

MATERIALIZACIÓN ARQUITECTÓNICA DE LA RĀBIṬA
EN ÉPOCA ALMOHADE A TRAVÉS DE LAS HAGIOGRAFÍAS
Y ALGUNOS RESTOS CONSTRUCTIVOS¹

*ARCHITECTURAL MATERIALIZATION OF RĀBIṬA-S IN THE ALMOHAD PERIOD
THROUGH HAGIOGRAPHIES AND CERTAINS STRUCTURAL REMAINS*

IÑIGO ALMELA
Museum für Islamische Kunst
<http://orcid.org/0000-0002-9634-5374>

Resumen: El presente trabajo pretende seguir reflexionando sobre un tema de amplia discusión a lo largo de las últimas décadas, pero que continúa albergando múltiples incertidumbres. Las rābiṭas del Magreb y al-Andalus son todavía un tema que requiere nuevos estudios y perspectivas, especialmente en lo que atañe a su materialidad. Por este motivo, en primer lugar, se ha tratado de obtener información de las fuentes hagiográficas y se ha analizado con el fin de filtrar todos aquellos datos que sirvan para aproximarnos a sus funciones y las actividades que acogían. A continuación, se ha confrontado este material con la información descriptiva que ofrecen los libros de habices de Granada y con algunos ejemplos de interés cuyas características espaciales son parcialmente conocidas. Todo ello con el fin de aproximarnos, en la medida de lo posible, a este tipo de edificaciones y conocer su morfología durante la etapa almohade.

Palabras clave: rābiṭa; rābiṭa; Magrib; al-Andalus; almohade; sufismo.

Abstract: The present work intends to prompt further reflection on a subject that has been widely discussed over the course of recent decades, but which continues to face numerous uncertainties. The rābiṭa-s of the Maghreb and al-Andalus are still a topic that requires new studies and perspectives, especially with regard to their materiality. For this reason, first of all, an attempt has been made to extract information provided by hagiographic sources and which been analysed in order to filter all the data that can be used to gain an idea of their functions and the activities they housed. Secondly, this material has been contrasted with the descriptive information offered by the *libros de habices* of Granada and with some interesting examples whose spatial characteristics are partially known. Thus, it is hoped to shed new light on this type of building and its morphology during the Almohad period.

Keywords: ribats; rābiṭa; Maghreb; al-Andalus; Almohad; sufism.

SUMARIO

1. Introducción.– 2. La rābiṭa en al-Magrib y al-Andalus.– 3. Actividades, funciones y espacios reflejados en las hagiografías.– 4. Las fuentes documentales de Granada.– 5. La rābiṭa de Abū Dāwūd (Troughout, Alhucemas).– 6. La rābiṭa del Alcázar Genil en Granada.– 7. Conclusiones.– 8. Bibliografía citada.– 8.1. Fuentes primarias.– 8.2. Referencias bibliográficas.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Atlas de Arquitectura Almohade (ATARAL)” PID2019-111644GB-I00, del Programa Estatal de Generación de Conocimiento y Fortalecimiento Científico y Tecnológico del sistema de I+D+i.

Citation / Cómo citar este artículo: Almela, Iñigo (2022), *Materialización arquitectónica de la rābiṭa en época almohade a través de las hagiografías y algunos restos constructivos*, “Anuario de Estudios Medievales” 52/2, pp. 437-472. <https://doi.org/10.3989/aem.2022.52.2.01>

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. INTRODUCCIÓN

Entre otras, una de las carencias que padece el estudio de la sociedad medieval en al-Andalus y el Magreb es la manifestación material de las actividades ascéticas y el sufismo. De hecho, incluso aunque la arquitectura suele ser uno de los registros arqueológicos más perdurables, en este campo es un aspecto intrigante y desconocido. Así, cuando bebemos de las fuentes hagiográficas y las crónicas se presenta un paisaje sufi que se extiende por la geografía tanto urbana como rural, pero, a diferencia de otros aspectos de la sociedad medieval, no resulta evidente percibirlo en el patrimonio arqueológico y arquitectónico que ha llegado hasta nuestros días.

A este respecto, resulta interesante el desenlace tan distinto que experimentaron al-Andalus y al-Magrib a partir del siglo XIII, cuyos factores diferenciados nos aportan formas distintas de información. Por ejemplo, en el Magreb se siguen produciendo hagiografías, lo que permite continuar observando cómo se retratan las costumbres de los ascetas en torno a estos espacios. Se trata por tanto de una fuente de gran valor para reconocer la realidad humana y su establecimiento en el paisaje, en tanto que apenas muestran atención a las cualidades espaciales y arquitectónicas. Por el contrario, la conquista cristiana de territorios en al-Andalus dio lugar a la redacción de un material documental propio, en forma de *Libros de Repartimiento*, *Libros de Habices* y *Libros de Apeo*, que ofrece una opción de estudio alternativa. Gracias a esta información de carácter catastral, ha sido posible reconocer la existencia de un gran número de rábitas en el medio urbano y periurbano, aportando además datos sobre su denominación, ubicación, dimensiones, espacialidad o los bienes que tenían constituidos como dotación (*waqf* o *hubus*).

En lo que respecta al patrimonio arquitectónico, el Magreb sigue atesorando algunos monumentos destacados que han surgido en torno a mausoleos de santos. Estos ejemplos reciben actualmente la consideración de *zāwiya* y se crearon a partir del siglo XIV en adelante, incluso algunos casos se desarrollaron sobre la sepultura de un santo que vivió en el siglo XII, como es el caso de Abū Madyan en Tremecén. Ahora bien, la mayor parte de las incontables *zāwiya*-s que se conocen fueron construidas entre los siglos XVI y XVIII, constituyendo una componente considerable del paisaje cultural en las ciudades y poblaciones. Sin embargo, estas manifestaciones arquitectónicas de la Edad Moderna que sobreviven actualmente en Marruecos contrastan con el desaparecido panorama de rábitas que reflejan las fuentes escritas para la época medieval. Como si se hubiese disipado por completo, llama la atención ya no solo la pérdida de sus restos, sino también su toponimia, hecho que solo es posible tras la desarticulación de las instituciones y la transformación del contexto social y urbano.

Entre los factores que consideramos determinantes para la conservación de estas construcciones se encuentra, en primer lugar, el factor temporal, en tanto que una estructura del siglo XII necesariamente ha estado sometida a más inclemencias naturales y humanas que una estructura del siglo XVIII. En segundo lugar, es igualmente trascendental la magnitud y calidad constructiva, ya que no es lo mismo hablar de una construcción modesta levantada con adobe y ocupando un espacio reducido, que un complejo socio-religioso patrocinado por un gobernante y dotado de sólidos edificios. Por último, el punto que parece más relevante consiste en la estabilidad de la institución a lo largo del tiempo. Esto significa que no pierda su apego social, lo que mantendría viva su función a lo largo de los siglos y aseguraría su mantenimiento. Asimismo, también juega un parámetro importante la actividad restauradora, que puede alterar por completo su configuración.

Por consiguiente, se plantea un horizonte muy deficiente para poder conocer la realidad de las rābitas medievales, perpetuándose así numerosas y sustanciales cuestiones. Entre los interrogantes que siguen pendientes de esclarecer enumeramos, por ejemplo, cuándo comenzaron a estandarizarse espacios propios para el sufismo y en qué contexto religioso-político. O también, cuándo comenzaron a atribuirse nombres específicos para dichos espacios y si esta denominación está relacionada con una forma primitiva de institución. Asimismo, es interesante conocer si la construcción de espacios específicos está ligada a una sistematización de las comunidades sufíes. Y, por último, nos preguntamos si es posible plantear una evolución espacial de estos edificios y qué conformación tenían.

Como ya se ha venido manifestando en el pasado, el estudio de enfoque toponímico e histórico requiere ahora de una complementación con las fuentes arqueológicas a fin de conseguir su conocimiento material y su proceso evolutivo². Mientras no se pueda conocer la realidad material de las rābitas medievales, la definición de estas instituciones, así como su variedad tipológica, seguirá siendo inviable³.

A modo de tentativa y con el fin de explorar el potencial que ofrecen las pocas aproximaciones materiales que parecen factibles, el presente trabajo pretende plantear, en primer lugar, un acercamiento a las dinámicas y actividades que aparecen retratadas por las hagiografías en el contexto de estas rābitas con el fin de entender su funcionalidad, que suele ser plural, y así poder comprender mejor su espacialidad y configuración. Las obras que mejor

² Franco, Epalza 2004.

³ En los últimos años han comenzado a emerger algunos estudios dentro de esta línea de trabajo. Aunque enfocado a la región del Ponto en Anatolia, destacamos metodológicamente la tesis de Durocher (2018).

iluminan al respecto corresponden al contexto magrebí, por lo que carecemos de una perspectiva análoga o semejante para al-Andalus. Sin embargo, ante esta situación descompensada, en segundo lugar, se ha planteado un breve apartado en el que se han extraído algunos datos presentados por trabajos anteriores sobre bienes habices de Granada a fin de reconocer detalles que puedan contribuir en la definición espacial de las rábitas. Aun así, este último recurso se trata con la debida precaución, ya que obedece a un contexto histórico más tardío que el dominante en el presente trabajo, pero inmediatamente continuador del mismo. A continuación, en tercer lugar, se presentan algunos casos concretos que pueden ser especialmente ilustrativos y de los que contamos además con referencias en las fuentes escritas. Ahora bien, estos ejemplos también presentan sus limitaciones, en tanto que los datos que de ellos conocemos son superficiales y, en ocasiones, hipotéticos. Uno de ellos, se halla al norte de Marruecos y, debido a su reciente restauración, no ha podido ser analizado con el detalle que habría merecido. Por su parte, el segundo, se encuentra en la ciudad de Granada reconvertido en ermita y, por el momento, continúa sin opciones para desarrollar un estudio arqueológico íntegro. En definitiva, esta estrategia de trabajo ha sido planteada con el objetivo de comprender la configuración espacial de la rábita medieval y, más concretamente en el contexto almohade⁴.

2. LA RÁBITA EN AL-MAGRIB Y AL-ANDALUS

Desde Oriente Medio hasta el Occidente islámico, y de manera interdisciplinar, se lleva discutiendo desde hace más de tres décadas el origen, sinonimia, significado y materialización de los términos que históricamente se han empleado para designar espacios o instituciones vinculados a la práctica espiritual islámica. Partiendo de este panorama, la dificultad del tema no hace sino intensificarse con la incidencia de dos factores especialmente sensibles. Por un lado, la ausencia de restos materiales de época medieval y, por otro lado, la evolución semántica que los nombres han experimentado ante el paso del tiempo y los cambios socio-políticos. Al respecto, ya manifestó Franco-Sánchez que cada región ha tendido a establecer una relación entre nombre, arquitectura y funciones, basándose en sus propios condicionantes

⁴ En este sentido, cabe mencionar un trabajo anterior que trató de revisar las rábitas nazaries de Granada desde la documentación, la historiografía y la arqueología, véase Cañavate 2016. Ahora bien, con respecto a este precedente, el presente estudio pretende avanzar planteando un marco más extenso (Occidente islámico) y recurre a las hagiografías como una fuente que todavía no ha sido suficientemente explotada.

y avatares, por lo que es difícil plantear conclusiones comunes incluso dentro de la misma región⁵.

En el Occidente islámico, la notable diversidad léxica para referirse a los espacios del misticismo queda más acotada, pero, aun así, siguen conviviendo tres términos que han dejado una importante huella en la toponimia, la historiografía, la hagiografía y el paisaje cultural. Los límites entre *ribāṭ*, *rābiṭa* y *zāwiya* son muy ambiguos y su significado ha sido susceptible de una transformación desacompañada entre sí a lo largo de la historia, lo que sigue generando una barrera para tratar de definirlos y distinguirlos. Desde nuestro punto de vista, esto significa que cada vez que se establece una explicación paralela entre ellos, debería abordarse desde un mismo marco cronológico puesto que, de otra forma, se estarían entremezclando varias realidades anacrónicas.

De manera superficial y sin ánimo de entrar en detalles, ya que se trata de un tema ampliamente deliberado por numerosos investigadores, para al-Magrib y al-Andalus se podría plantear de manera resumida el siguiente proceso en torno a estas instituciones y términos. El *ribāṭ* aparecen en época altomedieval en el Occidente islámico con un sentido versátil para referirse a lugares donde se practican actividades vinculadas con la práctica religiosa, militar-*ḡihād* e incluso asistencial para caravanas comerciales y viajeros⁶.

Sin embargo, a lo largo de los siglos XII y XIII, se produjo una intensificación del ascetismo y una eclosión del misticismo en torno a figuras carismáticas (*murābiṭ*, *walī*) que tuvieron un efecto importante en la sociedad, lo que consecuentemente estimuló el desarrollo del género hagiográfico⁷. A comienzos del siglo XII, durante el periodo almorávide, comienzan a despuntar en al-Andalus algunos personajes como Ibn al-‘Arīf o Ibn Barraṣān y, algo más tarde, durante el periodo almohade, aparecen Ibn al-‘Arabī, en al-Andalus, y Abū Ya‘zā, Ibn Ḥirzihim, Abū Madyan o Ibn Mašīš, en el Magreb. De hecho, este periodo fue notablemente significativo en el desarrollo del sufismo, en tanto que la figura de maestro-sufí cobra mayor relevancia y tiene lugar una mayor dispersión de sus doctrinas⁸. Los *awliyā’* se multiplican y los más destacados cuentan con numerosos discípulos que difunden sus ideales⁹.

En este contexto se avivó la práctica de un sufismo colectivo en *ribāṭ*-s, experiencia que derivó en la formación de agrupaciones bastante

⁵ Franco 2004b, pp. 351-377; 2010, p. 34.

⁶ Martínez Salvador 2004, p. 174; Cornell 1998, pp. 23-36; Cressier 2004, pp. 203-221; Kennedy 2011, pp. 161-175; Albarrán, Daza 2019, pp. 57-105. Véase como ejemplo excavado el caso de Guardamar: Azuar 2004.

⁷ Ferhat 1993, 2005; Rodríguez Mediano 1999, pp. 149-150.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cherif 2004.

consolidadas como los Banū Amgār y los Māyariyyūn¹⁰. Así, este fenómeno produjo un abandono de las connotaciones militares del *ribāṭ* para pasar a designar espacios consagrados a la espiritualidad¹¹. De hecho, a partir de las hagiografías, se percibe una consolidación de la costumbre de fundar rābitas por iniciativa particular de personajes deseosos de crear un espacio en el que dedicarse al retiro espiritual y la devoción, así como convocar encuentros o recibir a discípulos, alumnos y gentes de paso. De este modo, se dio paso a la proliferación de la rābita (*rābiṭa*), término que pasó a dominar el escenario en detrimento de *ribāṭ*. Para el presente trabajo, nuestro objetivo está puesto en las incalculables rābitas populares que se crearon entre los siglos XII y XIII, especialmente durante el periodo almohade, y que dejaron un brioso reflejo en el siglo siguiente.

En este sentido, el desenlace a partir del siglo XIII, coincidiendo con el colapso almohade y la formación de las primeras *ṭarīqa*-s, entendidas como cofradías con un alto nivel de organización en torno a un santo o maestro¹², está caracterizado por la introducción de la *zāwiya*. Esta parece que se emplea inicialmente para referirse, de manera similar a la rābita, a un tipo de edificio e institución concreto. Incluso en diversas ocasiones, los autores medievales y la documentación histórica apuntan a que eran semejantes. Ahora bien, con la llegada de los nazaríes y meriníes comienza un nuevo periodo con un escenario político, religioso y social radicalmente distinto. Los gobernantes muestran un acercamiento hacia las comunidades sufíes y, tanto sultanes como otros personajes destacados comienzan a fundar *zāwiya*-s de forma caritativa. Fruto de este patronazgo se produce una nueva concepción que se aleja de aquellas rābitas particulares, surgiendo un tipo de *zāwiya* estatal más sofisticada y con un trasfondo religioso y político propio¹³.

3. ACTIVIDADES, FUNCIONES Y ESPACIOS REFLEJADOS EN LAS HAGIOGRAFÍAS

Si bien la cultura material resulta una fuente difícilmente inaccesible por el momento, la existencia de una prolífica cultura hagiográfica en el Occidente islámico constituye una ventaja. La edición de estas obras a lo largo de décadas ha permitido introducirse en el paisaje sufi del Magreb, ofreciendo la

¹⁰ Los Banū Amgār fundaron el *ribāṭ* de Tīṭ cerca de El Yadida (Cornell 1988, pp. 23-36; Al-Māzūnī 1997, pp. 25-52). Del mismo modo, los Māyariyyūn tuvieron su sede en Safi (Ben Cherifa 1990; Tawfiq 1990; El Hour 2020, pp. 85-91).

¹¹ Franco 2010.

¹² Rodríguez Mediano 1999, p. 161; Boloix 2014, pp. 124-135. Un ejemplo de esta solidificación es la *ṭarīqa* Ṣāhiliyya (Marín 2016).

¹³ Sobre este aspecto, véase un reciente trabajo sobre la *Zāwiyat al-Nussāk* (Almela 2022).

oportunidad de adentrarse en distintos aspectos como el rol social y religioso de los santos, sus costumbres, su relación con las estructuras políticas, el rechazo de los alfaquíes a la cultura miraculosa, o incluso cuestiones de género y etnia¹⁴.

De tal modo, dentro de este género, las obras que nos han interesado son las de al-Tādilī y al-Tamīmī, dos de las hagiografías más antiguas y relevantes del Magreb. Estas constituyen dos fuentes especialmente potenciales para nuestro marco de trabajo, ya que sus autores vivieron en el periodo almohade y recogieron biografías de personajes del periodo almorávide y almohade. De hecho, en ambos casos se puede percibir la hipótesis sobre la que trabajamos: la consolidación y proliferación de la rābīta como institución particular durante los siglos XII y XIII. Asimismo, resulta interesante que ambas obras toman como epicentro respectivamente las dos ciudades más notables de al-Magrib al-Aqṣā (Marrakech y Fez), ofreciendo un panorama aún más completo.

Por un lado, la obra *Al-Mustafād min manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād* de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Fāsī al-Tamīmī (m. 1206), aunque incompleta, presenta numerosas biografías y fue posteriormente citada por otros autores¹⁵. Por otro lado, la obra *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf* de Ibn al-Zayyāt al-Tādilī (m. 1220) fue compuesta poco después de la anterior y es bastante más extensa, remontándose algunas de sus biografías a personajes que vivieron en el siglo XI¹⁶. De manera complementaria, también se ha acudido a algunas referencias sobre santos del periodo almohade aportadas más tarde por al-Bādisī (m. 1322) en *al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza‘ al-laṭīf fī ta‘rīf bi-šulahā‘ al-Rīf*, una obra centrada en la zona rifeña¹⁷.

En lo que respecta a los espacios utilizados por los morabitos, todas las obras ofrecen diversos ejemplos que posibilitan una aproximación a las

¹⁴ Trabajos colectivos recientes han tratado de exponer de manera sintetizada el panorama y el alcance de los estudios en torno a las hagiografías del Magreb y al-Andalus (El Hour 2020, pp. 9-15), así como anteriormente El Hour 2010. Al respecto de la hostilidad mostrada por los juristas hacia las prácticas ascéticas en el *ribā‘*, véase: Arcas 2006.

¹⁵ La obra de al-Tamīmī fue editada por Muḥammad al-Šarīf (al-Tamīmī, *Al-Mustafād min manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, ed. al-Šarīf). Fruto de ella han visto la luz trabajos como: Honerkamp 2009; Vimercati Sanseverino 2014a, 2014b; Marín 2015.

¹⁶ En cuanto a la obra de al-Tādilī, fue editada por Aḥmad al-Tawfīq (al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabī‘*, ed. al-Tawfīq) y traducida al francés por Maurice de Fenoyl (al-Tādilī, *Regards sur le temps des Soufis*, ed. Toufiq). Sobre este personaje véase la biografía de El Hour 2019. La riqueza que atesora esta obra queda demostrada por la cantidad de trabajos que han manado de ella (Ephrat 2002; El Hour 2005). A este respecto, destacamos el trabajo de Meouak (2015), que trata de extraer de la obra de al-Tādilī datos sobre el territorio, la toponimia y los espacios sagrados.

¹⁷ Esta obra fue editada por Sa‘īd A‘rāb (al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza‘ al-laṭīf fī al-ta‘rīf bi-šulahā‘ al-Rīf*, ed. A‘rāb) y traducida al francés por G. S. Colin (al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza‘ al-laṭīf fī al-ta‘rīf bi-šulahā‘ al-Rīf*, trad. Colin).

actividades realizadas y a los contextos contruidos que las acogían, es decir que permiten establecer una relación entre función y espacio. De tal modo, además de los lugares frecuentados, es posible detectar la construcción de rábitas, el espacio arquitectónico que mayor protagonismo adquiere y en donde se concentran la mayor parte de las actividades y costumbres.

En primer lugar, y de manera elemental, la tendencia a apartarse en lugares aislados hace de algunos enclaves naturales un espacio apropiado para instalarse temporalmente y entregarse a la devoción, siendo un factor común de la vida eremítica la elección de zonas montañosas¹⁸. De tal modo, sabemos que el mismo Abū al-‘Abbās al-Sabī estuvo instalado temporalmente en el monte Gueliz (Iglīz o Iḡlīz), un peñasco rocoso situado al oeste de Marrakech¹⁹. De hecho, en estos parajes, las cuevas eran los abrigos naturales que solían ofrecer asilo a los ascetas. Por ejemplo, al-Tādīlī nos cuenta sobre una joven desconocida:

Dāwūd b. ‘Abd al-Jāliq dijo que escuchó de uno de los compañeros del alfaquí Yagmūr b. Jālid decir que un día vino Abū Mahdī y le dijo: Ven conmigo a visitar a una joven de [la tribu] Haskūra que aún no ha alcanzado la pubertad y es una santa. Entonces fuimos a una cueva (*kaḥf*) en el monte Daran [cordillera del Atlas situada al sur de Marrakech]. La encontramos allí, donde se había apartado de la gente. Ella entabló una conversación sobre ciencias que yo desconocía²⁰.

Por otro lado, contamos con el caso de Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Malik (al-Bayyānī), de quien se transmite que: *pasó de Fez a Ŷazūla y después regresó a su tierra, donde excavó una gruta (kaḥf) en la que se retiró durante tres años cumpliendo con las oraciones*²¹.

Este modo de hábitat temporal o estable que se reconoce para algunos santos sufíes ya fue estudiado por Van Staëvel para los periodos almorávide y almohade, reconociéndose como una práctica ascética frecuente entre personajes piadosos²². Incluso el propio Ibn Tūmart adoptó este hábito y, de manera coincidente, se conocen varias cuevas eremíticas en el *ribāṭ* de Iḡlīz,

¹⁸ Además de en construcciones humildes, tradicionalmente, estos espacios se han ubicado en espacios naturales apartados de las grandes aglomeraciones, tomando como referencia un árbol, un nacimiento de agua o una gruta (Mayeur-Jaouen 2000, p. 137; Ferhat 2003, p. 85).

¹⁹ Al-Tādīlī, *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabī*, ed. al-Tawfīq, pp. 395, 459; Ferhat 1992, p. 185.

²⁰ Al-Tādīlī, *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabī*, ed. al-Tawfīq, pp. 265-266.

²¹ *Ibidem*, p. 237.

²² Van Staëvel 2010.

lugar en el que él mismo consolidó el movimiento almohade²³.

Ya en un entorno urbano, la mezquita representa uno de los principales puntos de contacto social, de modo que podían ser lugares de reunión esporádicos, aprovechando los momentos posteriores a la oración, aunque en ocasiones los *ṣayj*-s no eran simplemente usuarios, sino que también estaban vinculados a ellas como *imām*-s o alfaquíes²⁴. De este modo, son frecuentes los encuentros (*maḡalis*) y veladas. Por ejemplo, al-Tamīmī nos transmite que Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Hirāwa: *Leía el Corán todas las noches de viernes en la mezquita y esa noche se reunía allí con un grupo de gente virtuosa*²⁵. En algunos casos, estas reuniones tenían un carácter docente y congregaban a numerosos discípulos (*ṭalaba*), como los encuentros en la mezquita de Abū Ŷa‘far de al-Qal‘a que quedan retratados en la biografía de Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl b. Ḥirzihim:

Me informó Abū Ishāq Ibrāhīm b. ‘Alī al-Šarīšī: escuché decir al alfaquí Abū al-Ḥasan, es decir Ibn Ḥirzihim: una noche tuve la ocasión de preparar el *maḡlis* en la mezquita de Abū Ŷa‘far y conocí a fondo los detalles de las ciencias y sus secretos²⁶.

En ocasiones se trataba de personajes que ostentaban el oficio de maestro, de modo que los encuentros podían estar enfocados en ocasiones de una manera puramente educativa y no estar totalmente relacionados con el sufismo. Por ejemplo, el *ṣayj* alfaquí Abū Bakr b. ‘Uṭmān ibn Mālik enseñaba en la mezquita de Zuqāq al-Mā’ de Fez²⁷. Asimismo, de manera particular, algunos *awliyā’* pudieron ocupar o emplear espacios significativos como es el caso de Abū Ya‘zā, quien parece que residió un tiempo, o estuvo prisionero, en el alminar (*ṣawma‘a*) de la mezquita aljama de Marrakech²⁸.

Para Marrakech, cobró especial interés la leprosería (*ḥārat al-juḍamā’*) situada extramuros. Allí vivió y murió en 583 H (1187-1188) Abū ‘Uṣfūr, que fue discípulo de Abū Ya‘zā²⁹. Entre los discípulos de Abū ‘Uṣfūr se encuentra Abū Ya‘qūb Yūsuf ibn ‘Alī al-Šanhāyī, local de Marrakech, que

²³ Ettahiri, Filī, Van Staëvel 2013.

²⁴ Al-Tādīlī, *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabtī*, ed. al-Tawfīq, p. 407.

²⁵ Al-Tamīmī, *Al-Mustafād min manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, ed. al-Šarīf, p. 62.

²⁶ *Ibidem*, p. 21.

²⁷ *Ibidem*, p. 212.

²⁸ Al-Tādīlī, *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabtī*, ed. al-Tawfīq, p. 215; Al-Tamīmī, *Al-Mustafād min manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, ed. al-Šarīf, p. 35.

²⁹ Al-Tādīlī, *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabtī*, ed. al-Tawfīq, p. 268.

falleció allí mismo en 1197³⁰. Igualmente, el *šayj* Abū Ya‘qūb al-Muṭṭalā tenía su casa en el barrio y recibía visitas de un grupo de gente entre los que estaban Abū Ya‘qūb Yūsuf b. ‘Īsā y Abū Muḥammad Ṣāliḥ³¹.

El paisaje periférico de Fez y Marrakech destacó en la Edad Media por el desarrollo de una intensa explotación de los recursos hídricos, que se pusieron al servicio de fincas y huertos. Algunas de estas fincas eran especialmente colosales como parte de las creaciones del estado y las élites, mientras que el resto de la población también plantó sus propios huertos más modestos empleando acequias o canales comunitarios. La formación de este paisaje agrícola irrigado generó una variedad de espacios verdes que también fueron muy populares entre las comunidades sufíes.

Para la ciudad de Fez, al-Tamīmī nos transmite varios encuentros en huertos (*yīnān*) del entorno. Por ejemplo, en la biografía de Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl b. Ḥirzihim se transmite que:

Vino Ibn ‘Abbūd al *šayj* Abū al-Ḥasan y le dijo: Oh alfaquí, ha llegado desde Oriente un hombre de los de ciencia y virtud que es inigualable. Le he sacado hoy al huerto y me gustaría que platicases con él (...). Entonces, para estar con él, fue hacia el huerto que se encontraba fuera de Bāb Banī Musāfir, en la orilla de al-Andalus (Fez) (...). El alfaquí entró en el huerto y, cuando abrió la puerta, el *šayj* de Oriente estaba esperando su llegada y apoyado en un árbol que había frente a la puerta³².

Del mismo modo, en la biografía de Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd b. Ṣāliḥ se transmite que:

Dijo Muḥammad: Salí con él un día hacia un huerto al que había invitado a su compañero y llevó consigo a sus dos hijos (...). Entonces paseando por el huerto vieron un alto nogal que tenía nueces. Fui hacia el árbol, lo trepé y me puse a cortar las nueces y lanzárselas³³.

Asimismo, se dice de un alfaquí anónimo de Fez que se sentaba a departir con su compañero Abū al-Ḥasan al-Ṣanhāyī en el *‘arṣa* (huerto o explanada) que pertenece a Ibn Jarbāš fuera de Bāb Aṣṣlīṭin³⁴.

³⁰ Abū Ya‘qūb Yūsuf ibn ‘Alī fue objeto de gran veneración, hasta el punto que en época sa‘dí se levantó un mausoleo sobre su sepultura (Almela 2021). Allí se encuentra también el epitafio de Abū ‘Uṣfūr que confirma la existencia de una leprosería (Deverduin 1956, p. 40, n.º 48).

³¹ Al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabī, ed. al-Tawfīq*, p. 348.

³² Al-Tamīmī, *Al-Mustafād min manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, ed. al-Šarīf, pp. 19-20.

³³ *Ibidem*, pp. 159-160.

³⁴ *Ibidem*, p. 196. Voz bereber “Aṣṣlīṭīn” que aparece con diversas grafías en las fuentes escritas. Esta puerta ha desaparecido, aunque por el topónimo ‘Ayn Aṣṣlīṭīn que sobrevive aun

En lo que respecta a Marrakech, al-Tādilī deja constancia de las magníficas fincas conocidas como *buḥayra* que proliferaron por la llanura alimentadas con *qanāt*-s y que destacaron por contar con un gran albercón en su interior. Dado que eran lugares frecuentados, allí residían, se retiraban o hacían estancias en grupo con otros místicos. El tema ha sido profundamente analizado a propósito del estudio de las fincas del entorno de Marrakech, siendo la obra de al-Tādilī una fuente con gran cantidad de datos para comprender el paisaje irrigado y algunas de las características de estas fincas³⁵. De las siete fincas mencionadas, se hallan seis *buḥayra*-s y un *bustān* (Buḥayrat al-Raqā'iq, Buḥayrat al-Ṭalaba, Buḥayrat jāriy Bāb Agmāt, Buḥayrat al-Faṣṣa, Buḥayrat Abī Marwān, Buḥayrat al-Nā'ūra, Bustān jāriy Bāb Dukkāla)³⁶.

En cuanto a las rābitas, son diversas las actividades allí realizadas, pudiendo considerarse espacios multifuncionales. Por ejemplo, sabemos que eran lugares para la oración que podían contar con mezquita y que por su concurrencia podían propiciar encuentros:

Dijo Abū 'Alī 'Umar b. 'Alī b. 'Abd al-Azīz: Recé el *magrib* en Rābiṭat Abī Ishāq³⁷, que está dentro [intramuros] de Bāb Aylān [en Marrakech]. Entonces cuando terminé puse mi mirada en un hombre que supuse que era un *walī* (...). Me saludó y salió de la mezquita. Lo saludé y lo seguí. Entonces subió por una escalera a la azotea de la mezquita y dije: Dios me ha complacido dándome la oportunidad de hablar con él en la azotea en intimidad. Entonces subí por la escalera y cuando salí a la azotea miré, pero no encontré rastro de él ni supe a donde había ido³⁸.

En consonancia con las actividades religiosas y místicas, podían también ser lugares de retiro (*i' tikāf*):

Escuché a Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abū al-Qāsim decir: Me relató Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Maymūn: Abū al-'Abbās al-Tūzurī hizo retiro (*i' takafa*) junto a mí en Rābiṭat Anbdūr, fuera de Siyilmāssa. Fui a verlo al comienzo de la noche y me dio un cuenco que contenía pan y carne. Nunca he visto nada tan sabroso³⁹.

hoy, podría ubicarse en el frente noroeste de la ciudad. De hecho, en frente de este punto de la muralla se halla un cerro en el que se levantó el Burj Nord en el siglo XVI.

³⁵ Navarro, Puerta 2018, pp. 294-297.

³⁶ Al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf wa ajbār Abū al-'Abbās al-Sabī*, ed. al-Tawfīq, pp. 243, 245, 304, 317, 456, 469, 470, 474.

³⁷ Esta rābita también es referida como *darīh* Sīdī Ishāq, probablemente por el mausoleo del santo que la originó.

³⁸ Al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf wa ajbār Abū al-'Abbās al-Sabī*, ed. al-Tawfīq, p. 305.

³⁹ *Ibidem*, p. 412.

Sin embargo, uno de los principales valores de los *ribāt*-s y *rābiṭa*-s es que eran lugares en los que se establecían los *ṣuyūj* y *awliyā'* y, por tanto, se convertían en puntos de referencia para cualquiera que quisiera acudir a ellos para obtener conocimiento o *baraka*.

Así, al-Tamīmī nos cuenta que Abū Sa'īd al-Ḥabašī vivía en Fez en la *rābiṭa* que hay fuera de *Bāb al-Ŷīsa*⁴⁰. Por su parte, al-Tādilī nos cuenta que uno de los más grandes *ṣayj*-s de su tiempo fue Abū Muḥammad Šāliḥ b. Yanšār b. Gafyān al-Dukkālī, después conocido como al-Māyārī, que residía en el Ribāṭ Safī⁴¹. Se trata del precursor de la famosa *tā'ifa* de los Māyārīyūn, Abū Muḥammad Šāliḥ (1153-1234), quien dio origen al famoso Ribāṭ de Safī.

Efectivamente, el *ribāṭ* aparece ya en el siglo XII como un topónimo habitual de varias poblaciones que no necesariamente tienen que estar vinculadas a prácticas sufíes. No obstante, algunos de los personajes biografiados son originarios de ellas, como ocurre con Ribāṭ Tāsmāṭt (distrito de Marrakech y dotado de mezquita aljama), lugar de origen y residencia de varios ascetas⁴². Pero uno de los casos más destacados es el Ribāṭ Tīṭ n Fṭ en Azemmur, que es la sede de los Banū Umgār y existe desde época almorávide⁴³. Asimismo, se reconocen otros ejemplos como Ribāṭ Iysīn, Ribāṭ Mallūlāsan o Ribāṭ bi'r Qarn⁴⁴.

Además, entre los ejemplos reportados por al-Tādilī, destaca el Ribāṭ Šākir, un importante núcleo con comunidad, dotado de aljama, así como parada importante para visitar *awliyā'*, encontrarse con otros ascetas, hospedarse unos días, hacer retiro o entregarse a la oración. Tal y como refleja el autor, se trataba de un lugar con grandes concentraciones de seguidores, especialmente en el mes de Ramadán⁴⁵. Se trata de un lugar al que acuden nuestros personajes, pero ninguno procede de allí, como en cambio ocurre en otros *ribāṭ*-s.

Tras convertirse en puntos estáticos en los que se instalaban los *awliyā'*, se hacía posible que personas provenientes de otras regiones pudiesen acudir a ellos. De este modo, constituían lugares a los que se podía acudir para visitarlos (*ziyāra*):

Me contó Abū 'Alī 'Umar b. Yaḥyà que su padre fue a visitar al *ṣayj* piadoso Abū Muḥammad Šāliḥ b. Yanšār en el Ribāṭ de

⁴⁰ Al-Tamīmī, *Al-Mustafād min manāqib al-'ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, ed. al-Šarīf, p. 168.

⁴¹ Al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilā riṣāl al-tašawwuf wa ajbār Abū al-'Abbās al-Sabṭī*, ed. al-Tawfīq, p. 41.

⁴² *Ibidem*, pp. 164, 181, 208, 235.

⁴³ *Ibidem*, pp. 209, 233, 426.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 209, 360, 388, 414.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 51, 218, 316, 354, 365, 374, 385, 394, 402, 425.

Safi y me contó que cuando se acercó a su lugar, sus discípulos lo recibieron vistiendo andrajos y haciendo invocaciones. Ellos lo abrazaron llorando y el lloró con ellos. Él les demandó: ¿dónde está el šayj Abū Muḥammad Šāliḥ?⁴⁶.

Escuché de ʿĪsā b. Musā decir: estuve con ʿAbd al-Ḥaqq b. Abī Ṭāhir en el Ribāṭ de Safi una noche lluviosa en una casa que era totalmente oscura. Después salió de allí y desapareció una hora. A continuación, entró y me dijo: ¡Ven! Entonces le dije: ¿Qué ocurre? Y me dijo: Un grupo de personas creedoras en los *yinn*-s ha venido a verme y me han informado que en la *rābiṭa* de Tāmarnūt hay dos hombres santos. Quise ir con ellos hasta ella, pero me dijeron: Vuelve a donde está tu compañero hasta que vayas con él. Entonces ʿĪsā continuó relatando: Nos dirigimos hacia aquella rábita en la que encontramos dos hombres rezando y quise prosternarme. [ʿAbd al-Ḥaqq] me hizo sentarme y extendió sus manos para comenzar las oraciones. [Los dos hombres] concluyeron su oración y permanecieron sentados para decir amén a sus plegarias. Pero cuando terminamos nuestra plegaria y pasamos las manos por nuestra cara observamos que no se les veía⁴⁷.

Así, esta atracción que generaba, más allá de las fronteras políticas y geográficas, hacía que fuesen lugares en los que las personas podían alojarse, pernoctar o residir temporalmente. Son innumerables las referencias a ocasiones en las que pasaban la noche en las rábitas, como este ejemplo de al-Tādilī sobre unos discípulos de Abū Madyan:

Me transmitió Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Anšārī: Estuve una noche en Bugía en Rābiṭat al-Zayyāt y estuvo conmigo Abū ʿAlī Maṣṣūr al-Milyānī. Nos dirigimos a [hacer] nuestra letanía en una noche alumbrada por la luna⁴⁸.

O también esta referencia de al-Tamīmī en la biografía de Abū Saʿīd al-Ḥabašī:

Me informó Abū ʿAlī al-Ḥusayn de su tío Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq, que este dijo: Él pernoctó una noche en la rábita grande que hay sobre lo alto del monte que hay fuera de la puerta de Bāb Ašlītan y con él hay un grupo (*yamāʿa*) de hermanos suyos⁴⁹.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 439.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 433. Con respecto al *ribāṭ* de Safi, ha sido recientemente estudiado por Rachid El Hour, cuyos resultados verán la luz próximamente en una obra colectiva sobre el *ribāṭ* en el occidente islámico y editada por Rachid El Hour y Francisco Franco-Sánchez.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 330.

⁴⁹ Al-Tamīmī, *Al-Mustafād min manāqib al-ʿubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, ed. al-Šarīf, p. 169.

Por su parte, al-Bādisī (m. 1322) nos transmite que el célebre Abū Marwān ‘Abd al-Malik, también conocido como al-Yuḥānisī (m. 1268-1269) *pernoctó la noche de su llegada en Rābiṭat Ḥiṣṣat al-Sūdān, fuera de la ciudad* [Ceuta]⁵⁰.

Consecuentemente, también podían llegar a convertirse en lugares de residencia temporal, constituyendo una estación más del camino de aprendizaje. Por ejemplo, Abū Muḥammad Zammūr *se estableció durante un tiempo en el Ribāt Tānūtan Ṭahīr en Dukkāla y después se dirigió a Marrakech*⁵¹. O, por ejemplo:

Me informaron que Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Lubd al-Salāwī estaba permanentemente en Rābiṭat Ḥabal al-Mīna, que está en Ceuta, y un día rezó la oración de la mañana y después salió de la rābita y se sentó junto a su puerta a hacer *dīkr* mirando al mar, es decir, en la zona que hay después del fondeadero (*al-marsā*) conocido como al-Ḥufrā⁵².

Asimismo, podía tratarse de vecinos de las ciudades que esporádicamente acudían a las rābitas para aislarse y poder dedicarse a las prácticas devocionales. Así, en la biografía de Abū Marwān ‘Abd al-Malik se apunta que: *se aislaba en la rābita que se halla sobre la cima del monte que hay fuera de Bāb Aṣlītan*⁵³. Como ya ha podido observarse, son varias las referencias a esta rābita situada fuera de Fez⁵⁴. Aunque se trata de una obra más tardía, el *Rawḍ al-Qirṭās* de Ibn Abī Zar‘ (m. 1326) recoge otra referencia a esta rābita a propósito de los predicadores de la mezquita al-Qarawiyyīn durante el periodo almohade. Así, en torno al año 1185, Musā al-Mu‘allim, alfaquí y *jaṭīb*

salió hacia la rābita que hay fuera de Bāb Aṣlītan y se puso a deambular entre las tumbas de los santos. Hizo plegarias y lloró hasta que llegó la noche, entonces entró en la rābita y pasó allí la noche con un grupo de gente. Estuvo la noche entera rezando y recitando el Corán⁵⁵.

Por último, otro de los aspectos más relevantes de las rābitas es la existencia en ellas de mausoleos o incluso su vinculación a zonas funerarias en las que se venera la sepultura de algún santo. En este sentido es importante señalar que los mausoleos también pueden surgir tras la muerte del *ṣayj* que

⁵⁰ Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-ṣarīf wa-l-manẓar al-laṭīf fi al-ta’rīf bi-ṣulḥā’ al-Rīf*, ed. A’rāb, p. 101.

⁵¹ Al-Tādīlī, *Al-Taṣawwuf ilā riṣāl al-taṣawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabī*, ed. al-Tawfīq, p. 225.

⁵² Al-Tamīmī, *Al-Mustafād min manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, ed. al-Ṣarīf, p. 145.

⁵³ *Ibidem*, p. 152.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 86, 152.

⁵⁵ Ibn Abi Zar‘ 1972, p. 72.

fundó la rābita, estableciéndose una secuencia configuracional muy importante que en ocasiones complica la definición de las rābitas.

Por ejemplo, el asceta Abū Muḥammad ‘Abd al-Salām al-Tūnisī, originario de Túnez, falleció en Tremecén y fue enterrado en al-‘Ubbād en la rābita conocida como Rābiṭat al-Tūnisī⁵⁶. Sobre la misma vuelve a anotar siglos más tarde Ibn Qunfuḍ (m. 1407), remarcando el carácter sacro de este lugar:

Al-‘Ubbād es un paisaje noble y un lugar bendito, pisado por *ṣāliḥūn* (santos piadosos) y habitado por *muta’abbidūn* (personas consagradas a la adoración de Dios). Dentro de la localidad está la rābita de al-Tūnisī⁵⁷.

Ahora bien, también se podía producir el enterramiento de santos en rābitas ya existentes que no necesariamente tenían que haber sido fundadas por ellos mismos. Es el caso por ejemplo de la Rābiṭat al-Gār en Marrakech:

[Abū Ya‘qūb Yūsuf b. ‘Alī al-Mubtalā] era discípulo del *ṣayy* Abū ‘Uṣfūr y vivía en la leprosería, al sur de Marrakech, donde falleció en *raḡab* del año 593 H (1197), y fue enterrado fuera de Bāb Agmāt en Rābiṭat al-Gār (rābita del laurel). [Abū ‘Umrān al-Haskūrī] era de la zona oriental de Marrakech, donde murió en torno al año 590 H (1194-1195), y fue enterrado en la Rābiṭat al-Gār, fuera de la puerta de Bāb Agmāt⁵⁸.

Por último, la visita y veneración de las sepulturas de santos representaba una actividad bastante habitual:

Me contó ‘Umar b. al-Ḥasan b. Dāwūd b. ‘Aṣra: fui uno de los que asistieron al funeral de Abū Mūsā [al-Dukkālī] cuando yo era joven. Teníamos una tierra reservada para enterrar muertos musulmanes, entonces excavé en ella una tumba. Después fui hacia su parihuela (...), lo saqué suavemente por la parte superior y lo llevé hasta aquella tumba. Entonces lo enterré, aunque la gente creyó que seguía en la parihuela. Les hice saber que lo había enterrado en la tierra reservada. Entonces se instalaron en su tumba y pasaron la noche velando sobre ella y recitando el Corán por el día, pero después de siete noches el insomnio les venció y se durmieron. Y no se despertaron ni siquiera cuando esa tumba fue trasladada a otra que Mallāla [bint Ziyādat Allāh] había excavado en Rābiṭat al-Qadam. Y construyó sobre ella una *qubba* que le costó 500 dinares⁵⁹.

⁵⁶ Al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabtī*, ed. al-Tawfīq, p. 110.

⁵⁷ Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḡaqīr*, ed. al-Fāsī y Faure, pp. 106-198.

⁵⁸ Al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabtī*, ed. al-Tawfīq, pp. 312, 343.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 206-207.

4. LAS FUENTES DOCUMENTALES DE GRANADA

Si las obras hagiográficas anteriores resultan un medio estimable para el reconocimiento de las rábitas en el paisaje urbano y rural de al-Magrib al-Aqṣà, un panorama bien distinto se presenta en al-Andalus, donde estas obras son más limitadas y proporcionan menos datos sobre los lugares frecuentados por ascetas y sufíes. De este modo, el horizonte almohade resulta mucho más precario en esta región y requiere de otras vías de aproximación como la arqueología o fuentes escritas alternativas que se vinculan, además, a un periodo de tiempo más prolongado (XIII-XV). En este sentido, a pesar de que nos enfrentamos a dos contextos distintos (el almohade y el nazarí de Granada), nos parece que puede ser una perspectiva práctica debido a la proximidad temporal y social que se presupone entre el final del periodo almohade y la consolidación del emirato nazarí. En cuanto a la cultura material, por el momento no se conocen salvo muy escasos ejemplos que ofrecen una información excesivamente limitada, en cambio, en lo que respecta a las fuentes documentales, la Granada nazarí cuenta con opciones contemporáneas y posteriores de las que nos limitaremos a mencionar algunos de los datos más significativos extraídos por los investigadores hasta la fecha. Todo ello, con el fin de ponerlo en relación con el resto de información facilitada por las hagiografías.

Como bien es sabido, la documentación castellana posterior a la conquista de Granada atestigua una importante presencia de rábitas y *zāwiya*-s en época nazarí, especialmente en lo que respecta a las donaciones constituidas a favor de ellas⁶⁰. En cuanto al empleo de ambos términos, existe la controversia de si para este periodo se trata de instituciones distintas o semejantes. A partir de la documentación jurídica recopilada por al-Wanṣarīsī (m. 914/1508), parece que las *zāwiya*-s son entendidas como lugares de reunión para un grupo de *fuqarā'* dedicados a la espiritualidad y las prácticas devocionales, mientras que la *rābiṭa* toma un carácter de pequeño oratorio que incluso podía tener asignado imán y almuédano⁶¹. Incluso parece que en la Alpujarra había rábitas propias para cada barrio⁶². No obstante, en ocasiones también se definen como dos elementos semejantes⁶³. De hecho, para el contexto nazarí del siglo XIV, parece que *rābiṭa*, *ribāṭ* y *zāwiya* se confunden entre sí debido a que guardan un sustancial componente común. Además, el término *zāwiya* no estuvo implantado en

⁶⁰ Sobre el panorama religioso popular en el reino de Granada, véase: Trillo 2016. En cuanto al estudio de las rábitas granadinas, el tema fue inicialmente abordado por Torres Balbás con un trabajo pionero (1948).

⁶¹ García 2002, pp. 210-216.

⁶² Trillo 1994, p. 367.

⁶³ García 2002, p. 208; 2004, pp. 83-84, 89.

Granada con el mismo nivel que el nombre *rābiṭa*, lo que concuerda con el hecho de que *zāwiya* era un concepto recién introducido en el Occidente islámico.

En lo que respecta a la documentación castellana, en colaboración con los textos jurídicos árabes, ofrecen una aproximación a las características espaciales de las rábitas, poniendo de relieve la dependencia que tenían del sistema de habices para su mantenimiento, en tanto que recibían dotaciones para su beneficio por parte de vecinos y otras personas vinculadas. A este respecto, sabemos que las rábitas que llegaron al término del sultanato nazarí acumulaban una gran parte de los bienes habices y, por consecuencia, los libros de 1501, 1505 y 1527 representan la principal fuente de información. Así, atendiendo a algunas de las relaciones de habices más antiguas, los libros de 1505 permiten conocer la existencia de hasta 39 rábitas en la ciudad de Granada, en tanto que los libros de 1501 revelan 133 repartidas en 75 alquerías de la Alpujarra⁶⁴.

Además, a partir de los estudios de Villanueva (1954), Espinar y Abellán (2004), Espinar (2004) y Padilla (2014), que tomaron como referencia los libros de habices, conocemos algunos detalles sobre las rábitas de la ciudad de Granada y zonas próximas como la Alpujarra⁶⁵. Por ejemplo, sabemos que contaban con al menos una fachada hacia la calle, pudiendo también estar totalmente exentas. En cuanto a su composición, podían conformarse en una sola estancia o en agrupaciones de estancias resueltas de manera compleja, que en ocasiones podían tener forma de vivienda con patio central. Generalmente abundaban los tamaños reducidos y el desarrollo de plantas altas, incluso existiendo casos que solo ocupaban una planta alta. En el caso de los patios solían estar rodeados de una o más estancias que se disponían a semejanza de los salones oblongos de las viviendas, incluso en sus dimensiones. Sin embargo, no siempre respondían a una organización regular, sino que las habitaciones podían aglomerarse de manera orgánica según las circunstancias. Por último, según Villanueva parece un aspecto frecuente la existencia de una torrecilla o alminar, elemento del que no existen evidencias y que *a priori* parece innecesario para este tipo de edificios⁶⁶.

Asimismo, un estudio estadístico sobre la economía de las rábitas de Granada, aprovechando estas mismas fuentes y atendiendo a las superficies

⁶⁴ Villanueva 1961, 1966; Trillo 2016. Ahora bien, estas cifras van variando de acuerdo con los distintos libros, como puede observarse en los distintos trabajos que se han desarrollado al respecto: Martínez 1983-1986; Espinar, Abellán 2004; Espinar 2004, 2009; Trillo 1994, pp. 363, 384-385.

⁶⁵ En concreto, Villanueva ya apuntó que de las 36 rábitas del libro de 1527 aparecían 23 casos que gozaban de una descripción más minuciosa y que permitía hacerse una idea sobre sus características (Villanueva 1954, p. 80).

⁶⁶ Si bien, esta misma particularidad se plantea para las *zāwiya*-s meriníes (Almela 2022, pp. 41, 43).

ocupadas determinó que las rábitas de la ciudad de Granada y de la Alpujarra tenían una superficie media aproximada de 32,57-34,66 m², mientras que las de la vega contaban con 143,71 m², lo que se explicaría por la mayor disponibilidad de espacio y recursos económicos⁶⁷.

En última instancia, a pesar de que sigue resultando complejo establecer una tipología, los datos que ofrecen las fuentes documentales permiten identificar algunos modelos más comunes. En primer lugar, la estancia única rectangular con ancho de 2-4 m. En segundo lugar, la estancia única cuadrangular que puede oscilar entre 4 o 8 m de lado. Y, en tercer lugar, la agrupación irregular de varias habitaciones yuxtapuestas.

5. LA RÁBITA DE ABŪ DĀWŪD (TROUGOUT, ALHUCEMAS)

En adelante, se pretende complementar este trabajo con la presentación de dos casos que pueden ser útiles para visualizar la materialización arquitectónica de las rábitas. Estos conservan restos que han llegado a nuestros días y que, por sus características, nos parece que pueden contribuir en el presente trabajo, sin embargo, como la generalidad de testimonios materiales semejantes, albergan grandes limitaciones para abordar su estudio. Asimismo, el porvenir histórico de cada uno ha sido muy distinto, ya que el primero, situado al norte de Marruecos, mantiene prácticamente su función, en tanto que el segundo, situado en Granada, fue transformado en ermita.

En cuanto al primer caso, desde un comienzo nos pareció que podía ser un ejemplo de gran relevancia, ya que, a diferencia de otros, los restos de esta rábita se conservan, concordando su denominación y ubicación con las referencias textuales recogidas por al-Bādisī. Asimismo, las familias del entorno continúan venerando a este santo y lo reconocen como Abū Dāwūd Muzāḥim b. ‘Alī. El mausoleo se sitúa en el frente oriental de la bahía de Alhucemas, a 1 km de la costa sobre uno de los primeros cerros de las estribaciones de la sierra. La población destacada más cercana es Tougrout, caserío situado 4,35 km al sur de la rábita, pero no debe confundirse con otro asentamiento homónimo situado cerca de Timsamān en el camino de Nador.

Aunque se trata de un autor de época meriní, al-Bādisī (m. 1322) retrata en su obra *al-Maqṣad al-šarīf* numerosos santos del periodo almohade. Así, entre las biografías que compiló se encuentra Abū Dāwūd b. ‘Alī b. Ŷa‘far b. Sulaymān b. ‘Alī Ibn Abī ‘Azīz (m. 578 H/1182) de quien refleja que su familia era originaria del entorno de Nakūr y al-Mazimma (sitio histórico junto a Al-

⁶⁷ Franco 2004a, p. 69.

hucemas), que había residido temporalmente en al-Andalus y que llegó a tener contacto con el *ṣayj* Abū Madyan⁶⁸. Asimismo, al-Bādisī incluye la biografía de descendientes y discípulos de Abū Dāwūd que pasaron por su rābita, lo que no hace sino demostrar la relevancia de este enclave como epicentro de un importante movimiento sufi⁶⁹. Siguiendo las palabras que aporta este autor:

El *ṣayj* Abū Dāwūd regresó a su pueblo (...) y se instaló en su hogar de origen, conocido como Aflās, al final de la costa de Ṭaglāl. Entre su casa y al-Mazimma hay cinco leguas (*farāsij*). Construyó junto a la costa del mar una rābita en la que departía con sus compañeros y discípulos, y está en un lugar que es temido a causa del enemigo procedente del mar y que asesina a los musulmanes (...). Dijo Abū 'Uqayl que el *ṣayj* Abū Dāwūd no cesó de servir a Dios en su rābita hasta que murió (...). Esta es una cima sobresaliente que es vista por todo aquel que pasa por la costa⁷⁰.

Me contó Abū 'Uqayl: escuché a mi abuelo al-Ḥāyḥ Ibrāhīm decir: Escuché a mi abuelo el *ṣayj* Abū Dāwūd decir: El lugar de esta rābita [es decir, la rābita que él construyó] era un aprisco (*marāḥ*) de nuestros vecinos. Estando yo allí rezando, vino su propietario [del terreno] y encontró en el lugar un mihrab construido. Entonces este me dijo: Abū Dāwūd ¿quién te ha permitido que construyas un mihrab en mi tierra sin mi permiso? ¿Acaso quieres convertir mi tierra en una mezquita? Entonces yo le dije que no lo había construido ni ordenado, que se podía destruir y abandonar. Pero cuando esto le alentó y supo de mi sinceridad dijo: Quizás Allāh quiera ahí una mezquita. Y dijo [Abū 'Uqayl o al-Ḥāyḥ Ibrāhīm]: Entonces Abū Dāwūd construyó ahí su conocida rābita (...) cuya construcción fue realizada con ladrillos, madera y decoraciones. Y en ella invirtió una gran suma de dinero con la colaboración de hombres piadosos adinerados⁷¹.

Además, al-Bādisī nos da a conocer que la rābita siguió durante generaciones bajo la custodia de los descendientes de Abū Dāwūd. Por ejemplo, Abū 'Uqayl 'Abd al-Razzāq nos transmite que:

se estableció mi abuelo al-Ḥāyḥ Ibrāhīm [b. 'Isā b. Abū Dāwūd], después de su abuelo Abū Dāwūd, en la rābita, residiendo en una casa frente a ella, junto a la costa del mar, que estaba bajo su amparo⁷².

⁶⁸ Al-Bādisī recoge la información de Abū 'Uqayl 'Abd al-Razzāq, descendiente del santo. Este era nieto de al-Ḥāyḥ Ibrāhīm y, a su vez, este era nieto de Abū Dāwūd. Aún se conocen sus mausoleos en la zona.

⁶⁹ Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-ṣarīf wa-l-manẓar 'al-laṭīf fī al-ta'rīf bi-sulḥā' al-Rīf*, ed. A' rāb, pp. 51-55.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 51-52.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 54-55.

⁷² *Ibidem*, p. 60.

Asimismo, al-Bādisī recoge en ocasiones cómo algunos discípulos de Abū Dāwūd, se instalaron en la zona y vivieron cerca de la rābita, a la que solían acudir esporádicamente para pasar la noche en vela, como es el caso de Mirkāb Ibn ʿĪsā al-Balandī⁷³. Es así evidente la polaridad ejercida por esta rābita en el territorio y en la constitución de un paisaje sufi⁷⁴.

En cuanto al conjunto, se conservaba de manera bastante notable hasta 2021, momento hasta el que habían subsistido gran número de estructuras históricas. Entre los motivos que consideramos que han beneficiado su conservación destacamos su ubicación en el medio rural, gracias a lo cual se ha visto eximida de un desarrollo urbano destructivo, y, especialmente, la persistencia de una veneración local que lo ha mantenido. Sin embargo, en términos arqueológicos, esta continuidad también ha representado un factor destructivo, pues ha motivado la reciente restauración del año 2021, una intervención que ha resultado muy agresiva para el conjunto arquitectónico. Lamentablemente, este tipo de edificios carecen de una clasificación como monumento y quedan fuera de cualquier esfuerzo de conservación patrimonial. Así, el proyecto de restauración ha derribado y reconstruido prácticamente todo el conjunto a excepción del mausoleo.

Por consiguiente, para el presente trabajo se ha tratado de realizar una documentación lo más completa posible de la rābita en su estado previo a la reforma, pues es donde podrían hallarse implícitas las estructuras medievales o, al menos, su configuración en el caso de haber existido actividades históricas de reconstrucción. A tal efecto, se ha podido realizar la planimetría del mausoleo superviviente, en tanto que el resto de estructuras se han grafado parcialmente gracias a la observación de mapas satelitales y el análisis de fotografías existentes. Todo ello considerando algunos de los límites y perímetros actuales que el conjunto ha conservado.

La rābita conservada hasta 2021 consistía en un conjunto formado por dos recintos agrupados (fig. 1). El primero, situado al noroeste, es de forma trapezoidal y cuenta con dos accesos y un pozo. En dos de sus frentes se proyectan estructuras techadas. Por un lado, un pórtico sobre pies derechos realizados con troncos que antecede a una gran habitación de dos naves (oratorio). Por otro lado, una crujía de dos estancias y un establo/letrina. En cuanto al segundo recinto, si-

⁷³ *Ibidem*, p. 57.

⁷⁴ La costa rifeña fue durante la Edad Media una comarca con circunstancias particulares debido a su geografía montañosa y su apertura hacia el mar, siendo además una zona con alta concentración de morabitos como revelan las crónicas y hagiografías. Dadas estas características, Patrice Cressier publicó un estudio que analiza el papel de varias rābitas de la zona a través de la obra de al-Bādisī y lo acompaña de algunas fotografías de gran valor que pudo tomar entre los años 80 y 90. Así, propone que los santos y sus fundaciones generaban un simbolismo notorio en una zona mayormente inhabitada y, además, pudieron intervenir en las actividades comerciales (Cressier 2012, pp. 83-85).

tuado al sureste, se adapta al anterior con una forma más irregular y se compone de un mausoleo y una pareja de estancias con pórtico sobre pilares. Por lo general, se trata de una arquitectura austera y tradicional, empleando muros de mampostería, morteros de tierra y cal, cubiertas planas de madera y azoteas de tierra apisonada.

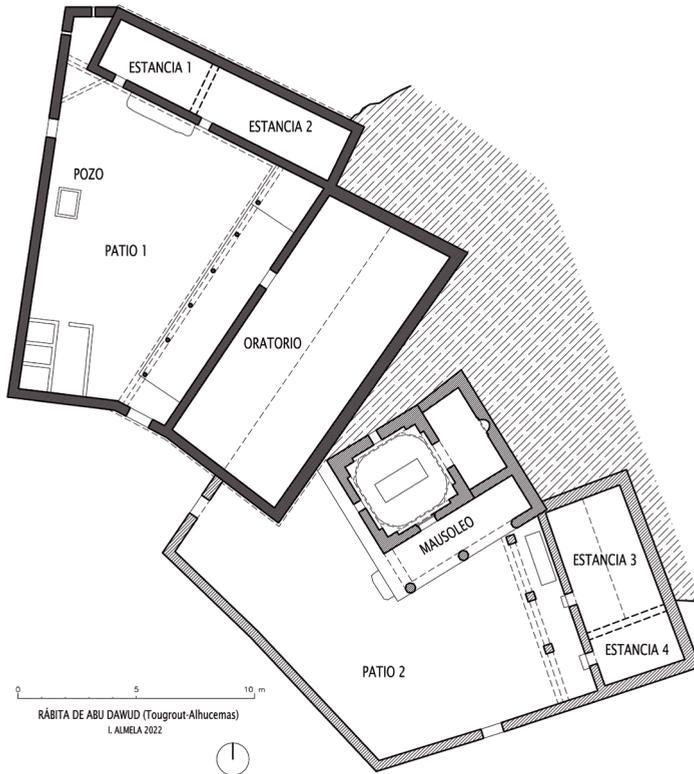


Fig. 1. Rábita de Abū Dāwūd (Tougout, Alhucemas).
Plano aproximado de su estado previo a la restauración de 2021 (Íñigo Almela).

Ahora bien, de todas estas estructuras destaca notablemente el mausoleo, que constituye la obra más noble de todo el conjunto (figs. 2 y 3). A diferencia de las demás, se trata de un edificio que responde a un diseño regular y recibió una mayor atención espacial, ornamental (arcos) y material (ladrillo y enlucidos). La *qubba* funeraria, donde se encuentra la tumba de Abū Dāwūd, es una cámara cuadrada de altos muros y con falsos arcos lobulados en sus alzados interiores. En los frentes norte y oeste alberga una ventana centrada, mientras que, los otros dos cuentan con accesos con arco de herradura. El meridional permite acceder desde el pórtico y el oriental da paso desde a una sala lateral. Esta última alberga un nicho que, aunque parece un mihrab,

podría haber pretendido otra función, bien ornamental o de alhacena, ya que su orientación sería exageradamente anormal (noreste). Sin embargo, el elemento más señalado es precisamente la cúpula de fábrica que corona el mausoleo y que fue levantada sobre trompas con medias bóvedas de arista. Exteriormente, esta cúpula está rodeada por una cornisa almenada.



Fig. 2. Rábita de Abū Dāwūd (Trougout, Alhucemas).
Vista del mausoleo desde el patio (Moussa Afarmass).



Fig. 3. Rábita de Abū Dāwūd (Trougout, Alhucemas).
Vista del mausoleo desde la azotea del recinto 2 (Moussa Afarmass).

Con todo, además del conocimiento de los espacios que componen la rābiṭa actual, resulta de gran interés conocer cómo ha podido evolucionar. A este respecto, dadas las condiciones actuales de uso y la destrucción de gran parte de los elementos, únicamente se ha podido acometer un análisis superficial de su configuración, que, de manera hipotética, podemos deslindar en tres posibles fases principales. En primer lugar, el recinto noroccidental (recinto 1), responde a una formación autónoma que no se adapta a ninguna otra estructura sino únicamente al terreno. Si bien, su conformación puede ser resultado de varios impulsos constructivos que solo se podrían determinar con un análisis estratigráfico. En segundo lugar, se encontraría el mausoleo, que se construyó originalmente fuera del recinto 1 y posiblemente planteó una modificación en la orientación de la qibla. Además, es posible que la sala lateral y el pórtico de doble arco que rodean a la *qubba* correspondan a una sub-fase posterior. Por último, la tercera fase corresponde al recinto 2, que se acomodó en torno a la zona funeraria y entestó con uno de los muros del recinto 1. Su posterioridad con respecto al mausoleo es evidente, ya que la fachada del pórtico del mausoleo quedó invadida y amortizada visualmente por la cubierta y un pilar del nuevo pórtico oriental del patio.

Atendiendo a esta secuencia relativa y a las características de cada estructura, el mausoleo es el único componente con suficientes detalles como para poder establecer una datación a partir de cronotipos, es decir, tomando como referencia la datación de tipos que hayan resultado de otros casos de estudio situados en la misma región. Sin embargo, este campo permanece todavía pendiente de un estudio exhaustivo que establezca una evolución de los modelos, así como una catalogación de elementos arquitectónicos. Asimismo, la situación se complica aún más si consideramos que las características que reúne el mausoleo, tanto en su morfología como recursos ornamentales, están perpetuadas en el paisaje del Occidente islámico y pudieron emplearse durante siglos hasta época alauí, bien como reforma o como obra nueva. De alguna manera, este aspecto queda reflejado en estudios de gran extensión sobre el Magreb donde muchos mausoleos siguen pendientes de datación⁷⁵. Tómense como ejemplos los casos de *Sīdī al-Dukkālī* en Salé o *Sīdī al-Hizmīrī* en Agmāt, santos que vivieron respectivamente en los siglos XII y XIII⁷⁶. En cuanto a los recursos arquitectónicos más significativos (espacio cuadrado con trompas de arista y cúpula), existen garantías de que, al menos, ya estaban presentes en época meriní (siglos XIII-XV), sirviendo como ejemplo el mausoleo de *Abū Madyan* en al-‘Ubbād (Tremecén)⁷⁷ y un mausoleo en al-Qulla (Fez)⁷⁸.

⁷⁵ Tuil 2011.

⁷⁶ *Ibidem*, vol. II, pp. 9, 27; *ibidem*, vol. III, pp. 56-57.

⁷⁷ *Ibidem*, vol. II, pp. 30-31; *ibidem*, vol. III, pp. 60-64.

⁷⁸ Nagy 2020, pp. 144-145.

Por consiguiente, carecemos de referencias para poder datar el mausoleo, que podría ser una obra del periodo almohade o mucho más tardía y, por ende, resulta imposible ubicar cronológicamente cada fase. Sin embargo, si consideramos que el recinto 1, conformado por un patio, un oratorio y dos habitaciones, es la fase más antigua y anterior al mausoleo, nos encontramos por tanto ante la única estructura en la que se podría reconocer, de manera hipotética, una forma próxima a la rábita almohade o, al menos, a una de sus fases en este periodo.

En cualquier caso, lo que evidencia este ejemplo y que nos parece interesante como forma de aproximarse a la materialización arquitectónica de las rábitas rurales es su organización, los tipos de espacios que aglutina y su patrón de desarrollo. Así, tras la construcción del mausoleo de Abū Dāwūd, en un momento indefinido, la popularidad del santo y de sus descendientes propició que siguiese existiendo una concurrencia lo suficientemente importante como para ampliar la rábita, construyéndose el recinto 2 y sus nuevas estancias.

6. LA RÁBITA DEL ALCÁZAR GENIL EN GRANADA

Tras haber introducido la rábita de Abū Dāwūd, a continuación, retomamos un ejemplo bien conocido y situado en un contexto urbano de al-Andalus. De este modo, considerando estas características, se trata de un caso que ofrece una perspectiva complementaria para el panorama de rábitas en el Occidente islámico. La rábita del Alcázar Genil, posterior ermita de San Sebastián, es un ejemplo especialmente importante para conocer la arquitectura almohade en la península Ibérica⁷⁹. De hecho, es el único caso de rábita que aparece recogida en las fuentes escritas y que ha sobrevivido prácticamente íntegra, a lo que debe sumarse su antigüedad, que se remonta hasta comienzos del siglo XIII y, por tanto, la hace anterior al periodo nazarí. No obstante, se trata de un ejemplo que, aunque ha sido intervenido en varias ocasiones, todavía no ha sido estudiado exhaustivamente, lo que sigue manteniendo numerosas inquietudes⁸⁰. De tal modo, mientras no se lleve a cabo un estudio de paramentos completo y una exploración del subsuelo, resulta imposible conocer con certeza las transformaciones del edificio, la configuración de la estructura original y las funciones asociadas a dicho momento.

⁷⁹ El edificio fue por primera vez dibujado por Torres (1948, pp. 488-491) y ha sido objeto de varios estudios entre los que destacan: Martín 1977, 1979-1981. Asimismo, debido a su interés ha sido tratado en varios trabajos con un marco de trabajo más extenso como es el caso de: Calvo 2014, pp. 608-609; Cañavate 2016, pp. 202-207.

⁸⁰ Varias restauraciones e intervenciones se han sucedido en 1833, 1931, 1953 y los años 70.

Situada en la margen izquierda del río Genil, la rābiṭa se encontraba originalmente junto a la ribera del río y formaba parte de un conjunto de construcciones significativas que fueron emprendidas durante el periodo almohade (fig. 4). Aunque no existe una certeza absoluta sobre ello, la crónica *Al-Ḥulal al-mawṣiyya*, parece mencionar el edificio al transmitir noticias sobre Ishāq b. Yūsuf, padre del califa ‘Umar al-Murtaḍā (1248-1266) e hijo del califa Abū Ya‘qūb Yūsuf, y gobernador de Granada nombrado por el califa al-Mustanṣir (1213-1224). La vinculación espacial de la rābiṭa con el palacio hace que se pueda considerar como un elemento más de los que componían la almunia allí implantada y por tanto formaría parte del escenario representativo almohade en la ciudad. Al hablar de al-Murtaḍā nos dice que:

Su padre, al-Sayyid Ishāq b. Yūsuf, es quien construyó el Qaṣr al-Sayyid, que es el gran palacio que se encuentra junto al río Genil y que recibe el nombre de al-Qaṣr, fuera de Granada. Él es quien construyó la rābiṭa que se encuentra en frente [del palacio] en el año 615H (1218-1219)⁸¹.



Fig. 4. Rābiṭa de Alcázar Genil en Granada (Ermita de San Sebastián).
Vista desde el sur (Íñigo Almela).

⁸¹ *Al-Ḥulal al-mawṣiyya*, ed. Zakkār y Zamāma, p. 168.

Se trata de un edificio sencillo que acoge en su interior una estancia única de planta cuadrada de 8,20 m de lado, oscilando el espesor de sus muros entre 0,80 y 0,95 m (fig. 5). Para su construcción se pudieron emplear muros de tapia, reservando el ladrillo para los elementos más laboriosos como vanos y techado. Con respecto a su acceso actual, en el frente suroeste, parece que se trata de un vano original y está construido a partir de un arco de herradura apuntado con mochetas en las jambas. Su rosca de ladrillo queda inscrita en un alfiz y no está enjarjada (fig. 6). Además, en el frente sureste se halla un nicho ciego que pudo estar construido con una fábrica de ladrillo semejante al de la puerta.

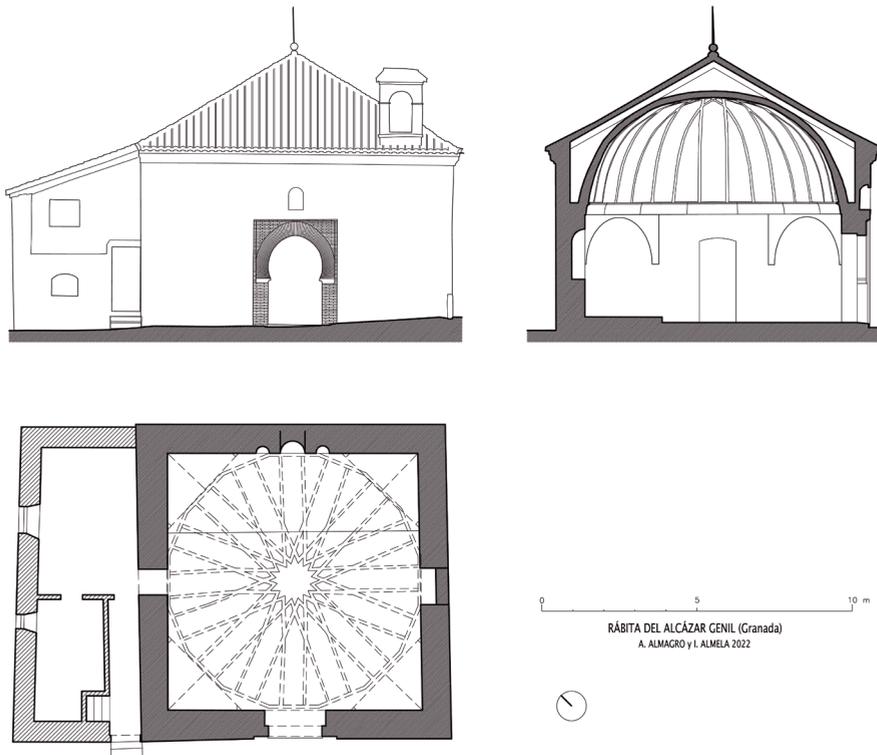


Fig. 5. Rábida de Alcázar Genil en Granada (Ermita de San Sebastián).
Planta, alzado y sección (Antonio Almagro e Iñigo Almela).



Fig. 6. Rábita de Alcázar Genil en Granada (Ermita de San Sebastián).
Puerta de acceso (Íñigo Almela).

Sin embargo, la sencillez de esta planta contrasta con la cúpula que cubre el espacio (fig. 7). Esta fue erigida sobre una base poligonal de 16 lados conformada por una nacela perimetral que, además, determina la morfología de la cúpula con el mismo número de facetas o cascós. Para el apoyo de la cúpula se emplearon cuatro trompas situadas en los ángulos de la sala y resueltas a partir de medias bóvedas de arista, una solución que se extiende durante el periodo almohade. En cuanto a la cúpula se construyó enteramente con ladrillo y en su intradós se aplicó una decoración en yeso que simula una bóveda nervada. Los nervios nacen de una estrella central situada en la clave, de modo que se entrelazan de manera equidistante para descender hasta el guardapolvo de la nacela. Es preciso destacar que la cota a la que se sitúa el arranque de la cúpula, inferior a 4 m, produce un efecto que incrementa la percepción de su dimensión y le confiere una mayor monumentalidad al espacio.



Fig. 7. Rábita de Alcázar Genil en Granada (Ermita de San Sebastián).
Vista interior (Íñigo Almela).

Con todo, la prolongada historia del edificio y su posterior adaptación como ermita cristiana debieron motivar algunas modificaciones, como por ejemplo la aparición o desaparición de vanos. Así, en el muro septentrional un vano comunica con la sacristía y en el frente occidental se practicaron tres nichos semicirculares para el retablo.

Además, una de las cuestiones es precisamente su composición externa, ya que algunos estudiosos han planteado que el extradós de la cúpula podría haber sido visible. Esta suposición no está suficientemente justificada pues se apoya en dos argumentos que no son determinantes. Por un lado, la representación de la batalla de la Higuera en El Escorial, donde no está claro que se trate de este edificio. Por otro lado, los muros que sostienen el tejado han sido construidos en un momento posterior, operación que ha podido ser repetida en varias ocasiones y tampoco puede confirmar la inexistencia de un tejado anterior. Debido a estas observaciones, además de climatología local, creemos que se debe optar por la posibilidad de que un tejado haya protegido la cúpula desde sus orígenes, alejándonos así de estereotipos orientales, de otro modo, resultaría sorprendente que una estructura abovedada de tan poco espesor haya sobrevivido.

Asimismo, otro aspecto que genera incertidumbre es la apertura de sus muros hacia el exterior. Por su parte, Leopoldo Torres Balbás y Mariano Martín propusieron la hipótesis de que podía tratarse de un modelo totalmente abierto por sus cuatro lados, es decir con un vano centrado en cada lado, sin embargo, los indicios materiales todavía no lo aseguran. Así, las fotografías tomadas por Juan Antonio García Granados a finales de los 70 y los resultados de una excavación arqueológica de urgencia realizada en 2009 por Rodríguez Aguilera permiten avanzar en algunos detalles como la continuidad de los muros de tapia y la ausencia de grandes vanos en sus cuatro lados, reduciéndose estos a aperturas bastante modestas⁸². De este modo, las evidencias indican que la rābiṭa contaría con la puerta de acceso conservada en el muro suroeste, un vano pasante con jambas laterales en el lado sureste y un hueco más reducido y sin jambas en el lado noreste. En cuanto al frente noroeste, se conserva un vano en uso, pero su estratigrafía no ha podido ser analizada. En cualquier caso, los otros tres vanos reconocidos no responden a una misma tipología, lo que podría denotar una función distinta como puerta, ventana o nicho.

Además de la rābiṭa del Alcázar Genil, se conocen de manera excepcional en el camino que va de Granada a la Zubia los restos de lo que puede ser una rābiṭa. Se trata del cortijo del Cobertizo Viejo, donde se excavaron un conjunto de estructuras a base de arcos sólidos de ladrillo y se localizaron sepulturas⁸³. No obstante, su estado tan deteriorado dificulta la comprensión espacial.

7. CONCLUSIONES

La caracterización de las rābiṭas magrebíes que aparecen retratadas en las hagiografías se podría presentar de manera sintetizada como lugares en los que residían los santos, algunos las habían construido y otros simplemente podían haber heredado su custodia. Allí vivían y se dedicaban a la oración y la espiritualidad a través de sus distintas actividades, pudiendo ser después su lugar de enterramiento. Sin embargo, su uso no era exclusivo del santo, sino que uno de los aspectos más significativos de la rābiṭa es que funcionaba como lugar de congregación y reunión, acudiendo allí vecinos, alumnos, discípulos y gente de paso que buscaban conocimiento y *baraka*. De hecho, una condi-

⁸² Rodríguez, Tito, Casares 2018, pp. 496-498. Asimismo, la intervención realizada en el entorno de la ermita en 2009 reveló materiales cerámicos más tardíos (siglo XIV) y vinculados a la cimentación, lo que incluso podría retrasar la datación del edificio o plantear una posible reconstrucción (Rodríguez Aguilera, *et al.* 2009).

⁸³ Álvarez, García 2006a, 2006b.

ción común en gran parte de ellas es haber servido de alojamiento y refugio a todo tipo de visitantes, que podían pernoctar o instalarse de manera prolongada para replicar las costumbres del santo-maestro.

Pese a todo, tras esta primera aproximación a las funciones y servicios que acogía la rábita magrebí, la siguiente cuestión que ha perseguido este trabajo es poder esbozar su materialización y espacialidad. El caso de Abū Dāwūd, aunque falto de un estudio más exhaustivo que permita conocer su configuración en época almohade, nos ha permitido perfilar al menos una dinámica arquitectónica de carácter tradicional que podría guardar relación con las rábitas medievales. De hecho, tras confrontarlo con la información censal de las rábitas granadinas que aparece en los libros de habices, se presenta un panorama bastante concordante, lo que ofrece cierta garantía para establecer una relación entre las construcciones que aparecen en las hagiografías y el ejemplo estudiado. A este respecto, se abre un campo de estudio de gran interés, como son las rábitas rurales del Rif, algunas de las cuales permanecen semiabandonadas y cuya identificación con santos de los siglos XII y XIII aún es posible.

Como se puede observar, la rábita almohade y nazarí, se caracteriza de manera general por ser construcciones modestas y frágiles. Asimismo, en cuanto a su diseño, responde a una variedad de formas que oscila entre la sala sencilla, y estructuras más complejas con varias estancias que pudieron acoger funciones diferenciadas. Esta segunda conformación será la que sirva de precedente a las futuras *zāwiya*-s de época meriní, una institución más sofisticada y que ha perdido el carácter espontáneo y de patrocinio particular, cuyo máximo exponente serán las *zāwiya*-s construidas por el sultán Abū 'Inān⁸⁴.

8. BIBLIOGRAFÍA CITADA

8.1. Fuentes primarias

Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza' al-laṭīf fī al-ta'rīf bi-šulahā' al-Rīf*, trad. de Georges Séraphin Colin, en *Vies des Saints du Rif*, París, Librairie ancienne Honoré Champion, 1926.

Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza' al-laṭīf fī al-ta'rīf bi-šulahā' al-Rīf*, ed. de Sa'īd A'rāb, Rabat, al-Matba'a al-malakiyya, 1993.

Al-Ḥulal al-mawšiyya fī dīkr al-ajbār al-marrākušiyya, ed. de Suhayl Zakkār y 'Abd al-Qādir Zamāma, Casablanca, Dār al-Rašād al-Ḥadīta, 1979.

⁸⁴ Almela 2022.

- Ibn Abī Zar', *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī ajbār mulūk al-Magrib wa-tārīj madīnat Fās*, ed. de 'Abd al-Wahhāb b. Maṣṣūr, Rabat, Dār al-Manṣūr li-l-Ṭibā'a wa-l-Wirāqa, 1972.
- Ibn Qunfud, *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*, ed. de Muḥammad al-Fāsī y Adolphe Faure, Rabat, al-Markaz al-Jāmi'ī li-l-Baḥth al-'Ilmī, 1965.
- Al-Tādilī, *Regards sur le temps des Soufis. Vie des saints du sud marocain des V^e, VI^e, VII^e siècles de l'Hégire*, ed. de Ahmed Toufiq, trad. de Maurice de Fenoyl, Casablanca, Éditions Eddif - UNESCO, 1995.
- Al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf wa ajbār Abū al-'Abbās al-Sabtī*, ed. de Aḥmad al-Tawfīq, Rabat, Maṣṣūrāt Kulīyyat al-Ādāb bi-l-Ribāt, 1997.
- Al-Tamīmī, *Al-Mustafād min manāqib al-'ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, ed. de Muḥammad al-Šarīf, vol. II, Tetuán, Ÿāmi'at 'Abd al-Malik al-Sa'dī, 2002.

8.2. Referencias bibliográficas

- Albarrán, Javier; Daza, Enrique (2019), *Hacia la construcción de una geografía del ribāt en al-Andalus: práctica y materialidad*, en Albarrán, Javier; Daza, Enrique (coords.), *Fortificación, espiritualidad y frontera en el islam medieval: ribāts de al-Andalus, el Magreb y más allá*, Madrid, La Ergástula, pp. 57-105 (Cuadernos de Arquitectura y Fortificación; 6).
- Almela, Íñigo (2021), *Arquitectura religiosa saadí y desarrollo urbano (Marrakech, siglos XVI-XVII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Almela, Íñigo (2022), *La zāwiya en época meriní: el soberano piadoso y el caso revelador de al-Nussāk (Salé, Marruecos)*, "Anaquel de Estudios Árabes" 33, pp. 33-72.
- Álvarez García, José J.; García Porras, Alberto (2006a), *La periferia urbana de Granada y su dimensión arqueológica. La zawiya del cobertizo viejo (La Zubia, Granada)*, en Malpica, Antonio (ed.), *Ciudad y Arqueología Medieval*, Salobreña - Granada, Alhulia, pp. 115-152.
- Álvarez García, José J.; García Porras, Alberto (2006b), *La zawiya del Cobertizo Viejo (Granada)*, en *Anuario arqueológico de Andalucía 2003*, vol. I, Sevilla, Junta de Andalucía, pp. 429-436.
- Arcas Campoy, María (2006), *El criterio de los juristas malikíes sobre ciertas prácticas rituales en el ribāt. Al-Andalus y Norte de África*, "Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección árabe-islam" 55, pp. 37-48.
- Azuar Ruiz, Rafael (2004), *Excavaciones (1984-1992). Espacios, arquitectura y estratigrafía*, en Azuar, Rafael (coord.), *El ribāt califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 7-72.

- Ben Cherifa, Mohamed (1990), *Al-Māyariyyūn*, en *Abū Muḥammad Ṣāliḥ: al-manāqib wa-l-tārīj*, Rabat, Ŷāmi‘at Muḥammad al-Jāmis.
- Boloix, Bárbara (2014), *Ṭarīqas y sufīes en la obra de Ibn al-Jaṭīb: el “almizcle” de la escala social nazarí*, en Rodríguez, M.^a Dolores; Peláez, Antonio; Boloix, Bárbara (coords.), *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*, Córdoba, El Almendro, pp. 119-140.
- Calvo Capilla, Susana (2014), *Las mezquitas de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Cañavate Toribio, Juan (2016), *Algunos morabitos, zawayas y rábitas en el Reino de Granada*, “Revista del CEHGR” 28, pp. 179-217.
- Cherif, Mohamed (2004), *Al-Taṣawwuf wa-l-sulṭa bi-l-Magrib al-muwaḥḥidi (al-qarnān 6-7 h/12-13m): Musāhama fī dirāsa tunā‘iyyat al-ḥukm wa-l-dīn fī l-nasaq al-Magribī al-wasīṭ*, Tetuán, Al-Ŷam‘iyya al-Magribiyya li-l-Dirāsāt al-Andalusiyya.
- Cornell, Vincent J. (1988), *Ribāṭ Tīt-n-Fiṭr and the origins of Moroccan maraboutism*, “Islamic Studies” 27/1, pp. 23-36.
- Cornell, Vincent J. (1998), *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press.
- Cressier, Patrice (2004), *De un ribāṭ a otro. Una hipótesis sobre los ribāṭ-s del Magrib al-Aqṣā (siglo IX-inicios del siglo XI)*, en Azuar, Rafael (coord.), *El ribāṭ califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 203-221.
- Cressier, Patrice (2012), *À quel saint se vouer? Risques de la mer et défense du littoral septentrional marocain au Moyen Âge*, en Velud, Christian (ed.), *Les sociétés méditerranéennes face au risque. Espaces et frontières*, El Cairo, IFAO, pp. 71-103.
- Deverduin, Gaston (1956), *Inscriptions arabes de Marrakech*, Rabat, Université Mohammed V.
- Durocher, Maxime (2018), *Zāwiya et soufis dans le Pont intérieur des Mongols aux ottomans. Contribution à l’étude des processus d’islamisation en Anatolie médiévale (XIII^e-XV^e siècles)*, París, Sorbonne Université (tesis doctoral).
- El Hour, Rachid (2005), *Quelques réflexions sur la trajectoire intellectuelle des saints d’après al-Taṣawwuf ilā riṣāl al-taṣawwuf d’al-Tādīlī*, en *Mélanges Halima Ferhat*, Rabat, Institut des études africaines - Université Mohamed V, pp. 23-43.
- El Hour, Rachid (2010), *Las sociedades del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XIV): una mirada desde las fuentes hagiográficas*, Rabat, Editions & Impressions Bouregreg.
- El Hour, Rachid (2019), *Ibn al-Zayyāt*, en *The Encyclopedia of Islam (EI3)*, Leiden, Brill, pp. 65-69.

- El Hour, Rachid (2020), *Al-minhâÿ al-wâḍiḥ y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la ṭā'ifa de Safī*, en El Hour, Rachid (ed.), *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península ibérica*, Helsinki, Humaniora, pp. 79-109.
- Ephrat, Daphna (2002), *In quest of an ideal type of saint: some observations on the first generation of Moroccan awliya' Allāh in Kitāb al-tašawwuf*, "Studia Islamica" 94, pp. 67-84.
- Espinar Moreno, Manuel (2004), *Las rābitas de las tierras granadinas en las fuentes documentales. Arqueología y toponimia*, en Franco Sánchez, Francisco; Epalza Ferrer, Mikel (coords.), *La Rābita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 211-230.
- Espinar Moreno, Manuel (2009), *Habices de la mezquita y rābitas de Cozviyar en 1502*, "Miscelánea Medieval Murciana" 33, pp. 33-54.
- Espinar Moreno, Manuel; Abellán Pérez, Juan (2004), *Las rābitas en Andalucía. Fuentes y metodología*, en Franco Sánchez, Francisco; Epalza Ferrer, Mikel (coords.), *La Rābita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 181-210.
- Ettahiri, Ahmed; Fili, Abdallah; Van Staëvel, Jean-Pierre (2013), *Contribution à l'étude de l'habitat des élites en milieu rural dans le Maroc médiéval: quelques réflexions à partir de la Qasba d'Îgîlîz, berceau du mouvement almohade*, en Gutiérrez, Sonia; Grau, Ignasi (eds.), *De la estructura doméstica al espacio social. Lecturas arqueológicas del uso social del espacio*, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 265-278.
- Ferhat, Halima (1992), *Abū al-'Abbās: contestation et sainteté*, "Al-Qantara" 13/1, pp. 185-204.
- Ferhat, Halima (1993), *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles: les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada.
- Ferhat, Halima (2003), *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb: mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, Les Editions Toubqal.
- Ferhat, Halima (2005), *L'organisation des soufis et ses limites à l'époque almohade*, en Cressier, Patrice; Fierro, Maribel; Molina, Luis (eds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vol. II, Madrid, CSIC, pp. 1075-1090.
- Franco Sánchez, Francisco (2004a), *La economía de las rābitas*, en Franco Sánchez, Francisco; Epalza Ferrer, Mikel (coords.), *La Rābita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 59-79.
- Franco Sánchez, Francisco (2004b), "Rabita-s, ribat-es y al-munastir-es". *Bibliografía comentada con una introducción historiográfica*, en Franco

- Sánchez, Francisco; Epalza Ferrer, Mikel (coords.), *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 351-377.
- Franco Sánchez, Francisco (2010), *El ġihad y su sustituto el ribāṭ en el Islam tradicional: evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual*, "Mirabilia" 10, pp. 21-44.
- Franco Sánchez, Francisco; Epalza Ferrer, Mikel (2004), *La rábita en el islam: estudios interdisciplinarios*, Alicante, Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita - Universidad de Alicante.
- García Sanjuan, Alejandro (2002), *Hasta que dios herede la tierra: los bienes habices en al Andalus (siglos X al XV)*, Huelva, Universidad de Huelva.
- García Sanjuán, Alejandro (2004), Rābīṭas y ribāṭs en el Mi'yār de al-Wanšārīṣī (m. 914/1508), en Franco Sánchez, Francisco; Epalza Ferrer, Mikel (eds.), *La rábita en el islam: estudios interdisciplinarios*, Alicante, Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita - Universidad de Alicante, pp. 83-89.
- Honerkamp, Kenneth (2009), *Tamīmī's eyewitness account of Abu Ya'zā Yallanūr (972/1177)*, en Renard, John (ed.), *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation*, Berkeley, University of California Press, pp. 30-46.
- Kennedy, Hugh (2011), *The ribāṭ in the early Islamic world*, en Dey, Hendrick; Fentress, Elizabeth (eds.), *Western monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in the late antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, pp. 161-175.
- Marín, Manuela (2015), *Représentations de la sainteté au Maghreb: une étude du Mustafād d'al-Tamīmī*, en Aillet, Cyrille; Leonetti, Bulle T. (eds.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval*, Madrid, CSIC, pp. 253-281.
- Marín, Manuela (2016), *Caminos de santidad entre al-Andalus y el Magreb: la ṭarīqa ṣāhīlīya de Málaga (ss. VII-VII/XIII-XIV)*, en Manzano, Miguel Á.; El Hour, Rachid (eds.), *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos XI-XIV)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 127-150.
- Martín García, Mariano (1977), *Un morabito granadino: la ermita de San Sebastián*, "Cuadernos de la Alhambra" 13, pp. 129-160.
- Martín García, Mariano (1979-1981), *Nuevos datos sobre la ermita de San Sebastián de Granada*, "Cuadernos de la Alhambra" 15-17, pp. 299-302.
- Martínez Pérez, M.^a Teresa (1983-1986), *Las mezquitas de Granada en los libros de habices*, en *Andalucía islámica. Textos y estudios*, vols. IV-V, Granada, Universidad de Granada, pp. 203-235.

- Martínez Salvador, Carmen (2004), *Sobre la entidad de la rābīta andalusī omeya. Una cuestión de terminología: ribat, rābīta y zawiya*, en Azuar, Rafael (ed.), *El ribat califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 173-189.
- Mayeur-Jaouen, Catherine (2000), *Tombeau, mosquée et zāwiya: la polarité des lieux saints musulmans*, en Vauchez, André (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Roma, École française de Rome, pp. 133-147.
- Al-Māzūnī, Muḥammad (1997), *Ribāt Tīṭ: min al-ta'sīs ilā zuhūr al-ḥaraka al-ḡazūliyya*, en Nufisa al-Dḡhabī (ed.), *Al-Ribāṭāt wa-l-zawāyā fī ta'rīj al-Magrib. Dirāsāt muhdāt li-l-ustād Ibrāhīm Ḥarakāt*, Rabat, Universidad Mohamed V, pp. 25-52.
- Meouak, Mohamed (2015), *Géographie religieuse, toponymie berbère et espaces sacrés dans le Maghreb occidental à la lumière d'al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf d'al-Tādilī*, en Gilotte, Sophie; Voguet, Élise (dirs.), *Terroirs d'al-Andalus et du Maghreb (VIII^e-XI^e siècle): peuplements, ressources et sainteté*, Paris, Éditions Bouchène, pp. 173-201.
- Nagy, Péter T. (2020), *Shālla. Marinid patronage and the history of royal funerary architecture in Islamic Morocco*, Oxford, Oxford University (tesis doctoral).
- Navarro Palazón, Julio; Puerta Vilchez, José M. (2018), *Las huertas de Marrakech en las fuentes escritas: bustān, buḡayra, ḡanna, rawḡ y agdāl (siglos XII-XX)*, en Navarro, Julio; Trillo, Carmen (eds.), *Almunias: las fincas del Occidente islámico: poder, solaz y producción*, Granada, Universidad de Granada, pp. 285-305.
- Padilla Mellado, Lorenzo L. (2014), *Los bienes habices de Mezquitas y rābītas de Mecina Bombarón, Yegen y El Golco (Alpujarra de la Sierra)*, "Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencia medievales" 16, pp. 321-338.
- Rodríguez Aguilera, Ángel; García-Consuegra Flores, José M.; Jiménez Triguero, José M.; Morcillo Matillas, Francisco J.; Rodríguez Aguilera, Julia (2009), *Actividad arqueológica preventiva mediante sondeos arqueológicos y control arqueológico de movimiento de tierras asociada a las obras de acondicionamiento del entorno de la ermita de San Sebastián*, "Anuario Arqueológico de Andalucía" [en línea] 2009, <http://hdl.handle.net/20.500.11947/5508> [consulta: 31/01/2022].
- Rodríguez Aguilera, Ángel; Tito Rojo, José; Casares Porcel, Manuel (2018), *El Alcázar Genil de Granada y su entorno. Paisaje, poder, historia*, en Navarro, Julio; Trillo, Carmen (coords.), *Almunias: las fincas de las élites en el Occidente islámico: poder, solaz y producción*, Granada, Universidad de Granada, pp. 487-520.

- Rodríguez Mediano, Fernando (1999), *Religiosidad de al-Andalus: el hombre santo en el Islam occidental*, “Revista de dialectología y tradiciones populares” 54/1, pp. 145-168.
- Tawfiq, Aḥmad (1990), *Min Ribāṭ Šākīr ilā Ribāṭ Āsfī*, en *Abū Muḥammad Šāliḥ: al-manāqib wa-l-tārīj*, Rabat, Ŷāmi‘a Muḥammad al-Jāmis.
- Torres Balbás, Leopoldo (1948), *Rábitas hispanomusulmanas*, “Al-Andalus” 13/2, pp. 475-491.
- Trillo, Carmen (1994), *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*, Granada, Universidad de Granada.
- Trillo San José, Carmen (2016), *Religiosidad popular en el reino de Granada, España (ss. XIII-XV): sufismo y rábitas en la Alpujarra*, “Studia Orientalia Electrónica” 4, pp. 71-88.
- Tuil, Bulle (2011), *Inhumation et baraka. La tombe du saint dans la ville de l’Occident musulman au Moyen-Âge (XII^e-XV^e siècles)*, París, Sorbonne Université (tesis doctoral).
- Van Staëvel, Jean-Pierre (2010), *La caverne, refuge de “l’ami de Dieu”: une forme particulière de l’érémisme au temps des Almoravides et des Almohades (Maghreb extrême, XI^e-XIII^e siècles)*, “Cuadernos de Madīnat al-Zahrā” 7, pp. 311-325.
- Villanueva Rico, M.^a del Carmen (1954), *Rábitas granadinas*, “Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos” 3, pp. 79-86.
- Villanueva Rico, M.^a del Carmen (1961), *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de cultura.
- Villanueva Rico, M.^a del Carmen (1966), *Casas, mezquitas y tiendas de los habices de las iglesias de Granada*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de cultura.
- Vimercati Sanseverino, Ruggero (2014a), *Fès et sainteté, de la fondation à l’avènement du Protectorat (808-1912): hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlay Idris*, Rabat, Centre Jacques-Berque.
- Vimercati Sanseverino, Ruggero (2014b), *La naissance de l’hagiographie marocaine: le milieu soufi de Fès et le Mustafād d’al-Tamīmī (m. 603/1206)*, “Arabica” 61, pp. 287-308.

Fecha de recepción del artículo: febrero 2022

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2022