

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 cadíes; 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 rábitas 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 rábitas 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 rábita en el islam*. La toponimia generada por las rábitas 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 zagiúas 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-Wānšarīsī —*vid. supra* nota 16; y García Sanjuán, «Rābiṭas y ribāṭs»—; 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 *madhab 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-faḳīr*,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-faḳīr*, 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 *rábita* 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-Wārīt⁴⁶ 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, *Arquitectura religiosa saadí y «La zāwiya en época meriní»*.

46 Al-Wārīt, *Al-Tayyār al-ṣūfī*.

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

48 Véase también El Hour, «*Al-minḥâṣ 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 califiquen 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 *‘aǧā’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 Ifrīqiya fī l-Musnad*».

59 Al-Zāhirī, «*Al-Manāqib al-Marzūqiyya*»; este volumen de la revista *Maǧallat ‘Uṣūr al-ǧadīda* 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* —arreatada, 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 constatar 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.