázar Genil son de las pocas residencias regias campestres o almunias que han llegado hasta nuestros días.

La ermita fue consagrada posteriormente a los santos Fabián y Sebastián, tal como se señala en el anillo que se hizo en la cúpula durante su restauración de 1615 y que dice lo siguiente:

A onra de Dios nuestro señor y de su bendita madre la Virgen María, concebida sin pecado original. Esta ermita es de San Fabián y de San Sebastián y de la Cofradía de los Hermanos de los gloriosos santos y por su orden se reedificó esta capilla, siendo Prioste Luis Peláez de San Martín y mayordomo Pedro Fernández Castilbono. Acabóse el año de 1615.

De esa misma fecha es el retablo con imágenes de san Sebastián y de la Virgen en el que aparece esta estela: «A onra y gloria de Dios y de su Madre la Virgen ofreció esta imagen y adorno, el hermano Miguel de la Trinidad. Año de 1615». En el año 1760, y según la crónica de Richard Ford, escritor inglés, fue talado el famoso e histórico álamo bajo



el cual se celebró la primera misa después de la conquista. Durante la desamortización de Mendizábal, el edificio pasó a formar parte del Ayuntamiento de Granada, llegando incluso a pasar a manos particulares que lo usaron como taberna, vaquería y hasta cuadra, dado que, históricamente, en el Paseo del Salón se celebraba la feria de ganado en las fiestas del Corpus Christi. En 1844 su uso pasó nuevamente al culto cristiano, y pese a que algunas fuentes nos dicen que ese año fue agregada a la ermita la casa del santero, por la lámina de Richard Ford puede apreciarse que la referida vivienda ya existía adosada a la misma y servía de morada a la persona que cuidaba de su conservación, a la que accedía por una puerta del propio templo. Ese mismo año, el ayuntamiento adecentó la entrada con un empedrado granadino de figuras y un escudo en el que aparece la siguiente firma: «Por Bartolomé Patón de Venegas, enero de 1844».



La Ermita de San Sebastián en el fresco de la *Batalla de la Higuera*, de Fabio Castello (1585). Sala de las Batallas del Monasterio de El Escorial.⁶

El día 8 de junio de 1931 fue declarada Monumento Histórico Nacional; en 1933, el arquitecto e historiador Leopoldo Torres Balbás inició la más importante restauración desde el año 1615, y en 1953 se llevó a cabo otra importante reforma efectuada por Francisco Prieto Moreno, coincidiendo con las obras del muro de contención del río Genil, que dejó a la ermita en su estado actual de semihundida en el terreno; en un principio se pensó en elevarla, pero se descartó porque, a raíz de la aparición de unas grietas en su cúpula, cabía la posibilidad de que se desplomara el edificio.

⁶ Disponible en: <https://www.adurcal.com/enlaces/mancomunidad/mapas/bne/higuera.jpg>.

Su planta cuadrada tiene unas medidas aproximadas de 8,20 m de lado en su interior y un muro de argamasa con un grosor de 0,87 m, con cúpula semiesférica de ladrillo; en el exterior destaca un arco de herradura con alfiz de ladrillo y una pequeña hornacina sin imagen alguna. Se desconoce si esta era la puerta original, pues, en principio, todos los lados presentaban entrada, aunque se presupone que en el orientado al SE estaba el *miḥrāb*. Su cúpula, que originariamente era visible desde el exterior, en la actualidad queda oculta por el tejado a cuatro aguas añadido, así como por la espadaña para la campana. Este punto, aunque no queda demostrado, se supone por estudios de edificios semejantes y por el grabado de la *Batalla de Higeruela* (1431) que se encuentra en el Monasterio de El Escorial, así como por la mencionada *Plataforma de Vico*.



Ubicación de la Ermita de San Sebastián en la *Plataforma de Vico*⁷ —o de Granada— trazada y dibujada por Ambrosio de Vico en la última década del siglo xvi y grabada por Francisco Heylan hacia el año 1613 y por Félix Prieto en 1795.

7 Puede visualizarse en: https://es.wikipedia.org/wiki/Plataforma_de_Vico#/media/Archivo:Plataforma_de_Vico_grabada_por_Francisco_Heylan_unida.jpg.

Los muros son de argamasa y da entrada al edificio un arco de herradura apuntado inscrito en un recuadro de ladrillo. El interior cuadrado está desprovisto de ornato y cubierto por una original cúpula esférica de dieciséis cascos con nervadura, que en su reunión forman una estrella, y se apoya en trompas de arcos redondos. En el exterior se encuentra una placa que dice:

Aviendo Muley Boáudeli, último rey moro de Granada, entregado las llaves de esta ciudad el viernes dos de enero de 1492 a las tres de la tarde en la puerta de la Alhambra a nuestros Católicos monarcas don Fernando de Aragón y doña Isabel de Castilla, después de 777 años que esta ciudad sufría el yugo mahometano desde la perdida de España, acaecida en domingo 2 de noviembre del año 714 salió dicho católico rey a despedir a el expresado Boáudeli hasta este sitio antes mezquita de moros y entonces erigida en hermita de San Sebastián, donde dieron las primeras gracias a Dios el Glorioso Conquistador y su ejército, entonando el Te Deum y tremolándose el estandarte de la Fe en cuya memoria se dice dicha hora la Plegaria en la Catedral y se gana indulgencia plenaria, rezando tres Padres Nuestros y tres Ave Marías.



Palacio de Alcázar del Genil (Granada). Imagen de Lorenzo L. Padilla Mellado.

Rábitas en la Alpujarra: Tahas de Ferreira, Poqueira y Juviles

Son numerosos los centros religiosos de la Alpujarra que en los libros de habices son descritos como rábitas y también los que poseían bienes donados. En esta ocasión nos limitaremos a las tahas de Ferreira, Poqueira y Juviles, que son las relacionadas en el *Libro del Apeamiento de los habices del Alpujarra de las Tahas de Ferreira, Poqueira y Juviles*, las cuales «apeó» el escribano Benito de Carrión en el año 1527. Cada una de estas tahas distribuía su población en alquerías y en la mayoría de ellas se indica la anterior existencia de rábitas situadas en los diferentes barrios de dichas poblaciones que, en algunos casos, tomaban el topónimo de una familia, del santón que había vivido y había sido enterrado en ella o de las características geográficas del lugar donde se ubicaban.

Este manuscrito nos ofrece gran cantidad de datos referidos minuciosamente por los conocedores de origen morisco, aunque en algunas ocasiones puede haber cierta confusión, dado que muchos de ellos mezclaban el castellano y el árabe al describir las propiedades y debido a que el escribano anotaba su declaración tal y como había creído entenderla.

La zona geográfica de la que se ocupa el libro se localiza en la Alpujarra granadina, que puede aparecer en el texto también con la misma denominación en plural, según considere la región como entidad única o bien tenga en cuenta la dualidad Alta y Baja. La Alpujarra es una comarca fundamentalmente rural, con pequeños núcleos de población,⁸ por ello, los habices que se describen se refieren, sobre todo, a propiedades de carácter eminentemente agrícola, pocas casas, varios hornos y algún molino, del que suele especificarse que es de pan, como confirma el libro de habices de 1530, que habla de la existencia de molinos o almazaras en Ugíjar y Andarax.⁹

El agua es fundamental para las tierras de esta comarca;¹⁰ procedente de la lluvia, alimenta tres ríos: el Andarax, en la zona de Almería, cuyas aguas proceden de la Sierra de Gádor; el Guadalfeo, en la parte occidental, que las toma de los barrancos de Poqueira, Trevélez y Cádiar, todos con origen en Sierra Nevada, además de la Sierra de

8 Padilla Mellado, *Libro del Apeamiento*.

9 Carballeira Debasa, *Libro de los Habices*, 163 y 340.

10 Para cuanto sigue remitimos a Trillo San José, «El mundo agrícola alpujarreño».

la Contraviesa, la Sierra de Lujar y el río Ízbor, que se nutre de las del Valle de Lecrín; por último, el río Grande de Adra, que procede también de Sierra Nevada, donde nacen los arroyos de Mecina, Válor, Laroles y Paterna, torrentes que alimentan al río Adra.

El conjunto de la comarca estaba —y está aún— surcado por numerosas acequias¹¹ que partían de un venero, un arroyo o un ventisquero y distribuían el agua por los campos; también eran utilizadas para conducirla a balsas y estanques que la almacenaban y, en otros casos, a simas o cuevas naturales que, además de servir de lugar de acopiamiento, permitían que, por filtración, llegara a lugares más bajos. Estas acequias figuran, junto con albercas y pozos, como indicativos de que el regadío era prioritario, lo que no obstaba para que hubiera importantes y numerosas zonas en donde se practicaba el cultivo de secano, incluso con mención de ganado, probatorio de la existencia de pastos y monte. En los libros de habices queda patente la importancia del riego en la Alpujarra, presente en la enorme cantidad de referencias a acequias, canales y fuentes que aparecen en la toponimia; en su caso, como en la mención de pozos, aljibes y albercas, vemos la expresión de diferentes técnicas de obtención y almacenamiento de agua.

Prácticamente, estos manuscritos son los únicos textos en los que podemos encontrar noticias que nos informen sobre la estructura del espacio agrario de esta comarca granadina; y dentro del interés general de este documento entendemos que hay aspectos concretos susceptibles de ser estudiados de manera particular, se trata de los referidos a la agricultura, el urbanismo, la toponimia, la lingüística y la propiedad.

Son importantes los análisis de los aspectos relacionados con la agricultura, ya que las noticias más amplias se centran en ella. Sin embargo, no se mencionan cultivos de manera especial, simplemente se señala si el haza es calma, eriaza, viña o panizos; y a veces se habla de tierra de sembradura, pero sin especificar nunca qué es lo que se siembra.

El elemento urbano que aglutinaba estos cultivos era fundamentalmente la alquería; y por otra parte, la gran presencia del término *ḥāra* (barrio, caserío) en la toponimia de la región revela una estructura formada por caseríos, más o menos agrupados o dispersos, separados por huertos y zonas de regadío.¹²

11 Delaigue, «La red de acequias».

12 Martínez Ruiz, «Toponimia e historia».

En lo que se refiere al urbanismo, aunque bastantes de los bienes aquí apeados son casas, no son descritas con detalle como en otros libros de habices, aunque en algunos casos se dan sus medidas; de haber tenido sus características, habríamos conocido el tipo de vivienda rural de la época. La descripción más completa es la de un edificio con corral cercado delante de la puerta «que se dize en arávigo cortina», y mención especial se debe a otra construcción con cuatro cámaras en la que se adentra la torre —cuadrada por excepción, ya que, en general, las edificaciones eran alargadas, de tipo rectangular— de la iglesia contigua. Otra reseña importante es la referida a una vivienda compuesta por dos plantas: la parte alta está constituida por tres cámaras, una de las cuales es la cocina, y la baja es designada con el nombre árabe de *moba*. Podían ser también bienes habices los solares de las casas.

Las únicas tiendas citadas son dos herrerías, y escasea, asimismo, la mención de oficios, cosa explicable ya que la población era predominantemente campesina y su comercio e industria eran muy rudimentarios; apareciendo también referencias a hornos para cocer el pan.

En cuanto al urbanismo religioso, el número de mezquitas y rábitas debió de ser grande. Los conquistadores se cuidaron de destruir las rábitas y construir iglesias en su lugar o de utilizar provisionalmente la mezquita primitiva mientras se levantaba la planta del nuevo edificio, dándose el caso de que, en ocasiones, coexistieran ambas edificaciones, la nueva y la vieja; duplicidad manifiesta en expresiones como la «rábita de la gima» y la «yglesia de tiempo de moros».

Junto con la iglesia, el cementerio aparece como elemento importante y hasta cierto punto problemático. En el consecuente estado de cosas, los cristianos nuevos debían ser enterrados en recintos bendecidos por la iglesia, es decir, no podía repetirse el caso de las mezquitas convertidas en iglesias y reutilizar el recinto mortuario musulmán, sino que había de construirse uno nuevo; de hecho, en el texto figuran diferenciados el «cementerio de cristianos» y el «macaber de tiempo de moros», así como ambos términos fundidos en una única denominación: «macaber de cristianos».

La presencia del árabe podemos encontrarla tanto en la descripción de los lugares como en la toponimia, así, hallamos denominaciones tales como *alcana*, «canal»; *alcudia* «cerro, otero»; *algayda*, «bosque,

bosquecillo»; *alharaze*, «espino»; *alhayar*, «roca, piedra»; *almunia*, «huerto»; *andar*, «era»; *aynatel*, «la fuente del repecho»; *ayni*, «fuente»; *fex*, «campo llano, campo que se cultiva»; *gima* «mezquita mayor»; *habul/ahbul*, «viña, viñas»; *handac/handic*, «barranco»; *harat*, «barrio»; *hart*, «campo [cultivado]» u *hofra*, «hoyo, zanja».

Un fenómeno aún más interesante se produce a raíz del aislamiento de la Alpujarra, circunstancia que explica la presencia de topónimos mozárabes que permanecieron durante toda la dominación musulmana; de modo que encontramos los mozarabismos *carreyra*, «camino para el ganado»; *micnar*, «cortijo» o *laujar*, «losa»; así como los topónimos *lacunas* y *albinar*, «el pinar».

En este punto, hay que considerar la situación de la Alpujarra en los años en los que el libro fue compuesto: debía ser una región bastante cerrada desde el punto de vista social, con frecuentes quejas expresadas por la Inquisición sobre la gran solidaridad que había entre sus vecinos moriscos, que ejercían labores de obstaculización a las pesquisas de los visitadores o alguaciles enviados por el tribunal de Granada, los cuales no eran capaces de realizar diligencia alguna.

Finalmente, en lo que atañe a la propiedad y a la producción económica agraria, no perjudicó al sistema colectivo, sino que se protegió mediante mecanismos religiosos y la dotación de habices a tales espacios sagrados. Así, vemos que la práctica totalidad de los propietarios que figuran en el libro son moriscos, con algún detalle curioso como un tal Arroyal, del que se dice «que murió moro». No todos se convirtieron oficialmente. Son también llamativas las menciones a dos propietarios negros, Bernaldino de la Puente y Bernaldino el Boyo. Podemos imaginar qué sentirían los habitantes de la región, moriscos en su gran mayoría, viendo cómo se los privaba de unos bienes que hasta hacía muy pocos años habían pertenecido a su comunidad.¹³

Por último, se insertan unas tablas, confeccionadas por tahas, en las que se relacionan los centros religiosos nombrados en este libro de habices realizado por el escribano Benito de Carrión, tablas en las que indicamos dónde se encontraba la población, sus barrios, sus linderos,

13 De la amplia bibliografía sobre este momento, véanse Barrios Aguilera, *La suerte de los vencidos y La convivencia negada*; Domínguez Ortiz y Vincent, *Historia de los moriscos*; y Espinar Moreno, *Crónicas y documentos*.

los nombres con los que eran conocidos dichos centros religiosos, los bienes habices que poseían, sus medidas, etc.¹⁴

TAHA DE POQUEIRA

CENTRO RELIGIOSO	LUGAR	LOCALIZACIÓN
Rábita/Gima	Capileira de Poqueira	Pago de Harila
Solar de Gima	Pampaneira/Beniozmyn	Plaza de la Iglesia
Rábita derribada	Pampaneira/Beniozmin	Pago de Pampaneira

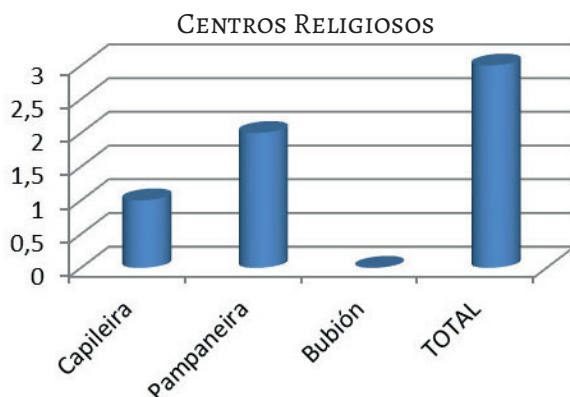


Gráfico 1. Taha de Poqueira. Elaboración del autor.

Además de los centros religiosos descritos se relacionan varios *maqābir* o lugares de enterramiento musulmán, así como diversas *açaquifas* de los forasteros¹⁵ y algunos hornos que eran habices de las iglesias y por los que se recibían censos.

¹⁴ Todo ello cuando el documento lo especifica, pues en algunos casos hay escasez de este tipo de datos.

¹⁵ «Pórtico o cubierta de un pórtico», lugar donde se comerciaba con el cuero que se hacía en la llamada Casa del Çaquifa y que era el único lugar permitido para comerciar con este producto. Así se refiere en un texto del Archivo General de Simancas (AGS): «E otrosy con condición que toda la corambre de la dicha çiudad e su tierra e Albaizín e arrabales e del Alhambra e de las dichas alquerías e Alpuxarras, se traya a vender a la casa del çaquifa, asy cristianos como moros», AGS. Escribanía Mayor de Rentas, I. 58. fol. 581v.

TAHA DE FERREIRA

CENTRO RELIGIOSO	LUGAR	LOCALIZACIÓN
Rábita del Çaquí	Pitres/Almoguaguez	En el macaber
Rábita de Benevz	Pitres/Almoguaguez	Pago de Benuz
Rábita de Haratalcariz	Pitres/Almoguaguez	Pago de Haratalcariz
Rábita del Çaguar	Pitres/Almoguaguez	Pago del Çaguar
Rábita de Haratalaymi	Pitres/Almoguaguez	Pago de Haratalayn
Rábita de Mundir	Capileira de Ferreira	Pago de Mundir
Rábita de La Zubia	Fondales	Pago de Almunia
Rábita de la Azebia	Fondales	En el centro urbano
Rábita de Zeguir	Fondales	Al lado del cementerio
Rábita de Fondares	Fondales	Pago de las Casas
Rábita del Azevya	Fondales	Pago de Almoçala
Rábita de Meçina	Meçina de Ferreira	Pago de Arald Almorid
Rábita de Harat Ferna	Meçina de Ferreira	Pago de Harat Ferna
Rábita de Harat Alxey	Meçina de Ferreira	En la Calle Real
Rábita de Ferreyrola	Ferreyrola	Pago del Alcaría
Rábita de Harata Benjeb	Ferreyrola	Alquería de Fondares
Rábita del Laujar	Ferreyrola	Barrio del Laujar
Rábita de Hartarrayan	Pórtugos	Alquería de Pórtugos
Rábita de Lavjar	Pórtugos	Barrio del Lavjar
Rábita de Alaycar	Pórtugos	Alaycar
Rábita Marje Alpadul	Pórtugos	Camino Real de Pitres a Laujar
Rábita de Haratalbeytar	Pórtugos	Barrio de Haratalbeytar

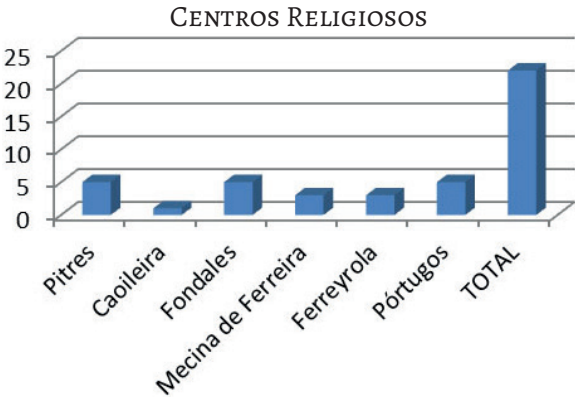


Gráfico 2. Taha de Ferreira. Elaboración del autor.

En esta taha se enumeran, igualmente, *maqābir*, acequias de riego, fuentes, un aljibe, varios hornos que estaban arrendados a vecinos del lugar y algunos solares en los que habían estado construidas algunas de estas rábitas; asimismo, en el pago de Quiniña se registran restos de una fortificación en el barrio de Alhizan.

TAHA DE JUVILES

CENTRO RELIGIOSO	LUGAR	LOCALIZACIÓN
Solar de Rábita	Trevélez	Haratalxerra
Solar de Rábita	Trevélez	Lugar de Enmedio
Rábita de Notáez	Notáez	Barrio del Faz
Tierra que fue Rábita	Notáez	Pago de Canilo
Solar de Rábita	Notáez	En las casas
Solar de Rábita	Notáez	Camino de la iglesia
Solar de Rábita	Cástaras	Cástaras la Alta
Solar de Rábita	Cástaras	Haratalnajar de Cástaras
Solar de Rábita	Cástaras	Arrebal
Solar de Rábita	Juviles	Barrio Bajo
Rábita de tiempo de moros	Juviles	Fadín Almojaybaha
Solar de Rábita	Nieles	En el camino de la fuente
Rábita de Bayar	Timen	Lugar de Bayar
Rábita de Timen	Timen	Pago de las Casas
Rábita tiempo de moros caída	Timen	Delante del acequia
Solar Rábita de Alayón	Timen	Pago de Alayón
Rábita del Portel de Cádiar	Cádiar	Barrio del Portel
Rábita Haratal Çoco de Cádiar	Cádiar	Harat Alçoco de Cádiar
Rábita de Albayar de Cádiar	Cádiar	Barrio de Albayar
Rábita de Haratal Zamara	Cádiar	Pago Haratal Zamara
Rábita Alcudia	Cádiar	En las casas
Rábita del Demna	Narila	En las casas del alquería
Rábita de Harat Tandón	Narila	Pago de Solana
Rábita Ayn Alcuta de Berchul	Berchul	Barrio de Alcutar
Rábita de Haratayahi	Berchul	Barrio de Ayn Alcuta
Rábita de Alcudia	Berchul	Barrio Ayn Alcuta
Solar Rábita Alguazil	Berchul	Barrio Ayn Alcuta
Rábita de Alfaguara	Berchul	Alcuta de Berchul

CENTRO RELIGIOSO	LUGAR	LOCALIZACIÓN
Rábita Haratamacra	Berchul	Alcuta de Berchul
Rábita Haratmuça	Berchul	Pago de Alcuta
Rábita de Albayar	Berchul	Ayn Alcuta
Rábita Alayní	Berchul	Camino de la Iglesia y la fuente
Rábita de Haratalhadid	Berchul	Alcuta de Berchul
Rábita de Alfaguara	Berchul	Alcuta de Berchul
Rábita de Haratal Faguara	Berchul	Pago de Alfaguara
Rábita Harat Abiahit	Berchul	Pago de Alfaguara
Rábita Haratzied	Berchul	Alcuta de Berchul
Rábita de Haratabenzecri	Berchul	Alcuta de Berchul
Rábita de Haratabenhelil	Berchul	En el Camino Real y la fuente
Rábita de Harat Benzecri	Berchul	Camino que va a la fuente
Rábita del Çocac	Berchul	Cuxurrio de Berchul
Rábita de Haratabuleyla	Berchul	Cuxurrio de Berchul
Rábita de Abohaydar	Mecina Bombarón	Mecina Bombarón
Rábita de Abeniegen	Mecina Bombarón	Barrio Abenagen
Rábita de Alozara	Mecina Bombarón	No se indica
Rábita de Arrauda	Mecina Bombarón	Barrio de Rauda
Rábita del Taraf	Mecina Bombarón	Linde con el acequia
Rábita del Buñol	Mecina Bombarón	No se indica
Rábita de Loxara	Mecina Bombarón	Camino de la Iglesia
Rábita de Handac Alflex	Mecina Bombarón	En el camino y la açaquifa
Rábita de Laujar	Mecina Bombarón	Barrio del Laujar
Rábita de Haratal Lozara	Mecina Bombarón	Pago Haratal Lozara
Rábita de Haratabogayd	Mecina Bombarón	Barrio del Bogayt
Rábita de Algayda	Meçina Bombarón	Barrio de Algayda
Rábita de Gozco	Mecina Bombarón	El Golco
Rábita de Abenfarax	Mecina Bombarón	El Golco
Rábita de Benahiel	Mecina Bombarón	El Golco
Rábita de Yátor	Yátor	En las casas, calle y barranco
Solar de Rábita	Yegen	Acequia y alberca del lino
Rábita del Carmen	Valor	No se indica
Rábita de Harat Abençabaha	Valor	No se indica
Rábita de Alcudia	Valor	Pago de Alcudia
Rábita del Portel	Valor	Pago del Portel

CENTRO RELIGIOSO	LUGAR	LOCALIZACIÓN
Rábita de Alcarma	Valor	No se indica
Rábita de Bocaçira	Valor	Linde del acequia y macaber
Rábita de Harat Terrelo	Valor	Valor el Bajo
Rábita de Amçanit	Valor	Enfrente de las casas
Rábita de Zeygua	Valor	No se indica
Rábita de Çoha	Valor	No se indica
Rábita de Abençabaha	Valor	Enfrente a las casas
Rábita de Aben Alí	Valor	Pago de Aben Alí
Rábita de Haratal Carali	Valor	Enfrente de las casas
Rábita del Zeguia	Valor	No se indica
Rábita de Haratal Guazic	Valor	No se indica
Rábita del Laujar	Valor	Barrio del Laujar
Rábita Haratalhadid	Valor	No se indica
Solar de Gima	Valor	Barrio de Viñas
Rábita de Guaviar de Viñas	Valor	No se indica
Rábita de Guaviar de Valor	Valor	No se indica

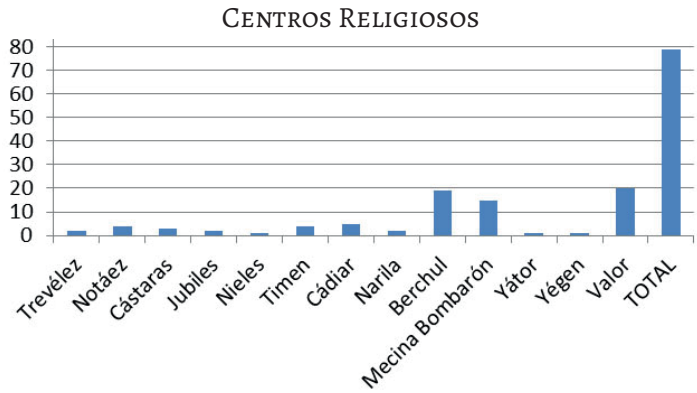


Gráfico 3. Taha de Juviles. Elaboración del autor.

Como queda detallado en las tablas precedentes, los centros religiosos de la Alpujarra eran abundantes en todos los lugares y estaban

distribuidos por los diferentes barrios de cada alquería.¹⁶ Con frecuencia había tres, y en la mayoría de las poblaciones, en ellos se repartían sus vecinos: en el central se situaba la iglesia (mezquita o *gima*), y en el alto y en el bajo, o en diferentes pagos agrarios, se localizaban las rábitas, a las que acudían los habitantes para realizar sus rezos diarios, dejando para la mezquita principal la oración de los viernes. Esta comarca ya fue estudiada por el profesor Manuel Espinar Moreno en el II Congreso Internacional sobre «La Ràpita en el Islam», celebrado en San Carles de la Ràpita, en el que analizaba estos centros religiosos.

Como tal, las rábitas que aparecen citadas en este manuscrito no están directamente descritas en la mencionada relación, sino que han sido recogidas fundamentalmente las propiedades de que disfrutaban, como los bienes habices, contando con referencias suficientes como para hacernos una mínima idea de cómo eran y cómo se organizaban. A partir de ellas puede plantearse una pregunta que constituye el fondo de la cuestión: ¿eran realmente oratorios o espacios sagrados ajenos a las mezquitas? En la descripción de estas rábitas existe una cierta correspondencia con la denominación del barrio o pago donde se situaban, y en muchas ocasiones podía darse el caso de la existencia de más de una, perdiendo esa unidad que tal vez poseyera con anterioridad, sobre todo cuando se trataba de nombres de grupos familiares extensos; también puede observarse una correlación entre la denominación del pago donde se hallaba y el nombre de la misma.

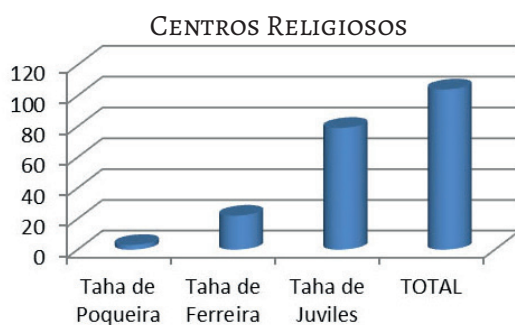


Gráfico 4. Resumen de las tahas de Poqueira, Ferreira y Juviles.
Elaboración del autor.

16 Espinar Moreno, «Las Rábitas de las tierras granadinas».

Siguiendo con esta idea, las denominaciones de ciertas rábitas pueden ser explicadas por su ubicación en una colina (*alcudia*) o por su designación como *alay/alayna*, en clara referencia a una fuente. De esta forma, el espacio sacralizado de la rábita se surtía del agua necesaria para hacer las abluciones rituales, cuyo punto de abastecimiento era protegido para impedir los posibles conflictos que necesariamente debían surgir, siendo una manera de preservar colectivamente un bien tan preciado y necesario como el agua, lo que concuerda con lo dicho anteriormente.

Por otra parte, uno de los aspectos económicos de estos centros religiosos era la gestión de los bienes habices, que permitían el mantenimiento de las mezquitas y de las rábitas, así como de las personas encargadas del culto —como los alfaquíes—. En la práctica, los cadíes eran los responsables de su administración, pero, normalmente, era tarea de un administrador designado en el momento de la donación del habiz; en caso de que el donante no lo hubiera nombrado, era el cadí quien gestionaba o designaba a unos administradores menores, llamados *nasir* en los habices.

Según lo dicho, y como ejemplo, en la población de Mecina Bombarrón se relaciona una mezquita a la que los viernes asistían los vecinos a realizar sus oraciones, mientras que el resto de días acudían a las rábitas distribuidas por sus barrios: Benajen, Rauda, Abohaydar, Harat Lanza, Laujar, Algayda, Godco, etc.; de este modo, al terminar la jornada de trabajo, no estaban obligados a desplazarse desde el barrio en el que residían hasta otro lugar.

En este punto, conviene destacar que este libro de apeamiento omite dos tahas, la de Órgiva y la de los Cehes, posiblemente debido a que, al ser lugares de señorío, no se hizo el apeo y deslinde de los bienes habices de los que fueron sus centros religiosos musulmanes.

La de Órgiva estaba configurada por la villa del mismo nombre y las alquerías de Cañar, Carataunas y Busquistar, que pertenecían a la taha de Pitres, lugares que fueron concedidos por los Reyes Católicos —como privilegio por la ayuda prestada en la guerra de Granada— a don Gonzalo Fernández de Córdoba, «el Gran Capitán», fundador de la Casa de Sesa, y que posteriormente pasaron a los señores de Valenzuela —linaje que más tarde entroncó con la Casa de Cabra—, para finalmente recaer en el Condado de Sastago.¹⁷

17 Padilla Mellado, «La exposición itinerante».

Del mismo modo, la taha de los Ceheles fue donada al licenciado don Luis Zapata, consejero de los Reyes Católicos, miembro de distintos Consejos y primer señor del Cehel. Este territorio estuvo formado por: Albuñol, Alfondón, Bordemarela, La Contraviesa, Cáutor, Diétar, Esperante, Mecina Tedel, Melicena, Polopos, Portuguillos, La Rábita, Sorvilán y Torvizcón, además de ciertas heredades de Almegíjar, Cojáyar, Jorayrátar y Pinos, así como algunos heredamientos en Ferreyrola y Haratalbeytar, en la taha de Ferreyra, y otros en el lugar de Notáez, en la taha de Juviles.¹⁸

En el conjunto de los territorios estudiados hasta ahora falta una parte importante de las Alpujarras, conocida como Alpujarra de Almería y compuesta por las tahas de Ugíjar y de Andarax, Berja y Dalías.

En su última publicación, la investigadora del Consejo Superior de Investigaciones Científicas Ana María Carballeira Debasa ha realizado un magnífico trabajo sobre los bienes habices de las tahas de Ugíjar y Andarax, para lo cual transcribe y estudia el *Libro de los habices de la Alpujarra de 1530*, con las poblaciones que pertenecían a ambas, por lo que no han sido incluidas en este estudio.¹⁹ Taha de Ugíjar: Ugíjar, Anqueyra, Lucainena, Cherín, Vnqueyar, Soprón, Picena, Laroles, Undurón, Júbar, Mairena, El Fex, Almocita, Tarchelina, Néchite, Mecina Alfahar, Turrilas, Escariantes y Darrícal; y taha de Andarax: Alcolea, Guarros, Yniça, Bayárcal, Paterna, Laujar, Codva, Benecid y Fondón.

Aunque en el libro de apeo de 1530, al describir los lugares en los que había de hacerse el apeamiento de los habices, menciona las tahas de Berja y Dalías, realmente no llega a describirlas, pues solamente lo hace con las de Ugíjar y Andarax. Se ignora el motivo de por qué no llegó a realizarse, lo que constituye una excepción muy valiosa que deja lagunas acerca de lugares muy relevantes de ambas tahas que impiden llevar a cabo un estudio completo de la comarca de las Alpujarras de Granada y Almería como una unidad territorial.

Estaban integradas por los lugares que se relacionan a continuación. Taha de Berja: Xublina de Verja, Capileyra de Verja, Rigualte de Verja, Beneaxin de Verja, Alcavdique de Verja, Moalez de Riochico, Xeuçin, Aynichit de Riochico, Salobra, Castala y Pixuela; y taha de Dalías: Ambroz de Dalías, Çelem, Hiçan, Almezete, Odoaba y Benimar.

¹⁸ Padilla Mellado, «Ejecutoria Pleyto».

¹⁹ Carballeira Debasa, *Libro de los habices*.

Con fecha de 9 de mayo de 1538, el escribano Sancho Ruiz de Huate, por parte del señor alcalde mayor, notificó a los alguaciles de los mencionados lugares del término de Berja y Dalias el mandamiento de su majestad para realizar el referido apeamiento: «E después en diez y seys días del mes de mayo de mil quinientos e treinta años, ante el dicho señor alcalde mayor paresció presente el dicho vesytador e acuso las rebeldías de los lugares de suso declarados e pidió a su merçed las vuiese por acusadas, etc.».²⁰

En uno de los libros de los habices pertenecientes a las iglesias de las Alpujarras, fechado a mediados del siglo XVI,²¹ se hace un inventario en el que se detallan los censos que se pagaban —por los mencionados habices— a las iglesias de esta comarca granadina, enumerando también algunos centros religiosos islámicos, como es el caso del lugar de Fondón de la taha de Andarax, «un solar de unas cámaras junto a la mezquita y junto a un solar de una tienda y casa que a labrado Pedro Alifa»;²² en el lugar de Ohanes, población de la taha de Luchar, el mismo beneficiado, Simón Villalpando, tenía a censo «todos los bienes habices que pertenecían a la iglesia de Hoanez y sus rābitas»;²³ y en la taha de Dalias, concretamente en el lugar de Almazete, Juan el Hadid, vecino del referido lugar, poseía «dos horas de agua los sábados y hora y media el jueves, como un moral junto a la rābita».²⁴

Colofón

En el año 1494, dos años después de la conquista, el viajero Jerónimo Münzer visitó la ciudad de Granada, dejándonos información acerca de que apenas había sufrido transformaciones desde que había sido tomada por los Reyes Católicos. En su recorrido por la ciudad no dejó de anotar la gran cantidad de centros religiosos que había en sus calles: «Subiendo a la torre, conté tal número de mezquitas, que es difícil de

20 Carballeira Debasa, *Libro de los habices*, 155-158.

21 Padilla Mellado, *Libro Becerro de los habices...*; en adelante LB.

22 LB, fol. 175r.

23 LB, fol. 62v.

24 LB, fol. 129r.

creer»;²⁵ y así lo constatamos también en nuestra última publicación sobre los habices de Granada y la Vega de 1505, donde se relacionan una gran cantidad de mezquitas, *gimas* y rábitas, así como solares y casas que habían sido centros religiosos islámicos.²⁶

	Centros religiosos			Rábitas		Gimas y Mezquitas	
	Nº	%	n	Total	%	Total	%
Total Reino de Granada	454	39,8	181	149	32,8	32	7,2
Ciudad de Granada	137	17,13	31	23	15,44	8	25
La Vega	98	12,15	22	14	9,40	8	25
La Alpujarra	219	70,72	128	112	75,16	16	50

Gráfico 5. Distribución de la muestra real. Elaboración del autor.

En total, a lo largo de todo el Reino de Granada han sido contabilizados, salvo error, cuatrocientos cincuenta y cuatro centros religiosos, de los cuales, ciento cuarenta y nueve son rábitas y mezquitas y treinta y dos son *gimas* que se distribuyen de la siguiente manera: ciento treinta y siete en la Granada urbana; noventa y ocho en la Vega y doscientos diecinueve en las Alpujarras. De las treinta y dos mezquitas de todo el reino, ocho están ubicadas en la ciudad de Granada, ocho en la Vega y dieciséis en las Alpujarras. Y respecto a las rábitas o sus lugares, solares o casas que lo habían sido, han sido anotadas ciento cuarenta y nueve: veintitrés en la ciudad, catorce en la Vega y ciento doce en la Alpujarra.

25 Münzer, *Viaje por España*, 94.

26 Padilla Mellado, *Libro del Apeamiento*, 114-115.

FQIH BEN SALAH:
UN ZOCO, UN SANTO,
UNA TUMBA, UNA CIUDAD

Introducción y objetivos*

Fqih Ben Salah es una pequeña ciudad marroquí, situada en la región central de Beni Mellal-Jenifra,¹ poco conocida fuera de Marruecos y que debe su nombre a un santo *fqīh* del siglo XIX de nombre Muḥammad b. al-Ṣāliḥ al-‘Amīrī. La figura de su santo fundador sigue siendo bastante desconocida —incluso entre los habitantes de dicha región— y apenas existen estudios que nos aporten algo de información sobre su vida; por ello, como contribución al tema que nos ocupa en el presente volumen, hemos creído conveniente hacer una relación de todos los datos conocidos del personaje en cuestión, así como dar algunas pinceladas sobre la historia de la ciudad creada en torno a su tumba.

Con tal propósito, la exposición ha sido dividida en cuatro apartados: en primer lugar, son tratados los datos concernientes al asentamiento poblacional que existía en el enclave de la ciudad antes de la vida del *fqīh*; a continuación se muestran sus datos biográficos, seguidos de los posibles motivos por los que se lo consideró como santo; y, por último, se presentan el desarrollo y el crecimiento de la ciudad Fqih ben Salah tras la muerte de su fundador.

En cuanto a los datos biográficos del *fqīh* Ben Salah, cabe señalar que no fue tarea fácil encontrar algo de información al respecto: hasta donde sabemos, no existe bibliografía sobre este personaje en ninguna lengua europea; y, en árabe, tan solo unos pocos historiadores locales le dedicaron algunas líneas. Por otro lado, ha de añadirse que, entre las publicaciones que hemos podido consultar, debemos referirnos a un artículo periodístico, publicado en el año 2010, en el que se desarrolla en

* El presente trabajo se enmarca en los resultados del proyecto de investigación: «Literatura hagiográfica y cuestiones de identidad cultural y religiosa en el Norte de Marruecos» (Cód. FFI2015-63938-P), financiado por MINECO-FEDER.

1 La región de Beni Mellal-Jenifra, compuesta por cinco provincias, es una de las doce regiones oficiales del Reino de Marruecos desde la reorganización territorial decretada en el año 2015; antes de esa fecha, la ciudad venía perteneciendo a la región de Tadmra-Azilal.

cierta medida la leyenda del santo.² En el ámbito académico, la historiografía sobre fuentes hemerográficas tiene larga raigambre tanto en España como en otros países, aunque no suele ser tema de investigación prioritaria, por lo que, en este caso concreto, vamos a prestar atención al mencionado artículo, pues en él se exponen algunos datos que no se encuentran en el resto de fuentes consultadas; datos que, además, creemos que son reflejo de las tradiciones orales que actualmente circulan en la región y, dado que hablamos de un personaje de época no muy lejana, la mayoría de ellas no deberían haber sido aún desvirtuadas o contaminadas por tópicos propios de la narrativa folclórica o hagiográfica.

El asentamiento antes de la vida del *fqīh*

Antiguamente, la zona que actualmente ocupa la ciudad de Fqih Ben Salah formaba parte de los dominios de los Beni 'Amir (*Banū 'Umayr*), nombre de una tribu árabe que se asentó en Marruecos en el siglo XII y que, a partir del siglo XIII, se instaló en esta región, seguramente por la abundancia de pozos en la zona y por su cercanía al río Oum er-Rbia, entre otros motivos de índole política. Parte de este territorio, en la meseta de Tadla, estaba también en manos de las tribus adyacentes de los Beni Moussa, al sur de la región.³

En algún momento del siglo XVI, sus habitantes excavaron el pozo llamado Anzarane, ubicado en el centro de la actual ciudad; importante

2 Al-Muhtānī, «Al-Faqīh Muḥammad Ben Ṣāliḥ».

3 Tanto los Beni 'Amir como los Beni Moussa son fracciones descendientes de los Banū Ġābir, tribu árabe de ascendencia *hilālī*. Tras emigrar a Túnez (Ifriqiya) en el siglo XI, estas tribus árabes llegaron al Magreb a finales del XII de mano del califa almohade Ya'qūb al-Manṣūr (r. 580-95/1184-99), y ya en la primera mitad del siglo XIII, en plena decadencia del Imperio almohade, los Banū Ġābir se establecieron en la región de Tadla. No se conoce con certeza la identidad del líder de quien los Beni 'Amir tomaron su nombre, si bien se cree que podría tratarse de uno de los jefes (*ṣuyūḥ*) de los Banū Ġābir que prestaron obediencia al califa Ya'qūb al-Manṣūr, de nombre 'Āmir y fallecido en torno al año 614/1218; cf. Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 18-29. Una relación de las fracciones, clanes y familias que componían las tribus de los Beni 'Amir y Beni Moussa se encontrará en 'Azlānī, *Qabā'il Banī 'Umayr*, 18-20; y en Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 30-32. Nótese que la división de los Beni 'Amir en *ṣarqīyyūn* y *ġarbiyyūn* se remonta al año 1922, es decir, a una época posterior a la que nos atañe; cf. Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 242-243.

fuelle de agua que se convirtió, desde entonces, en punto de parada obligatoria para nómadas y viajeros, lo cual contribuyó, a su vez, al asentamiento gradual de los Beni 'Amir en sus inmediaciones.⁴

En otro orden de cosas, y como es bien sabido, las tribus norteafricanas tenían por costumbre reunirse un día determinado de la semana, en un zoco celebrado en su territorio, con el objeto de intercambiar sus productos y discutir los asuntos comunes, zocos que, de alguna manera, constituían la capital temporal de la tribu, si bien el resto de la semana eran enclaves desérticos.⁵ De este modo, son innumerables las localidades en el Norte de África que aún hoy conservan el nombre de estos zocos semanales, como Souk el Had, Souk el Khemis, etc. En el caso conjunto de los Beni 'Amir y los Beni Moussa, nos consta que, a principios del siglo XIX, su reunión semanal se celebraba cada miércoles en territorio de los Ouled Aaref y junto al aduar de los Ouled Zmam, ambos clanes pertenecientes a los Beni Moussa.⁶

En algún punto de estos territorios que hemos mencionado debió nacer el *fqih* Muḥammad b. al-Ṣāliḥ.

Vida del *fqih* Ben Salah

A pesar de que en alguna de las obras que hemos consultado se añade al nombre del *fqih* la *nisba* al- 'Amīrī/ 'Umayrī, según el profesor Aḥmad Muḥammad Qāsimī, carecemos de prueba documental alguna para poder afirmar que su padre perteneciera a los Beni 'Amir; si bien, por la misma razón, tampoco podemos negar tal extremo.⁷ En cualquier caso, lo que parece claro es que nuestro personaje nació en esa región a principios del siglo XIX.

Sí sabemos que Muḥammad b. al-Ṣāliḥ estudió en diferentes localidades de la zona, como en Kasbah Beni-Mellal, Chaouia y Foum Jamaa —en los alrededores de Azilal—, a donde se dice que se desplazó para

4 Cf. al-Muhtānī, «Al-Faqih Muḥammad Ben Ṣāliḥ».

5 Sobre las características y regulaciones a que estaban sujetos estos zocos en la región de Tadla, véase Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 78 y 81. Un estudio fundamental sobre dichos zocos semanales se encontrará en Benet, «Explosive Markets».

6 Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 80; y 'Arbūš, *Min tārīḥ*, 130.

7 *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 95.

reafirmar (*ta'kīd*) su memorización completa del Corán, como era costumbre en la época, así como para dominar los siete modos de recitación.⁸ Sin embargo, creemos que la etapa más importante de su aprendizaje tuvo lugar en la santa ciudad de Boujad, sede de la por entonces prestigiosa *zāwiya* al-Šarqāwiyya.

El fundador de la *zāwiya* de Boujad (*Abū l-Ğā'd*) o *al-zāwiya al-šarqāwiyya*, Abū 'Ubayd Allāh Muḥammad al-Šarqī (m. 1010/1602), se había propuesto, ya a finales del siglo xvi, establecer una serie de vínculos con los Beni 'Amir, al igual que con otras tribus del entorno, mediante uniones matrimoniales y otros acuerdos de mutua conveniencia. Por ello, la *zāwiya* adquirió una notable influencia en la región y una fuerte presencia en los centros de sus tribus, presencia que se mantuvo a lo largo de los siglos y seguía vigente en época de nuestro *faqīh*.⁹ De esta manera, las fuentes establecen que Muḥammad b. al-Šāliḥ fue discípulo (*murīd*) de esta *zāwiya* en la época del *šayḥ* Muḥammad al-'Arabī al-Šarqāwī (m. 1234/1819 en Boujad).¹⁰ Dicho *šayḥ* era conocido por su rígido método en la memorización del Corán y el hadiz, para lo cual optaba por basarse especialmente en el célebre *Šaḥīḥ* de al-Buḥārī. Sus discípulos estaban obligados al estudio intensivo de estas fuentes, al considerarlas la base de la cultura sufi y el pilar básico de toda *zāwiya*.¹¹

Una vez completado su aprendizaje, el *šayḥ* Muḥammad al-'Arabī encomendó a sus discípulos que fundaran sus propias *zāwiyas* en aquellas regiones vecinas de las que procedían, centros que a su vez acabarían siendo residencia de numerosos estudiantes.¹² De este modo, Muḥammad b. al-Šāliḥ, tras terminar sus estudios en Boujad, y ya considerado un *faqīh šāliḥ*, fundó su propia *zāwiya* en territorio de los Beni

8 Al-Muḥtār al-Sūsī, *Al-Ma'sūl*, 15: 319. Qāsimī (*Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 95), siguiendo la noticia aportada por al-Muḥtār al-Sūsī, interpreta que uno de sus maestros fue el alfaquí al-Sayyid al-Tuhāmī al-Manzalī (m. 1290 H.), si bien nosotros creemos que más bien se refiere a tal autoridad como *šayḥ* del cadí al-Mu'ṭī b. Muḥammad, a su vez discípulo de nuestro personaje (vid. *infra*, n. 16).

9 Būkārī, *Al-Zāwiya al-šarqāwiyya*, vol. 2, *Iṣ'ā' uhā al-dīn wa-l-'ilm*, 45; Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 91; y al-Muhtānī, «Al-Faqīh Muḥammad Ben Šāliḥ».

10 Būkārī, *Al-Zāwiya al-šarqāwiyya*, 2: 36; Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 91; 'Azlānī, *Qabā'il Banī 'Umayr*, 68; y 'Arbūš, *Min a'lām*, 225. La biografía de Sīdī Muḥammad al-'Arabī puede encontrarse en Būkārī, *Al-Zāwiya al-šarqāwiyya*, 1: 110-113.

11 *Al-Zāwiya al-šarqāwiyya*, 1: 237-238. Sobre la importancia del *Šaḥīḥ* en el ámbito de las *zāwiyas* norteafricanas, así como la influencia de estas escuelas en la difusión de dicha obra por todo el Magreb, véase al-Kattānī, *Madrasat al-Imām*, 2: 533-536.

12 Būkārī, *Al-Zāwiya al-šarqāwiyya*, 1: 238 y 2: 36.

‘Amir durante la primera mitad del siglo XIX —como ya se mencionó, su maestro había fallecido en 1234/1819—. La entonces llamada *zāwiyat al-fqīh b. Šāliḥ* gozó de una gran aceptación entre los Beni ‘Amir y pronto adquirió considerable importancia —como era de esperar, al tratarse de uno de los discípulos del *šayḥ al-Šarqāwī*—, aunque en ningún caso comparable a la de otras muchas escuelas religiosas de la región.¹³ No obstante, el *fqīh* siguió en ella el mismo método de aprendizaje que había impuesto su maestro en Boujad, esto es, la estricta memorización del Corán y del hadiz según el compendio de al-Buḥārī.¹⁴ Pero sus estudiantes no se limitaron a la memorización del texto sagrado y de las tradiciones proféticas, sino que la *zāwīya* también se especializó en la enseñanza de los modos de recitación, así como de las normas para redactar copias del Corán, disciplina esta última sobre la que el propio *fqīh* compuso un tratado siguiendo el método (*ṭarīqat al-waqf*) del *imām* al-Habṭī.¹⁵ Como ya advertimos, se cree que Muḥammad b. al-Šāliḥ contó con un nutrido grupo de discípulos desde que fundara su *zāwīya*, aunque las fuentes únicamente aciertan a señalar el nombre de uno de ellos, Sīdī al-Mu‘ṭī b. Muḥammad, hijo de un importante cadí de la zona.¹⁶

En este mismo contexto, una tradición oral relata que el *fqīh* Ben Šāliḥ enseñaba también sus conocimientos en territorio de los Beni Moussa, concretamente en la casa de un alto cargo militar (*qā'id al-raḥā*) llamado Bū'amūd, a la sazón discípulo suyo. Cerca de esa vivienda se encontraba el enclave en el que cada miércoles los Beni ‘Amir y los Beni Moussa celebraban su zoco semanal, como ya mencionamos, en territorio de los Ouled Aaref. Por deseo del Consejo de los Beni ‘Amir, uno de esos días de mercado, el *fqīh* se reunió con los cabecillas de los Ouled Aaref en casa del militar, y según se cuenta, nuestro personaje aprovechó el encuentro para pedir en matrimonio a una de las hijas del clan, solicitud que le fue concedida. Sin embargo, el verdadero propósito de aquella reunión era solicitar el traslado del zoco a las inmediaciones de

13 Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 88 y 95 y al-Muhtānī, «Al-Faqīh Muḥammad Ben Šāliḥ».

14 'Arbūš, *Min a'lām*, 225.

15 Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 94-96 y 'Arbūš, *Min a'lām*, 226. El *imām* Muḥammad al-Habṭī al-Sumātī (m. 930/1523) fue quizá el maestro magrebí más destacado en la ciencia de las lecciones canónicas del texto coránico (*ilm al-qira'āt*), hasta el punto de poder afirmarse, en palabras de algunos expertos, que todos los ejemplares del Corán escritos e impresos en Marruecos aún hoy siguen observando sus normas de recitación; cf. Al-Marīnī, «Al-Habṭī al-Sumātī».

16 'Arbūš, *Min a'lām*, 226 y al-Muhtār al-Sūsī, *al-Ma'sūl*, 15: 319.

su *zāwiya* en territorio de los Beni ‘Amir, con el objeto de crear un espacio para la actividad económica en aquel lugar. Todos los presentes aceptaron de buen grado el cambio, tras lo cual, el *fqīh* acordó con los Beni ‘Amīr la ubicación concreta en la que este se celebraría: el espacio que actualmente ocupa la mezquita mayor de la ciudad de Fqih Ben Salah.¹⁷ A raíz de estos hechos, acaecidos en la primera mitad del siglo XIX, tanto el zoco como el enclave en el que se celebraba, cada vez más concurrido, pasó a ser conocido como «Souk al-Arba» o «Arba Beni ‘Amir», y tras la muerte del *fqīh*, los Beni ‘Amir terminaron por llamarlo «Arba al-Fqih Ben Salah», como muestra de respeto y gratitud hacia la persona que consiguió llevarlo hasta su territorio, siendo uno de los mercados más importantes de la región desde entonces.¹⁸

No hay unanimidad en torno a la fecha de defunción del *fqīh*. Por un lado, el historiador al-Muḥtār al-Sūsī cree que debió fallecer en torno al año 1270/1853-1854;¹⁹ sin embargo, otros autores señalan una fecha diferente y más precisa que parece ser la correcta: el 22 de *rabi‘ al-tānī* del año 1274/9 de diciembre de 1857; data que consta en un poema, compuesto en *dāriġa*, que uno de sus discípulos, Ibn Ḥallūm Bū‘amūd, le dedicó al *fqīh* a modo de elogio fúnebre (*martīya*).²⁰

17 Qāsimī (*Tārīḥ qabīlat Banī ‘Umayr*, 80-81) muestra sus dudas respecto a la veracidad de esta tradición al considerar que la ubicación de los zocos semanales no era decisión unilateral de los líderes tribales implicados, sino que debía cumplir con ciertas regulaciones impuestas por el Majzén (vid. *supra*, n. 5). Sin embargo, cabe añadir que, en opinión de otros autores, ciertos asentamientos rurales de esta región, como el propio Souk al-Arba, en aquella época aún escapaban del control administrativo del Gobierno central y únicamente se regían por las costumbres propias de la sociedad tribal; Ibn ‘Alī, «Al-Faqīh ben Šāliḥ».

18 ‘Azlānī, *Qabā‘ il Banī ‘Umayr wa-Banī Mūsā*, 65 y 68. En fechas posteriores y a lo largo del siglo XX, el zoco cambió repetidas veces de emplazamiento; véase Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī ‘Umayr*, 279.

19 Al-Muḥtār al-Sūsī, *Al-Ma‘ sūl*, 15: 319.

20 Quizá se trate del mencionado militar Bū‘amūd, ahora también con el título de *fqīh*, a quien nuestro personaje instruía en su residencia entre los Beni Moussa. Con algunas variantes, citan algunos versos de este poema Qāsimī (*Tārīḥ qabīlat Banī ‘Umayr*, 97) y ‘Azlānī (*Qabā‘ il Banī ‘Umayr*, 68-70), lo que podría indicar que sus respectivas fuentes proceden de diferentes testimonios orales y no del texto original, del que ni siquiera sabemos si se conserva una copia escrita. Nótese que ambos autores subrayan la coincidencia de que tal fecha cayera en miércoles, día del zoco, dato que también se señala en el anterior relato de su traslado a las inmediaciones de la *zāwiya*; cf. Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī ‘Umayr*, 81. Por su parte, ‘Arbūš (*Min a‘ lām*, 226) da una tercera fecha diferente: el miércoles 12 de *rabi‘ al-tānī* del año 1284 H. —equivalente al 12 agosto de 1867—, también basándose supuestamente en el mencionado poema, del que, sin embargo, no reproduce ningún verso.

En cualquier caso, Muḥammad b. al-Ṣāliḥ fue enterrado en el lado oeste de su *zāwiya* y, desde entonces, se dice que su tumba se convirtió en lugar de peregrinación para las gentes de la región. Junto a su lugar de entierro se ubicó posteriormente un cementerio, que fue extendiéndose hasta principios del siglo xx, en el lado suroeste de la cúpula.²¹ Actualmente, la tumba del *fqīh* se encuentra junto a una humilde mezquita que lleva su nombre y que se encuentra en un pobre estado de conservación.

Al parecer, la actividad de la *zāwiya* fundada por el *fqīh* se prolongó algunas décadas más después de que falleciera, para desaparecer por completo durante el último cuarto del siglo xix.²² Por último, un historiador local asegura que Muḥammad b. al-Ṣāliḥ no dejó más descendencia que la de una única hija, curiosamente llamada el-Mamoun, de donde los nietos del *fqīh* serían los llamados «Ait el Mamoun», a su vez pertenecientes al clan de Ouled Hatten.²³

En torno a la santidad del *fqīh*

En la puerta que da entrada al recinto de su tumba, un letrero informa a los lugareños y peregrinos de que aquel es el lugar de reposo de un santo devoto (*ḍarīḥ al-walī al-ṣāliḥ al-Faqīh b. Ṣāliḥ*), apelativo con el que el historiador al-Muḥtār al-Sūsī también se refirió a él. En este sentido, es pertinente recordar que el término *ṣāliḥ* es el comúnmente empleado en varias regiones de Marruecos para referirse a un santo; o bien, que el término *fqīh* puede hacer alusión concretamente a un santo letrado.²⁴ Ahora bien, ¿por qué motivos se consideró —y considera— que nuestro personaje llegó a alcanzar el grado de la santidad?

Las fuentes no mencionan que obrara milagro alguno. Si acaso, únicamente nos señalan su bondad, su fervor religioso, su constante deseo de ayudar a quienes le rodeaban y, en especial, su loable habilidad para mediar y conciliar en los conflictos que sus coetáneos le

21 Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 97.

22 *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 88 y 94.

23 Al-Muḥtārī, «Al-Faqīh Muḥammad Ben Ṣāliḥ».

24 Cf. Douṭté, *Notes sur l'Islām maghribin*, 39 y 122 y Cornell, *Realm of the Saint*, 6-7 y 30.

planteaban. Sin embargo, nada de eso debe extrañarnos dado el título que ostentaba y el papel que sin duda desempeñaba en el marco de su comunidad. Con todo, por estas cualidades se dice que gentes de toda la región acudían a él, así como para beneficiarse de su sabiduría.²⁵ Por otra parte, su ya mencionado discípulo al-Mu‘ṭī b. Muḥammad recuerda que el *fqīh* solía recitar en voz alta una suerte de muletilla o estribillo (*lāzima*) momentos antes del alba:²⁶

أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ²⁷
وَاللَّهُ لَمَنْ اتَّبَعَكَ يَا دُنْيَا لَفِي غُرُورٍ

A este respecto, puede sernos de ayuda recordar cuáles eran las funciones propias de un *fqīh* en aquella época, sobre todo en los medios rurales, como era aquel en el que Muḥammad b. al-Šāliḥ se desenvolvía: el *fqīh* era ante todo un maestro de escuela coránica que también desempeñaba un papel central en numerosas ceremonias y rituales —nacimiento, circuncisión, matrimonios, funerales, etc.—;²⁸ pero, al mismo tiempo, se le consideraba un personaje mezcla de erudito, místico, mago, exorcista e intérprete de sueños. Por lo tanto, es en su autorizada práctica de determinados procedimientos mágico-místicos donde podía residir también gran parte de su desempeño social. En este mismo sentido, el *fqīh* siempre tuvo un papel crucial como terapeuta, cuyos métodos curativos solían basarse en la práctica de las invocaciones y de los conjuros, así como en la confección de talismanes y filtros.²⁹ En el caso de nuestro personaje, probablemente fuera su influencia y efectividad con este tipo de prácticas lo que le reportó un gran prestigio y un aura de santidad en toda la región; y es que, como ya hemos señalado en ocasiones anteriores, magia y santidad suelen estar estrechamente relacionadas en este tipo de contextos.

25 Al-Muhtānī, «Al-Faqīh Muḥammad Ben Šāliḥ».

26 Al-Muhtār al-Sūsī, *Al-Ma‘ṣūl*, 15: 319.

27 Corán 42:50.

28 Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī ‘Umayr*, 88.

29 Cf. Būkārī, *Al-Zāwiya al-šarqāwiyya*, 2: 18; Rhani, *Le pouvoir de guérir*, 100, n. 9; y Mateo Dieste, *Health and Ritual*, *passim*, donde se observa que el *fqīh* sigue desempeñando este mismo papel en la actualidad, ya sea en Marruecos o en cualquier otro país occidental en el que se requiera de sus servicios.

En cualquier caso, nos consta que, en las décadas que siguieron a su fallecimiento, la tumba que alberga sus restos mortales ocupó un lugar de veneración y prestigio para los habitantes de toda la región, convirtiéndose así en centro de peregrinaje.

Otra de las tradiciones orales que conocemos trata de enfatizar esta devoción que los lugareños sentían por su tumba: en los primeros años del Protectorado francés en Marruecos, y dentro de la llamada «campana de pacificación» —que básicamente consistió en combatir y someter a las tribus opuestas a la ocupación francesa—, el coronel francés Charles Mangin (1866-1925) recibió la misión de dirigirse a Beni Oukil para acabar con los rebeldes allí liderados por 'Abd Allāh b. Ġābir, jefe guerrero (*qā'id al-ḥarb*) de los Beni 'Amir.³⁰ Se dice que, para hacer frente a estos rebeldes, en abril de 1913, Mangin prefirió evitar el paso de sus tropas por los lugares cercanos a la tumba del *fqih* Ben Ṣālah, por temor a exacerbar el fervor religioso que la misma provocaba entre los Beni 'Amir; así que, para llegar hasta ellos, el militar francés escogió una ruta alternativa.³¹

Lo cierto es que existe abundante documentación sobre aquella época y sobre las campañas militares desarrolladas por los franceses en aquella región; y las fuentes que hemos podido consultar parecen contradecir la citada leyenda. Así, en el diario de campañas del propio coronel Mangin, consta que, el 16 de abril de 1913, sus tropas pasaron la noche precisamente en Souk al-Arba, junto a la tumba en cuestión.³² De hecho, a uno de los oficiales que tomó parte en esta

30 Elegido como líder militar por los Beni 'Amir a finales del siglo XIX, 'Abd Allāh b. Ġābir dirigió varios ataques contra las tropas y sedes administrativas de los franceses en lugares como Casablanca, Chaouia o Mediouna; sin embargo, el 9 de mayo de 1913 hizo oficial su rendición y pasó a colaborar con los franceses y con el propio coronel Mangin en el marco de la campaña de pacificación. A pesar de que el liderazgo que ejerció durante varias décadas se mantuvo totalmente al margen de las políticas del Majzén, fue reafirmado en el cargo de caíd de los Beni 'Amir por el sultán Muley Yūsuf (r. 1912-1927), puesto que ocupó hasta pocos años antes de fallecer, en 1933 o 1936; cf. 'Azlānī, *Qabā'il Banī 'Umayr*, 48 y Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 176, 195, 214-215 y 218.

31 Al-Muhtānī, «Al-Faqīh Muḥammad Ben Ṣāliḥ».

32 Las fuentes aclaran que el coronel Mangin entró en Souk al-Arba sin necesidad de abrir fuego contra los Beni 'Amir, quienes, desprevenidos, celebraban desde el día anterior una supuesta retirada de las tropas francesas; cf. 'Azlānī, *Qabā'il Banī 'Umayr*, 31-32 y Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 197 y 270. Debemos añadir que en ninguna de estas fuentes que citamos se menciona el asentamiento de Beni Oukil.

campaña, el capitán Cornet, debemos una pintoresca descripción del lugar en aquellos días, de especial interés para el tema que nos ocupa, por lo que nos parece apropiado reproducir aquí su cita *in extenso*:

El pueblo de Souk el Arba de los Beni Amir es una vasta aglomeración de cabañas redondas o cuadradas con paredes de adobe, rodeadas de setos de espinos secos, que se extienden en la llanura sobre una amplia explanada en torno a la cúpula blanca de un morabito.

[...]

He visitado al morabito. En el pequeño recinto cerrado por paredes de tierra ha crecido un olivo magro. Cruzando el umbral, es un patio de Monipodio (*cour des miracles*) lo que se presenta ante nuestros ojos. En la penumbra del lugar, pululan bajo escuálidos harapos los ancianos y ancianas, lisiados, arrugados, rotos por la edad y la enfermedad. Las moscas forman manchas negras sobre sus sucias heridas y ojos purulentos. Un olor atroz reina en el lugar santo. En la tumba del morabito se erige un baldaquín recubierto por un satén de color granate, al que los enfermos están atados con cuerdas.³³

A nuestro entender, el relato del capitán francés desmiente la leyenda antes mencionada, al menos parcialmente: los franceses no parece que respetaran en absoluto este santo lugar; sin embargo, el mismo relato también nos demuestra que los lugareños consideraban que aquella era indudablemente la tumba de un santo, de lo que la afluencia de ancianos, lisiados y enfermos en busca de su *baraka* supone una clara evidencia. En cuanto a los que el capitán francés dice encontrar atados a la tumba, debe de tratarse de enfermos mentales, ancianos con demencia o, dicho desde la perspectiva local, poseídos por genios maléficos, pues, en determinadas zonas era y sigue siendo costumbre encadenar de manos y pies a las tumbas de los santos a este tipo de enfermos, en encierros que pueden durar una noche o varios días, con la esperanza de encontrar así su curación. Se sabe que este encadenamiento curativo es bastante común en algunos santuarios especializados en la posesión y las enfermedades mentales;³⁴ y según parece, la tumba del *fqīh* también sirvió a este propósito durante algún tiempo.

33 Cornet, *Conquête du Maroc Sud*, 249-250. La traducción es nuestra.

34 Cf. Rhani, *Le pouvoir de guérir*, 111, n. 30 y Mateo Dieste, *Health and Ritual*, 261-262.

Desarrollo de la ciudad tras la muerte del *fqih*

A finales del siglo XIX y principios del XX, la población, establecida primero en torno a la *zāwiya* del *fqih* y posteriormente en las inmediaciones de su tumba, formaba el único asentamiento fijo en todo el territorio de los Beni 'Amir; y durante esa época seguía siendo conocido como «Souk al-Arba» o «Arba al-Fkih Ben Salah».³⁵ Cabe igualmente señalar que, en el año 1913, el coronel Mangin hizo mención en su diario de campañas de un lugar llamado Sidi Ben Salat [*sic*], sede de un aduar o campamento situado dentro de Souk al-Arba, al parecer haciendo distinción entre ambos enclaves;³⁶ y que el teniente coronel Louis Jules Magnin, también en esa fecha, publicó una obra sobre su campaña militar en la región de Tadla que incluía un mapa en el que este lugar aparece marcado con ambos nombres, «Souk el Arba» y «Ski Ben Salah» [*sic*].³⁷ De hecho, la mención más antigua que hemos encontrado de esta población con su nombre actual, «Fkih Ben Salah», se remonta al año 1919, apareciendo en un boletín de la Société de Géographie francesa.³⁸

Sea como fuere, en la época previa al Protectorado, este lugar era básicamente un asentamiento rural de unos 2100 habitantes, sujeto a las particularidades de la sociedad tribal y, por lo tanto, carente de todo control administrativo por parte del Gobierno central.³⁹ Posteriormente, los colonos franceses consideraron que el lugar tenía una posición estratégica importante y, tras la captura de la región de Tadla, el gobernador civil francés comenzó a personarse en ese centro cada miércoles,

35 Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 270.

36 Mangin, *Journal des marches*.

37 Magnin, *Campagne du Tadla*. El mapa se encuentra al final de la obra, en página sin numerar.

38 Russo, «Esquisse du Pays Tadla», 578.

39 Cf. Ibn 'Alī, «Al-Fāqih ben Šāliḥ», cuyos datos de población quizá correspondan a un área de mayor extensión y con varios asentamientos, considerando las cifras mucho más exiguas que por su parte expone Qāsimī: tan solo cien habitantes fijos en el año 1902 y en torno a trescientos cincuenta en 1936, todos ellos dedicados al comercio y a la agricultura. No obstante, el propio Qāsimī (*Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 271-272) señala el carácter contradictorio de estas estimaciones al compararlas con otros censos oficiales realizados tras la independencia de Marruecos, que elevan la población de Fqih Ben Salah a 3200 personas en 1936. También es probable que este baile de cifras se deba, en realidad, al carácter seminómada aún predominante entre las tribus de la región, especialmente los Beni 'Amir y Beni Moussa; Préfol, *Prodige de l'irrigation*, 27-28 y Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 62-63.

con ocasión del zoco semanal, para controlar los asuntos relacionados con los Beni 'Amir.

Ya en el año 1934 se establecieron de forma permanente el centro del interventor civil y las comandancias de los Beni 'Amir y Beni Moussa,⁴⁰ pero las iniciativas para formar el primer núcleo urbano no comenzaron hasta la puesta en marcha, en esa misma década, de un ambicioso plan de irrigación en territorio de los Beni 'Amir y Beni Moussa. En el año 1942, las autoridades francesas eligieron el emplazamiento de Fqih Ben Salah para albergar la sede regional de la Office de l'Irrigation, y fue a partir de esa fecha cuando se construyeron los primeros barrios urbanos, en torno a los cuales fueron apareciendo algunos aduares con habitantes salidos de las provincias cercanas y carentes de recursos.⁴¹

En las décadas que siguieron a la independencia de Marruecos (1956), la ciudad experimentó un crecimiento extraordinario: en 1960, Fqih Ben Salah aparece en los registros oficiales como una pequeña ciudad en la región de Tadla-Azilal, de unos 13 000 habitantes, que en 2014 ya sobrepasaban los 100 000. En la actualidad, su economía sigue basándose principalmente en la agricultura de regadío, así como en las transferencias bancarias de los ciudadanos residentes en Europa —sobre todo España e Italia—. Y aunque en los años ochenta se propuso cambiar el nombre de la ciudad por el de «al-Ḥasaniyya», aún hoy sigue rindiendo homenaje con su nombre a uno de los santos menos conocidos de Marruecos, sobre cuya vida hemos querido arrojar algo de luz.

Conclusiones generales

En el presente estudio hemos tratado de exponer un curioso ejemplo de ciudad creada en torno a la figura de un santo, llevados en un

40 'Azlānī, *Qabā'il Banī 'Umayr*, 40 y Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 271.

41 Ibn 'Alī, «Al-Faqīh Ṣāliḥ»; Qāsimī, *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr*, 272-274; y Préfol, *Prodige de l'irrigation*, 43-54. En este contexto, añadiremos que en 1945 se fundó la primera escuela moderna de la ciudad, también llamada «Fqih Ben Salah»; 'Azlānī, *Qabā'il Banī 'Umayr*, 72. Sobre el papel desempeñado por el proyecto de irrigación, tanto en la fundación de la ciudad como en su posterior desarrollo, véase también el trabajo de Maddād, «Al-Saqī wa-l-tamdīn».

principio por la curiosidad sobre este lugar concreto, al tratarse, que nosotros sepamos, de la única localidad marroquí que lleva el nombre de un *fqīh* y ante la escasez de datos al respecto con la que nos topamos en nuestras primeras averiguaciones.

A pesar de que no se trata de un personaje muy distante en el tiempo, los datos concernientes a la biografía del *fqīh* Muḥammad b. al-Ṣāliḥ al-‘Amīrī son tan escasos como inciertos y, como hemos podido comprobar, buena parte de la información de la que disponemos actualmente se debe al empeño de unos pocos historiadores locales por perpetuar el recuerdo de los lugareños. Del mismo modo, tan solo hemos sido capaces de intuir los motivos por los que en su momento se lo consideró un santo.

Por todo ello, debemos señalar que esta contribución más bien constituye la fase inicial de un estudio que podría dar mucho más de sí; la consulta de otras fuentes de la época, junto con un posible trabajo de campo, podrían resultar en el hallazgo de información adicional relevante. Por ejemplo, sería oportuno localizar y estudiar el manuscrito de la mencionada obra que el *fqīh* redactó, cuya ubicación actual desconocemos, así como el texto del poema que uno de sus discípulos le dedicó, en caso de haberse conservado alguna copia escrita, pues, en ambos casos, tal hallazgo nos aportaría información muy valiosa sobre su autor y protagonista. Tampoco podemos descartar que se hayan preservado escritos de algunos de los estudiantes de su *zāwiya*, de los que podrían extraerse más datos biográficos-hagiográficos del personaje.

Queda abierto, por lo tanto, un campo de investigación con amplias posibilidades, así como de notable relevancia para el conocimiento de la santidad marroquí en una época, la previa al colonialismo, en la que aún conservaba intactas todas sus particularidades e implicaciones sociales.

SANTOS, SANTUARIOS
Y COFRADÍAS MUSULMANAS
EN EL PROTECTORADO
ESPAÑOL DE MARRUECOS
A TRAVÉS DE LA PRENSA
AFRICANISTA MILITAR.
*ÁFRICA: REVISTA DE TROPAS
COLONIALES* COMO MODELO
DE ESTUDIO (1930-1936)

Youssef Akmir
Universidad Ibn Zohr, Agadir

Para empezar, creemos conveniente aclarar las razones que nos han guiado para abordar este tema de investigación.¹ Desde las campañas de Melilla de 1893 hasta los años treinta del siglo xx, España iba a probar en Marruecos una serie de planes y estrategias, todos encaminados a favorecer su presencia colonial.² El contexto geoestratégico de la nueva aventura militar norteafricana y las coyunturas en las que se desarrollaba hicieron menester la consideración de varios factores, entre los que destaca el sociocultural.³ El interés por acabar con los focos de resistencia autóctona, apoderarse de toda la cordillera de El Rif y proteger Ceuta, Melilla y «los presidios menores» de supuestas tentativas francoalemanas darían lugar a estructurados y meticulosos planes de intervención en los que el estudio exhaustivo del islam popular y su impacto sociocultural fueron determinantes.⁴ Ya en 1911, el conde de Romanones comentaba:

No basta la tolerancia; se necesita —también— para inspirar confianza, el profundo respeto y hasta la protección de las instituciones religiosas. Por eso en plazas habitadas por musulmanes o donde acuden con frecuencia creyentes, debe favorecerse el cumplimiento de sus deberes piadosos levantando mezquitas. España debe aspirar a presentarse ante los marroquíes como amiga de los musulmanes y como una patria grande en la que caben todas las creencias.⁵

Analizar el tema de la religión popular y, muy en especial, el fenómeno de los santos, los santuarios y las cofradías en la zona del Protectorado español a través de los textos etnográficos publicados por la prensa

-
- 1 En el presente artículo se han seguido las normas de transcripción de las publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; no obstante, respecto a los topónimos y antropónimos más conocidos, se ha mantenido la grafía más habitual en español.
 - 2 Allendesalazar Valdés, *Diplomacia española y Marruecos*; véase también Bachoud, *Los españoles ante las Campañas* y Morales Lezcano, *España Norte de África*.
 - 3 Akmir, «Reflexiones sobre la sociedad».
 - 4 «Las defensas de Ceuta», 2; véase también, «Ceuta, Canarias, Gibraltar», 2.
 - 5 García Figueras, *Acción africana de España*, 167-170.

africanista requiere, en primer lugar, valorar el estado y el momento en el que se encontraban los planes de la política colonial española en esas tierras.⁶ Tras el desastre de Annual en 1921, se dejó bien claro que el fracaso de España en El Rif no había sido causado por falta de artillería pesada o material armamentístico, sino que hubo otras razones que poco tenían que ver con el aspecto bélico. El Gobierno y la opinión pública achacaron el fracaso de la política colonial española al profundo desconocimiento que imperaba en torno a las costumbres y creencias de la población autóctona.⁷ Para poder alcanzar el anhelado objetivo, el Gobierno español diseñó con minuciosidad y esmero una meticulosa política de atracción en el imperio vecino; se sabía que, con la realización de rigurosos planes de atracción hacia la sociedad marroquí, España acabaría forjando vínculos de simpatía y sumisión, evitando así supuestos actos de resistencia local.⁸

La particularidad temática del presente trabajo nos hizo ser conscientes de la carencia de estudios históricos sobre esta cuestión. Creemos, no obstante, que el análisis del contenido del material periodístico consultado en hemerotecas podría constituir un primer paso para subsanar esa carencia historiográfica.

Prensa africanista: el ejemplo de *África: Revista de tropas coloniales*

Como cualquier publicación de temática esencialmente militar, *África: Revista de tropas coloniales* salió a la luz pública para difundir y defender la acción colonialista de España en el continente africano y, particularmente, en Marruecos. En enero de 1924, la Liga Africanista Española inauguró su edición con la aparición del primer número en Ceuta.⁹ Su Consejo de Redacción incluía al general Gonzalo Queipo

6 Hemos de señalar que el tema de la hagiografía en lo que fuera el Protectorado español ha sido objeto de numerosos estudios; véanse Laroui, *Islam y nacionalismo*; El Hour y Marín, *Memoria y presencia*.

7 De Madariaga Álvarez-Prida, *Abdel-Krim*; véanse también Balfour, *Abrazo Mortal*; Ruiz Albéniz, *España en El Rif*, 20-21; Leguineche Bollar, *Annual 1921*, 108-110.

8 Madariaga Álvarez-Prida, *En el Barranco del Lobo*, 104-117.

9 Akmir, «Reflexiones sobre una revista», 176.

de Llano como director, cargo que ostentó hasta la aparición del sexto número; y durante esa época, la revista puso todo su esfuerzo al servicio del proyecto colonial, expresando en sus artículos la aspiración de algunas prestigiosas plumas militares y civiles como Manuel Martínez de la Escalera, Cándido Lobera, Víctor Ruiz Albéniz, Francisco Franco, Antonio Goicoechea, Emilio Mola y otros personajes que contribuyeron, mediante la divulgación de sus ideas, a la pervivencia de la misma. A partir de su undécimo número, el general Franco fue designado para ocupar su dirección, cargo para el que, en 1932, el Consejo de Redacción nombró a Manuel Martínez de la Escalera, adoptando entonces el nombre de *África*. Su publicación cesó como consecuencia del estallido de la guerra civil española en julio de 1936, para reaparecer de nuevo a comienzos de los años cuarenta del siglo xx como revista ligada a una nueva institución especializada en la temática hispanoaficana, el Instituto de Estudios Africanos, órgano vinculado entonces al Consejo Superior de Investigaciones Científicas.¹⁰

Los artículos editados en la *Revista de tropas coloniales* tienen carácter militarista, algo evidente si sabemos que su razón de existir era la defensa ferviente de la intervención militar y el fomento de la política colonial española en Marruecos; basta con señalar que la gran mayoría de las plumas que la dieron a conocer eran miembros del ejército africanista. En sus primeros números, el general Queipo de Llano dejaba bien marcadas las pautas que debería sostener señalando:

Por nuestra parte, veníamos a la prensa animados de los más fervientes deseos de ser útiles a nuestra patria, practicaremos cuanto acabamos de exponer, otorgando nuestro modesto apoyo a quien rijan los destinos de esta zona, no por imposición que no se nos hará nunca, y que rechazáramos, prefiriendo antes quebrar nuestras plumas, sino por creer que de este modo serviremos mejor a nuestra causa [...]. Así como por distintos motivos se va a Roma, creemos que por procedimiento opuesto puede llegarse en el problema a idénticos resultados, puesto que la condición primordial para alcanzar el éxito es la absoluta continuidad de las normas a seguir que deben permanecer constantes, con racional adaptación a las circunstancias.¹¹

¹⁰ Sáez de Govantes, *El africanismo español*, 212.

¹¹ Queipo de Llano y Sierra, «El problema de Marruecos», 224.

Santos, santuarios y cofradías en África: *Revista de tropas coloniales*

El interés de la prensa africanista por los santos, los santuarios y las cofradías

Hay dos cuestiones que pueden explicar el interés de la prensa africanista por el tema de los santos, los santuarios y las cofradías entre 1930 y 1936. La primera tiene que ver con los cambios que el ejército español empezó a experimentar en la región del Protectorado tras la rendición de Abdelkrim, pues, entre 1926 y 1930 se llevó a cabo lo que en la terminología militar de la época se denominó «misión pacificadora» o «el desarme», en el que se incautaron más de veintisiete mil fusiles de diferentes cabilas de El Rif y parte de Yebala oriental.¹² La segunda es que, con la proclamación de la Segunda República en abril de 1931, el Gobierno español optó por una nueva estrategia respecto a sus planes en la zona del Protectorado: se trataba de propiciar una acción colonial que tuviese el mínimo coste de víctimas y dinero.¹³ Por ello, se procedió a sostener las siguientes iniciativas:

- A. Reducir los efectivos del ejército desplegado en toda la zona del Protectorado y sustituirlos por una importante reserva de fuerzas indígenas.¹⁴ Estas se consolidarían como elemento fundamental dentro del poder militar español a través de su enérgica presencia en la represión de la revolución de 1934 en Asturias y del bando republicano tras la sublevación militar de 1936 y bajo el mando de uno de sus más famosos integrantes, llamado Mezian.¹⁵
- B. Optar por una colonización rentable capaz de generar importantes intereses económicos para la metrópoli. Para ello, se reforzaron las infraestructuras marítimas y terrestres, se intensificó la explotación agrícola en las zonas más fértiles y se apoyaron los intercambios comerciales entre el Protectorado y la Península y el Protectorado y los países europeos.¹⁶

12 Franco Bahamonde, «Paz y desarme»; véase también Lobera Girela, «Cómo pacificamos», 88.

13 Madariaga Álvarez-Prida, *Marruecos, ese gran desconocido*, 179-183.

14 *Marruecos, ese gran desconocido*, 184.

15 Madariaga Álvarez-Prida, *Los moros*.

16 Albet i Mas, «La huella de España»; véase también Akmir, «Capitales españoles en Marruecos».

- C. Apoyar al turismo y al sector terciario en toda la zona, pero muy principalmente en las ciudades de la península de Yebala.¹⁷
- D. Propiciar la paz y la seguridad, contando para ello con un sólido y eficaz sistema de espionaje dirigido por los interventores de la Delegación de Asuntos Indígenas.¹⁸
- E. Conocer a fondo la mentalidad, la conciencia colectiva y el imaginario social de la población marroquí, principalmente la cabileña, la que más «quebraderos de cabeza» había dado al proyecto colonialista que España pretendía desarrollar en Marruecos.¹⁹

Dentro de este marco de iniciativas que España pretendía introducir en Marruecos para consolidar su política colonial, el patrimonio religioso desempeñó un papel clave. Solo a través de su conocimiento España podría penetrar en las mentalidades cabileñas marroquíes y convencerlas de las «ventajas de sus empresas civilizadoras», frenando así su tendencia a la resistencia. Ya en 1913, coincidiendo con el comienzo del Protectorado y la ocupación de Tetuán, el etnólogo Ricardo Donoso Cortés²⁰ insistía sobre el interés que supondría para el país obtener la confianza de los personajes marroquíes con mayor influencia religiosa. Decía al respecto: «Para ganarse la voluntad de este pueblo tan desquiciado en sus costumbres, en sus sentimientos y en su fe, será siempre previsora y acertada medida la de ganarse la voluntad de los Xorfa —Cherifes— y de los santones».²¹

17 Martín Corrales, «Los inicios del turismo».

18 Villanova Valero, «Obtener información».

19 Villanova Valero, *El Protectorado de España*, 247-309.

20 La hagiografía marroquí suscitó también el interés de estudiosos franceses que no dudaron en acudir al terreno y realizar importantes investigaciones basándose en los datos recopilados a través de las fuentes locales, escritas y orales. Es el caso de Édouard Michaux-Bellaire, cuyos estudios reflejan su exhaustivo y profundo conocimiento de las tradiciones tribales marroquíes; este autor estuvo afincado durante mucho tiempo en la península de Yebala, entre las regiones de Tánger, El Habt y Lucus, a las que dedicó numerosos trabajos publicados en monografías y revistas. Cabe destacar, en este sentido, los aparecidos en la revista *Archives Marocaines*, que a *posteriori* se convirtieron en referencias básicas para cualquier especializado en el tema del islam marroquí; véanse Michaux-Bellaire, «L'Islam et le Maroc» y «Les Confréries religieuses» [27].

21 Donoso Cortés, *Estudio geográfico*, 159.

En este contexto es de señalar que el papel de los santones y de los jerifes fue clave; sin ellos, las cabilas nunca hubiesen podido preservar el equilibrio interno y la paz social. Gracias a la labor mediadora que estos desempeñaban se conseguía poner fin a los conflictos tribales y facilitar, en ocasiones, la rendición de algunas cabilas insumisas a través de los pactos que firmaban con sus caudillos.²² La tendencia al colaboracionismo con los planes de la administración colonial española fue una característica común entre las figuras más representativas del jerifismo marroquí; personajes como Raysūnī, al-Wazzānī y Tiġānī Manūbī son paradigmáticos en este aspecto,²³ y lo mismo puede decirse de las recompensas que descendientes de jerifes y santones recibían a cambio de su buena conducta de cara al gobierno español del Protectorado.²⁴

El sufismo entre lo espiritual y la praxis: una plataforma ideológica de la santidad en Marruecos

El interés de la prensa africanista por el tema de los santos, los santuarios y las cofradías se enmarca dentro de la iniciativa de realizar un inventario hagiográfico de las diferentes sedes de *zawāyā* y santuarios, tanto reales como ficticios. Su objetivo era comprender el contexto en el que evolucionaba este fenómeno religioso y las líneas ideológicas que en él incidían; para ello, *África: Revista de tropas coloniales* proponía a sus lectores un conocimiento exhaustivo del misticismo musulmán. La propia publicación consideraba que el sufismo era la plataforma en la que se fundamentaba cada proyecto religioso que un santón, jerife o cofrade podría desarrollar para adquirir seguidores, formar su *ṭarīqa* y contar con un lugar de culto o convento. Osvaldo Capaz, en uno de los artículos publicados en la revista nos informa de que, en la religión musulmana, hay personas visibles y otras invisibles: «Las visibles viven en la tradición y el derecho, es decir se inspiran en *šarīʿa*. Las invisibles

22 Francisco Gómez Jordana fue el artífice de la política de pensiones y recompensas a los marroquíes a cambio de los servicios de colaboración que podrían prestar a España, abogando por una acción colonial pacífica y por una ocupación en la que era innecesario derramar tanta sangre española; véase, Akmir, *De Algeciras a Tetuán*, 76.

23 Sobre la colaboración de Ahmed Raisuni con España, véase Tomasich Tessainer, *Raisuni, Aliado y enemigo*.

24 Akmir, «Capitales españoles en Marruecos», 63-67.

son las que dedican su vida a proclamar la unidad de Dios privándose de goces y pasiones mundanas».²⁵

África: *Revista de tropas coloniales* cita a los artífices del pensamiento sufi para explicarnos algunas de sus características; es el caso del *imām* Sīdī Ġunaydī, que se apresuró a crear y abogar por el seguimiento de las costumbres y hábitos del profeta Muhammad con tendencia al misticismo. Los adeptos de Sīdī Ġunaydī tomaron la denominación de sufíes (*waulyyi*) del término *ṣūf* (lana), por ir vestidos solamente con lana burda. Asimismo, la publicación nos informa acerca de que la doctrina sufi se basa en los preceptos del *kitāb* (el Corán) y de la Sunna (las tradiciones), así como en las «hermosas virtudes que adornaron a los profetas y a los místicos», quienes solo entran en la vía del mal y del error cuando contrarían el texto del *kitāb*, la Sunna o el *igmāʿ*.²⁶

Según nos informa, hubo varios doctos que recomendaron el sufismo como verdadera doctrina de ciencia, humildad y reconocimiento de la unidad de Dios y de la verdad del Profeta. Se trataba de alcanzar el conocimiento de la divinidad, quedar enlazados por ese contacto, para que el alma se purificara de todas las manchas terrestres y de los accidentes temporales; los más perfectos entre ellos, los privilegiados, recibirían la orden o autorización divina para predicar con el ejemplo y la bondad suprema les delegaría una porción de su poder divino. De esta manera, el misticismo surge en los corazones de los elegidos (*awliyāʾ*) cuando siguen las normas de dichos textos, adquiriendo ciencia, cultura, conocimientos secretos y verdades que para el resto de los mortales permanecen ocultas. Es por ello que el *imām* Sīdī Ġunaydī afirma que la ciencia del sufismo

está fundamentada en los preceptos del *kitāb* y de la sunna y todos los conocedores se muestran unánimes en esto, ya que solo pueden seguir el camino de Dios aquellos que investiguen y profundicen en la ciencia del derecho, en los principios lógicos y comprensivos, particulares y generales, vigentes y derogados, así como el idioma árabe con sus expresiones claras y metafóricas.²⁷

25 Capaz, «La cofradía Darkauia». Sobre esta *ṭarīqa* Dārqiyya, Jorge Villanueva Farpón realizó su tesis doctoral titulada «Evitarán la compañía de los poderosos: praxis política y religiosa de la *ṭarīqa* Dārqiyya de Marruecos en los discursos precoloniales y coloniales europeos (1800-1956)», dirigida, en el año 2017, por el profesor Rachid El Hour en la Universidad de Salamanca.

26 Capaz, «La cofradía Darkauia».

27 Véase nota anterior.

De este modo, la publicación nos invita a conocer los pilares del pensamiento sufi a través de los textos de uno de sus mejores representantes, el *šayḥ* al-Zarrūk, quien dice:

La representación no puede ejercerla más que aquel que reúne una ciencia clara, rectitud en el obrar, plena capacidad y firmeza, de suerte que no contraría los preceptos del *kitāb* y de la *sunna*. El *šayḥ* no podrá obtener este título hasta que haya logrado ser perfecto conocedor, haya emprendido el recto camino de la verdad y llegado a esta, convirtiéndose en una persona clarividente y celosa en el cumplimiento de sus deberes, dirigiendo todos sus actos hacia Dios, teniendo solo confianza en Él, apartándose del mundo, de sus vanidades y sus pompas, satisfaciéndose únicamente con la posesión de la verdad y basando siempre sus palabras y sus obras en la norma legal.²⁸

Así, el sufi privilegiado, el *šayḥ*, de los secretos misteriosos que posee, no descubre a los humanos más que aquello para lo que está autorizado, y poco a poco da a conocer a los adeptos todo cuanto contiene *al-waṣiyya* —documento en el que están reunidos, bajo forma de recomendaciones particulares, las reglas de vida de la *ṭarīqa*—. Este texto debe poseer desde el *wird* —parte del Corán impuesta como lectura— hasta el *dīkr* —invocaciones u oraciones reveladas—, que suelen dividirse en tres categorías: *dīkr al-waqt*, *dīkr al-ġalāla* y *dīkr al-ḥaḍra*.²⁹

1. El primero es la oración que todo aspirante al sufismo debe repetir después de cada uno de los rezos diarios prescritos por el Corán —las tres escalas para alcanzar el grado de sufi—.
2. El segundo es la oración que el adepto debe recitar en absoluto aislamiento, ensimismándose en la contemplación de la verdad, cuando ha eliminado de su espíritu toda preocupación material.
3. El tercero es la oración que los adeptos recitan en común bajo la dirección del *šayḥ*.

La *Revista de tropas coloniales* explica a sus lectores que la práctica del sufismo, con «su» misticismo exagerado, dio lugar a la superstición, resultando que el sufi que ha llegado a una cierta perfección cree tener

28 Véase nota 26.

29 Véase nota 26.

el deber dar a la escuela una forma particular, deformando el espíritu del islam a través de cada una de las *wasiyyas* en las *ṭarīqas*.³⁰

Hagiografía musulmana en la zona del Protectorado: los santuarios

Al consultar la prensa africanista de la época se observa un marcado interés por la hagiografía musulmana de la región occidental del Protectorado, mientras que los estudios sobre El Rif central y oriental brillan por su ausencia. Las zonas de Lucus, Habt y Yebala fueron las que más número de santos tuvieron, debido, principalmente, al hecho de ser las más arabizadas de toda la región del Protectorado y porque la lengua árabe era clave en la proliferación del islam y de la enseñanza de sus pilares. Si exceptuamos las pocas alusiones que se hacen a la cofradía de *‘alīwīs* —cuyo origen es Mostaganem, Argelia, y que se extendió por las regiones de Beni Snassen, Guelaya y Tamsaman— o a la rama *karkariyya*, descendiente de los *darqāwiyya* y situada en Beni Bu Yahi, la región de El Rif es prácticamente inexistente en los artículos que la prensa africanista ha publicado sobre la hagiografía musulmana del Protectorado. Es de notar, asimismo, que las fuentes utilizadas para recabar información sobre los diferentes santos y mausoleos son orales; relatos narrados por los cabileños que son básicos para recomponer las biografías de los santos y los lugares de culto a los que se hace mención. Quizá el hecho de no consultar las fuentes escritas, que contienen también información valiosa al respecto, tiene que ver, principalmente, con la formación de quienes escribían estos artículos, que en su mayoría no dominaban el árabe clásico.³¹ Todo ello no impidió que estos etnólogos de formación militar escribieran artículos de gran valor histórico y antropológico.

Gracias a los relatos hagiográficos publicados, en especial a los del capitán Ángel Doménech Lafuente, ha podido conocerse la historia y la

³⁰ Véase nota 26.

³¹ Sáez de Govantes, *El africanismo español*, 198-212; véase también Molina Cano, «Africanismo y africanistas españoles».

ubicación de santuarios y mausoleos que no figuraban en otras fuentes escritas. En ese sentido, su labor ha sido de gran interés, tanto por los datos e historias recogidas como por las fotografías que los ilustran.

De este caudal informativo impreso publicado por el capitán Doménech en los volúmenes de enero y agosto de 1932 en la revista *África: Revista de tropas coloniales*, en el presente estudio recogemos trece biografías de los diferentes santos que vivieron en la región noroccidental del Protectorado, entre las comarcas del Habt y Lucus. El objetivo es mostrar los valiosos textos publicados por el capitán Doménech actualizándolos en lo que atañe a los nombres de personas, topónimos y arabismos, pues consideramos que dotarlos de un mayor aparato crítico y de comentarios requeriría de un espacio del que no disponemos.

Šrīf Sīdi ‘Abd al-Hādī b. Sīdi Muḥammad al-Qādirī y su descendencia

Procede de la cabila Zwāwa (Argelia) de la que ya hombre, se trasladó al santuario de Sidi Kasem que, en el aduar Ḥaġġāriyyin, del Fahz de Tánger, conserva los restos de dicho santón. Durante su permanencia en este santuario, en el que se dedicaba por entero a la oración y perfeccionamiento de sus acciones, conoció a la mujer Lallā ‘Ā’iša del barrio Skakra (Briyṣh), Ulād Sīdi el-Mahdī Šakūr, de la tribu de los Bāni ‘Arūs por la rama de Sīdi Mūsà, hermano de Mulāy ‘Abd al-Salām b. Mašīš. Šrīf Sīdi ‘Abd al-Hādī b. Sīdi Muḥammad al-Qādirī fue vencido por el atractivo físico de la *šarīfa*, que, admiradora de las virtudes que adornaban a este santo varón y ansiando fundir su alma en el crisol purificador de la *baraka* de aquel hombre envidiado, cayó rendida en sus brazos ofreciéndole los néctares de su virginidad, en holocausto de un cariño irrefrenable, con el afán de un goce furtivo.

Los habitantes de Ḥaġġāriyyin son sensibles, gozan de vista aguda, de espíritu perspicaz y de ingenio penetrante y no tardaron, pues, en descubrir aquella incontinida pasión, que les causaba escándalo, les conturbaba y enojaba. Por esto, decidieron avisar de lo que sucedía al Bajá de Tánger, al que pidieron castigo para el que ya creían el más hipócrita de los malvados.

Montados en nerviosos corceles, armados de bien cuidadas armas, altas las cabezas tocadas de la típica *šašiya* con el porte enfatuado y despotico que les caracteriza y hace aborrecibles, llegaron una mañana a

Ḥaḡḡāriyyin cinco *mejazni*-s del Bajá quienes, tras exigir suculenta comida y crecida cantidad de plata, pretendieron conducir arrestado al morabito que nos ocupa.

Ante aquella osadía que era un escarnio a su poder sobrenatural, que le nacía objeto de mofa y que le atraía la burla, Sīdi ‘Abd al-Hādi se rebeló y, blandiendo su bordón semejante a una jabalina, cerró círculo a su alrededor; y con la pequeña lanza que remataba su bastón marcó en el suelo una circunferencia de la que surgió una barrera de fuego que le resguardó y defendió contra aquellos despreciables representantes del Majzén.

El asombro de estos fue enorme; el arrepentimiento de los de Ḥaḡḡāriyyin inmediato y receloso. Mientras que el fuego defendía al *šarīf*, dijérase que su calor atacaba al Bajá, cuya cabeza ardía bajo una calentura agobiadora, consiguiente a un fuerte golpe recibido en el momento en que el santo tocó el suelo con su lanza.

Ante aquel malestar inesperado e inmotivado, el Bajá, con el remordimiento propio de cuantos tienen por norma de gobierno el atropello, presintió lo sucedido y ordenó que nuevos *mejazni*-s dejaran sin efecto la orden de arresto. Y sobre caballos jadeantes, agotados por la velocidad que pedía la premura en el ceder; sin armas, pues el azoramiento las dejó olvidadas; sudorosas las cabezas, que el peso de la injusticia inclinaba hacia el suelo, tres *mejazni*-s llegaron al aduar ofreciendo paz, suplicando perdón. Libre el santo de su barrera de fuego, recibió, de todos los presentes, muestras de veneración. Los *mejazni*-s llegados en segundo lugar anunciaron al *šarīf* el envío de tropas que el Bajá le regalaba. Todo cambió en alrededor del *šarīf* que se recluyó en el santuario de Sidi Kasem. Cuando pudo apreciar la reacción de aquellas gentes decidió trasladarse en unión de Lallā ‘Ā’iša al aduar del «Fahz» de Tánger, llamado Raura (en él tiene *Jalwa*), el retiro en el cual continuó perfeccionando sus acciones. De este matrimonio hubo la siguiente descendencia:³²

‘Abd al-Hādi y Lallā ‘Ā’iša > Aḥmad
 Aḥmad > ‘Abd al-Hādi Muḥammad y Muḥammad
 ‘Abd al-Hādi Muḥammad > Abū Silhām y Muḥammad
 Muḥammad > Aḥmad y ‘Abd al-Hādi

32 Capaz, «La cofradía Darkauia».

El hijo y nietos señalados observaron siempre conducta ascética, en constante preparación para gozar de la vida eterna; constantemente rezaban y leían el Corán; daban limosnas con largueza y aconsejaban a las gentes el temor a Dios y la práctica de actos religiosos.

Sīdi Aḥmad (I), que alcanzó 48 años de vida, pasó los 15 últimos demente y, en ocasiones, era preciso sujetarle con cadenas. Estaba casado con la *ṣarīfa* Lallā Ṣfya Ġaylāniyya, hermana del actual Amīn de la Aduana de Arcila.

En cierta ocasión en que la demencia de Sīdi Aḥmad se recrudeció, fue llevado a Sīdi el-‘Arabī Ġaylān, en Arcila; mejoró algo y fue restituido a su casa en la que permaneció, no dejándose ver más que de su mujer e hijos —‘Abd al-Salām y Amīna— hasta la noche del domingo 8 de *muḥarram* del año 1348 que murió y fue enterrado en la *rawḍa*³³ de Sīdi ‘Abd al-Hādi.

Sīdi ‘Abd al-Hādi (II) de unos 42 años, hace 17 que se había recluido en su casa en la que a nadie recibe, ni a sus familiares. Es soltero y está atendido por una esclava. Cubre su cuerpo de harapos, y su cabellera y barba, tantos años abandonadas, le dan un aspecto terrorífico. Es admirado por la gente, y respetado y creído en la validez de su intercesión. Aunque no se logra verlo, son muchas las personas que acuden a su casa a impetrar su intercesión la gracia y el favor do Dios.

En cuanto a Sīdi Abū Silhām (III) y Sīdi Aḥmad (IV), si bien son respetados, no gozan de la distinción y fervorosa admiración que los dos anteriores. La romería de Sīdi ‘Abd al-Hādi ibn ‘Alī Muḥammad al-Qāḍirī, tiene lugar el día de la ‘*Ansera*. Es muy animada, concurriendo gente de todos los aduare de la Garbía y las cofradías de los ‘Aysāwa, Hamadša y Ġilāla.³⁴

Sīdi ‘Allāl al-Makkawī

Este *ṣarīf*, del que únicamente se conoce que era oriundo de La Meca, no se sabe en dónde vivió, ni de dónde se trajo su cadáver. Cuentan que antes de morir encargó a sus admiradores devotos que una vez

33 El sentido literal y figurado del término *rawḍa* cambia según el idioma, ya que, en árabe clásico, *rawḍa* significa «jardín» y, en dialecto marroquí, «cementerio».

34 Doménech Lafuente, «La hagiografía musulmana (2)».

frío su cuerpo, lo cargaran en una mula y lo enteraran en el lugar en que esta se echara, dando tiempo para la inhumación. Cumpliendo la voluntad del *šarīf* se cargó su cadáver. Dicen, que muchísimas veces se acostó la mula y otras tantas empezaron a cavar la sepultura, sin que el corto descanso de aquella diera lugar al enterramiento. Tras muchísimas tentativas, y siempre la mula en la libertad de seguir el camino que su instinto le marcara, llegaron a Briyṣh (Garbía) y, al pasar junto a la *rawḍa* de Sīdi ‘Abd al-Hādi se acostó la mula.

Se dice de este *šarīf* que ejerce su influjo sobre los toros que, al ser dedicados a la labor se muestran reacios para tirar del arado. Cuando un indígena de la fracción de Ulād Jallūf (Garbía) se encuentra ante un toro indócil y renuente, lo lleva al *šarīf*, toma un poco de tierra de la sepultura y una hoja de palmito, los mete en una bolsita de tela y los cuelga en uno de los cuernos del semoviente que, nacido de nuevo, tira del arado con voluntad y energía. Su romería se celebra el 13 de *rabi‘ al-awwal*.³⁵

Lallā Ṣfya al-‘Aysāwiyya

Se desconoce su biografía. Ningún dato aportan los habitantes del barrio Ibn Nāṣir, en cuyas inmediaciones se eleva aquella. Únicamente señalan la coincidencia de que los cabileños (varón y hembra) que, padeciendo calenturas, duermen una noche junto a la *rawḍa*, al amanecer se encuentran curados de sus dolencias.³⁶

Sīdi al-Ḥaġġ al-‘Arabī al-Wazzānī

De la Familia de los jerifes de Ouezzane, este *šarīf* llegaba todos los años a la Garbía, encargado de recorrer varios de sus poblados, con el fin de recoger las cosechas de las *tawassul* o los regalos que recibían bajo el patrocinio de los Sultanes. Cuando llegaba a este *mḍsar*, colocaba su tienda junto a la mezquita, y allí recibía las ofrendas de las gentes, allí prodigaba consejos; allí acudían los enfermos en busca de salud; allí los

³⁵ Véase nota 34.

³⁶ Véase nota 34.

desvalidos eran amparados, ayudados y socorridos; allí, por fin, tenía lugar el sacrificio de una res vacuna y con él la protección de Dios velaba sobre los ganados, liberándolos de epizootias que los diezaban. Vistos los beneficios obtenidos se comprenderá con qué beneplácito y satisfacción acogían en el poblado, la llegada de este jerife. Y así, un año y otro, en placentero intercambio de productos materiales por beneficios espirituales. Y las sencillas gentes de este *māšar* eran felices, hasta que en un año, quizá el 1263 de la Hégira, se despegó el jerife de la materia humana y—se nos dice—dejándola cubierta por la tierra, se trasladó a la colina celestial en cuya cumbre ha tenido lugar la epifanía de la divinidad, ansiando verse revestido de gloriosa túnica, penetrado de la luz celestial, apto, en fin, para recibir la visión beatífica; que el Señor, la Verdad, se le manifeste envuelta en los velos de la gloria, de la majestad y de la grandeza; velos que al descorrerse, han de dejarle ver la divina luz, con un relámpago que ha de difundirse sobre este *šarīf*, circulando ‘—libre ya de sus despojos luminosos— a través de su esencia; recibiendo así el esplendor de la divinidad’. Cuando los habitantes de este poblado se enteraron de la muerte del jerife, reunieron piedras en el lugar en que acostumbraba a colocar su tienda, formando así la *rawḍa* que hoy veneran. Todos los años celebran su amara o romería, sin hacerlo en fecha fija; sin embargo, esta suele ser, pasada la recolección de la cosecha de primavera. Durante estos largos recorridos en pos de la *zyāra*, se apreciaron en él cualidades privilegiadas. Lo que más atrajo y subyugó a las sencillas gentes, fue la facilidad con que se conseguía hacer arrojar la solitaria del cuerpo de los enfermos, para lo cual bastaba que colgara del cuello del paciente un amuleto cuyo enigma era celosamente guardado.³⁷

Sīdi Muḥammad al-Jayrī

Se desconoce por completo su biografía. Según informan, este *šarīf* era llamado antiguamente Sīdi Aḥmad el-Ġrīb. Se desconoce concretamente cuándo y por qué cambió la denominación. Los más viejos tienen referencia de que una enorme palmera daba sombras a un montón de piedras que suponen sería una tumba.

37 Doménech Lafuente, «La hagiografía musulmana (I)», 14.

Actualmente Sīdi Muḥammad es una casa de adobes con techo de paja. Es un recuerdo a perder, pues con el desconocimiento que se tiene de su naturaleza, la falta de hechos que llamen la atención de las gentes y el abandono en que se encuentra, es seguro que, con el tiempo, los habitantes de este *māṣar* olviden la existencia de este elegido.³⁸

Sīdi Aḥmad ibn al-‘Ayāṣī al-Baqqālī

De este *ṣarīf*, que está enterrado junto a Sīdi Muḥammad al-Jayrī, se cuenta que predecía el tiempo y adelantaba noticias sobre juicios que iban a acontecer. El acto que mayor fama le dio fue la predicción de la insurrección de Ġilālī al-Zarhūnī bū Ḥmāra. Nos dicen que día tras día salía Sīdi Aḥmad al-Baqqālī al camino que pasaba cerca de su casa. Con insistencia de convencido, preguntaba a los transeúntes por las noticias que traían. Alguien llegó a pensar en la perturbación de aquel nombre. Preguntado por los motivos que le inclinaban a aquella persistente búsqueda, afirmó a que «una guerra se aproximaba y deseaba conocer si ya se había declarado». Efectivamente, a los dos días, del zoco más próximo se trajo la triste nueva, de la existencia del Rogui bū Ḥmāra. A este jerife no se le celebra romería.³⁹

Sīdi Aḥmad al-‘Aysāwī

En una casa de adobes rodeada de palmitos gigantes y algunas piedras, del *māṣar* ‘Aysa, se encuentra la *rawḍa* del virtuoso morabito Sīdi Aḥmad al-‘Aysāwī, oriundo de la cabila de Bānī Laḥsan (Zona Francesa). Cuando vino a esta zona se dedicó a la agricultura y ganadería, alternando; por años, sus faenas como labrador con los cuidados para el rebaño como pastor. Hacía vida apartada de las gentes; una vez terminadas sus faenas, se retiraba a lugar apartado y oraba. La repetición de estas escenas de ascetismo hizo que las gentes fijaran su atención en él, observando sus más insignificantes detalles. Por esto, un día que se encontraba orando y uno de los bueyes se resistía al trabajo, consultó

38 «La hagiografía musulmana (I)», 15.

39 «La hagiografía musulmana (I)», 16.

con los labradores vecinos, quienes, suponiendo en el bovino una enfermedad que le atacaba al bazo, le aconsejaron que pasara sobre la parte dolorida una hoz candente. Mas Sīdi Aḥmad, se retiró un poco de aquel lugar y, tras orar, hizo una hoguera y, ante la admiración de los presentes, puso a calentar en aquella su pie derecho. Este, llegó a tomar el color rojo alambrado, sin que se viera en morabito ningún gesto de dolor, ninguna contracción de sufrimiento. Una vez el pie al rojo, lo colocó sobre la parte que le habían indicado, libró después al toro del yugo que le sujetaba y vieron todos con asombro, cómo corría en busca del verde pasto. Esta acción milagrosa consagró a Sīdi Aḥmad, colocándolo entre los escogidos a quienes el Orador cede sus divinas prerrogativas.

Como ya habían hecho otros morabitos, también este pidió a las gentes que, al morir, fuera cargado su cadáver sobre una mula y enterrado en el sitio en que aquella se parara por cansancio. Así se hizo y cinco individuos siguieron a la bestia, que llegó hasta cerca de Alcazarquivir, regresando de nuevo hasta caer rendida en el punto donde hoy existe la rauda, lugar al que acuden las gentes para invocar su protección cuando algún buey se resabia y dificulta con ello el trabajo de la labranza. Su romería se celebra el día 14 de *rabīʿ al-awwal*.⁴⁰

Sīdi Masʿūd d-Dġūġi

En el poblado de Ulād Yusuf, se encuentra enterrado este virtuoso santo y brillante jefe. Era esclavo del célebre jerife Sīdi ʿAbd al-Raḥmān ibn Ifu que fue quien mantuvo la repoblación de la Garbía con gentes oriundas de la cabila Dukkāla. Como hombre de confianza, el *ṣarīf* lo desplazó de su lado poniéndolo al frente de la fracción Ulād Jalluf, de la que vino a ser su director espiritual.

Sus consejos eran escuchados ciegamente, sus orientaciones seguidas sin titubeos. Lo presentan las gentes como dotado de cualidades milagreras, especialmente sobre las enfermedades de los niños a los que curaba indefectiblemente, sobre todo en las que atacaban el cerebro. También remediaba con sus prácticas misteriosas, las obstrucciones intestinales y las incontinencias de orina, para las cuales se servía del agua del pozo Biʿr al-Yuch.

40 Véase nota 39.

Sīdi Mas‘ūd d-Dġūġi, unía a todos estos hechos prodigiosos, una vida aislada, de asceta; los jerifes le tenían en gran estima y distinción, apreciando y públicamente elogiando sus grandes abstinencias, sus prolongados y frecuentes ayunos. Antes de morir degeneró en idiota. Su romería acostumbra a celebrarse después del 15 de agosto, durante un jueves, un viernes y un sábado. Es costumbre en toda la Garbía, en bastantes aduares de Ġabal Ḥabīb, y en algunos de la región del Fahz de Tánger, así como en la ciudad de Arcila, acudir los sábados a este santuario que, por lo tanto, se ve muy visitado, especialmente por mujeres.⁴¹

Lallā Rāḥma al-Maṣbahiyya

Nos refieren de ella que cuando un gañán no puede reducir a la obediencia a alguno de los bueyes que se le entregan para labrar, bástale aplicar sobre el testuz un puñado de la tierra que cubre los restos de la santa, para ver amansado el enfurecido y marrajo bruto. Nos la presentan también, como dotada además de cualidades excepcionales para combatir la hipocondría.

El enfermo que se veía dominado por una gran tristeza, caracterizada por una gran sensibilidad del sistema nervioso, era llevado al lugar del moravo y, aplicándole en el cuello tierra caliente, curaba. Ningún otro detalle de su vida nos es conocido. Por tradición se le rinde veneración y se confía mucho en la intercesión de esta *ṣaṇīfa* como conservadora de la salud. Su romería se celebra en los primeros días del mes de noviembre.⁴²

Lallā Rāḥma al-Maṣbahiyya (2)

Ulād al-‘Ayāṣī. Veneran en este aduar a Lallā Rāḥma al-Maṣbahiyya, de la misma familia que la anterior. Las únicas noticias que sobre ella que hemos recogido la señalan en la Garbía cuando la evacuación de Arcila por los portugueses. Parece ser que iba arengando a las gentes en la lucha contra los que se consideraban infieles, y al llegar a este poblado

41 Véase nota 39.

42 Véase nota 39.

fijó en él su residencia, haciéndolo centro de sus excursiones para propagar el conocimiento de las victorias que se obtenían, manteniendo así, el fervor por tomar parte en la guerra santa. Se ignora el año en que murió; en el lugar en que fue enterrada se señaló su rauda por tres paredes de piedra, encaladas, de 1,20 m. de altura, cobijadas bajo las ramas de un frondosísimo acebuche en el que las personas creyentes y agradecidas cuelgan sus exvotos.⁴³

Sīdi Muḥammad ibn Sīdi Qāsim ibn Sīdi ‘Alī ibn Sīdi ‘Alī al-Muden

Refieren las gentes de este aduar que Sīdi ‘Alī al-Muden nació en Dār al-Ḥayṭ (Bāni ‘Arūs). Disgustado con su familia se traslada a la Argelia, en donde contrajo matrimonio, muriendo poco después. Su mujer tuvo un hijo póstumo, al que, en memoria de su difunto marido, puso el nombre ‘Alī. Cuando este se casó tuvo como descendencia un hijo llamado Qāsim, quien de su matrimonio tuvo varios, entre ellos Sīdi Muḥammad, objeto de estas líneas. En el año 1246 de la Hégira, apareció en Arcila, cubierto de harapos, el *ṣarīf* Sīdi Muḥammad, que despreciando sus bienes de los que hizo ofrenda a sus familiares argelinos, había decidido venir Marruecos para visitar las tumbas de sus antepasados.

En su recorrido por los aduares inmediatos a Arcila, llegó un día al de Bāni Yābir, enclavado en las inmediaciones del lugar en el que actualmente se ha formado Dār Sayyed. Tan repulsiva era la presencia de Sīdi Muḥammad que, aun alegando su condición y calidad de *ṣarīf*, encontraba reparos y entorpecimientos para alojarse bajo techo. Decidió pues, establecerse en la casa de uno de los principales del aduar, llamado al-‘Amri. Este, al ver la osadía del *ṣarīf* que contra todo derecho y costumbre allanaba su morada, y que, con toda la misma cama, lo echó de ambas.

El *ṣarīf* no se arredró; y con ademán y palabras de iluminado, censuró la actitud del forzado anfitrión; el cual, escuchó y comprendió en aquellas el despojo de la que —hasta entonces— estimaba su vivienda.

De todo aquello, no acertó a explicarse el al-‘Amri sino la impasibilidad del temperamento de *ṣarīf*, y, como último recurso, decidió

43 Véase nota 39.

delegar en uno de sus más feroces perros la misión de alejar de aquella casa al considerado como intruso. Y para ello, aprovechando que el *šarīf* estaba afuera, entregado a la oración de al-‘Isha que para él se había preparado al-‘Amri. En la sorda lucha entablada entre el irreductible huésped y el forzado anfitrión, este veíase abandonado hasta por su compañero más leal; hasta por su perro.

Decidido descifrar aquel enigma, al-‘Amri aguardó la nueva noche; y pudo observar, que cuando *šarīf* se aproximaba a la casa, el perro guardián, aquel can cuya ferocidad era famosa y cuyos ataques eran el terror de los vecinos, cariñosa y cautamente, se acercaba zalamero al *šarīf*, cuyos pies y manos lamía. Aquello era providencial. No cabía duda que alguna protección sobrenatural era ejercida sobre aquella persona. (Consciente de sus) poderes y sin nuevas vacilaciones optó por cederle la casa, y reunió la *ǧam‘a*⁴⁴ ante lo que hizo pública donación. Y arrepentido de sus torpezas levantó la jaima que le quedaba fijándola en lugar apartado, y abandonándola al cuidado de aquel perro que le había defraudado, demostrando al probar de nuevo la fidelidad de su custodia, la confianza en su «hermano inferior», solamente vencida por la baraka de aquel ser privilegiado.

Sīdi Muḥammad, propietario ya de la casa, dedicóse al cultivo de la huerta que la rodeaba. Lo expuesto y la vida ejemplar observada, hizo que pronto se captara la simpatía de los vecinos, que se granjeara su respeto, les ganara su devoción y los moviera a veneración. Aquella conducta, aquel descuido en el vestir, aquella característica de suciedad, aquella fama que, saltando por encima de sus vecinos, había hallado eco en los poblados todos de la cabila y aún en la misma Arcila, le permitió contraer matrimonio con una *šarīfa* de la renombrada familia Ġaylān. La *šarīfa*, amorosa y prolífica, le ofreció como vástagos cuatro hijos: Aḥmad, Mhāni, Muḥammad y Šfya. Falta de salud y, a consecuencia de los partos tan seguidos, exhausta, falleció.

Sīdi Muḥammad, cuyos actos eran atenta y fervorosamente vigilados, quedaba muchas veces como en éxtasis, al salir del cual siempre ejecutaba algún prodigio; llegando en ocasiones, aclarar la vista de enfermos que, sumidos casi en las tinieblas estaban a punto de perderla. Según las gentes, predecía los hechos y tenía excepción virtud para

44 El termino *ǧam‘a* indica la Junta de los jeques y notables de cada tribu; su función consistía en tratar los asuntos internos de la cabila y velar por su equilibrio y seguridad.

hacer desaparecer la esterilidad de las mujeres. La peregrinación de estas en busca de la baraka del *šarīf*, elevó la casa de este a *zāwiya* famosa. Y, actualmente, muy poco está atenuada la fama ganada. Y, con ello, nada pierden en provecho y gloria los actuales jefes.

Mas, volvamos a Sīdi Muḥammad. Cierta día se pelearon en el aduar dos individuos porque uno era acusado por el otro de haberle robado dos bestias de labor. Hecha la paz y sosegados los ánimos, ante la negativa del acusado, se propuso juramento en presencia del *šarīf*. Así se hizo; y se retiraba resignado la víctima, cuando entró Sīdi Muḥammad al-Šaḡīr, y acusó al perjurio, demostrándole conocía el lugar en que había ocultado los animales robados. Contrariado el jerife con la intromisión de su hijo, le amonestó e intentó castigarle; mas, las palabras del padre, de tal manera habían impresionado al hijo, que observando aquel en su rostro, gran palidez y acentuado extravío en la mirada, golpeó el suelo en el bordón que llevaba, diciéndole: «presiento que su vida es corta».

La muerte repentina de este *šarīf*, nos la relatan los habitantes del poblado con gran sobrecogimiento; como se sintieran remordimiento por la influencia que en ella ejerció la actitud de abstención de sus antepasados. Estos, viendo marchitarse los árboles, viendo las plantas abrasadas, viendo consumidos los pastos; el agua de los pozos extinguida, las fuentes secas, los campos, en fin, agotados, perdidas las cosechas y en auge la mortalidad de su esquilma y famélica ganadería, imploraron de *šarīf* solicitara de Dios les otorgara el beneficio del agua [...] Mas, fueron tantas las súplicas, tan obstinados los requerimientos, tan agobiantes las quejas reflejo de la situación, que el jerife, aun pronosticando que en ello le iba la vida, intercedió cerca de Dios, como era la voluntad y deseo expreso de sus convecinos y coterráneos. Y Sīdi Muḥammad tras brevísima agonía, expiró, ante la dolorosa admiración de todos.

Su romería, la más famosa entre todas de la Garbía, se celebra el segundo día del *Mawlid*. A ella concurre toda la cabila y cuantos romeros de otras han asistido el día anterior al *Mawsim* de Arcila. Con estos, acuden a la *zāwiya* de los ‘Aysāwa y los Hamadša,⁴⁵ ofreciéndose muchos sacrificios y haciéndose grandes regalos a los descendientes del morabito.⁴⁶

45 ‘Īsāwa y Hamadša son dos cofradías marroquíes de destacado renombre; ambas cuentan con numerosos devotos por todo el país.

46 Doménech, «Hagiografía musulmana (2)».

Sīdi Aḥmad ibn ‘Abd al-Salām al-Miknāsī

Este santo varón acompañado de su padre llegó a estas tierras huyendo de las autoridades de su país, que hacían a ambos víctimas de unos atropellos. Sīdi Aḥmad, puso sus conocimientos de religión al servicio de la enseñanza; inició con los niños las prácticas dictadas en el Corán; les dio normas de sana moral, de recta conducta. Mientras, la suya era digna de ser imitada a ciegas. Hombre ferviente y temeroso de Dios, rehuía el contacto de sus semejantes; y el tiempo que sus trabajos de enseñanza le dejaban libre, pasábalo orando en continuadas vigiliass. Algunas personas habían encontrado en sus sabios consejos el lenitivo a su dolor; quién había hallado alivio a sus dolencias; quién recibió en su conturbado espíritu el sedante tranquilizador. No obstante, la muerte le sorprendió sin que los habitantes de este aduar vieran en él —rotunda y francamente— un ser privilegiado, un nombre dotado de gracias sobrenaturales.

Mas aquella contenida gratitud de las personas favorecidas por su intercesión, sintió la necesidad de exteriorizarse, cuando necesitó nuevos favores; cuando precisó urgentes consejos para disipar amargos sinsabores. Y fue entonces cuando la muchedumbre, guiada por los agradecidos, volvió la vista hacia la tumba de Sīdi Aḥmad, y fue entonces, cuando la muchedumbre lo erigió en protector; y fue entonces, después de muerto, cuando el remordimiento de los olvidadizos guió a estos hacía aquella tumba, que un sendero de fervor y de piedad había de venir para siempre con el poblado. Esos actuales habitantes, por tradición, siguen respetando, venerando a este morabito, cuya romeoría se celebra en el mes de agosto.⁴⁷

Lallā ‘Ā’iša al-Maṣbahīyya

En el frente de SO del poblado, sobre Kudiyya Mermedats —que es la parte más elevada del aduar desde la cual, y en suave pendiente, se descende hacia río al-‘Ā’iša—, en medio de un espeso bosquecillo en el que los palmitos gigantes pugnan por sobresalir y destacar

47 Véase nota anterior.

entre corpulentos olivos silvestres, se halla la tumba de Lallā ‘Ā’īša al-Maṣbahīyya.

Se refiere de esta que, en sueños, se apareció al actual *muqaddam* del poblado, ibn Muḥammad Budeheh al que rogó se tomará interés como lo había hecho por ella tanto por su coterráneo Sīdī al-Ḥaḡḡ al-Maṣbahī. Al prometerle ‘Abd al-Salām que le organizaría una romería, se vio sorprendido con una petición de la santa, la cual le exigía que se le hiciera justicia en la queja que tenía de las acciones cometidas por Tāmo ibn Ġilālī Šarrādī, vecina de este poblado. Con el fin de descargar su conciencia y que el importe obtenido con su venta se sumara a los donativos que se recibieran para elaborar la primera romería. Esta acostumbra a celebrarse el día cuarto de la fiesta del *Mawlid*.⁴⁸

Conclusión

De los textos recogidos en el presente trabajo se desprende el interés de la prensa africanista, y en particular de *África: Revista de tropas coloniales*, por el tema de los santos, los santuarios y las cofradías. Nos hemos fijado en unos pocos artículos, pero bien merecería la pena una mirada más comprehensiva y una investigación más extensa sobre ello. Entendemos que este interés responde a la necesidad de comprender la mentalidad de la población marroquí, de analizar los diferentes contextos en que evolucionaba el islam popular y de concretar el impacto ideológico y cultural que suscitaba este fenómeno religioso. Presentar el sufismo y la santidad en la zona del Protectorado hizo que la revista tuviese la exclusividad de acercar aspectos poco conocidos del «Marruecos profundo» a sus lectores.

En definitiva, dar a conocer a los jerifes, sus prodigios, sus poderes curativos, sus bendiciones divinas y sus roles sociales dentro de la ciudad y de la cabila marroquí conformó una información de gran utilidad que facilitaba el conocimiento de la labor intervencionista llevada a cabo por la administración colonial española en su respectiva zona del Protectorado. Acercarse a través de *África: Revista de tropas*

48 «Hagiografía musulmana (2)», 105.

coloniales a la figura del santón o jerife permitió captar a una élite religiosa de mayor consideración social y contar con sus servicios de mediación, efectivos instrumentos para acabar con cualquier movimiento de la resistencia local, facilitando la ocupación del territorio sin que representara mayor costo o desgaste en almas y dinero para el Estado español.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de archivo

- Archivo General de Simancas (AGS), legajo 150011-40. Escribanía Mayor de Rentas, I. 58.
- Archivo Histórico de la Catedral de Granada (ACG), Signatura B-18.
- Archivo Histórico Municipal de Granada (AMG), legajo 3.430; legajo 3.442; leg. 3.429. Sección Aguas, legajo 51.
- Archivo de la Real Chancillería de Granada (RChGr), cabina 511, leg. 2287; leg. 583-2; 3.^a-978-5.
- Archivo de la Real Chancillería de Granada. Archivo Historico Provincial (AHP), legajo 506-1194-5.

Fuentes árabes

- ‘Abd al-Kabīr Ibn Sa‘īd. *Al-‘Uyūn al-murḍiya fī ḍikr ba‘ḍ al-ṭā’ifa al-raḡrā-ḡiyya*, editado por ‘Abd al-Karīm Karīm. Ġāmi‘at Muḥammad al-Hāmis, 1987.
- Alf layla wa-layla*. Trad. ingl. de Edward William Lane. *The Thousand & One Nigths, commonly called Arabian Nights’ Entertaninments*, tres volúmenes. Chatto and Windus, 1912. https://www.gutenberg.org/files/34206/34206-h/34206-h.htm#Page_104.
- Al-Azammūrī. *Bahḡat al-nāẓirīn wa-uns al-ḥāḍirīn fī manāqib riḡāl Amḡār*, editado por Zuhayr b. Aḥmad b. al-Hādī al-Amḡārī. Maṭābi‘ Ra-bat Net, 2023.
- Al-Azammūrī. Traducción española de Virginia Vázquez Hernández. «Literatura hagiográfica en el Occidente islámico: traducción anotada de *Bahḡat al-nāẓirīn wa-uns al-ḥāḍirīn* de al-Zammūrī, obra magribí del s. VIII/XIV». Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2024. <http://hdl.handle.net/10366/159625>.
- Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* (KMM), editado por William Mac Guckin, Barón de Slane, *Description de l’Afrique Septentrionale par Abou-Obeid-el-Bekri. Texte arabe revu sur quatre manuscrits*. Imprimerie du Gouvernement, 1857.
- Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd. Segunda edición corregida, Barón de Slane, *Description de l’Afrique Septentrionale par Abou-Obeid-el-Bekri. Texte arabe revu sur quatre manuscrits*. Typographie Adolphe Jourdan, 1911.

- Al-Bakrī, Abū 'Ubayd. Edición parcial de las partes sobre al-Andalus y Europa por 'Abd al-Raḥmān 'Alī al-Ḥaḡḡī. *Abū 'Ubayd al-Bakrī. Ġuḡrāfiyat al-Andalus wa-Ūrūbbā*. [S. e.], 1968/1387.
- Al-Bakrī, Abū 'Ubayd, editado por Adrien P. van Leeuwen y André Ferré. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik li-Abī 'Ubayd al-Bakrī*, dos volúmenes. Dār al-'Arabiya li-l-Kitāb / Bayt al-Ḥikma, 1992.
- Al-Bakrī, Abū 'Ubayd. Traducción al francés de la parte del Magreb, por el Barón de Slane. *Description de l'Afrique septentrionale par El Bekri. Édition revue et corrigée*. Tipographie Adolfe Jourdan / Paul Geuthner, 1913.
- Corán. Edición, trad. fr. Salah Ed-Dine Kechrid, 3.ª impresión. Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1985.
- Corán. Traducción al castellano Julio Cortés. *El Corán*. 3.ª ed. Tahrike Tarsile Qur'an Inc., 1992.
- Al-Ḍabbī. *Buḡyat al-multamis*, editado por Francisco Codera, y Julián Ribera, *Bibliotheca Arabico-Hispana. Tomus III. Desiderium quaerentis historiam virorum populi Andalusiae (Dictionarium biographicum) ab Adh-Dhabbī scriptum ad fidem codicis escurialensis arabice nunc primum ediderunt, indicibus additis*. Imp. José de Rojas, 1885.
- Al-Harawī. *Kitāb al-iṣārāt ilā ma'rifat al-ziyārāt*. Maktabat al-Taḡāfat al-Dīniyya, 2002. http://www.worldcat.org/title/isharat-ila-marifat-al-ziyarat/oclc/50710451&referer=brief_results.
- Al-Harawī. Ed. y trad. fr. Janine Sourdél-Thomine. *Guide des lieux de pèlerinage d'al-Harawī*. Institut Français du Proche-Orient, 1943.
- Al-Harawī. Trad. fr. Janine Sourdél-Thomine. *Al-Ḥarawī (Abul-Hasan'Alī B. Abī Bakr)*. *Guide des lieux de pèlerinage*. Institut Français de Damas, 1957.
- Al-Harawī. Ed. y trad. ingl. Josef W. Meri. *A Lonely Guide to Pilgrimage. 'Alī ibn Abī Bakr al-Harawī's Kitāb al-Iṣārāt ilā Ma'rifat al-Ziyārāt*. The Darwin Press, 2004.
- Al-Harawī. *Al-Taḍkira al-harawiyya fī l-ḥiyal al-ḥarbiyya*, editado por Olga Torres Díaz. «Los consejos de Al-Harawī: antecedentes y ecos de un manual político-militar árabe del siglo XII». Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 2020.
- Al-Harawī. Edición parcial de Olga Torres Díaz. *Al-Harawī. El libro de las estratagemas*. Trotta, 2021.
- Ibn al-Abbār. *Kitāb al-takmila li-Kitāb al-ṣila*. *Bibliotheca Arabico-Hispana. Tomus V et VI. Complementum Libri Assilah (Dictionarium*

- Biographicum) ab Aben Al-Abbar scriptum, Partem, quae superest, ad fidem codicis escurialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis*, editado por Francisco Codera y Zaydín, dos volúmenes. Michaelem Romero, 1887-1889.
- Ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Kitāb al-ansāb*. En *Tres textos sobre beréberes en al-Andalus*, editado por Mohamed Ya'la, ۱۲۱-۱۵. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Ibn 'Abdūn. *Risālat Ibn 'Abdūn fī l-qaḍā' wa-l-ḥisba*. Traducción española de Évariste Lévi-Provençal, y Emilio García Gómez. *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*. Moneda y Crédito, 1948.
- Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkīya*, editado por Aḥmad Šams al-Dīn, volumen 1. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999.
- Ibn 'Arabī. *Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-naḥs*, editado por 'Alī b. Aḥmad Sāsī. Al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 2004.
- Ibn 'Arabī. Edición parcial de 'A. al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī. *Kitāb al-šila fī ta'rīḥ a'imat al-Andalus wa-'ulamā'ihim wa-muḥadīṭihim wa-fuqahā'ihim wa-udabā'ihim. Ta'līf li-šayḥ al-'ālim Abī l-Qāsim Ḥalaf Ibn 'Abd al-Malik al-ma'rūf bi-Ibn Baškuwāl (494-578)*. Dos tomos. Maktab Našr al-Taḳāfa al-Islāmiyya, 1955/1374.
- Ibn Baṭṭūṭa. *Tuḥfat al-nuẓẓār fī ḡarā'ib al-amṣār wa-'aḡā'ib al-asfār*, editado por 'Alī al-Muntaṣir al-Kattānī, dos volúmenes. Mu'assasat al-Risāla, 1979.
- Ibn Baṭṭūṭa. Traducción española de S. Fanjul García y F. Arbós Ayuso. *A través del Islam*. Alianza, 2010.
- Ibn al-Dabbāḡ. *Al-Asrār al-ḡaliyya fī l-manāqib al-daḥmāniyya*, editado por 'Abd al-Karīm al-Šiblī. Contraste, 2015.
- Ibn al-Ḡawzī. *Talbīs Iblīs*. Al-Maṭba'a al-Muniriyya, 1368 H.
- Ibn al-Ḡawzī. Trad. ingl. de Haitham Hamdan. *The devil's deceptions, being a translation of his masterpiece Talbīs Iblīs*. Dār As-Sunnah Publishers, 2014.
- Ibn al-Ḥaṭīb. *Al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa*, editado por Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān, cuatro volúmenes. 4.ª ed. Maktabat al-Ḥānḡī, 2001 [1973-1978].
- Ibn al-Ḥaṭīb. *Al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa. Nuṣūṣ ḡadīda lam tunšar*, editado por 'Abd al-Salām Šaqqūr. ETEI Nord (Mu'assasat al-Taglīf wa-l-ṭibā'a wa-l-Našr li-l-Šamāl), 1988.
- Ibn al-Ḥaṭīb. *Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*, editado por Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb. 2.ª ed. Dār al-Āfāq al-Ḡadīda, 1980.

- Ibn al-Ḥaṭīb. Trad. esp. de J. M. Casciaro Ramírez. *Historia de los reyes de la Alhambra*. Universidad de Granada, 2010.
- Ibn al-Ḥaṭīb. *Nuḡḍat al-ḡirāb fī 'ulālat al-iḡtirāb*, editado por Aḥmad Muḥ-tār al-'Abbādī, dos volúmenes. Dār al-Našr al-Maḡribiyya, 1985.
- Ibn al-Ḥaṭīb. *Rayḥānat al-kuttāb*, editado por 'Abd Allāh 'Inān, dos volúmenes. Maktabat al-Ḥānḡī, [s. f.].
- Ibn Ḥayyān. *Kitāb al-Muqtabis. Volumen VII. Ibn Ḥayyān. Al-Muqtabas fī aḥbār balad al-Andalus*, editado por 'Abd al-Raḥmān 'Alī al-Ḥaḡḡī. Dār al-Taḡāfa, 1965.
- Ibn Ḥayyān. Traducción española del vol. VII por Emilio García Gómez. *El Califato de Córdoba en el Muqtabis de Ibn Hayyān, Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isā Ibn Ahmad al-Rāzī (360-364 H. = 971-975 J. C.). Traducción de un ms. árabe de la Real Academia de la Historia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- Ibn Ibrāhīm al-Marrākuṣī. *Al-I'lām bi-man ḥalla Marrākuṣ wa-Aḡmāt min al-a'lām*, editado por 'Abd al-Waḥhāb Ibn Manṣūr, volumen 9. Al-Maṭba'a al-Malakiyya, 1980.
- Ibn 'Idārī. *Al-Bayān al-muḡrib. Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne Musulmane intitulée Kitāb Al-Bayān Al-Muḡhrib par Ibn 'Idhārī Al-Marrākushī et fragments de la Chronique de 'Arīb. Tome Premier. Histoire de l'Afrique du Nord de la Conquête au XI^e Siècle*, editado por G. S. Colin, y É. Lévi-Provençal. Volumen I. E. J. Brill, 1948.
- Ibn 'Idārī. Traducción al francés por E. Fagnan. *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayan al-Mugrib*, dos volúmenes. Imprimerie Orientale Pierre Fontana et Cie., 1901.
- Ibn Marzūq. *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī ma 'aṭīr mawlā-nā Abī l-Ḥasan*, editado por María Jesús Viguera Molíns. Al-Šarika al-Waṭāniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1981.
- Ibn Marzūq. Trad. esp. de M. J. Viguera Molíns. *Ibn Marzūq. El «Musnad»: hechos memorables de Abū-l-Ḥasan, sultán de los benimerines*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- Ibn Marzūq. *Al-Manāqib al-marzūqiyya*, editado por Salwā al-Zāhirī. Maṭba'at al-Naḡāḥ al-Ġadīda, 2008.
- Ibn Qunfuḍ. *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*, editado por Muḥammad al-Fāsī, y Adolphe Faure. Al-Markaz al-'Ilmī al-Ġāmi'ī, 1965.
- Ibn al-Šabbāḡ. *Durrat al-asrār wa-tuḥfat al-abrār fī aqwāl wa-af'āl wa-aḥwāl wa-maqāmāt wa-nisab wa-karāmāt wa-aḍkār wa-da'awāt Sīdī Abū l-Ḥasan al-Šādīlī*. Al-Maktaba al-Azharīya li-l-Turāt, [s. f.].

- Ibn al-Šabbāḡ. Traducción al inglés de Elmer Douglas, *The Mystical Teachings of al-Shadhili, Including His Life, Prayers, Letters and Followers*. State University of New York Press, 1993.
- Ibn al-Šabbāḡ. *Manāqib Abī ‘Alī Sālim al-Tibbāsī tilmīd Abī l-Ḥasan al-Šādīlī*, editado por Aḥmad al-Bāhī. Contraste, 2012.
- Ibn al-Šabbāḡ. *Nisāb al-ajbār wa-tadkirat al-ajyār*. Traducción española de Antonio Constán-Nava. *Al-Ḥaḡy ‘Abd Allah Ibn al-Šabbāḡ al-Aṣbaḡ al-Andalusī. Libro del origen de los sucesos y recuerdo de los virtuosos. Estudio general y traducción anotada al español del manuscrito unicum núm. 2295 de la Biblioteca Nacional de Túnez*. Col. Fuentes Árabe-Hispanas, 38. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2021.
- Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad Ġa‘far. *Kitāb al-šihāb maw‘iza li-ūlī l-albāb*, editado por ‘Abd al-‘Ilāh Ibn ‘Arafa. Markaz al-Turāt al-Ṭaqāfi al-Maḡribī, 2005.
- Ibn Tiḡillāt. «Iṭmid al-‘aynayn». Tesis doctoral inédita. Universidad Muḥammad V de Rabat, 1985.
- Ibn al-Zayyāt al-Tādilī. *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf wa-aḡbār Abī l-‘Abbās al-Sabtī*, editado por Aḥmad al-Tawfiq. Ġāmi‘at Muḥammad al-Ḥāmis, 1984.
- Al-Maqqarī. *Naḡḡ al-ṭib min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḡikr wazīriḡ Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb*, editado por Iḡsān ‘Abbās, siete volúmenes más uno de índices. Dār Šādir, 1968.
- Al-Miṣrātī al-Qayrawānī, Ġamāl al-Dīn Muḥammad b. Ḥalaf. *Manāqib Abī l-Qāsim al-Miṣrātī al-ma‘rūf bi-šāḡib al-dirbāla*, editado por Aḥmad al-Bāhī. Contraste, 2009.
- Al-Qalqašandī. Traducción española Luís Seco de Lucena Paredes. *Al-Qalqašandī. Šubḡ al-a‘šā fi kitābāt al-inšā’*. Anubar, 1975.
- Al-Qalqašandī. *Šubḡ al-a‘šā fi šinā‘at al-inšā’*, vol. V. *Dār al-Kutub al-Ḥiḡdīwīya*, 1913-1919. [S. e.], [s. f.].
- Al-Qaštālī. *Tuḡfat al-muḡtarib li-man lahu min al-iḡwān fi karāmāt al-šayḡ Abī Marwān*, editado por Fernando de la Granja Santamaría. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1974.
- Al-Qaštālī. Traducción española de Bárbara Boloix Gallardo. *Prodigios del maestro sufi Abū Marwān al-Yuḡānisī de Almería. Estudio crítico y traducción de la Tuḡfat al-muḡtarib de Aḡmad al-Qaštālī*. Mandala, 2010.
- Al-Qazwīnī. *Āṭār al-bilād*. Trad. esp. parcial de F. Roldán, *El Occidente de al-Andalus en el Āṭār al-bilād de al-Qazwīnī*. Alfaro, 1990.

- Al-Sāhilī. *Bugyat al-sālik fi ašraf al-masālik*, editado por ‘Abd al- Raḥīm al-‘Ālamī. Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu’ūn al-Islāmiya, 2003.
- Al-Tādilī al-Šawma‘ī, Aḥmad. *Kitāb al-mu‘zā fi manāqib al-šayḥ Abī Ya‘zā*, editado por ‘Alī al-Ğāwī. Ğāmi‘at Ibn Zuhri, 1996.
- Al-Tiğānī. ‘Abd Allāh. *Riḥlat al-Tiğānī*, editado por Ḥasan Ḥusnī ‘Abd al-Wahhāb. Al-Dār al-‘Arabiyya li-l-Kitāb, 1981.
- Al-‘Umarī. *Masālik al-abšār fi mamālik al-amšār*. Traducción francesa de Maurice Gaudefroy-Demombynes. Librairie Orientalite Paul Geuthner, 1927.
- Al-Yūsī. *Al-Muḥāḍarāt fi-l-luġa wa-l-adab*, editado por Muḥammad Ḥaġġī, y Aḥmad al-Šarqāwī Iqbāl, dos volúmenes. Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1982.
- Al-Zammūrī. *Bahġat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn fi manāqib riġāl Amġār al-šāliḥīn*, editado por Zuhayr b. Aḥmad b. Hādī al-Amġārī. Rabat.net, 1445/2023.
- Al-Zarkašī. *Tārīḥ al-dawlatayn al-muwaḥḥidiyya wa-l-ḥafsiyya*, editado por al-Ḥusayn al-Ya‘qūbī. Al-Maktaba al-‘Atīqa, 1998.

Bibliografía

- Abad Merino, Mercedes. «La traducción de cartas árabes en un pleito granadino del siglo xvi. El fenómeno del romanceado como acto judicial: Juan Rodríguez y Alonso del Castillo ante un mismo documento». *Al-Qanṭara* 32, n.º 2 (2011): 481-518. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2011.v32.i2.266>.
- Al-‘Abbādī, Aḥmad Muḥtār. M. *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1973.
- Abumalham, Montserrat. «La concepción del espacio sagrado en el islam». *’Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 10 (2004): 9-21.
- Akasoy, Anna. «Ibn Sab‘īn, ‘Abd al-Ḥaqq». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus* (BA), vol. 5, n.º 1018. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007.
- Akasoy, Anna. «Al-Šuštārī, Abū l-Ḥasan». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus* (BA), vol. 7, n.º 1748. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012.
- Akmir, Youssef. *De Algeciras a Tetuán 1875-1906. Orígenes del proyecto colonialista español en Marruecos*. Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 2009.

- Akmir, Youssef. «Capitales españoles en Marruecos en torno a 1912: ambición colonial, clientelismo político y pactos confidenciales». En *La problemática colonial española en Marruecos*, editado por Fātiḥat Benlabbah y Abdelaali Barouki. Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 2013.
- Akmir, Youssef. «Reflexiones sobre la sociedad precolonial marroquí y la política de atracción española, (1898-1912)». En *Relaciones entre España y Marruecos en el siglo XX*, vol. 4 de Cuadernos Monográficos, coordinado por José Urbano Martínez Carreras. Asociación Española de Africanistas, 2000.
- Akmir, Youssef. «Reflexiones sobre una revista Colonialista Militar, Tropas Coloniales África (1924-1926)». *Revista de Estudios Africanos* XII, n.º 22-23 (1998): 173-196.
- Al-‘Alamī, ‘Abd al-Ġalīl. *Fī uṣūl al-taṣawwuf bi-l-Maġrib (al-qarn al-sādis al-ḥiġrī/al-tānī ‘aṣar al-mīlādī*. Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniya, 2014.
- Albarrán, Javier, y Enrique Daza Pardo, coords. «Fortificación, espiritualidad y frontera en el islam medieval: ribāṭs de al-Andalus, el Magreb y más allá» [monográfico]. En *Cuadernos de Arquitectura y Fortificación* 6 (2019): [s. p.].
- Albarrán, Javier, y Enrique Daza Pardo. «Hacia la construcción de una geografía del ribāṭ en al-Andalus: práctica y materialidad». En Albarrán y Daza Pardo, «Fortificación, espiritualidad y frontera»: 57-105.
- Albet i Mas, Abel. «La huella de España en Marruecos: políticas de ocupación, protección y explotación». En *España en Marruecos*, editado por Joan Nogué y José Luis Villanova. Milenio, 1999.
- Allendesalazar Valdés, José Manuel. *La diplomacia española y Marruecos 1907-1909*. ICMA, 1990.
- Almela Legorburu, Íñigo. *Arquitectura religiosa saadí y desarrollo urbano (Marrakech, siglos XVI-XVII)*. Universidad de Granada, 2021.
- Almela Legorburu, Íñigo. «Materialización arquitectónica de la rābiṭa en época almohade a través de las hagiografías y algunos restos constructivos». *Anuario de Estudios Medievales* 52, n.º 2 (2022): 435-470.
- Almela Legorburu, Íñigo. «La zāwiya en época meriní: el soberano piadoso y el caso revelador de al-Nussāk (Salé, Marruecos)». *Anaquel de Estudios Árabes* 33 (2022): 33-73.

- Alouani, Salah. *Tribus et marabouts. A' rāb et walāya dans l'intérieur de l'Ifrīqiya entre le VI^e/XI^e et le XII^e/XVIII^e siècles*. Academia Scientiarum Fennica, 2010.
- Alubudi, Jassim. «Las rábitas, zāwiyas y takias bagdadíes e Ibn Sa'īd». En Franco-Sánchez y De Epalza, *La rábita en el islam*.
- Amri, Nelly. *Croire au Maghreb médiéval. La sainteté en question, XIV^e-XV^e siècle*. Les Éditions du Cerf, 2019.
- Amri, Nelly. «Écriture hagiographique et modèles de sainteté dans l'Ifrīqiya ḥafṣide (VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècle) d'après trois recueils de manāqib». *Les Cahiers de Tunisie* 173 (1996): 13-31.
- Amri, Nelly. «Femmes, sainteté et discours hagiographique au Maghreb médiéval: Naissance à la sainteté, naissance à l'histoire. Le cas d'une sainte de Tunis, 'Āisha al-Mannūbiyya (m. 665/1267)». En *Histoire des femmes au Maghreb: Réponses à l'exclusion*. Série Histoire, n.º 5. Faculté des Lettres de Kénitra, 1999.
- Amri, Nelly. «Le pouvoir du saint en Ifrīqiya aux VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècles: le "très visible" gouvernement du monde». En *Politique et religion en Méditerranée, Moyen Âge et époque contemporaine*, editado por Henri Bresc, Georges Dagher, y Christiane Veauvy. Bouchène, 2008.
- Amri, Nelly. «Ribāṭ et idéal de sainteté à Kairouan et sur le littoral Ifrīqi-yen du II^e/VIII^e au IV^e/X^e siècle d'après le *Riyāḍ al-nufūs* d'al-Mālīkī». En *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e-XII^e siècle)*, editado por Dominique Valérian. Publications de la Sorbonne / Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2011. <https://books.openedition.org/psorbonne/2525>.
- Amri, Nelly. *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Āisha al-Mannūbiyya*. Sindbad, 2008.
- Amri, Nelly. *Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^e et XV^e siècles*. Les Éditions du Cerf, 2008.
- Amri, Nelly. «Les ṣālīḥāt du V^e au IX^e siècle/XI^e-XV^e siècle dans la mémoire maghrébine de la sainteté à travers quatre documents hagiographiques». *Al-Qanṭara* 21, n.º 2 (2000): 471-480.
- Amri, Nelly. *Sīdī Abū Sa'īd al-Bāḡī (1156-1231)*. Contraste, 2015.
- Amri, Nelly. «Walī et awliyā' dans l'Ifrīqiya "médiévale"» *Studia Islamica* 90 (2000): 23-36.
- Amri, Nelly. *Al-Wilāya wa-l-muḡtami', musāhamat fī al-tārīḥ al-dīnī wa-l-iḡtimā' ī li-Ifrīqiyya fī al-'ahd al-ḥafṣī*. Manšūrāt Kulliyyat al-Ādāb bi-Mannūba, 2001.

- Amri, Nelly. «Zâwiya et territoire en Ifriqiya du VII^e/XIII^e siècle à la fin du IX^e/XV^e siècle». En *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'antiquité à l'époque moderne. Actes du 20^{ème} Colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 9 et 10 octobre 2009*. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2010.
- ‘Arbūš, Muṣṭafā. *Min a’lām minṭaqat iqlīm Tādlā wa-Banī Mallāl*. Maṭ-ba‘at al-Nağāḥ al-Ġadīda, 1991.
- ‘Arbūš, Muṣṭafā. *Min tāriḥ minṭaqat iqlīm Tādlā wa-Banī Mallāl*. Maṭ-ba‘at al-Nağāḥ al-Ġadīda, 1989.
- ‘Ariyya, Buṣṭta. «Min al-Ribāṭ ilā al-Zāwiya». <https://alawan.bnt.nat.tn/2015/02/27/>.
- Arnaldez, Roger. «Les éléments bibliques du Coran comme sources de la théologie et de la mystique musulmane». En R. Arnaldez, *Aspects de la foi de l'Islam*. Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 1985. <https://books.openedition.org/pusl/6680>.
- Arnaldez, Roger. «Al-Muḥāsibī». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 7, ed. ingl. E. J. Brill, 1993.
- Arnaldez, Roger. *Réflexions chrétiennes sur les mystiques musulmans*. OEIL, 1989.
- Asín Palacios, Miguel. *La escatología musulmana en la Divina Comedia. Discurso leído en el Acto de su recepción en la Real Academia Española y contestación de D. Julián Ribera Tarragó*. Real Academia Española, 1919.
- Asín Palacios, Miguel. *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino*. Turmeda. Pascal. San Juan de la Cruz. Espasa Calpe, 1941.
- Asín Palacios, Miguel. *El Islam Cristianizado: estudio del ‘sufismo’ a través de las obras de Abenarabí de Murcia*. Plutarco, 1931.
- Asín Palacios, Miguel. «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz». *Al-Andalus* 1, n.º 1 (1933): 7-80.
- Asín Palacios, Miguel. «La psicología del éxtasis en los grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidin Abenarabi)». *Cultura Española* 1 (febrero 1906): 209-235.
- Asín Palacios, Miguel. *Sadilíes y alumbrados*. Estudio introductorio de Luce López-Baralt. Hiperión, 1990.
- Asín Palacios, Miguel. «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa». *Al-Andalus* 11 (1946): 263-274.
- Asín Palacios, Miguel. *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Hiperión, 1992.

- Askān, Ḥusayn. *Ta' rīḥ al-ta' līm bi-l-Mağrib ḥilāla al- 'aṣr al-wasīṭ* (1-9/7-15). Dār al-Ma' ārif al-Ġadīda, 2004.
- 'Azlānī, Aḥmad Ibrāhīm. *Qabā' il Banī 'Umayr wa-Banī Mūsà bi-Tādla fī muwāğahat al-iḥtilāl al-faransī: min al-dākira al-ša' biyya li-miṇṭaqat Tādla*. Dār Abī Raqrāq, 2010.
- Azuar Ruiz, Rafael. ed. *La rābīta calīfal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna*. Diputación Provincial de Alicante, 1989.
- Azuar Ruiz, Rafael. «Rābiṭa/s, ribāt/s, al-Monastīr/s y zāwiya/s. Las enseñanzas de Guardamar del Segura (Alicante)». *La historiografía de los estudios monásticos en España. Entre el cristianismo y el islamismo, monjes, morabitos y frailes*, editado por Antonio Ramos Millán, Francisco Salvador Ventura, Pedro Aguayo de Hoyos, María Dolores Pérez Murillo. Universidad de Granada, 2022.
- Azuar Ruiz, Rafael. ed. *El ribāt calīfal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*. Colección de la Casa de Velázquez, n.º 85. Casa de Velázquez, 2004.
- Azuar Ruiz, Rafael. «El ribāt de Guardamar (Alicante, España): un centro de religiosidad popular no fortificado y alejado de la frontera de al-Andalus (s. x d. C.)». En Albarrán y Daza Pardo, «Fortificación, espiritualidad y frontera»: 127-137.
- Azuar Ruiz, Rafael. «El ribāt en al-Andalus: espacio y función». *'Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 10 (2004): 23-38.
- Bachoud, Andrée. *Los españoles ante las Campañas de Marruecos, 1909-1914*. Espasa-Calpe, 1988.
- Balfour, Sebastian. *Abrazo mortal, de la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*. Península, 2002.
- Balmadani, Nawāl. «Ibn Marzūq al-ḥaṭīb wa-Kitāb al-Manāqib al-marzūqiyya». *Mağallat 'Uṣūr al-ğadīda* 2-3 (2011-2012): 83-99.
- Barceló, Carmen. «Inscripciones en ribāt de al-Andalus (Guardamar y Arriñana)». *MARQ. Arqueología y Museos* 7 (2016): 117-139.
- Barrios Aguilera, Manuel. *La convivencia negada: historia de los moriscos del reino de Granada*. Comares, 2008.
- Barrios Aguilera, Manuel. *La suerte de los vencidos: estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Universidad de Granada, 2009.
- Basset, Henri, y Henri Terrasse. «Sanctuaires et forteresses almohades. Le ribāt du Tīṭ. Le Tasghimout». *Hespéris* 7 (1927): 118-156.

- Beaussier, Marcelin. *Dictionnaire pratique arabe-français*. Librairie Adolphe Jourdan, 1887.
- Ben Cherifa, Mohamed. «Al-Māğariyyūn». En *Abū Muḥammad Ṣālīḥ. Al-Manāqib wa-l-tārīḥ*. Ġāmi‘at Muḥammad al-Ḥāmis / Facultad de Letras y Humanidades, 1990.
- Ben Cherifa, Mohamed. *Al-Māğariyyūn wa-l-hāfiz al-Māğarī (qarn: 6–7 H.). Āsafī: Manšūrat Ġam‘iyat Āsafī li-l-Baḥṭ fi-l-Turāt al-Dīnī wa-l-Tārīḥi wa-l-Fannī*. Maḥa‘at Grafe Safi, 2009.
- Benarafa, A. «Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad. 1. Obra: *Kitāb al-ṣihāb. Maw‘iza li-ūlī l-albāb* (Libro del lucero. Advertencia para los espíritus dotados de inteligencia)». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, vol. 5, n.º 1152. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Beneito Arias, Pablo, y Stephen Hirtenstein. «The Prayer of Blessing [upon the Light of Muhammad] by ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī». *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 34 (2003): 1-57.
- Ben-Nas, Abdelkrim. «“Al-Ināla al-‘ilmiyya” de Ibn Luyūn, resumen de “Al-Risāla al-ṣuštariyya”, al-Ṣuštari, epístola en defensa de las prácticas de los sufíes. Estudio, edición crítica árabe y traducción española». Tesis doctoral, Universidad de Alicante, 2020.
- Ben-Nas, Abdelkrim. «La práctica del retiro espiritual individual (*jalwa*) según el manuscrito de *Al-Risāla al-ṣuštariyya*». En El Hour, *Hagiografías, sufismo, santos y santidad*.
- Benet, Francisco. «Explosive Markets: The Berber Highlands». En *Trade and Market in the Early Empires*, editado por M. Arensberg, C. M. Arensberg y H. W. Pearson. Free Press, 1957.
- Berthier, Pierre. «Mawlāy Idrīs, Zāwiya Mawlāy Idrīs». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 6, ed. ingl. E. J. Brill, 1991.
- Boloix Gallardo, Bárbara. *Ibn al-Aḥmar. Vida y reinado del primer sultán de Granada (1195-1273)*. Universidad de Granada / Patronato de la Alhambra, 2017.
- Boloix Gallardo, Bárbara. «Ibn Muḥammad al-Lawṣī, Abū ‘Abd Allāh». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, vol. 4, n.º 843. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006.
- Boloix Gallardo, Bárbara. «*Ṭarīqas* y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb. El “almizcle” de la escala social nazarí». En *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*, editado por M. D. Rodríguez Gómez, A. Peláez Rovira, y B. Boloix Gallardo. El Almendro, 2014.

- Blair, Sheila S. «Zāwiya», *Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition (EI²)*, ed. ingl., 11. E. J. Brill, 2002.
- Borrás i Querol, Carles. «Les Mesquites. Salsadella, Baix Maestrat». En AA. VV., *Excavacions arqueològiques de Salvament a la Comunitat Valenciana 1984-1988. Vol. 2. Intervenciones rurales*. Generalitat Valenciana, 1990.
- Borrás i Querol, Carles. «Noticia preliminar del sondeo arqueológico en el yacimiento musulmán de Les Mesquites (La Salzedella)». *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses* 13 (1987): 399-417.
- Brunschvig, Robert. *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du xv^e siècle*, volumen dos. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1940.
- Būkārī, Aḥmad. *Al-Zāwiya al-šarqāwiyya, zāwiyat Abī l-Ġa'd*, dos volúmenes. Maṭba'at al-Nağāḥ al-Ġadīda, 1985-1989.
- Būšarīb, Aḥmad. *Dukkāla wa-l-isti'mār al-Burtuġālī ilā sanat ihlā' Āsafī wa-Azammūr (qabla 28 ağušt 1481-uktūbar 1541)*. Dār al-Ṭaqāfa, 1984.
- Calero Secall, María Isabel. «Los Banū Sīd Būna». *Sharq Al-Andalus. Estudios árabes* 4 (1987): 35-44. <http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.1987.4.04>.
- Canard, M. «Fāṭimids». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)* vol. 3. E. J. Brill 1065.
- Capaz, Osvaldo. «La cofradía Darkauia». *África: Revista de tropas coloniales* (agosto 1932): 144-145.
- Capitán Doménech [Doménech Lafuente, Ángel]. «Hagiografía musulmana. Los santuarios de la Garbía (1)». *África: Revista de tropas coloniales* (enero 1932): 14-16.
- Capitán Doménech [Doménech Lafuente, Ángel]. «Hagiografía musulmana. Los santuarios de la Garbía (2) [sic.]». *África: Revista de tropas coloniales* (junio 1932): 105-107.
- Carballeira Debasa, Ana María. *Libro de los Habices de la Alpujarra de 1530. Edición, estudio e índices de un manuscrito del Archivo Histórico Diocesano de Granada*. Col. Humaniora, n.º 380. Academia Scientiarum Fennica, 2018.
- Carvalho, António Rafael. «O Período Islâmico no Alentejo Litoral e na Arrabida. Bibliografia basica produzida nos últimos 40 anos (1974-2014)». *Almadán. Arqueología. Patrimonio. Historia Local* 19, t. 1 (2014): 137-143.

- «Ceuta, Canarias, Gibraltar». *La Época*, 28 de noviembre de 1898.
- Chabbi, Jacqueline. «*Khānkāh*». En *The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²)*, vol. 4, ed. ingl. E. J. Brill, 1978.
- Chabbi, Jacqueline [y Nasser Rabbat]. «*Ribāt*». En *The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²)*, vol. 8, eds. Ingl. y fr. E. J. Brill, 1995. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0919.
- Chavarría Vargas, José Antonio. «Huellas sufíes en al-Andalus: la toponimia. *Murābiṭ, rubayṭa/rubayṭ(a)* y *zāwiya*». *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales* 19 (2017): 219-252.
- Chica, Antonio de la (fray). «Gazetilla Curiosa, o Semanero granadino, noticioso, y útil para el bien común, de lunes 30 de julio de 1764, Papel XVII». En *Mamotreto de la Gacetilla curioso o Semanero granadino noticioso y útil para el bien común. Su autor el P. Lect. Juvilado Fr. Antonio de la Chica Benavides, del orden de la SSma. Trinidad Calzados de Granada. I. Dadas a la luz en la Imprenta del Convento de dicha Orden por su administrador el P. Predicador Fr. Francisco Joseph de los Rios de la misma Sagrada Familia, con licencias necesarias*. Impredisur, 1992.
- Chodkiewicz, Michel. *Femmes soufies. La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique*. Gallimard, 2011.
- Chodkiewicz, Michel. «Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tarīqa Naqshbandiyya». En *Naqshbandīs, cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Colección *Varia Turcica*, 18, editado por Marc Gaborieau, Alexandre Popovic y Thierry Zarcone. Isis, 1990.
- Conrad, Lawrence I. «The *quṣūr* of Medieval Islam: Some Implications for the Social History of the Near East». *Al-Abḥāt* 29 (1981): 7-23.
- Constán Nava, Antonio. «Edición diplomática y estudio de la obra *Niṣāb al-aḥbār wa-taḍkirat al-aḥyār* de Ibn al-Sabbāḥ (s. ix H./xv e. C.)». Tesis doctoral, Universidad de Alicante, 2014.
- Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. University of Texas Press, 1998.
- Cornell, Vincent J. «*Ribāt Tiṭ-n-Fiṭr* and the Origins of Moroccan Maboutism». *Islamic Studies* 27, n.º 1 (1988): 23-36.
- Cornet, Capitaine. *A la conquête du Maroc Sud avec la colonne Mangin 1912-1913*. Librairie Plon, 1914.
- Cortés Soroa, Julio. *Diccionario de árabe culto moderno*. Gredos, 2008.
- Cressier, Patrice. «Apuntes sobre fortificación islámica en Marruecos». En *Actas del I Congreso Internacional Fortificaciones en al-Andalus*.

- Algeciras, Noviembre-diciembre 1996*. Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, 1998
- Cressier, Patrice. «Dalías et son territoire: un groupe d'alquerias musulmanes de la Basse Alpujarra (Province d'Almería)». En *Actas del XII Congreso de la UEA (Málaga, 1984)*. Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, 1986.
- Cressier, Patrice. «Dalías y su territorio: un grupo de alquerías musulmanas de la baja Alpujarra "provincia de Almería"». En *Estudios de arqueología medieval en Almería*, editado por P. Cressier. Instituto de Estudios Almerienses, 1992.
- Cressier, Patrice. «Le développement urbain des côtes septentrionales du Maroc au Moyen Âge: frontière intérieure et frontière extérieure». En *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*. Casa de Velázquez, 1992.
- Cressier, Patrice. «Lecturas arqueológicas del ribāṭ en Ifrīqiya y el Magreb occidental». En Albarrán y Daza Pardo, «Fortificación, espiritualidad y frontera»:107-125.
- Cressier, Patrice. «De un ribāṭ a otro. Una hipótesis sobre los ribāṭ-s del Magrib al-Aqṣā (siglo IX-inicios del siglo XI)». En *El ribāṭ califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*, coordinado por Rafael Azuar Ruiz. Casa de Velázquez, 2004.
- Cressier, Patrice, y Abdelatif Elboudja. «La forteresse du Mont Abba à Badīs (Maroc): une rābiṭa médiévale?». En *Mil anos de fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500)*. *Actas do simpósio internacional sobre castelos*. Palmela, 2000, coordinado por Isabel Cristina Ferreira Fernandes. Colibri / Câmara Municipal de Palmela, 2001.
- Cuevas Garcia, Cristóbal. *El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*. Istmo, 1972.
- Dachraoui, Farhat. «Le rôle des ribats dans le ġihād maritime en Ifriqiya au Moyen Âge». En De Epalza, *La Rāpita islāmica* [reimpr. en Franco-Sánchez y De Epalza, *La rābiṭa en el islam*].
- Al-Dahabī, Nufisa. *Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māğarī, Al-Šayḥ wa-l-Tarbiya*. Maṭābi‘ al-Ribāṭ Nīṭ, 2016.
- Al-Dahabī, Nufisa. *Al-Ribāṭāt wa-l-zawāyā fī tāriḥ al-Mağrib*. Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1997.
- Ḍarīf, Mohamed. *Mu‘assasat al-zāwiya bi-l-Mağrib*. Manšūrāt al-Mağalla al-Mağribiyya li-‘Ilm al-Iğtimā‘ al-Siyārī, 1992.

- «Las defensas de Ceuta». *La Época*, 16 de diciembre de 1898.
- Delaigue, Marie-Christine. «La red de acequias de la Alpujarra alta». En *El agua en la agricultura de al-Andalus*, editado por Tomás Quesada Quesada. Lunweg / El Legado Andalusi, 1995.
- Djelloul, Neji. *Al-Ribāṭāt al-baḥriyya bi-Ifriqiya fī l-‘asr al-wasīṭ*. Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales, 1999.
- Djelloul, Neji. *Le voile et l'épée. Les côtes du Maghreb à l'époque médiévale*, dos volúmenes. Universidad de La Manouba, Facultad de Letras, Artes y Humanidades, 2011.
- Doménech Lafuente, Ángel. Véase Menedoch, I.
- Domínguez Ortiz, Antonio, y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Revista de Occidente, 1978.
- Donoso Cortés, Ricardo. *Estudio geográfico, político militar sobre las zonas españolas del Norte y Sur de Marruecos*. Librería Gutenberg, 1913.
- Doutté, Edmond. *Notes sur l'Islām maghribin. Les Marabouts*. E. Leroux, 1900. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103549b>.
- Dozy, Reinhart. *Supplément aux dictionnaires arabes*, dos volúmenes. E. J. Brill, 1881.
- Ducène, Jean Charles. «Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd ‘Abd Allāh». En *The Encyclopaedia of Islam. THREE (EI³)*, vol. 11. E. J. Brill, 2019.
- Ducène, Jean Charles. *L'Europe et les géographes arabes du Moyen Âge*. CNRS, 2018.
- El Bahi, Ahmed. «Les ribāṭ-s aghlabides: un problème d'identification». En *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in 9th-century North Africa*, editado por Glaire D. Anderson, Corisande Fenwick y Mariam Rosser-Owen. Brill, 2018.
- El Bahi, Ahmed. *Sūsa wa-l-sāḥil fī al-‘ahd al-wasīṭ: muḥāwala fī l-ḡuḡrāfiyā al-tārīḥiyya*. Markaz al-Našr al-Ġāmi‘ī, 2004.
- Ephrat, Daphna, Ethel Sara Wolper, y Paulo G. Pinto, eds. *Saintly spheres and Islamic landscapes: emplacements of spiritual power across time and place*. Brill, 2021.
- El Hour, Rachid. «Algunos extractos de la enseñanza y educación en el Occidente islámico en época almohade». En *Ibn ‘Arabī y su época*, editado por Gracia López Anguita. Universidad de Sevilla, 2018.
- El Hour, Rachid. «La cofradía de los Māḡariyyūn de Safī y la creación de la caravana de los peregrinos (*Rakb al-Huḡḡāḡ*) en Marruecos». En *De Estepa a Salamanca: miradas en torno a la lengua*, coordinado

- por Carmen Quijada Van der Berghe, Borja Alonso Pascual, Francisco Escudero Paniagua, Carolina Martín Gallego y Gema Belén Garrido Vilchez. Universidad de Salamanca, 2023.
- El Hour, Rachid. «¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?: el caso de *Tuhfat al-muġtarib* de al-Qaštālī». En *Legendaria Medievalia. En Honor de Concepción Castillo Castillo*, editado por Juan Pedro Monferrer Sala y María Jesús Viguera Molíns. El Almenadro, 2011.
- El Hour, Rachid, ed. *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península ibérica*. Col. Humaniora, n.º 385. Academia Scientiarum Fennica, 2020.
- El Hour, Rachid. «Ibn al-Zayyāt». En *The Encyclopaedia of Islam. THREE (EI³)*. E. J. Brill, 2019.
- El Hour, Rachid. «La langue berbère: ouvrages hagiographiques et enseignement dans le Maghreb Médiéval». *Études et Documents Berbères* 45-46 (2021): 179-193.
- El Hour, Rachid. «*Al-minhāġ al-wāḍiḥ* y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la ṭā'ifa de Safī». En El Hour, *Hagiografías, sufismo, santos y santidad*.
- El Hour, Rachid. «Moroccan female saints in written and oral traditions: Lallā Mennāna, patron saint of Larache». *Journal of North African Studies* 27, n.º 1 (2020): 62-79.
- El Hour, Rachid. *La organización judicial almorávide en al-Andalus. Élités, negociaciones, enfrentamientos*. Col. Humaniora, n. 340. Academia Scientiarum Fennica, 2006.
- El Hour, Rachid. «Reflexiones acerca de la formación intelectual de Abū Ya'zā y al-Yuḥānisī, dos modelos de santidad en el Occidente islámico medieval». *Al-Qanṭara* 40, n.º 1 (2019): 103-131.
- El Hour, Rachid. «Reflexiones acerca de las dinastías bereberes y lengua bereber en el Magreb Medieval». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 64 (2015): 45-57.
- El Hour, Rachid. «Sainctity, Orality and Questions about Cultural and Religious Identity in North of Morocco. The case of Lallā 'Ā'isha al-Khaḍrā', Saint of Alcazarquivir». *Journal of Sufi Studies* 8, n.º 1 (2020): 77-98. <https://doi.org/10.1163/22105956-12341316>.
- El Hour, Rachid. *Las sociedades del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XIV). Una mirada desde las fuentes hagiográficas*. Éditions & Impressions Bouregreg, 2010.

- El Hour, Rachid, y Manuela Marín. *Memoria y presencia de las mujeres santas de Alcazarquivir (Marruecos). Transmisión oral y tradición escrita*. Universidad de Salamanca, 2018.
- El Hour, Rachid, y Manuela Marín. *Memory and Presence of Female Saints in Ksar El Kebir (Morocco). Oral Transmission and Written Tradition*. Col. Studies in the History and Society of the Maghrib, n.º 13. Brill, 2022.
- El Hour, Rachid, y Virginia Vázquez Hernández. «Collective sufism in the Maghrib al-Aqṣā. The Mājariyyūn of Safi and the Founding of the Rakb al-Ḥujjāj». *Journal of Sufi Studies* 13, n.º 2 (2024): 191-210. <https://doi.org/10.1163/22105956-bja10035>.
- Elmore, Gerald T. «Shayḥ ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, Ibn al-‘Arabī’s mentor». *Journal of the American Oriental Society* 121, n.º 4 (2001): 593-613.
- Encyclopédie de l’Islam. Première Edition / (EI¹)*, editado por M. Th. Houtsma et al., cuatro volúmenes y suplementos. E. J. Brill / Maisonneuve et Larose, 1913-1938. Versión en inglés: *The Encyclopædia of Islam (EI¹)*. E. J. Brill / Luzac, 1913-1938.
- Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition / The Encyclopædia of Islam*, 2nd. (EI²), editado por P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Donzel, W. P. Heinrichs et al., doce volúmenes. E. J. Brill, 1960-2005.
- Encyclopaedia of Islam, THREE. (EI³)*, editado por Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas y Devin J. Stewart. E. J. Brill. <https://referenceworks.brill.com/display/db/ei30>.
- Epalza, Mikel de. «La espiritualidad militarista en el islam medieval. El ribat, los ribates, las rábitas y los almonastires de al-Andalus». *Medievalismo* 3 (1983): 5-18.
- Epalza, Mikel de. «Los estudios sobre las rábitas en la actualidad (1998)». En Franco-Sánchez y De Epalza, *La rábita en el islam*.
- Epalza, Mikel de. «Études sur le ribat islamique. Sa spiritualité militaire et ses traces archéologiques et toponymiques en Espagne». *Revue Maroc-Europe. Histoire. Économies. Sociétés* 6 (1994): 129-146.
- Epalza, Mikel de. «La Ràpita Islàmica: Historia Institucional». En Franco-Sánchez, y De Epalza, *La rábita en el islam*.
- Epalza, Mikel de, ed. *La Ràpita islàmica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals. I Congrés de les Ràpites de l’Estat Espanyol (San Carles de la Ràpita, 7-10 setembre 1989)*. Ajuntament de La Ràpita / ICMA / Generalitat Valenciana / Diputació de Tarragona, 1993 [reimpr. 1994].

- Epalza, Mikel de. «La tumba de un santo musulmán en Benifato». *Alcoy. Revista de Fiestas* (abril 1988): 264-265.
- Espinar Moreno, Manuel. *Crónicas y documentos para el estudio de los últimos tiempos del Reino de Granada*. Educativa Historia General, 2008.
- Espinar Moreno, Manuel. «Escrituras árabes romanceadas sobre la acequia de Ainadamar (siglos XIX-XVI)». *Sharq Al-Andalus. Estudios árabes. Homenaje a María Jesús Rubiera Mata* 10-11 (1993-1994): 347-371 [reimpr. en Espinar Moreno, *Estudios sobre aguas de Granada y el Albaicín*, 93-110].
- Espinar Moreno, Manuel. *Estudios sobre aguas de Granada y el Albaicín*. Libresepccm, 2018. <http://hdl.handle.net/10481/53478>.
- Espinar Moreno, Manuel. «Habices de la Mezquita, rábitas y del Rey de Mondújar (Valle de Lecrín, Granada) en época musulmana». *Acta histórica et archaeologia mediaevalia* 26 (2005): 1173-1190.
- Espinar Moreno, Manuel. «Hallazgos arqueológicos y documentales en Granada: la rábita del Maharoch y la mezquita mayor de Granada». *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales* 21 (2019): 175-188.
- Espinar Moreno, Manuel. «De la mezquita de Maharoch al monasterio de San Jerónimo. Noticias para el urbanismo y la Arqueología de Granada». *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas* 18-19 (1993-1994): 73-97.
- Espinar Moreno, Manuel. «Los morabitos, ribat y al-zawiyas en Al-Andalus. El origen de La Zubia». En *De la Vega de Granada al Valle de Lecrín en la Edad Media*, coordinado Manuel Espinar Moreno. Libresepccm, 2023. <http://hdl.handle.net/10481/79448>.
- Espinar Moreno, Manuel. «Las rábitas de las tierras granadinas en las fuentes documentales: arqueología y toponimia». En Franco-Sánchez y De Epalza, *La rábita en el islam*.
- Espinar Moreno, Manuel, y Juan Abellán Pérez. «Las rábitas en Andalucía. Fuentes y metodología». En De Epalza, *La Rábita islámica* [reimpr. en Franco-Sánchez y De Epalza, *La rábita en el islam*].
- Espinar Moreno, Manuel, y José Manuel Espinar Jiménez. *Abastecimiento urbano y regadío de Granada. I. De la Fuente Grande de Alfacar al río Beiro*. Adabook, 2013.
- Espinar Moreno, Manuel, y María Dolores Quesada Gómez. «Documentos árabes romanceados del monasterio de Santa Cruz la

- Real de la orden de Santo Domingo en Granada». *Bibataubin. Revista de Patrimonio Cultural e Investigación* 2 (2001): 70-92.
- Espinar Moreno, Manuel, y María Dolores Quesada Gómez. «Documentos árabe-granadinos traducidos por Alonso del Castillo en 1565-1566». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino (RCEHGr). Segunda época* 10-11 (1996-1997): 229-255. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/229219>.
- Ettahiri, Ahmed S. «Nouvelles remarques sur la zāwiya d'Al-Nussāk à Salé». *Bulletin d'Archéologie Marocaine* 21 (2009): 289-310.
- Ettahiri, Ahmed Saleh, Abdallah Fili y Jean-Pierre van Staëvel. «Igiliz, le Ribāt des Hargha: Aux origines de l'architecture défensive des Almohades». *Hesperis-Tamuda* 52, n.º 3 (2017): 81-107. <https://www.hesperis-tamuda.com/Downloads/2010-2019/2017/fascicule-3/5.pdf>.
- Ferhat, Halima. *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*. Les Éditions Toubkal, 2003.
- Fernández Lacomba, Juan, Fátima Roldán Castro, y Florencio Zoido Naranjo, coords. *Territorio y patrimonio. Los paisajes andaluces*. Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 2003.
- Ferré, André. «Les sources du *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* d'Abū 'Ubayd al-Bakrī». *IBLA* 49, n.º 158 (1986): 185-214.
- Fierro, Maribel. «La Legitimidad del poder en el Islam». *Awraq* 15 (1994): 147-184.
- Franco Bahamonde, Francisco. «Paz y desarme». *África: Revista de tropas coloniales* (enero 1926): [s. p.].
- Franco-Sánchez, Francisco. «Almonastires y rábitas: Espiritualidad islámica individual y defensa colectiva de la comunidad. Espiritualidad y geopolítica en los orígenes de Almonaster la Real». En *Culturas de Al-Andalus*, edición de F. Roldán Castro. Universidad de Sevilla, 2015.
- Franco-Sánchez, Francisco. «Andalusíes y magrebíes en torno a los Sid Bono/a de Guadalest y Granada». En *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas «Historia, Ciencia y Sociedad»*. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992.
- Franco-Sánchez, Francisco. «Anotaciones bibliográficas sobre geografía y cartografía de época medieval (I)». *Al-Qanṭara* 40, n.º 1 (2019): 237-251.

- Franco-Sánchez, Francisco. «Los Banū Sīd Bono/a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII». En *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, edición de Amina González Costa y Gracia López Anguita. Almuzara, 2009.
- Franco-Sánchez, Francisco. «La economía de las rábitas». En Franco-Sánchez y De Epalza, *La rábita en el islam*.
- Franco-Sánchez, Francisco. «Geografía y cartografía en la obra de Ibn Jaldūn». En *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*, editado por José Luis Garrot Garrot y Juan Martos Quesada. Ibersaf, 2008.
- Franco-Sánchez, Francisco. «Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus (BA)* 5, n.º 1152. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007.
- Franco-Sánchez, Francisco. «Ibn Sīd Būnuh/Būna, Abū Tammām». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, vol. 5, n.º 1153. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007.
- Franco-Sánchez, Francisco. «Identificación de la tumba de los Sīd Bono en Benifato (Alicante)». *Sharq Al-Andalus. Estudios árabes* 5 (1988): 181-186.
- Franco-Sánchez, Francisco. «Lugares de *ribāṭ* y otros relacionados con ellos en el Magreb: informaciones de al-Warrāq (s. x) y de al-Bakrī (s. xi)». En *Patrimonio andalusí, cultura, documentos y paisaje*, editado por Christine Mazzoli-Guintard. Universidad de Sevilla, 2021.
- Franco-Sánchez, Francisco. «*Al-Masālik wa-l-Mamālik*: precisiones acerca del título de estas obras de la literatura geográfica árabe medieval y conclusiones acerca de su origen y estructura». *Philologia Hispalensis* 31, n.º 2 (2017): 37-66.
- Franco-Sánchez, Francisco. «*Al-Masālik wa-l-Mamālik* (II). Construyendo una nueva imagen del mundo: Ruterros, geografía y cartografía al servicio de la causa *šīʿī*». *Cuadernos del CEMYR* 26 (2018): 111-170.
- Franco-Sánchez, Francisco. *Rābiṭa-s islámicas. Bibliografía actualizada*. Universitat d'Alacant / Institut d'Estudis Ràpitencs, Ajuntament de Sant Carles de La Ràpita, 1997.
- Franco-Sánchez, Francisco. «Rábitas y Al-Monastir(es) en el Norte y levante de la península de Al-Andalus». En Franco-Sánchez y De Epalza, *La rábita en el islam*.
- Franco-Sánchez, Francisco. «*Rābiṭa-s, ribāṭ-es y al-munastīr-es*. Bibliografía comentada con una introducción historiográfica». En Franco-Sánchez y De Epalza, *La rábita en el islam*.

- Franco-Sánchez, Francisco. «El Reino Nazarí de Granada según un viajero mudéjar almeriense: Ibn aṣ-Ṣabbāḥ (m. después de 895/1490)». *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos* 13 (1996): 203-224.
- Franco-Sánchez, Francisco. «La toponimia árabe de los espacios viales y los espacios defensivos en la península Ibérica». En *De la langue à l'expression: Le parcours de l'expérience discursive. Hommage à Marina Aragón Cobo*, edición de C. Carvalho, M. Planelles Iváñez y E. Sandakova. Universidad de Alicante, 2017.
- Franco-Sánchez, Francisco, y Mikel de Epalza, eds. *La rābita en el islam. Estudios interdisciplinarios. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita* (1989, 1997). Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita / Universitat d'Alacant, 2004. <http://hdl.handle.net/10045/92327>.
- Gallego Burín, Antonio. *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*. Edición actualizada por F. Javier Gallego Roca. Don Quijote, 1982.
- García Figueras, Tomás. *La acción africana de España en torno al 98* (1860-1912), t. 2. Instituto de Estudios Africanos, CSIC, 1966.
- García Gandía, José Ramón, Sergio Llorens Campello y Germán Pérez Botí. «L'Almisserà: territorio castral y espacio rural en época islámica». En *De la medina a la villa*, coordinado por Francisco Javier Jover Maestre y Concepción Navarro Poveda, 83-105. Museo Arqueológico de Alicante–MARQ, 2004.
- García Guatas, Manuel. «Paisaje, tradición y memoria». En *El Paisaje. Arte y Naturaleza*, editado por Javier Maderuelo. Diputación de Huesca, 1996.
- García Lorca, Federico. «Albayzín». En Federico García Lorca, *Prosa*, vol. 1. Akal, 1994.
- García Menárguez, Antonio. «Dades premilinars sobre la Ràpita andalusí del Moncaio (Guardamar)». *La Rella* 19 (2006): 227-246.
- García Menárguez, Antonio, y Francisco Franco-Sánchez. «Una nueva rābita en la playa de Guardamar del Segura: la rābita de El Moncayo». En *Vivir de tal suerte. Homenaje a Juan Antonio Souto Lasala*, editado por Mohamed Meouak y Cristina de la Puente. Cordoba Near Eastern Research Unit (CNERU), CSIC, 2014.
- García Sanjuán, Alejandro. «Abū 'Ubayd al-Bakrī, polígrafo cortesano del período de Taifa». *Jábega* 97 (2008): 40-46.
- García Sanjuán, Alejandro. «El polígrafo onubense Abū 'Ubayd al-Bakrī: Notas sobre su biografía y su producción escrita». *Aestuaría. Revista de Investigación* 8 (2002): 13-33.

- García Sanjuán, Alejandro. «Rābiṭas y ribāṭs en el Mi'yār de al-Wanṣarīsī. En Franco-Sánchez y De Epalza, *La rābīta en el islam*.
- García Sanjuán, Alejandro. «Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada del año 459 H/1066». En *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus*, editado por M. Fierro Bello. Colección Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, n.º XIV. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- Garnier, Sébastien. «La sacralisation du littoral ifrīqiyyen à l'époque hafside. Les sites de Radès et Monastir dans la Riḥla d'al-Tijānī». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 130 (2011): 110-130.
- Garrido Atienza, Miguel. *Las aguas del Albaicín y Alcazaba*. Imprenta Moderna, 1902.
- Al-Ġilālī, Karīm. «Rābiṭāt wa-ribāṭāt al-taṣawwuf min ḥilāl Kitāb al-Taṣawwuf li-Ibn al-Zayyāt al-Tādili». <http://alantologia.com/blogs/11333>.
- Goldziher, Ignaz. «Veneration of Saints in Islam». En *Muslim Studies*, editado por S. M. Stern, volumen 2. George Allen & Unwin, 1971.
- Golvin, Lucien. «Note sur le mot *ribat*' (terme d'architecture) et son interprétation en Occident musulman». *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* VI (1969): 95-101.
- Gómez Moreno, Manuel. *Guía de Granada*. Estudio preliminar de José Manuel Gómez-Moreno Caleraos, 2 vol. Col. Archivum, n.º 50. Universidad de Granada, 1982.
- Goodson, Caroline. «Topographies of Power in Aghlabid-Era Kairouan». En *The Aghlabids and their Neighbours*, editado por Glaire D. Anderson, Corisande Fenwick y Mariam Rosser-Owen. Brill, 2018.
- Grabar, Oleg. «Ciudades y ciudadanos». En *El mundo del Islam. Gente, cultura, fe*, editado por Beernard Lewis. Destino, 1995.
- Guillot, Cl. «Al-Warrāk». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 9, ed. ingl. E. J. Brill, 1997.
- Gutiérrez Lloret, Sonia, Antonio García Menárguez y Víctor Cañavate Castejón. «De vil·la a alqueria: el Moncaio – torre del Descarregador (Guardamar del Segura, Alacant)». *La Rella* 35 (2022): 177-194.
- Ḥaḡḡī, Muḥammad, dir. *Ma'lamat al-Maḡrib*, veintisiete volúmenes. Maṭābi' Salā, 1989-2005.
- Hassen, Mohammed. *Al-Madīna wa-l-bādiya bi-Ifṛīqiya fī l-'asr al-ḥafṣī*, vol. 1: 58-62, vol. 2: 735-743. Publications de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1999.

- Hassen, Mohammed. «Les *ribāṭ* du Sahel d'Ifrīqiya. Peuplement et évolution du territoire au Moyen Âge». En *Castrum 7. Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge: défense, peuplement, mise en valeur*, editado por J. M. Martin. École Française de Rome / Casa de Velázquez, 2001.
- Hassen, Mohammed. «Villages et habitations en Ifriqiya au Bas Moyen Âge. Essai de typologie». En *Castrum 6. Maisons et espaces domestiques dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, dirigido por A. Bazzana y É. Hubert. École Française de Rome / Casa de Velázquez, 2000.
- Held, Pascal. «Ibn al-Jawzī's Critique of Sufism in *Talbīs Iblīs*: A Re-Examination». *Studia Islamica* 117, n.º 1 (2022): 88-126. DOI: 10.1163/19585705-12341440.
- Heo, Angie. *The Political Lives of Saints. Christian-Muslim Meditation in Egypt*. University Press, 2018.
- Hernández Jiménez, Félix. «La travesía de la Sierra de Guadarrama en el acceso a la raya musulmana del Duero (I)». *Al-Andalus* 38, n.º 1 (1973): 69-185.
- Hernández Juberías, Julia. *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Higuera Rodríguez, Alicia de la. «Los poemas epigráficos de Ibn Furkūn. Aproximación a este género poético desde la Antropología de la escritura». Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 1997.
- Hirtenstein, Stephen. «My dear friend. Shaykh 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī through the eyes of Ibn 'Arabī». Conferencia presentada en MIAS Symposium, Oxford, 2002.
- Ibn 'Alī, 'Abd al-Rahīm. «Al-Faqīh ben Ṣāliḥ (markaz)». En Ḥaḡḡī, Ma'lamat al-Maḡrib 19: 6479.
- Jones, Linda G. «Retratos de la emigración: la (Re)conquista y la emigración de ulemas a Granada, según la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb». En *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: Biografías islámicas en la España cristiana*, edición de Ana Echevarría Arsuaga. Colección Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XV. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- Jreis Navarro, Laila. «La *riḥla* jatibiana a través de la *Nufāḍat al-ḡirāb*». En *Saber y poder de al-Andalus: Ibn al-Jaṭīb (s. XIV). Estudios en conmemoración del 700 aniversario del nacimiento de Ibn al-Jaṭīb* (Loja, 1313, Fez, 1375). El Almendro, 2014.

- Al-Kattānī, Yūsuf. *Madrasat al-Imām al-Buḥārī*, dos volúmenes. Dār Lisān al-‘Arab, [s. f.].
- Al-Kattānī, Nour al-Hudā. *Al-Adab al-ṣūfī fī-l-Maḡrib wa-l-Andalus fī ‘ahd al-Muwaḥḥidīn*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2008.
- Katz, Jonathan G. «Zāwiya [North Africa]». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)* vol. 11, ed. ingl. E. J. Brill, 2002.
- Kazimirski, Albert de Biberstein. *Dictionnaire arabe-français*, dos volúmenes. Maisonneuve, 1860.
- Kennedy, Hugh. «The Ribāṭ in the Early Islamic World». En *Western Monasticism Ante Litteram*, editado por Hendrik Dey y Elizabeth Fentress. Brepols, 2011.
- Kerrou, Mohamed. «Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan». En *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, dirigido por M. Kerrou. Ministère des Affaires Étrangères, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1998.
- Kisaichi, Masatoshi. «Sufi Saints in the 12th Century Maghrib Society». *The Journal of Sophia Asian Studies* 8 (1990): 5-34.
- Kisaichi, Masatoshi. «Three Renowned ‘Ulamā’ Families of Tlemcen». *The Journal of Sophia Asian Studies* 22 (2004): 121-137.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. Segunda edición. Diputación Provincial de Granada, 1993.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*. Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969.
- Lamela, Íñigo. «La zāwiya en época meriní: el soberano piadoso y el caso revelador de al-Nussāk (Salé, Marruecos)». *Anaquel de Estudios Árabes* 33 (2022): 33-73.
- Larguèche, Abdelhamid, y Dalenda Larguèche. «La Saïda Mannoubia: de l'errance à la transcendance». En *Marginales en terre d'Islam*, editado por Abdelhamid Larguèche y Dalenda Larguèche. Cérès, 1992.
- Laenen, J. H. *La mística judía. Una introducción*. Trotta, 2006.
- Lane, Edward William. *Arabian Society in the Middle Ages. Studies from the Thousand and One Nights*. Chatto and Windus, 1883.
- Laroui, Abdellah. *Islam y nacionalismo*. Mapfre, 1971.
- Leguineche Bollar, Manuel. *Anual 1921, el desastre de España en el Rif*. Alfaguara, 1996.

- León Muñoz, Alberto. «Dios, tumbas y sabios. La formación del paisaje devocional en las ciudades de al-Andalus». En *Paisajes, espacios y objetos de devoción en el Islam*, editado por Fátima Roldán Castro y Alejandra Contreras Rey. Universidad e Sevilla, 2017.
- Lévi-Provençal, Évariste. «Abū ‘Ubayd al-Bakrī». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 1, eds. ingl. y fr. E. J. Brill, 1960.
- Lévi-Provençal, Évariste. *Les historiens des chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e au XIX^e siècle*. Émile Larose, 1922.
- Lévi-Provençal, Évariste. «Le voyage d’Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Granada (1350)». En *Mélanges offerts a William Marçais*. Institut d’Études Islamiques de l’Université de Paris / G. P. Maisonneuve, 1950.
- Lirola Delgado, Jorge. «Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd». En Lirola Delgado y Puerta Vílchez, *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, vol. 1, n.º 51. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012.
- Lirola Delgado, Jorge, dir. y ed. *Biblioteca de Al-Andalus (BA)*, vols. 4-7, más dos apéndices. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006-2012.
- Lirola Delgado, Jorge. «Ibn al-Maḥrūq, Abū l-Ḥasan». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, vol. 4, n.º 752. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006.
- Lirola Delgado, Jorge, y José Miguel Puerta Vílchez, dirs. y eds. *Biblioteca de Al-Andalus (BA)*, vols. 1-3. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2012.
- Lobera Girela, Cándido. «Cómo pacificamos la zona ocupada». *África: Revista de tropas coloniales* (Ceuta), (abril 1927): 88.
- Lazrak, ‘Abd al-Ġanī. «Limādā ihtimām al-salāṭīn al-‘alawīyyīn bi-Ri-bāṭ Šākīr». <https://www.alousboue.ma/34005/>.
- Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de. *Abdel-Krim El Jatabi, la lucha por la independencia*. Alianza, 2009.
- Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de. *En el Barranco del Lobo, las guerras de Marruecos*. Alianza, 2005.
- Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de. *Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del Protectorado español*. Alianza, 2013.
- Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de. *Los moros que trajo Franco... la intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil*. Martínez Roca, 2002.

- Maddād, Muḥammad. «Al-Saqī wa-l-tamdīn: ḥālat madīnat al-Faqīh b. Šāliḥ». En *Tādlā: al-Tārīḥ, al-mağāl, al-ṭaqāfa*. [S. e.], [s. f.].
- Magnin, Charles (Lieutenant-Coronel). *Campagne du Tadla (Maroc). Février 1913 à Juillet 1913. Causeries tactiques*. Henri Charles-Lavauzelle, 1913. [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9309672/f1.image.r=Tadla 1913 maroc](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9309672/f1.image.r=Tadla%201913%20maroc).
- Mahjoub, Neziha. «Al-Sayyida, une femme, un monument». *Africa* 13 (1995): 223-241.
- Malpica Cuello, Antonio. «Castillos y sistemas defensivos en las Ṭā'a/alpujarreñas de Sāḥil y Suḥayl: un análisis histórico y arqueológico». En *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*. 17, 18 abril 1985, volumen 9. Diputación General de Aragón, 1986.
- Malpica Cuello, Antonio. *Poblamiento y castillos en Granada*. Lunweg / Junta de Andalucía / El Legado Andalusi, 1996.
- Mandalà, Giuseppe. «Roma e il labirinto della tradizione arabo-islamica». *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen-Âge* 121 (2009): 215-238.
- Mangin, Charles (Lieutenant-Coronel). *Journal des marches et opérations de la 2.ª batterie du 1.º Régiment d'Artillerie de Montagne pour la période du 6 septembre 1912 au 16 octobre 1913*. [S. e.], 13 juin 1913. <https://www.web.archive.org/web/20130515053318/https://www.vinny03.perso.neuf.fr/gg/leshistos/1RAM13.html>.
- Al-Mānūnī, Muḥammad. «Iḥyā' 'ulūm al-dīn min manẓūr al-Ġarb al-Islāmī ayyām al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn». En *Abū Ḥāmid al-Ġazālī. Dirāsāt fī fikrihi wa-'aṣrihi wa-ta'ṭīrihi*. Kulliyat al-Adāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya, 1988.
- Al-Mānūnī, Muḥammad. «Malāmiḥ al-'alāqāt al-ṭaqāfiyya bayna al-Mağrib wa-Tūnis». *Al-Manāhil* 6 (1976): 224-257.
- Maqbul Ahmad. «Djughrāfiyā». En *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), vol. 2, eds. fr. e ingl. E. J. Brill, 1965.
- Marçais, Georges. «Asad b. al-Furāt». En *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), vol. 1, ed. ingl. E. J. Brill, 1960.
- Marçais, Georges. «Deux ribāṭ du Sahel tunisien». *Les Cahiers de Tunisie* 15 (1956): 279-288.
- Marçais, Georges. «Notes sur les ribats en Berbérie». *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident Musulman* 1 (1957): 23-36 [reimpr. «Note sur les Ribāṭs en Berberie». *Mélanges René Basset*, vol. 2: 395-430. Publications de l'Institut des Hautes Études Marocains, 1925].

- Marçais, Georges. «Ribāṭ». En *Encyclopédie de l'Islam. Première Edition (EI¹)*, vol. 8. E. J. Brill, 1937.
- Marçais, Georges. «Sousse et l'Architecture musulmane du IX^e siècle». *Annales de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger* 7 (1948): 54-66.
- Marçais, Georges, y J. Schacht. «Aghlabids or Banu l-Aghlab». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 1, ed. ingl. E. J. Brill, 1960. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0919.
- Marín, Manuela. «Constantinopla en los geógrafos árabes». *Erytheia* 9, n.º 1 (1988): 49-60.
- Marín, Manuela. «Espacios religiosos en las sociedades islámicas clásicas: una aproximación». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 10 (2004): 93-101.
- Marín, Manuela. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Mapfre, 1992.
- Marín, Manuela. *Mujeres en Al-Ándalus. Estudios onomástico-bibliográficos de Al-Ándalus, XI*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- Marín, Manuela. «Las mujeres en al-Ándalus: fuentes e historiografía». En *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, editado por Celia del Moral Molina. Universidad de Granada, 1993.
- Marín, Manuela. «Mujeres en el entorno de la santidad: testimonios del Marruecos medieval». En *La mujer musulmana en la historia*, editado por F. Roldán Castro. Universidad de Huelva, 2007.
- Marín, Manuela. «La práctica del ribāṭ en al-Andalus (ss. III-V/IX-XI)». En Azuar Ruiz, *El ribāṭ califal*.
- Marín, Manuela. «Retiro y ayuno: algunas prácticas religiosas de las mujeres andalusíes». *Al-Qanṭara* 21, n.º 2 (2000): 471-480. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2000.v21.i2.440>.
- Marín, Manuela. «El ribāṭ en al-Andalus y el Norte de África». En De Epalza, *La Rāpita islāmica* [reimpr. en Franco-Sánchez y De Epalza, *La rābīta en el islam*].
- Marín, Manuela. «La vida en los ribāṭ de Ifrīqiya». En Azuar Ruiz, *La rābīta califal*.
- Al-Marīnī, Nağāt. «Al-Habṭī al-Sumātī». En Ḥağğī, *Ma'lamat al-Mağrib* 22.
- Mármol Carvajal, Luis de. *Historia del [sic.] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Tomo uno de la Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. *Historiadores de sucesos particulares*, dirigida e ilustrada por

- Cayetano Rosell. Col. Biblioteca de Autores Españoles, n.^{os} 21 y 28. Atlas, 1946.
- Martín Corrales, Eloy. «Los inicios del turismo en el Protectorado Español de Marruecos (1912-1936)». En *De Al-Ándalus a Tetuán. Homenaje al Doctor Benaboud*, coordinado por Mohamed Cherif. Maṭba‘at al-Ḥaliğ al-‘Arabī, 2013.
- Martín García, Mariano. «Un morabito granadino: la ermita de San Sebastián». *Cuadernos de la Alhambra* 13 (1977): 129-159.
- Martín García, Mariano. «Nuevos datos sobre la ermita de San Sebastián de Granada». *Cuadernos de la Alhambra* 15-17 (1979-1981): 299-302.
- Martínez Pérez, María Teresa. *Las mezquitas de Granada en los libros de Habices*. Anejo de *Cuadernos de Historia del Islam*. Universidad de Granada, 1986.
- Martínez Ruiz, Juan. «Edificios religiosos musulmanes en la Granada morisca (lingüística e historia)». En *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*. *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos*, edición de Abdeljelil Temimi. Ceromdi, 1989.
- Martínez Ruiz, Juan. «Toponimia e historia en la Alpujarra. Estructura socio-económica». En *Sierra Nevada y su entorno. Actas del Encuentro Hispano-Francés sobre Sierra Nevada: la historia, la tierra y el poblamiento*. Universidad de Granada, 1988 [reimpr. en Martínez Ruiz, Juan, *El lenguaje del suelo (Toponimia)*. Universidad de Jaén, 2002].
- Martínez Salvador, Carmen. «Arquitectura del ribat en el Sahel tunecino: modelo y evolución». *Anales de Prehistoria y Arqueología* 13-14 (1997-1998): 251-269.
- Martínez Salvador, Carmen. «El ribāt en el Mediterráneo Occidental, Ifriqiya y al-Andalus, dos ejemplos de religiosidad (siglos IX-XI d. C.)». Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 1994. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/12662>.
- Martínez Salvador, Carmen. «Sobre la entidad de la rábita andalusí omeya. Una cuestión de terminología: ribat, rábita y zawiya». En *El ribāt califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*, editado por Rafael Azuar Ruiz. Casa de Velázquez, 2004.
- Martínez Salvador, Carmen, y Mónica Major Gonzalez. «Sîdî Hilâl: otro ejemplo de religiosidad en Ifrîqiya». En *IV Congreso de Arqueología Medieval Española: Sociedades en transición. Actas*, t. 2. Diputación de Alicante / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1994.

- Massignon, Louis. «Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age». XII *Convegno Volta, Tema: «Oriente ed Occidente nel medio evo. Convegno di scienze morali storiche e filologiche, 27 maggio–1 giugno 1956»*. Academia Nazionale dei Lincei, 1957.
- Massignon, Louis. *Opera Minora. Textes recueillis, classés et présentés, avec une bibliographie par Y. Moubarac*, tres volúmenes. Presses Universitaires de France, 1969.
- Massignon, Louis. *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam ... , étude d'histoire religieuse*, cuatro volúmenes. Paul Geuthner, 1922.
- Massignon, L.-[B. Radke]. «Taṣawwuf». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 10, ed. ingl. E. J. Brill, 2000.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. *Health and Ritual in Morocco: Conceptions of the Body and Healing Practices*. Brill, 2013.
- Al-Māzūnī, Muḥammad. «Amḡār Muḥammad al-Kabīr». En *Maʿlamat al-Maḡrib* 3 (1411/1991): [s. p.].
- Al-Māzūnī, Muḥammad. «Ribāṭ Tīt, min al-taʿsīs ila ḡuhūr al-ḥaraka al-ḡazūliyya». En *Al-Ribāṭāt wa-l-zawāyā fī tarīḥ al-Maḡrib*, editado por Nufisa al-Dahabī. Kuliyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, Universidad Mohamed V, 1997.
- Meier, Fritz. «Almoraviden und marabute». *Die Welt des Islams* 21 (1983): 80-163.
- Meier, Fritz. «Bishr al-Ḥāfi». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 1, ed. ingl. E. J. Brill, 1960.
- Mendoza, Pedro de. *Libro Erección de las Iglesias Parroquiales del Reino de Granada*. Archivo Histórico de la Catedral de Granada. Signt. B-18, fol. 31v.
- Menedoch, I. [Doménech Lafuente, Ángel]. «Hagiografía musulmana. Los santuarios de la Garbía (1)». *África: Revista de tropas coloniales* (julio 1930): 176-177.
- Meouak, Mohamed. *La langue berbère au Maghreb médiéval. Textes, contextes, analyses*. Col. Studies in the History and Society of the Maghrib, n.º 8. Brill, 2016.
- Meri, Josef Waleed. *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syrie*. Oxford University Press, 2002.
- Meri, Josef Waleed. «A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawranī's *Al-Ishārāt ilā Amākin al-ziyārāt* (Guide to Pilgrimage Places)». *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 7 (2001): 3-79.

- Michaux-Bellaire, Édouard. «Les confréries religieuses au Maroc». *Archives Marocaines* 17 (1927): 23-37.
- Michaux-Bellaire, Édouard. «Les Confréries religieuses au Maroc». *Archives Marocaines* 27 (1927): 1-87. <http://am.mmsh.univ-aix.fr/n/Pages/AM-1927-V27-02.aspx>.
- Michaux-Bellaire, Édouard. «L'Islam et le Maroc». *Archives Marocaines* 27 (1927): 115-145. <http://am.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/AM-1927-V27-04.pdf>.
- Miquel, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, cuatro volúmenes. Mouton & École Pratique des Hautes Études, 1967-1988.
- Mittwoch, E. «'Īd». En *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), vol. 3, ed. ingl. E. J. Brill, 1971.
- Mittwoch, E. «'Īd al-aḍḥā». En *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), vol. 3, ed. ingl. E. J. Brill, 1971.
- Mittwoch, E. «'Īd al-fiṭr». En *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), vol. 3, ed. ingl. E. J. Brill, 1971.
- Molina Cano, Jerónimo. «Africanismo y africanistas españoles (I). José María Cordero Torres». *Empresas políticas* 5, n.º 7 (2006): 73-100.
- Montgomery Watt, William. «Ahl al-Ṣuffa». En *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), vol. 1, ed. ingl. E. J. Brill, 1960.
- Morales Lezcano, Víctor. *España y el Norte de África: el Protectorado en Marruecos (1912-1956)*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986.
- Al-Muhtānī, 'Abd al-Wāḥid. «Al-Faqīh Muḥammad Ben Ṣāliḥ. Ḥamalāt al-madīna ismahu wa-ḍakarahu al-Muḥtār al-Sūsī fī "al-Ma'sūl"», *Al-Masā'*, 10 de septiembre de 2010: [s. p.]. <https://www.maghress.com/almassae/115423>.
- Al-Muḥtār al-Sūsī, Muḥammad. *Al-Ma'sūl*, veinte volúmenes. Maṭba'at al-Nağāḥ, 1961-1963.
- Mu'nis, Ḥusayn. «Al-Ğuğrāfiya wa-l-ğugrāfiyūn fī-l-Andalus min al-bidāya ilā l-Ḥiğārī». *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid VII-VIII* (1959-1960): ár. 199-359 y esp. 213-228.
- Mu'nis, Ḥusayn. *Tārīḥ al-ğugrāfiya wa-l-ğugrāfiyīn fī l-Andalus*. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1967/1386.
- Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*. Traducción española de J. Puyol y Alonso. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 84 (1924): 32-119 [reed. Real Academia de la Historia, 1991]. Disponible en línea en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

- Al-Nayyāl, Muḥammad al-Buhlī. *Al-ḥaqīqa al-ta' rīhiyya li-l-taṣawwuf al-islāmī*. Maktabat al-Nağāḥ, 1965.
- Netton, Ian Richard. *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*. Curzon Press, 1993.
- Norman, Daniel. *Islam and the West. The Making of an Image*. The University Press, 1960.
- Ortega Cantero, Nicolás. «Paisaje y cultura». En *Paisaje y Medio Ambiente*, coordinado por Eduardo Martínez de Pisón Stampa. Conferencia presentada en la Fundación Duques de Soria, Soria, 2 a 6 de junio 1996.
- Osorio Pérez, María José, y Rafael Gerardo Peinado Santaella. «Escrituras árabes romanceadas del convento de Santa Cruz la Real (1430-1496): pinceladas documentales para una imagen de la Granada nazarí». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 51 (2002): 191-217.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luís, ed. *Apeo de los Pagos de Aynadamar, Far-gue, Mora y Beiro que se riegan con el agua de Alfacar. Año de 1575*. [S. e.], 2018.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luís. «Los centros religiosos musulmanes después de la reconquista de Granada en 1942: Mezquitas, Rábitas y Zawiya en La Alpujarra y Valle de Lecrín». En *Al-Andalus y el mundo cristiano. Relaciones sociales y culturales, intercambios económicos y aspectos jurídico-institucionales. Homenaje a Francisco Javier Aguirre Sádaba*, coordinación de Francisco Toro Ceballos y Francisco Vidal-Castro. Ayuntamiento de Alcalá la Real / Universidad de Jaén, 2018.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luís. «Centros religiosos rurales musulmanes: Las Rábitas del Valle de Lecrín». *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos* 20 (2011-2013): 483-506.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luís. «Ejecutoria Pleyto de Juan Méndez Salvatierra, arzobispo de Granada, contra Luis Zapata, señor del Çehel y Torvizcón por el derecho a los diezmos de las Alpujarras y Valle de Lecrín. 1589». *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales* 18-3 (2016): 953-972.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luís. «La exposición itinerante sobre el Gran Capitán en la ciudad de Granada. Año 2018». En *Los de Córdoba. Nobleza, hegemonía y fama. Homenaje a Manuel Peláez del Rosal*, coordinado por D. Murcia Rosales, y F. Toro Ceballos. Ayuntamiento de Alcalá la Real, 2018.

- Padilla Mellado, Lorenzo Luís. *Libro Becerro de los habices pertenecientes a las iglesias de las Alpujarras de este Arzobispado de Granada, que están dados a censo perpetuo. Año 1533-1596*. [S. e.], 2016.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luís, ed. *Libro de Apeo y deslinde del Pago de Zaidín y Daralgazi. Año de 1572 (Traslado del original)*. [S. e.], 2017.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luís. *Libro de Habices de las Iglesias de Granada y la Vega. Año de 1505. Traslado de 1753*. [S. e.], 2019.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luís. *Libro del Apeamiento de los Habices del Alpujarra de las tahas de Ferreyra, Poqueyra y Jubiles. Los bienes habices de Mecina del Buen Varón, Godco y Yegen*. Ayuntamiento de Alpujarra de la Sierra, 2012.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luís. «El Ribāṭ: institución espiritual y militar». *Arqueología Medieval* (2006): [s.p.]. <http://www.arqueologiamedieval.com/articulos/75/el-ribat-institucion-espiritual-y-militar>.
- Pajares Vinardell, Eva. «Las enseñanzas de Abū l-Ḥasan al-Šādīlī según la Durrat al-asrār de Ibn aṣ-Šabbāg». Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2003.
- Pavón Maldonado, Basilio. *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. II. Ciudades y fortalezas*. Consejo Superior Investigaciones Científicas, 1999.
- Pavón Maldonado, Basilio. *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. IV. Mezquitas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.
- Peláez Rovira, Antonio. «Al-Maqqarī, Abū ‘Abd Allāh». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus* (BA), vol. 6, n.º 153. Fundación Ibn Ṭufayl de Estudios Árabes, 2009.
- Pellat, Charles. «Harthama b. A‘yan». En *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), vol. 3, ed. ingl. E. J. Brill, 1971.
- Pellat, Charles. «Muḥriz b. Khalaf». En *Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition* (EI²), vol. 7, ed. fr. E. J. Brill, 1993.
- Penelas Meléndez, M.^a Teresa. «De nuevo sobre la imagen de Roma en las fuentes árabes». *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005): 343-352.
- Penelas Meléndez, M.^a Teresa. «Al-Ilbīrī, Abū Ishāq». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus* (BA), vol. 6, n.º 1467. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009.
- Picard, Christophe. «Les ribāṭs au Portugal à l’époque musulmane: sources et définitions». En *Mil anos de fortificações na Península Ibérica et no Magreb (500-1500): Actas do Simpósio Internacional sobre*

- Castelos, editado por I. C. Ferreira Fernandes. Colibri/Camara Municipal de Palmera, 2001.
- Picard, Christophe, y Antoine Borrut. «Râbata, Ribât, Râbita: une institution à reconsidérer». En *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIII^e-XIII^e siècle). Échanges et contacts*, edición de N. Prouteau, y Ph. Sénac. Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2003.
- Pocklington, Robert. «Lexemas toponímicos andalusíes I». *Alhadra. Revista de la Cultura Andalusí* 2 (2016): 233-320.
- Pocklington, Robert. «Al-Šarīf al-Garnāṭī, Abū l-Qāsim». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus* (BA), vol. 7, n.º 1712. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012.
- Pocklington, Robert. «Al-Warrāq, Muḥammad». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus* (BA), vol. 7, n.º 1840. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012.
- Polanyi, Karl, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, eds. *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Free Press, 1957.
- Pons Boigues, Francisco. *Los historiadores y geógrafos arábigo-españoles. 800-1450 A.D. Ensayo de un Diccionario Bio-Bibliográfico acompañado de anotaciones críticas y históricas, descripciones analíticas de las obras*. Establecimiento Tipográfico de San Francisco de Sales, 1898.
- Popovic, Alexandre, y Gilles Veinstein, eds. *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Bellaterra, 2000.
- Préfol, Pierre. *Prodige de l'irrigation au Maroc: Le développement exemplaire du Tadla, 1936-1985*. Nouvelles Editions Latines, 1986.
- Qāsimī, Aḥmad Muḥammad. *Tārīḥ qabīlat Banī 'Umayr wa-l-muḥīṭ al-tādīlī 1188/1965*. Al-Muttaqī Brīntir, 2005.
- Queipo de Llano y Sierra, Gonzalo. «El problema de Marruecos». *África: Revista de tropas coloniales* (febrero 1924): 224.
- Rhani, Zakaria. *Le pouvoir de guérir: Mythe, mystique et politique au Maroc*. Brill, 2014.
- Rodríguez Gómez, M.^a Dolores. «Los Banū Būnuh: Una familia de juristas de Almuñécar». En *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, vol. 1. Universidad de Granada, 1995.
- Rodríguez López, Juana María, y Lorenzo Cara Barrionuevo. «El fenómeno místico-religioso rural en los últimos siglos del Islam andalusí: introducción al estudio arqueológico de las rábitas alpujarreñas». En *Almería entre culturas (siglos XIII-XVI)*. *Actas del*

- Coloquio (Almería, 19, 20 y 21 de abril de 1990)*, vol. 1. Instituto de Estudios Almerienses, 1990.
- Rodríguez Mediano, Fernando. «Al-Madjdhūb, ‘Abd al-Rahmān». En *The Encyclopaedia of Islam (EI³)*, vol. 2. E. J. Brill, en línea.
- Rodríguez Mediano, Fernando. «Santos arrebatados: algunos ejemplos de *mağdūb* en la *Salwat al-anfās* de Muḥammad Al-Kattānī». *Al-Qanṭara* 13 (1992): 233-256.
- Roldán Castro, Fátima. «Al-Andalus en la geografía imaginaria del persa Al-Qazwīnī (s. XIII)». *Cuadernos del Cemyr* 33 (2025): 405-424.
- Roldán Castro, Fátima. «El *Kitāb al-Iṣārāt ilā Ma‘rifat al-Ziyārāt* de Abū Bakr al-Harāwī (s. XII). Entre el viaje piadoso y la autobiografía». *eHumanista/IVITRA* 8 (2015): 302-319. <https://www.ehumanista.ucsb.edu/ivitra/volumes/8>.
- Roldán Castro, Fátima, coord. «Literatura y vida en el mundo árabe islámico: entre la biografía, el viaje y la ficción». *Philologia Hispalensis. Estudios Literarios* 31, n.º 2 (2017): 12-14.
- Roldán Castro, Fátima. «El Occidente andalusí en la Enciclopedia de al-Qazwīnī (s. XIII): los lugares del litoral». *Al-Andalus-Magreb* 29 (2022): 108.1-17.
- Roldán Castro, Fátima. «El paisaje andalusí: realidad histórica y construcción cultural». En Roldán Castro, *Paisaje y naturaleza*.
- Roldán Castro, Fátima, coord. *Paisaje y naturaleza en al-Andalus*. Fundación El Legado Andalusí, 2004.
- Rosemberger, Bernard. «Un ancien port à l'embouchure de l'Ouest Tensift». *Hesperis-Tamuda* 8 (1964): 23-66.
- Rubiera Mata, María Jesús. «La rápita de Benissa». En *Mil·lenari de Benissa*. Ajuntament de Benissa, 1987.
- Rubiera Mata, María Jesús. «El Rey Lobo de Murcia, Ibn Mardanis (1147-1172): promotor de la construcción de alcázares viales». En *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, edición de M. L. Melero Moneo, F. Español Bertrán, A. Orrols Alsina y D. Rico Camps. Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.
- Ruiz Albéniz, Víctor. *España en El Rif (1908-1921)*. Ed2, 1994.
- Russo, Philibert. «Esquisse du Pays Tadla: Maroc Occidental». *La Géographie: Bulletin de la Société de Géographie* 32, n.º 1 (1918-1919): 570-578.
- Al-Sa‘īdī al-Rağrāğī, Muḥammad. *Ribāṭ Šākir (Sīdī Šikīr) wa-l-tayyār al-šūfī ḥattā l-qarn al-sādis al-ḥiğrī*. Walilī li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, 2010.

- Sáez de Govantes, Luis. *El africanismo Español*. Instituto de Estudios Africanos, 1971.
- Santiago Simón, Emilio de. *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo. Aportaciones para su estudio*. Universidad de Granada, 1983.
- Scales, Peter C. «The Ribat: the archaeology of a muslim religious community, Spain». *Boletín de Arqueología Medieval* 7 (1993): 65-75.
- Schimmel, Annemarie. *Las dimensiones místicas del Islam*. Trotta, 2002 [edición original: *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press, 1975].
- Shatzmiller, Maya. *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*. E. J. Brill, 1982.
- Seco de Lucena Escalada, Luis. *La ciudad de Granada. Descripción y guía. Topografía*. Cuadernos 1 y 2. Imprenta El Defensor, 1884.
- Seco de Lucena Paredes, Luis. *Documentos árábigo-granadinos*. Instituto de Estudios Islámicos, 1961.
- Seco de Lucena Paredes, Luis. *La Granada nazarí del siglo xv*. Patronato de la Alhambra, 1975.
- Seco de Lucena Paredes, Luis. «El hāyib Ridwān, la madraza de Granada y las murallas del Albayzín». *Al-Andalus* XXI (1956): 285-296.
- Seco de Lucena Escalada, Luis. *Plano de Granada árabe*. Imprenta de El Defensor de Granada, 1910.
- Seco de Lucena Paredes, Luis. «De toponimia granadina. Sobre el viaje de Ibn Baṭṭūṭa al reino de Granada». *Al-Andalus* XVI (1951): 49-85.
- Simone, Adalgisa de, y Giuseppe Mandalà. *L'immagine araba di Roma. I geografi del Medioevo (secoli IX-XV) (2000 viaggi a Roma)*. Pàtron, 2002.
- Soto González, Teresa. «Luz triste, ennegrecida. Poética de la luz en Muḥamad Rabadán». En R. El Hour, *Hagiografías, sufismo, santos*.
- Soto González, Teresa. «A sombraluz». Estudio literario, edición y glosario. El discurso de la luz de Muḥamad Rabadán». Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2022.
- Sigüenza, José de (fray). *Historia de la Orden de San Jerónimo*, dos volúmenes. Segunda edición. Bailly Baillière e Hijos, 1907-1909.
- Smith, Margaret. *Rābi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam y Muslim Women Mystics. The Life and Work of Rābi'a and other women Mystics in Islam*. Great Islamic Thinkers, 2001.
- Sourdel-Thomine, Janine. «Al-Harawī al-Mawṣilī». En *Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition (EI²)*, vol. 3, ed. fr. E. J. Brill, 1971.

- Al-Tādilī. *Al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf*, editado por Ahmed al-Tawfiq. Maṭba‘at al-Naḡāḥ al-Ġadīda, 1997 [primera edición: Rabat: Kuliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1984].
- Tādilā: *al-Tārīḥ, al-maḡāl, al-taqāfa*. *Al-Multaqā al-‘ilmī li-minṭaqat Tādilā, ayyām 15-16-17 abrīl 1992*. Maṭba‘at al-Naḡāḥ al-Ġadīda, 1993.
- Ṭāhir Ḥasanayn, Ḥāmid. «Al-Wilāya wa-l-nubuwwa ‘inda Muḥyī l-Dīn ibn ‘Arabī. Taḥqīq wa-dirāsa li-naṣṣ lam yasbiq naṣruhu. Sainthood and Prophecy: A Study and Edition of an Epistolary Manuscript by Ibn ‘Arabī». *Alif* 5 (1985): 7-38.
- Talmon-Heller, Daniela. *Sacred Place and Sacred Time in the Medieval Islam East: an Historical Perspective*. Edinburgh University Press, 2020.
- Al-Tawfiq, Aḥmad. «Min Ribāṭ Šākir ilā Ribāṭ Asafī». En *Abū Muḥammad Šālih. Al-manāqib wa-l-tārīḥ*. Ġāmi‘at Muḥammad al-Ḥāmis, Kuliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1990.
- Terrasse, Henri. «Burdj» En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 1, ed. ingl. E. J. Brill, 1960.
- Tixier de Mesnil, Emmanuelle. «Bakrī et le Maghreb». En *Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VII^e-XII^e siècle)*, editado por Dominique Valérien. Publications de la Sorbonne / Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2011. <https://books.openedition.org/psorbonne/2527#text>.
- Tomasich Tessainer, Carlos Federico. *Raisuni, aliado y enemigo de España*. Algazara, 1998.
- Torres, Diego de. *Relación del origen y sucession de los Xarifes, y del estado de los reinos de Marruecos, Fez, Tarudante, y los demás, que tienen usurpados. Compuesto por Diego de Torres, castellano, natural de la villa de Amusco, en Campos. Dirigida a la S. C. Real Magestad del Rei N. S, Filipe nuestro señor, segundo de este nombre*. Casa de Francisco Pérez, 1586.
- Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. IHAC, 1985.
- Torres Balbás, Leopoldo. «Rābitas hispanomusulmanas». *Al-Andalus* 13 (1948): 475-491 [reproducido en Leopoldo Torres Balbás. *Obra dispersa. I. Al-Andalus. Crónica de la España musulmana*. Instituto de España, 1981].
- Torres Delgado, Cristóbal. «Noticias económicas y geohistóricas del antiguo reino nazarí de Granada». *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas* 2-3 (1974-1975): 321-339. <http://hdl.handle.net/10481/30099>.

- Torres Delgado, Cristóbal. «Rábitas hispanomusulmanas». *Al-Andalus* 13, n.º 2 (1948): 475-491.
- Touati, Houari. *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*. Éditions du Seuil, 2000. Trad. ingl. *Islam and Travel in the Middle Ages*. Oxford University Press, 2002.
- Touati, Houari. «Ziyāra». En *Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition (EI²)*, vol. 11, eds. fr. e ingl. E. J. Brill, 2002.
- Trillo San José, Carmen. *Agua, tierra y hombres en Al-Andalus. La dimensión agrícola del mundo Nazarí*. Ajbar, 2004.
- Trillo San José, Carmen. *La Alpujarra antes y después de la Conquista Castellana*. Universidad de Granada, 1994.
- Trillo San José, Carmen. «El mundo agrícola alpujarreño a finales de la Edad Media según rentas de habices». En *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*. Instituto de Estudios Turolenses, 1992.
- Tuil Leonetti, Bulle. «El culto de los santos y los santuarios urbanos en el Magreb (siglos XII-XV)». En *III Congreso sobre las rábitas. Mística, rábitas y espacios de santidad en el Occidente islámico*, Salamanca, 2019.
- ‘Ubayd, Hišām, *Tūnis wa-l-awliyā’ al-ṣāliḥūn fī mudawwana al-manāqib*. Markaz al-Našr al-Ġāmi‘ī, 2006.
- Van Staëvel, Jean-Pierre. «La caverne, “refuge de l’amie de Dieu”: une forme particulière d’érémisme au temps des almoravides et des almohades (Maghreb extrême, XI^e-XIII^e siècles)». *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā’* 7 (2010): 311-325.
- Van Staëvel, Jean-Pierre. «Ribât in Early Islamic Ifrīqiya: Another Islam from the Edge». *Religions* 14, n.º 8 (2023): 1051. <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/8/1051>
- Van Staëvel, Jean-Pierre, Abdallah Fili, Gaime Sébastien y Catherine Masure. «Nouvelles recherches archéologiques sur le ribât de Tît (Moulay Abdallah Amghar, Province d’El Jadida, Maroc)». *Hesperis-Tamuda* 52, n.º 3 (2017): 109-134. <https://www.hesperis-tamuda.com/Downloads/2010-2019/2017/fascicule-3/6.pdf>.
- Varela Gomes, Mario, y Rosa Varela Gomes. «O Ribat da Arrifana (Aljezur, Algarve) resultados da campanha de escavações arqueológicas de 2002». *Revista Portuguesa de Arqueologia* 7, n.º 1 (2004): 483-574.
- Varela Gomes, Mario, y Rosa Varela Gomes. «O ribat da Arrifana (Aljezur, Algarve) resultados das escavações arqueológicas no sector 3 (2003/2004)». *Revista Portuguesa de Arqueologia* 9, n.º 2 (2006): 329-352.

- Varela Gomes, Rosa, y Mário Varela Gomes. *Ribāt da Arrifana. Cultura Material e Espiritualidade*. Câmara Municipal de Aljezur, 2007.
- Velázquez Basanta, Fernando Nicolás. «Ibn Sūda, Abū l-Qāsim». En Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus* (BA), vol. 5, n.º 1181. Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007.
- Viguera Molíns, María Jesús. «*Ajbār Ifriqiyya* en el *Musnad* de Ibn Marzūq». *Cahiers de Tunisie* XXVI, n.º 103-104 (1978): 61-87.
- Viguera Molíns, María Jesús. «Imágenes de Europa en textos árabes medievales». *Memoria y civilización* 18 (2015): 9-36. <https://doi.org/10.15581/001.18.9-36>.
- Viguera Molíns, María Jesús. «El *Musnad* de Ibn Marzūq». *Miscelánea Comillas* XXX, n.º 60 (1976): 101-126.
- Viguera Molíns, María Jesús. «La religión y el derecho». En *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492)*. *Sociedad, Vida y Cultura*. Vol. VIII/4 de la *Historia de España*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, coordinado por María J. Viguera Molíns. Espasa Calpe, 2000.
- Viguera Molíns, María Jesús. «Au sujet du *Musnad* d'Ibn Marzūq». *Arabica* XXIII, n.º 3 (1976): 266-274.
- Viguera Molíns, María Jesús. «Vida ejemplar de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimeines». *EREBEA. Revista de humanidades y ciencias sociales* 3 (2013): 49-69.
- Villanova Valero, José Luis. «Obtener información: una de las principales funciones de los interventores del Protectorado español en Marruecos». En *La problemática colonial española en Marruecos*, editado por Fāṭiḥat Bin-Labāḥ y Abdelaali Barouki. Ġāmi'a Muḥammad al-Ḥāmis Akdāl / Instituto Hispano-Luso, 2013.
- Villanova Valero, José Luis. *El Protectorado de España en Marruecos, organización política y territorial*. Bellaterra, 2004.
- Villanueva Farpón, Jorge. «De bastones, rosarios y jirones: estética, política y ritual de la *ṭarīqa* Darqāwiyya en Marruecos». *eHumanista/IVITRA* 11 (2017): 376-388. <https://www.ehumanista.ucsb.edu/ivitra/volumes/11>.
- Villanueva Farpón, Jorge. «Entre la colaboración y la insubordinación: la *ṭarīqa* Darqāwiyya de Marruecos ante Raisuni y Abdelkrim (1912-1927)». *Revista de Historia Autónoma* 12 (2018): 151-169.
- Villanueva Farpón, Jorge. «Evitarán la compañía de los poderosos: praxis política y religiosa de la *tarīqa* Dārqiyya de Marruecos en los discursos precoloniales y coloniales europeos (1800-1956)».

- Tesis doctoral. Universidad de Salamanca, 2017. <https://gredos.usal.es/handle/10366/137264>.
- Villanueva Farpón, Jorge. «El islam popular a través de la óptica colonial: la *ṭarīqa* Darqāwiyya y el Protectorado de España en Marruecos». *Siwō Revista de Teología/Estudios Sociorreligiosos* XI, n.º 1 (2018): 133-174. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/about>.
- Villanueva Rico, Carmen. «Rábitas granadinas». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 3 (1954): 79-86.
- Viúdez García, Nuria. «Los Banū Sīd Būna en el reino nazarí de Granada». *eHumanista/IVITRA* 20 (2021): 33-52. <https://www.ehumanista.ucsb.edu/ivitra/volume/20>.
- Waines, David. «Ṭāḥūn». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 10, ed. ingl. E. J. Brill, 2002.
- Al-Wārīt, Aḥmad. *Al-Tayyār al-ṣūfī fī Dukkāla. Zaman al-Ribāṭāt. Al-Mağlis al-‘Ilmī al-Maḥallī*, 2011.
- Wensinck, Arent Jan, y Clifford Edmund Bosworth. «Mawsim». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 6, ed. ingl. E. J. Brill, 1991.
- Wensinck, Arent Jan, y Philippe Marçais. «‘Āshūrā». En *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, vol. 1, eds. ingl. y fr. E. J. Brill, 1960.
- Al-Zāhirī, Salwā. «*Al-Manāqib al-Marzūqiyya* li-Ibn Marzūq al-Tilimsānī». *Mağallat ‘Uṣūr al-ġadīda* IV, n.º 2 (2005): 153-154.
- Al-Zammūrī. Véase al-Azammūrī.
- Zbiss, Slimane-Mostafa. *Inscriptions de Monastir*. Institut National d’Archéologie et d’Arts, 1960.
- Zbiss, Slimane-Mostafa. *Al-Munastīr. Ma‘ālimuhā l-ātārīya*. Dār al-Tūnisīya li-l-Našr, [s. f.].
- Zbiss, Slimane-Mostafa. «Le “ribat”, institution militaro-religieuse des côtes nord-africaines». *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 98, n.º 2 (1954): 143-145.
- Zbiss, Slimane-Mostafa. «Les ribāṭs de Monastir». En De Epalza, *La Rāpita islāmica* [reimpr. en Franco-Sánchez y De Epalza, *La rābīta en el islam*].
- Zouihal, Motia. «*Al-Manāqib al-marzūqiyya*, histoire et mysticisme». *Acta Orientalia Belgica* XXIII (2010): 223-230.
- Zozaya, Juan. «Las fortificaciones de al-Andalus». En *Al-Andalus. Las Artes Islámicas en España*, editado por Jerrilynn D. Dodds. El Viso/Metropolitan Museum New York, 1991.

Editada bajo la supervisión de Editorial CSIC,
esta obra terminó de imprimirse en Madrid
en diciembre de 2025

Rachid El Hour (Ksar El Kebir, Marruecos, 1968) es catedrático de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Salamanca, licenciado en Historia por la Universidad Abdel Malek Essaadi de Tetuán (1991) y la UNED (2000), así como doctor en Filología Árabe por la UAM (1996). Director de la Cátedra Marruecos de la Universidad de Salamanca, es miembro de comités y evaluador de varias agencias (ANECA, ANEP), y desde 2011 ha dirigido diversos proyectos nacionales, internacionales y locales. Es autor de una decena de obras y de un centenar de artículos sobre historia, derecho islámico y literatura hagiográfica en el Occidente islámico. En marzo de 2025 recibió el premio María Maeztu de excelencia científica de la Universidad de Salamanca.

Francisco Franco-Sánchez (San Salvador de Cantamuda, Palencia, 1962) es catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, licenciado por la UA (1985) y doctorado en Madrid (1993). Ha publicado ocho libros y cerca de dos centenares de estudios sobre historia y sociedad de al-Andalus; urbanismo y vías de comunicación andalusíes; historiografía, geografía, cartografía, viajes y medicina árabe de épocas medieval y moderna, así como sobre rábitas y manifestaciones socio-religiosas islámicas. Ha sido evaluador para la ANECA y otras agencias y participado en el Libro Blanco de las Filologías. Actualmente es miembro del Comité de Redacción de diez revistas de investigación sobre temas regionales del Magreb y el Próximo Oriente, de cuatro sociedades científicas y del Instituto Internacional ISIC/IVITRA.

