



VNiVERSIDAD D SALAMANCA

GRADO EN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS

TRABAJO DE FIN DE GRADO

El ribāṭ y la enseñanza en el Occidente Islámico:

Reflexiones acerca de sus funciones educativas y
militaristas

Nidal Bouhmala Chouiyakh

Tutor:

Rachid El Hour

ÍNDICE

Resumen	Págs. 1-2
Introducción	Págs. 2-4
Capítulo 1. Etimología	Págs. 4-7
Capítulo 2. Oriente: nacimiento del <i>ribāṭ</i>	Págs. 7-9
Capítulo 3. Magreb	
<i>Ribāṭ</i> al-Munastīr	Págs. 10-13
<i>Ribāṭ</i> Šākir	Págs. 13-15
Función del <i>ribāṭ</i> magrebí	Págs. 15-16
Funcionamiento y sustento del <i>ribāṭ</i>	Págs. 16-18
Educación	Págs. 19-21
Lengua bereber y enseñanza	Págs. 21-22
Función ascética: maestro y discípulo	Págs. 23-25
Capítulo 4. Al-Andalus	
Origen.....	Págs. 25-27
Primeros <i>ribāṭs</i>	Págs.27-30
Función de los <i>ribāṭs</i> andalusíes	Págs.30-31
Función espiritual: sufismo y espiritualidad en al-Andalus	Págs. 31-33
Capítulo 5. Fin del <i>ribāṭ</i> : su transformación en <i>zāwiya</i>	
<i>Zāwiya</i> y la celebración del <i>Mawlid</i>	Págs.35-38
Conclusiones	Págs.38-39
Bibliografía	Págs.40-42

El *ribāṭ* y la enseñanza en el Occidente Islámico:

Reflexiones acerca de sus funciones educativas y militaristas

Resumen

El *ribāṭ* es una institución militar y espiritual. El *ribāṭ* nace con la voluntad de defender las costas del imperio islámico, ante los ataques enemigos. A su función original militar, se le añadió la función espiritual convirtiéndose en un lugar de retiro para una comunidad, formada por los *murābiṭūn*. En un primer momento los *murābiṭūn* realizaban prácticas ascéticas a nivel individual. La función del *ribāṭ* evolucionará y el factor colectivo en la realización del *ribāṭ* y de las prácticas ascéticas será esencial.

En el mundo magrebí el *ribāṭ* adquirió características propias, debido a su contexto político y social. La labor ascética y el sufismo se desarrolló en el Magreb. En esta región destaca la contribución a la islamización que desarrolló y a la enseñanza de los principios religiosos a los bereberes.

Al-Andalus fue la última región del Occidente islámico donde nació esta institución.

PALABRAS CLAVE:

Ribāṭ, enseñanza, espiritualidad, militar, educación, sufismo, bereber, *zāwiya*, Oriente, Magreb, al-Andalus.

Abstract

The *ribāṭ* is a military and spiritual institution. The *ribāṭ* was born with the will to protect the coasts of the Islamic empire, facing the enemy attacks. To its original military function, the spiritual function was also added, becoming a place of retreat for a community, formed by the *murābiṭūn*. At the beginning, the *murābiṭūn* made ascetic practices individually. The function of the *ribāṭ* evolved and the collective factor was added and was essential for the ascetic practices.

In the Maghrebi region, the *ribāṭ* acquired its own characteristics, due to its political and social context. The ascetic work and Sufism was developed in the Maghreb.

In this region the contribution to the Islamization that he developed and the teaching of the religious principles to the Berbers stands out.

Al-Andalus was the last region of the Islamic West that receive this institution.

KEYWORDS:

Ribāṭ, teaching, spirituality, military, education, sufism, berber, *zāwiya*, East, Maghreb, al-Andalus.

Introducción

El *ribāṭ* nació como medida de protección de las fronteras marítimas del imperio, pero su función fue cambiando y evolucionando a lo largo de los años.

En un principio esta institución estaría unida a la función militar. Años más tarde los *ribāṭs* formaban parte de las principales ciudades costeras y a su función original de protección se unió la espiritualidad y se convirtieron en lugares de retiro para los *murābiṭūn*, donde purificarse y perseverar en el camino de la religión.

En efecto, la islamización norteafricana se vio favorecida por la educación y transmisión de la religión hecha desde los *ribāṭs*

El objetivo del presente trabajo es analizar el papel desempeñado por el *ribāṭ* en la educación y la espiritualidad, así como estudiar su aparición y desarrollo en el occidente islámico.

Elección del tema de estudio

La gran mayoría de las obras y trabajos acerca del *ribāṭ* abarcan la función militar, y en todos ellos destaca la palabra *yihād* sobre cualquier otro término. Realmente se tiene poca información alrededor de las prácticas y actividades realizadas dentro de esta institución, y menos aún acerca de su función religiosa y educativa.

Muchas de las obras, que hacen énfasis, a la labor militar, siguen criterios de carácter ideológico. En cambio, otras funciones del *ribāṭ*, como la espiritual y la educativa han sido marginadas. A mi juicio, son aspectos de capital importancia y deben tenerse en cuenta porque ayudarán, sin duda, para producir nuestros conocimientos sobre el proceso de islamización del Magreb.

Objetivos generales y específicos

El objetivo general de este trabajo es analizar la función educativa y espiritual del *ribāṭ* en el occidente islámico.

Como objetivos específicos me gustaría subrayar los siguientes:

- Determinar el origen del *ribāṭ*
- Estudiar su evolución histórica, recorriendo su nacimiento en la Península Arábiga hasta al-Andalus.
- Rastrear y analizar la función espiritual y la vida ascética.
- Describir el modo de vida en el *ribāṭ* y el día a día de *murābiṭūn*.
- Analizar la función educativa del *ribāṭ*, así como su papel en el proceso de islamización del Magreb.
- Estudiar la importancia de la lengua bereber en la educación espiritual.
- Dar visibilidad al papel educativo y espiritual del *ribāṭ*.

Metodología y estrategias de búsqueda

A la hora de elaborar este trabajo, he realizado diversas búsquedas acerca de la islamización en el norte de África, el origen y desarrollo del *ribāṭ*, la educación en el occidente islámico, el ascetismo y sufismo en el Magreb y al-Andalus

Primero, se definió etimológicamente la palabra *ribāṭ*, y se utilizaron varias palabras clave para la búsqueda de información en bases de datos, como *ribāṭ*, *murābiṭūn*, *zāwiya*, educación, sufismo o misticismo. Las palabras clave así como los artículos y la bibliografía se obtuvieron de fuente como Google Académico, Dialnet y Jstor. Para los libros y las obras impresas se recurrió a la biblioteca de Filología e Historia de la Universidad de Salamanca.

Estructura del trabajo

El trabajo se ha dividido en seis capítulos, siendo el primero la introducción y el último las reflexiones finales.

A lo largo del primer capítulo se define etimológicamente el concepto del *ribāṭ* así como su presencia en el Corán.

El segundo capítulo, con el nombre Oriente: nacimiento del *ribāṭ*, analiza el nacimiento del primer *ribāṭ* y la evolución de las funciones de la institución así como del término *ribāṭ* con el paso del tiempo.

El tercer capítulo, Magreb, analiza la aparición del *ribāt* en el Occidente Islámico. Se diferenciará entre el *ribāt* tunecino y el *ribāt* magrebí. Y se analizará el particular contexto socio-político de la región norteafricana.

En el cuarto capítulo se analizará el papel y la función del *ribāt* en al-Andalus: su origen, su particular localización respecto a los *ribāts* orientales, la actividad llevada a cabo o su función educativa.

El quinto capítulo, titulado Fin del *ribāt*: su transformación en *zāwiya*, analiza las razones que llevaron a la finalización de esta institución y la función de su sustituta: la *zāwiya*.

Finalmente, en el último capítulo expondremos las conclusiones que resuman lo expuesto en el trabajo.

1. Etimología

El *ribāt* es una institución islámica cuyo origen data del siglo VIII. Se trata de una institución dinámica, cuyo nacimiento está íntimamente relacionado con la sacralización del mundo militar, y vivió una profunda transformación hasta convertirse en uno de los centros ascéticos y religiosos más importantes del mundo islámico. Su etimología también experimentará cambios con el paso del tiempo.

El término *ribāt* tiene su origen en época preislámica. Con este término se denominaba el lugar donde se congregaban las monturas antes de su uso en el ataque al enemigo. Haciendo referencia a las monturas y los diferentes enfrentamientos (*razzias*) entre las tribus árabes (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:43). El autor árabe Bachir Ibn Hamām al Absi escribe una *qasīda* elogiando a la caballería de su tribu, donde se encuentra el término *ribāt*:

“Inna al ribāt al nukkadu min al Dāmis abyanu fīma yaflahanna dūna rihānu (el impetuoso ribāt de Dāmis, es siempre y sin duda victorioso)”.

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 43)

Ambas palabras, *rābiṭa* y *ribāt*, vienen del mismo nombre verbal, cuyo significado es “*estar atado, perseverar en una cosa o establecerse en un lugar*”. En el árabe moderno se traduce como “*atadura, lazo, o vínculo*” (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ,

2004:6). Ambos términos se encuentran ligados, y ha resultado complejo resaltar una diferencia entre ellos en la historia del Islam en el Occidente Islámico.

De manera general, el término *rābiṭa* designa el conjunto arquitectónico, mientras que *ribāṭ* incluye, además, el significado abstracto de “ejercer la espiritualidad de la guerra religiosa” (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 7). Otros estudios han revelado que con *rābiṭa* se hace referencia a las celdas, y pequeñas mezquitas, mientras que el *ribāṭ* sería el conjunto arquitectónico y urbanístico.

Debido a su fuerte vinculación con la religión, veremos la presencia del término en el Libro Sagrado de la religión islámica, el Corán:

Sólo se encuentra una mención del término *ribāṭ* en Corán 8,70. El significado del término hace referencia al momento preislámico, al lugar donde se atan las monturas.

En cambio, encontramos cinco versículos con palabras derivadas de la raíz árabe *r-b-ṭ*, donde se aprecia una evolución etimológica del término, que designa el esfuerzo del musulmán en perseverar en el camino de la religión y en convertirse en mejor musulmán. Este cambio etimológico será esencial puesto que influirá en la percepción del *ribāṭ* y en su posterior desarrollo de la función espiritual, como se verá en capítulos posteriores de esta monografía.

El primero de los versículos o suras, es Corán 18,14, donde se expone la importancia de reforzar la fe:

“Eran jóvenes que creían en su Señor.

Los habíamos confirmado en el buen camino.

Reforzamos sus ánimos cuando se levantaron”

(wa-ribat-na quluba-hum idh qamu)

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:10).

La segunda sura donde aparece este término (Corán 18,10) vuelve a dar testimonio de la importancia de reforzar la fe para convertirse en un buen musulmán.

“Si no fuera porque reforzamos su corazón,

Para que se comportara como creyente”.

(ribat-na qalba-ha

li-takuna min al mu'minina)

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:10)

La sura 8,4 hará presente de nuevo el refuerzo de la fe y la confianza en Dios, introduciendo un nuevo concepto: la paciencia.

“Para hacer más firmes vuestros ánimos

Y reforzar vuestros pasos”

(li-yarbita ‘alá qulubi-kum

Wa-yuthabbita bi-hi al-aqdam)

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:10)

La cuarta referencia, presente en Corán 3,200 muestra el premio obtenido en el mundo presente y el mundo futuro, tras la muerte. Se tendrá éxito en el camino de Dios si se busca la perfección personal, ser buen musulmán a través de la lucha contra sí mismo y los diferentes obstáculos que se deben solventar para obtener la mejor versión de uno mismo:

“¡Vosotros, los que tenéis fe

Aguantad y tened paciencia, más y más

Mantenéos firmes (rabitú)

Temed religiosamente a Dios

De esta manera tendréis éxito!”

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:10)

La última referencia se encuentra en el sura 8,60. Esta última sura es susceptible de recibir una doble interpretación. La primera, más literal, dónde se pide el participar en la guerra y movilizar la caballería. Una segunda interpretación más abstracta, seguirá exhortando a seguir el camino de la fe, obrar como buen musulmán defendiendo la fe

(frente al infiel) y siendo recompensado por ello (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:11):

“¡Que no calculen, los que no creen y hacen el cafre,

que podrán huir! ¡No podrán! (8,59)

¡Preparad contra ellos

Toda la fuerza que podáis,

De la fuerza de caballería, (min ribāṭ al-jail)

Para que con ella hagáis huir

Al enemigo de Dios y enemigo vuestro.

.....

Cualquier cosa que gastéis

En el camino de Dios, de la guerra,

Os será devuelta.

¡No seréis condenados!

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:11)

Estos versículos regirán el espíritu religioso del *ribāṭ*, y la vida de los *murābiṭūn*: buscar el perfeccionamiento personal para convertirse en excelentes musulmanes. La evolución etimológica también afectará a la propia función del *ribāṭ*

Veamos, pues, cuál fue el origen del primer *ribāṭ* y la evolución de la institución:

2. Oriente: nacimiento del *ribāṭ*

El *ribāṭ* oriental nace unido al mundo militar, como un medio de proteger las costas. Los habitantes del *ribāṭ* cumplían con un precepto colectivo: el de defender la fe. Para comprender mejor esta “realidad” religiosa, diferente al de otras religiones abrahámicas, es necesario situarse en el contexto socio-cultural del nacimiento del Islam.

El Islam surge en el siglo VII d.C, donde se produce Revelación de Dios al Profeta Muḥammad. La revelación es recibida de manera hostil por una gran parte de los

habitantes de Arabia. El mensaje de hermandad, de una comunidad con lazos más importantes que los de la tribu, no gustó a los principales jefes tribales, cuya amenaza supuso la hégira: la huida del Profeta y sus seguidores a la actual ciudad de Medina por miedo a ataques. Este contexto particular produce que paralelamente al estudio de la revelación, sea necesario hablar de la realidad social que vivía Arabia, y a los numerosos enfrentamientos entre musulmanes y qurayshíes (BLASCO VALLÉS, COSTA, 2010: 23).

Con las diferentes batallas vividas entre ambos bandos, se produce una sacralización de lo militar, siendo estas victorias interpretadas como un apoyo divino a los musulmanes, y las derrotas consecuencias de la falta de fe. Antes del año 627 se libran muchas de estas batallas, como las batallas de los pozos de Badr (624 d.C.), la batalla de los mártires de Uhūd (625 d.C) o la batalla del foso (627 d.C.) (BLASCO VALLÉS, COSTA, 2010: 24). Si bien es cierto que tras esta fecha los musulmanes emprenden acciones ofensivas, éstas se dan dentro de un contexto de empobrecimiento económico, y los ataques a caravanas resultan indispensables para la supervivencia de la comunidad (BLASCO VALLÉS, COSTA, 2010: 24-25). Tanto la defensa de la comunidad y de la persona del Profeta, como el ataque a caravanas en un contexto desfavorable a sus intereses, se ayuda de la militarización para garantizar la supervivencia de la comunidad y la nueva religión.

Tras la muerte del Profeta, el Islam se encuentra presente en la Península Arábiga, por lo que los enfrentamientos armados son poco probables. Es entonces cuando, siguiendo el precepto de defender tanto la comunidad como sus intereses ante ataques enemigos, se decide fortalecer las fronteras y las costas, lugares susceptibles de recibir la amenaza enemiga.

Los hadices afirman que el Profeta Muḥammad aconsejó a los fieles una nueva manera de continuar con esta labor: la realización del *ribāṭ*. Quienes realizan el *ribāṭ* buscan seguir la senda de Dios, y fortalecer su fe (*yuṣāhidūna fī sabīl Allāh*) (BLASCO VALLÉS, COSTA, 2010: 28).

Es necesario recordar que la llamada a la defensa de la comunidad debe cumplir una serie de requisitos, como que sea realizada por la máxima autoridad de la comunidad de creyente, siempre ante ataques enemigos, nunca debe realizarse de manera ofensiva. Por ello, la llamada a realizar el *ribāṭ* no es sino una llamada a la devoción y al perfeccionamiento de la fe.

Devoción que se hacía en lugares “peligrosos”, susceptibles de un ataque enemigo, como las fronteras marítimas, donde los *murābiṭūn* vivían y realizaban prácticas religiosas a la espera de ser llamados a defender su religión. Eso les diferencia de los soldados presentes en las fronteras, cuya única misión era ir a la guerra. En cambio, como afirma Francisco Franco,

“Esta espiritualidad es el elemento esencial, el motor que les lleva al supremo esfuerzo, a la máxima disponibilidad por los demás: la de la propia vida. Si Allāh la demanda o no, acabará dependiendo de lo que para cada uno haya previsto. En conclusión, el elemento militar es secundario y hasta circunstancial, muy por detrás, del espiritual”.

(BLASCO VALLÉS, COSTA, 2010: 32)

Lo importante era la fortificación de la fe a título personal, con especial hincapié en la paciencia. Así, Kamel Filali diferencia en esta trayectoria histórica una “yuxtaposición entre dos grandes ideas del islam, el *ḡihād* mayor, contra sí mismo, y el *ḡihād* menor, contra el infiel” (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:44).

En este contexto se edifica el primer *ribāṭ* oriental en la ciudad de ‘Abādān, en la costa del Golfo Árabe. Se erige en el siglo VIII, siglo durante el cual se produce la proliferación de los *ribāṭs*, presentes en zonas fronterizas, extendiéndose desde Arabia hasta la costa de Asia menor, en el este, y el de África, en el oeste (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:111). Los *ribāṭs* se van sucediendo en las cosas que abarca el Imperio Islámico, en continua expansión.

Durante este siglo se vive un período de cierta paz con los ‘abbāsīes, lo que permite que se origine el fenómeno sufí en el medio urbano y se popularizase el mundo ascético. Este fenómeno provocará el establecimiento de los *ribāṭs* en el centro de las ciudades, abandonando su ubicación costera original. La presencia de la institución en las ciudades favorecerá el desarrollo del ascetismo y las prácticas piadosas, que se desarrollará en el próximo capítulo de la presente monografía.

Los primeros *murābiṭūn* orientales habitantes del *ribāṭ* vivían una vida austera alejada del mundo mundano, carentes de posesiones, sólo dispuestos a servir a Dios y a la Obra de Dios. (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:45).

¿Cuándo surge el primer *ribāṭ* magrebí? ¿Cuáles fueron sus particularidades?

3. Magreb

El origen de los primeros *ribāṭs* magrebíes se encuentra unido al proceso de conquista e islamización de los territorios norteafricanos. El mayor auge de esta institución se produce bajo el dominio ‘abbāsī, cuando el Imperio Islámico alcanza su máxima expansión y vive una etapa dorada de la historia del Islam.

La mayor expansión vivida por el Imperio Islámico fue la occidental, donde “no existía ninguna fuerza con capacidad de resistencia comparable” (COHEN, 1972: 28). Es necesario señalar el particular contexto norteafricano, con la presencia bereber, resistente a la conquista y beligerantes con los árabes, con quienes guerrearon durante muchos años defendiéndose de la conquista. El autor e historiador egipcio del siglo XIII-XIV al-Nawayrī, describiendo la actitud de los bereberes en la parte final de la conquista, tras muchos años luchando contra los árabes, afirma:

“Los bereberes no osaron oponer ninguna resistencia, y todos se sometieron para evitar la muerte [...] Un pequeño número de árabes quedó con ellos para enseñar el Corán y los deberes del islamismo [...]. Ya no se encontraron en Ifrīqiya ni beréberes, ni griegos dispuestos a la resistencia”

(MAESTRO, 2010:23)

Ribāṭ al-Munastīr

El primer *ribāṭ* occidental fue el de al-Munastīr construido en el actual Túnez, en el año 796. Antes de analizar la labor de este *ribāṭ*, pionero en el Norte de África, y su consolidación como modelo para los *ribāṭs* posteriores, profundicemos en su etimología:

Originalmente el sustantivo *munastīr* hacía referencia a las primeras comunidades de musulmanes que realizaban prácticas ascéticas alejados de la ciudad. Estas comunidades tenían semejanzas con el monasterio cristiano, lo que provocó que se les otorgase este nombre de origen greco-latino (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:96).

Numerosos estudios afirman que en los monasterios cristianos se puede apreciar el antecedente arquitectónico e incluso de forma de vida tomado como modelo en la creación del *ribāṭ* (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:21).

El origen de los monasterios cristianos se remontará al siglo III, cuando San Antonio Abad se retira de la vida en sociedad e inicia lo que posteriormente regiría la forma de vida de los monasterios cristianos: vida austera, sin posesiones personales, dedicándose al ayuno, a cuidar al prójimo, buscando asemejarse a la vida vivida por Cristo y a sus enseñanzas presentes en los Evangelios. En un primer momento san Antonio se reunió con un grupo de hombres, que se retiraron a las afueras, viviendo en cuevas, y de este modelo surgiría la vida monástica.

Este modelo será utilizado por las primeras comunidades de *murābiṭūn*, especialmente en el Magreb, razón por la cual se los otorgó el nombre de *munastīr*. Además, en el momento histórico en que se construyó el *ribāṭ* de Munastīr, la vida monástica cristiana era conocida tanto en Oriente como en Occidente, lo que ha favorecido que estudios que analizan la planta de las ruinas de diversos *ribāṭs*, como el caso de las ruinas de Marmuyas, confirmen que éstas evocan a un monasterio cristiano oriental (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:21).

A pesar de la similitud entre el estilo de vida y el origen estructural del *ribāṭ*, también se encuentran diferencias. La principal diferencia entre ambas instituciones será el uso de las celdas de los monjes cristianos solo para dormir y para el estudio, ya que, aunque el rezo individual se podía realizar también en la habitación, la liturgia cristiana y su plegaria litúrgica es en común, realizándose en una iglesia o en un salón más grande y nunca en las habitaciones. En cambio, en las celdas de los *ribāṭs* islámicos, existía un *mihrāb* señalando hacia oriente para realizar las plegarias diarias (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:21-22).

El *ribāṭ* de al-Munastīr se convirtió en el modelo de los posteriores *ribāṭs*. Su nacimiento también se produce como una manera de proteger las costas norteafricanas tanto de las amenazas cristianas como bereberes. Su función original será la militar. El Imperio Islámico se enfrentará durante mucho tiempo al Imperio Bizantino para conseguir el control del Mediterráneo, y, con el temor a vivir un ataque marítimo que afectara sus nuevos territorios, se decide construir esta institución a lo largo de la extensa costa norteafricana.

En el año 795, con la designación del gobernador Harṭama b. A'yan, considerado uno de los mejores generales del Imperio Islámico, se fortifica el Qaṣr al-Munastīr, para

protegerlo de los ataques bizantinos. (ANDERSON, FENWICK, ROSSER-OWEN, 2018: 329). Unos años más tarde, con el reinado de Ziyādat Allāh I se construirá una torre vigía en el *ribāṭ* de Sūsa para protegerlo debido al período de inestabilidad política que se estaba viviendo.

La costa africana tendrá una consideración especial en la expansión del Imperio Islámico y en la instauración e implantación de la institución del *ribāṭ*. Por un lado se encontraban más amenazados por los ataques bizantinos, y por otro contaba con hadices que reafirmaban la importancia de la conquista de este territorio. Atendiendo a uno de estos hadices el Profeta del Islam afirmó de esta tierra:

“En las costas de Ifrīqiya se encuentra una de las puertas del Paraíso; la nombramos Munastīr; entramos con el favor de la Misericordia y salimos con el Perdón”

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 289)

Otra versión del mismo hadiz dirá:

“Sostener, durante tres días, una guarnición en Munastīr abre el acceso al Paraíso”.

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 289)

La voluntad de defender las costas del Islam, y el aliento obtenido por los hadices favorecerá la implantación del *ribāṭ* tunecino y su expansión a lo largo de la costa. Los hadices cumplieron su cometido, y el número de voluntarios en los *ribāṭs* tunecinos no paró de crecer. El aumento del número de los *murābiṭūn*, y las escasas ocasiones de ataque, favorecieron una evolución hacia las prácticas piadosas. Así como la instauración de un *ribāṭ* ifrīqī, con características propias, lo que permite definirlo de la siguiente manera:

“era una institución independiente de las fuerzas militares oficiales (el ŷund) y del palacio del emir. Además, a pesar de la fortificación de los monumentos del ribāṭ y el ritual defensivo que regía la comunidad de murābiṭūn, ésta ni estaba preparada para los combates, ni para la utilización de armas y no debían obediencia a ninguna cadena de mando”

(ANDERSON, FENWICK, ROSSER-OWEN, 2018:335).

La época dorada de los *ribāṭs* tunecinos se producirá en el siglo IX con la llegada de la dinastía Aghlabí al poder. De esta época se encuentran tres inscripciones pertenecientes a actas fundacionales: dos en los *ribāṭs* de Sūsa (una del año 821 y otra del siglo IX) y la tercera en el *ribāṭ* de Qaṣr Duwayd (año 857). En estas inscripciones no se deja claro la finalidad de la fundación del *ribāṭ* (ANDERSON, FENWICK, ROSSER-OWEN, 2018:325). Igualmente en los cementerios de Munastīr y Sūsa se han encontrado lápidas con epitafios de *murābiṭūn* (ANDERSON, FENWICK, ROSSER-OWEN, 2018: 325).

Las fuentes que hablan de los *ribāṭs* de la época pefatimí son escasas, encontramos alguna más que habla de ellos en la época aghlabí. Por ejemplo en la obra *Kitāb al-‘ibar* de Ibn Jaldūn, que contiene textos procedentes de los siglos IX y X en los que se afirma que uno de los pilares fundamentales del sunismo de Ifrīqya era el *ribāṭ* (ANDERSON, FENWICK, ROSSER-OWEN, 2018:327).

Los *ribāṭs* tunecinos influirán en la creación del primer *ribāṭ* magrebí.

¿Cómo eran los *ribāṭs* magrebíes?

Ribāṭ Šākīr

Una de las características que diferencian los *ribāṭs* tunecinos de los magrebíes es su localización: los *ribāṭs* magrebíes están situados en el interior del territorio.

Esta localización se explica, entre otros motivos, por la voluntad de aislar y dejar fuera del territorio islámico a los bargwāṭa.

El territorio de los bargwāṭa abarcaba desde Casablanca hasta Marrakech. Esta dinastía bereber basó su éxito y el de su *madhab* (escuela jurídica) en su rebelión ante el maltrato fiscal sufrido por los árabes. Se les consideró *kuffār* y la línea de los *ribāṭs* construidos en el Magreb al-Aqṣà intentaron aislarles.

Las fuentes mencionan numerosos *ribāṭs* magrebíes en la zona de Dukkāla. Pocos restos han perdurado hasta nuestros días lo que ha dificultado sus estudios. Además, los *ribāṭs* magrebíes comenzaron a ser estudiados hace cien años por los estudiosos franceses.

Precisamente en la región de Dukkāla se documentará la presencia de quince *ribāṭs* fronterizos con los bargwāṭa.

¿Había relación entre estos *ribāṭs*?

Hay constancia de la relación de los numerosos *ribāṭs* interiores de la región magrebí gracias al elemento bereber, que, unido a la consolidación de la escuela jurídica maliki, al sufismo, y al intento de propagar el islam por zona bereber y rural.

Los *ribāṭs* medievales influyeron en el mundo social, especialmente el mundo rural magrebí, y gracias a la consolidación de la escuela jurídica malikí, predominante en la zona y al movimiento sufí favorecieron a crear una especificidad religiosa propia en esta región del mundo islámico.

El movimiento sufí alcanzó su máxima popularidad en el Magreb entre los siglos XI-XIII, durante el período almohade en el cual se consolida. Gracias a la popularización de este movimiento, influyó en la evolución de los *ribāṭs* magrebíes. Uno de los elementos que garantizó la relación de los *ribāṭs* y el sufismo magrebí fue el sufismo representado por al-Gazālī. Su obra influiría en el pensamiento sufí magrebí.

Precisamente en uno de los *ribāṭs* magrebíes más importantes, el *ribāṭ* de Tīt, su fundador usaba la obra de al-Gazālī en sus clases. Este *ribāṭ* fue uno de los más importantes del Magreb al-Aqṣà, y en él habitaron los principales sufíes norteafricanos. Debido al papel primordial que desempeñó el *ribāṭ* magrebí en la propagación del Islam, otra de las funciones ejercidas en este *ribāṭ* y con constancia en las fuentes fue la enseñanza de la lengua árabe a los bereberes.

Esta función de enseñanza de los principios religiosos y la lengua árabe será una característica especial de los *ribāṭs* magrebíes frente a los orientales, debido al contexto político social de la región.

Uno de los *ribāṭs* magrebíes más importantes fue el *ribāṭ* Šākir. Este *ribāṭ* es poco conocido, y se han hecho pocos estudios acerca de él.

En el *ribāṭ* Šākir se aprecia influencia directa de los *ribāṭs* tunecinos, especialmente en su arquitectura. Los *ribāṭs* de al-Qayrawān influirán arquitectónicamente. Su fundador, Ya'là b. Muṣlīn al-Raḡrāyī, estuvo en al-Qayrawān y fue discípulo de al-Qayrawānī y tras su estancia fundó este *ribāṭ* en la región de Dukkāla, en la región actual Sidi Chiker. Región muy poblada, contaba con una mezquita aljama y una posición estratégica, lo que favoreció la importancia obtenida por este *ribāṭ* tras su construcción.

Probablemente fue fundado en la segunda mitad del siglo VIII, tal y como insinúan algunas fuentes árabes. Es, por tanto, uno de los *ribāṭs* magrebíes más antiguos¹.

El *ribāṭ* norteafricano, además, será uno de los instrumentos utilizados para islamizar Ifrīqiyya, en concreto Bilād al-Sūdān, donde alrededor del año 1030 ‘Abd Allāh Ibn Yāsīn y algunos bereberes musulmanes emigraron allí y fundaron un *ribāṭ*, en una isla. Para el año 1042 ya tenían seguidores, bereberes del sur magrebí y negros islamizados, que después, junto a éstos, lograrán conquistar desde el territorio senegalés hasta los territorios del Mediterráneo (R.H. SHAMSUDDÍN, 2014:3). Nos referimos, en efecto, a los almorávides, un poderoso imperio.

Función del ribāṭ magrebí

¿Cuál era la principal función del *ribāṭ* magrebí?

La función original, que impulsó su creación, fue la militar. El particular contexto político-social norteafricano y las amenazas bizantinas y bereberes (de la dinastía *bargwāṭi* por ejemplo) hicieron que los árabes fortificasen las costas construyendo *ribāṭs*.

El enfrentamiento con los cristianos se hacía de manera defensiva. Debido a esto, en los *ribāṭs* del Magreb destacaba la dedicación a la vida retirada, centrándose en la religión o el ascetismo. Los *murābiṭūn* magrebíes formaban una comunidad de personas dedicadas a la oración, el trabajo y la enseñanza que se desplazan y viven en los diferentes *ribāṭs* (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:112-113). Se regían por la voluntad de mejorar en la fe y en las enseñanzas de la religión, y a ello dedicaban su vida. Además, posteriormente desde el Magreb se realizarán labores de predicación de la fe, sobre todo en tierras de Ifrīqiyya.

Además no sería lo mismo un *ribāṭ* de zona urbana que un *ribāṭ* de zona litoral, donde su carácter de defensa y militar era mucho mayor, debido a la amenaza de ataque e

¹ EL HOUR, Rachid, *Reflexiones acerca de la aparición y desarrollo de los ribāṭs en el Magreb al-Aqṣā: el caso del ribāṭ de Šākir*. III Congreso sobre las rábitas: mística, rábitas y espacios de santidad en el Occidente islámico, Salamanca, 17 y 18 de junio del 2019, artículo en proceso de publicación.

invasión de ejércitos enemigos. En cambio en el interior del territorio la función sería principalmente ascética.

Funcionamiento y sustento del ribāṭ: las donaciones y los bienes habices

Hay poca información referida al funcionamiento y las prácticas internas de los *ribāṭs*.

Su actividad aumentaba los meses de *Muḥarram* y *Ramaḍān*, dos de los meses más importantes del calendario islámico. Durante esa época había sesiones en las cuales se leía el Libro Sagrado tanto de día como de noche. También existían momentos dedicados a la espiritualidad donde los *murābiṭūn* oraban, reflexionaban y se dedicaban al aprendizaje (DE EPLAZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:62).

El estudio del Corán se hacía a lo largo de todo el año. Esto se producía, como ya hemos visto, porque el *ribāṭ* acogía a cualquier persona que o bien estuviera de paso, o realizando comercio, o que simplemente no tuviera medios para estudiar. Sin olvidar la labor de islamización que ejerció esta institución sobre los bereberes, incluso la labor de arabización y el *ribāṭ* les permitía conocer su religión. Con el cumplimiento de uno de los pilares, el *ḥayy*, muchos ascetas viajaban y al quedarse temporalmente en un *ribāṭ* había otros *murābiṭūn* que querían asistir y convivir con el asceta en cuestión, para aprender de él y poder aumentar su conocimiento.

¿Cómo era el día a día de la vida del *ribāṭ*?

“La vida cotidiana de esta comunidad estaba repartida entre la oración, la guardia, la enseñanza y el trabajo agrícola. Numerosos escritos insisten en la voluntad de los murabiṭūn de no participar en las luchas [...]. Eran una comunidad abierta, dinámica, multiétnica, y exclusivamente masculina. Cultivaban el arte de la pobreza y se abstendían de vicios y se les prohibía ejercer el comercio. Se beneficiaba de la ṣadāqa, de regalos y a veces de rentas de aḥbās”

(ANDERSON, FENWICK, ROSSER-OWEN, 2018:335)

Al igual que su día a día se dedicaba a la oración, el trabajo, y la austeridad, su vestimenta debía ser reflejo fiel de esto. La austeridad era un pilar de la vida ascética, aunque no siempre se cumplía. En el siglo X se relata que un asceta se escandalizó al ver

que varios *murābiṭūn* utilizaban lujosos perfumes y que tenían criados a quienes pagaban por su trabajo (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:113).

Numerosas obras hacen referencia al relajamiento de las estrictas normas de que regían estas comunidades en los meses de *Muḥarram* y *Ramaḍān*, debido a la gran afluencia de peregrinos. Se encuentran anécdotas al respecto, como la escrita por al-Ḥasan b.Naṣr, en el siglo X:

“Cuando llegaba la época de la peregrinación, al-Hasan, que estaba en el ribāṭ de Sūsa, vigilaba la puerta de entrada al ribāṭ. Y así cuando veía llegar a un hombre maduro acompañado de un joven, ordenaba que los llevaran a su presencia; si demostraban tener algún grado de parentesco, les autorizaba entrar. Pero si su relación le parecía sospechosa, les negaba el ingreso al ribāṭ”.

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:113)

El alimento de *murābiṭūn* debía ser ligero y frugal. Se alimentaban a base de harina de cebada mezclada con algo de aceite. Pero al igual que ocurría con las normas, había *ribāṭs* donde el régimen alimenticio era menos estricto. Esto le ocurrió al asceta ‘Abd al-Raḥīm b. ‘Abd Rabbih tras su vuelta al ribāṭ de Munastīr, después de pasar varios años fuera. Una noche escucha unos ruidos y cuando pregunta por ello le informan de que son los *murābiṭūn* que están preparando las especias para elaborar su comida del día siguiente. Esta respuesta le deja sorprendido y horrorizado, debido a la relajación de las normas vividas en la institución, lo que provoca que decida irse del *ribāṭ* y no volver nunca más (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:113).

En el aspecto económico, la mayoría de los *murābiṭūn* no pertenecía a la clase alta, por ello además de quedar apenas registro de su paso por el *ribāṭ*, se sustentaban principalmente con la *ṣadaqa*, y las donaciones.

El problema con las donaciones era su carácter esporádico, no había ingresos regulares. Esa irregularidad en el ingreso de dinero que sustentara el *ribāṭ* favoreció la aparición de bienes habices. Estos bienes garantizaban unos ingresos mensuales regulares. Jurídicamente el habiz se definirá como “la inmovilización de una cosa material, despojándose de ella en provecho de Allāh y reservando su disfrute a los seres

humanos” (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:61). Algunos bienes habices se dejaban en herencia, favoreciendo el sostenimiento del *ribāṭ*. Esta práctica se convirtió en algo común y gracias a ella los *ribāṭs* se mantenían (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:61-62).

Estos bienes habices resultaron indispensables para el mantenimiento del *ribāṭ*. Al no ser de fundación pública, debían mantenerse sin ningún tipo de ayuda, reservada para las mezquitas, “por su mayor relevancia religiosa y por acabar siendo éstas el verdadero espejo de un gobierno o dinastía” (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:62-63).

Es necesario diferenciar la economía de los *ribāṭs* de Oriente de los occidentales. En Oriente la fundación de los *ribāṭs* a partir del siglo XII era hecha por altos cargos administrativos o esposas de los califas. Pero no como una obra piadosa, sino como un medio donde mantener seguro la fortuna adquirida. Pero esto cambia con el califa Al-Nāṣir cuando se hace con el control de la mayoría de los *ribāṭs*

En Occidente su creación ha estado siempre ligada a las clases populares y a su sostenimiento por los bienes habices. Sobre los *ribāṭs* tunecinos del siglo X dijo Ibn Hawqal:

“Entre este Munastīr y Mahdiya se halla también un alcázar (qaṣr ribāṭ) que sirve de ribāṭ denominado Šaqāniš, de menor importancia que el precedente [...]. Ambos son dos poderosos alcázares [...] destinados al ribāṭ y a la devoción. Los dos viven gracias a los numerosos habices de Ifrīqiyya y a las limosnas (ṣadaqāt) generosas que les llegan de todas las regiones”.

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 65).

Otra base del sustento serán las donaciones de los peregrinos, que llevaban numerosas provisiones y eso formaba una economía cíclica y anual importante para el sustento de dichos lugares (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:66). Además algunos *murābiṭūn* poseían huertos y terrenos de cultivo junto a los *ribāṭs*, lo que permitía un ingreso extra. Los ascetas de pocos recursos trabajaban la tierra de otros para mantenerse gracias a su trabajo (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:68).

Educación

Otra de las funciones realizada dentro del *ribāṭ* será la de la educación. Desde época del Profeta la enseñanza se realizaba en las mezquitas, que no eran tan sólo el lugar donde se realizaban las plegarias, sino tendrían funciones de educación. La mezquita de los *ribāṭs* contaba con todas las comodidades para realizar la función de la enseñanza, como alfombras en el suelo, iluminación adecuada o mobiliario para dejar los libros (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:18). La enseñanza la impartía el maestro espiritual y los *murābiṭūn* asistían a sus lecciones.

Se documenta la existencia de esta función gracias a las inscripciones de los murales de algunos *ribāṭs*, que “se pueden interpretar-según expresiones coránicas paralelas- como llaves de enseñanza- *qara'a*- de dirección espiritual-*nadara*- y de invitación a seguir el camino de la verdadera religión- *da'a*.” (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:18).

La relación entre la enseñanza y el *ribāṭ* se aprecia en la islamización del mundo bereber, así como en la enseñanza de las prácticas ascéticas. La enseñanza cumplía un papel primordial en el islam, y comenzaba a una edad temprana.

Los niños musulmanes asistían al *kuttāb* o a las mezquitas para recibir enseñanza primaria. Estas escuelas coránicas se financiaban con obras pías. Solían situarse cerca de la mezquita, ya que en ambas se impartía tanto la educación primaria como la educación intermedia. Durante la enseñanza primaria los niños aprendían el Corán, pilar de su educación, a leer y a escribir, y las primeras nociones de gramática árabe. La educación magrebí se caracterizaba por su faceta memorística, lo que supuso recibir numerosas críticas por un método anquilosado comparándolo con el realizado por sus homólogos orientales. Frente a autores como Ibn ‘Arabī e Ibn Jaldūn, defensores del método de estudio utilizado por los orientales, y con cuyas propuestas querían regenerar la educación magrebí, encontraremos autores como Al-Qābisī quien defiende un sistema educativo basado en los métodos tradicionales de enseñanza, cuyo pilar educativo sea la enseñanza del Corán y los principios religiosos (AL-QĀBISĪ, 1986: 21-24).

Los niños estaban a cargo de un maestro (*mu'allim*), que no gozaba de muy buena reputación. Ibn 'Abdūn (siglo XII) afirma que “la enseñanza, en efecto, es un arte que requiere saber las cosas y tener práctica y paciencia de inculcarlas” (LÓPEZ GUZMÁN, DÍEZ JORGE, 2007:13). Otra crítica que encontramos de Ibn 'Abdūn a los maestros y al tipo de enseñanza es afirmar que “la mayoría son unos ignorantes en el arte de enseñar” (LÓPEZ GUZMÁN, DÍEZ JORGE, 2007:13). Esto se debe a esa rutina de enseñanza basándose en la memoria.

Existían también acuerdos entre profesores y padres para llevar a cabo la enseñanza y vigilar la asistencia del maestro al trabajo. Ibn 'Abdūn dice:

“Hay que prohibir a los maestros de escuela que asistan a festines de ceremonias, entierros y declaraciones en el juzgado, salvo en día de vacación, puesto que son asalariados y hacen perder su dinero a las gentes ignorantes y sin juicio que los pagan... [...] No ha de asistir a entierros lejanos, ni tomarse muchas vacaciones, ni abandonar a los niños, ni dejarlos solos más que para ir a comer o hacer sus abluciones. Debe estar fijo en su puesto y tener cuidado de las cosas de sus alumnos. Si el juez secundario y el cadi advierten que un maestro de escuela va con frecuencia a sus curias para prestar testimonio, deben interrogarle sobre cómo ejerce la enseñanza [...]”.

(LÓPEZ GUZMÁN, DÍEZ JORGE, 2007:13-14)

Los padres se hacían cargo de la educación de sus hijos, por ello eran muy estrictos con las condiciones y horarios del maestro. Además el maestro era la figura de autoridad y moral en la que se fija el alumno (*tālib*) y por ello debía ser una persona recta, responsable, admirada y sobre todo respetada en la comunidad.

La educación era importante para los padres de los niños, y por ello había tratados donde se criticaba a todos aquellos que no respetasen las normas para ofrecer a los niños esa buena educación. Ya que de ella dependía el futuro del país, porque serían los próximos *fuqahā'* o gobernantes.

Hasta que se produjo el proceso de universalización de la educación y dependió por completo del Estado, solo accedían a la educación los hijos de las familias acomodadas y generalmente de zonas urbanas, que contaban con más posibilidades de asistir a las escuelas (ESPINAR MORENO, 1991:182).

Esta enseñanza elemental basada principalmente en la memorización del Corán y la gramática básica árabe que se impartía en los *kuttābs* y mezquitas.

Lengua bereber y enseñanza

Durante la época del Magreb bargwāṭī (siglo VIII) se rompieron los lazos con Oriente al posicionarse a favor de la cultura y la lengua bereber. Esta ruptura de lazos se produjo también con otras tribus bereberes de la zona del Magreb. Situación contraria a la vivida por los bereberes andalusíes, quienes se arabizaron con facilidad. Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Umar al-Andalusī de Elvira describe la diferencia entre los bereberes norteafricanos y andalusíes de la siguiente manera:

“La mayoría de los bereberes del norte de África se mantuvieron como bereberes hablantes mucho más tiempo que sus homólogos andalusíes, y estuvieron menos expuestos a las ideas islámico-árabes”.

(EL HOUR, 2015:46)

En las embajadas bagwāṭīes en al-Andalus, el embajador necesitó de los servicios de un traductor para entenderse con el califa al-Ḥakam II por no conocer el árabe. El reino bargwāṭī mantuvo la lengua bereber como su lengua oficial de la dinastía hasta su desaparición. Esto cambia con la aparición de los almorávides quienes marginan la lengua bereber por cuestiones de legitimidad (EL HOUR, 2015:46-47). A pesar de esta imposición el emir Yūsuf ibn Tāšfīn no conocía el árabe, por lo que necesitó ser ayudado por un secretario que fuese bilingüe del árabe-bereber para poder relacionarse (EL HOUR, 2015:47-48).

Otro de los momentos en los que la lengua bereber alcanzó importancia política se produjo bajo el imperio almohade (s.XII). El imperio almohade utilizaba la lengua árabe de manera oficial en los asuntos políticos. En cambio, a la hora de realizar propaganda de su doctrina, se utilizaron ambas lenguas, la árabe y la bereber, favoreciendo así la expansión del movimiento. Atendiendo a las fuentes, el propio Maḥdī Ibn Tūmart utilizada la lengua bereber en sus sermones (EL HOUR, 2015:48).

Otro de los usos que se dio a la lengua fue para islamizar y enseñar a los nuevos conversos del Islam. Su importancia se puso de manifiesto durante determinadas épocas (principalmente la bargawāṭī y la almohade) hasta en el mundo jurídico: para poder

ejercer de *jaṭīb* en época almohade era imprescindible dominar tanto la lengua árabe como la bereber. Su desconocimiento podía producir su destitución, como le ocurrió al *jaṭīb* Maḥdī b. 'Īsā, de la ciudad de Fez, tras la toma de los almohades de esta ciudad. Al no conocer la lengua bereber los almohades le destituyeron de su puesto (EL HOUR, 2015:50).

Uno de los casos más importantes que refleja la poca arabización de la población magrebí es el santo sufí del siglo XII Abū Ya'zā, quien hablaba en bereber y tenía muchas dificultades con la lengua árabe. Abū Ya'zā fue uno de los santos más importantes del islam y del imperio almohade, la gran mayoría de las obras hagiográficas del Magreb hacen mención al santo y a sus prodigiosos milagrosos. Numerosos sufíes viajaban hasta el Magreb para poder conocerle. (EL HOUR, 2014:291).

Abū Ya'zā, conocido con el nombre de Sīdī Bu'azzā, afirmaba que no hacía falta tener un elevado conocimiento de la lengua árabe para ser un amigo de Dios (EL HOUR, 2014:294-295). En cuanto a su uso de la lengua bereber, las fuentes dan numerosos testimonios de ello. Uno de ellos será el dado por al-'Azafī, quien cuenta que un tal Abū 'Alī al-Jaṭīb decidió hacer el *ḥaḡy* acompañado por una persona de Sevilla. Cuando llegaron a Fez, les hablaron acerca de los peligros del viaje al este, y en la mezquita vieron a Abū Ya'zā rodeado de bereberes y hombres de las tribus. Se sentaron a su lado, y cuando terminó de atenderles, se giró y empezó a hablar con ellos utilizando un intérprete, “*wa-ḥaddaṭ-hu ḥadīṭ-ī bi-lisān al-turḡumān... ṭummā qāla li-turḡy*” (EL HOUR, 2014:294). El uso de un traductor fue debido a que Abū Ya'zā no hablaba la lengua árabe.

Este es uno de los ejemplos más característicos de la importancia de la lengua bereber y de los bereberes en la religión. Ya que sobre todo en época almohade el uso de esta lengua estaba extendido, y eso incluía la religión y la enseñanza. Se utilizaba en todos los ámbitos.

Todos estos casos, desde los Bargwāṭa hasta los almohades demuestran la importancia de la lengua bereber y su mantenimiento en el tiempo, así como la influencia que ejerció esta lengua gracias al mundo sufí y a los santos sufíes en la islamización del Magreb y en la enseñanza.

FUNCIÓN ASCÉTICA

Maestros y discípulos

En este apartado se analizará una de las funciones más importantes del *ribat*: la función ascética. Presente desde los primeros años de la institución, no se puede realizar una monografía del *ribāt* sin detenerse en esta función.

En los *ribāts* habitaban los *murābiṭūn*. Debido a la función colectiva de defensa de la fe y de crecimiento en la misma, los *murābiṭūn* se apoyaban entre ellos en su día a día. Se establecía una especial relación entre los maestros y los discípulos, así como entre los *murābiṭūn* que entraban al servicio de un sufí, y su maestro.

En el *ribāt*, se establecía una estrecha unión entre maestros y discípulos. El recién ingresado debía seguir un camino educativo para obtener la santidad. Camino que se encontraba jerarquizado, y el discípulo debía cumplirlo para alcanzar un grado superior. Numerosas obras hagiográficas hacen referencia a la unión entre maestros y sus discípulos así como a la relación entre ambos. Por ejemplo, el autor Al-Tādīlī, en su obra hagiográfica denominada *al-Tašawwuf ilà riṣāl al-tašawwuf*, analiza el camino a seguir por el *murābiṭūn* y su relación con su maestro.

Una de las primeras lecciones que debía aprender todo aquel que quería ser discípulo, era la de someterse a su maestro. No importaba la clase social de la que proviniese. En la relación maestro y discípulo, el primero no hacía distinciones sociales. Al-Tādīlī narra en su obra que durante su viaje a Marrakech, Ibn Hirizhim fue llamado por un emir almorávide que quería convertirse en su discípulo. En la entrevista con el emir, Ibn Hirizhim estaba sentado en el suelo y el emir sobre su cama. Al maestro no le pareció bien estar sentado en el suelo y le preguntó si todos sus maestros debían sentarse ahí, el emir contestó afirmativamente. A continuación Ibn Hirizhim pidió que se intercambiaran el sitio (GEORGEON, KREISER, 2007:32). Con el intercambio de lugar Ibn Hirizhim demostró al emir que a pesar de su posición en la sociedad superior a la suya, al ser su discípulo debía actuar como tal, y someterse a su voluntad.

Los maestros debían enfrentarse a la negativa inicial de la clase alta que ingresaba como discípulos suyos, ya que no solían aceptar de primera mano este cambio de comportamiento y el sometimiento a otra persona.

El maestro hará pasar a su discípulo por los mismos pasos que él tuvo que hacer, el estudio de Hammoudi es muy importante en este sentido. Su protagonista, ‘Alī, se va de su pueblo acompañando a šuyūjs que ejercían de maestros además de ser santos. Primero debía renunciar a todo y someterse a ellos, lo que inicialmente le resultó bastante costoso. Aunque, con el tiempo:

“Se convirtió en un Mutajarrid que pasará muchos años en compañía de su Shaykh y otros discípulos [...] el discípulo se lo debe todo a su educador y debe cumplir las reglas (‘adab) que rigen el contacto con su maestro” (EL HOUR, 2007:33)².

El propio Al-Tādilī narra casos similares, como el de un discípulo que durante siete meses hizo las tareas domésticas de su maestro. Esto formaba parte del *jidma* y la realización de la tarea así como su aceptación eran voluntarias y dependían del discípulo. Una de las máximas que explicará el porqué de este comportamiento será: “sin servicio no hay salvación” (EL HOUR, 2007:33). Algunos maestros no querían que sus alumnos realizaran tareas, tan solo impartir sus enseñanzas. En realidad, el realizar tareas y mantener una relación más íntima y personal con el maestro era lo que diferenciaba a los alumnos comunes de los “íntimos o khāssa” (EL HOUR, 2007:33).

Otro tipo de relación que se producía en el *ribāṭ* es la producida entre los santos sufíes, y la enseñanza de los discípulos así como su iniciación en el mundo sufí, también presente en el *ribāṭ*. Otro de los objetivos de esta enseñanza era el de convertir a infieles y musulmanes alejados de la fe y animarles a buscar ser mejor musulmanes, y perseverar en el camino de la fe. Todo esto representado por el modo de vida del *ribāṭ*.

Este concepto de conversión y entrega a la vida de la fe alejada del mundo mundano se encuentra presente en numerosas biografías. Uno de estos casos será el del

² Rachid El Hour, *Maîtres et disciples* en GEORGEON, François, KREISER, Klaus, *Enfance et jeunesse dans le monde musulmán*, editorial Maisonneuve & Larose, Paris, 2007.

músico Mūsà al-Azkānī quien asistió a una lección de un tal Abū Ishāq al- Mayyūrqī, y tras este hecho se arrepintió de sus pecados de juventud y comienza una búsqueda de maestros y santos que le llevaron a realizar un largo viaje que terminará residiendo durante veintiún años en el ribāṭ Shākir e incluso se convirtió en un maestro y santo (EL HOUR, 2007:35).

En el camino de sufismo la formación intelectual no era un requisito indispensable para convertirse en un santo. La voluntad era un requisito suficiente para alcanzar este objetivo. Por ejemplo Muḥammad Ibn Yahyā al- Ansāri no tenía ningún tipo de formación intelectual, pero gracias a sus actos de caridad y a su propio camino en la fe, pudo convertirse en un maestro y en un santo, ayudado por su propio maestro Abū Ya'zā (EL HOUR, 2007:35).

Precisamente esta popularidad de los *ribāṭs* influyó en la expansión de los mismos. En al-Andalus se erigieron diversos *ribāṭs*, el primero de ellos en el siglo IX, con un funcionamiento interno similar al magrebí aunque con características propias.

¿Cómo eran los *ribāṭs* andalusíes?

4. Al-Andalus

Origen

El *ribāṭ* andalusí nació como medida de protección de las costas, al igual que sus homólogos magrebíes. Sin embargo, en los estudios arqueológicos realizados a las ruinas de muchos de ellos se ha podido rastrear su presencia hasta zonas interiores de la Península. Debido a las amenazas recibidas desde el norte, donde los cristianos amenazaban con conquistar el territorio andalusí, se emplazaron muchas de estas instituciones cerca de las denominadas Marcas. En al-Andalus se conservan pocos *ribāṭs* costeros, mientras que la presencia y documentación de los *ribāṭs* interiores es mayor.

Con su construcción los *ribāṭs* cumplían una doble función, como en el caso oriental: situarse en una zona enemiga a la espera de proteger a la fe y a la comunidad en caso de recibir un ataque, y poder realizar prácticas ascéticas en una zona “peligrosa” susceptible de recibir ataques cristianos, lo cumpliría con el precepto del *ribāṭ* enunciado en los hadices.

En al-Andalus la utilización del término “hacer *ribāṭ*” como abstracción y retiro del mundo mundano para realizar prácticas ascéticas y religiosas era muy común (DE

EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:114). En el extremo más occidental del mundo islámico alguno de sus *ribāṭs* no estaban fortificados, tan sólo era el emplazamiento al que se dirigían los *murābiṭūn*, evolucionando la etimología del término hasta la concepción recibida entre los *murābiṭūn* andalusíes.

Los estudios arqueológicos sobre los *ribāṭs* andalusíes describen edificios cuya construcción se produjo en época posterior a la llegada almohade, o en época nazarí. La falta de información de los primeros *ribāṭs* peninsulares lleva a afirmar, de forma generalizada entre los estudiosos del *ribāṭ* que su planta y su arquitectura seguiría el modelo impuesto por el *ribāṭ* tunecino de Munastīr (AZUAR, 2004: 24), a falta de nuevos trabajos y estudios que lo desmientan.

¿Cuándo se produce el nacimiento del *ribāṭs* en al-Andalus?

Como ocurre con los estudios arqueológicos, hay poca información acerca de los primeros *ribāṭs* andalusíes. En época omeya no se fomenta la construcción de estos edificios.

Al-Andalus, a pesar de ser considerado territorio idóneo para la realización del *ribāṭ*, debido a, tal y como afirman autores como al-Bakrī y al-Ḥimyarī, “estar rodeado de infieles” (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 49), su apogeo no se vivió hasta siglos más tarde. Igualmente, hay atribuciones de hadices y textos que señalan al-Andalus como lugar de *yihād* y realización de *ribāṭ*, debido a su situación geográfica. Uno de estos textos asegura que “quien resida como *murābiṭ* en Rota se le perdonarán los pecados durante setenta años (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 115). Todas estas arengas popularizarán la práctica del *ribāṭ*, y la sacralización de realizarlo, exaltando al espíritu patriótico y de defensa de la fe.

Cuando el Estado Cordobés apoye estos centros se popularizarán y aumentará el número de *murābiṭūn*. Los primeros *ribāṭs* serán lugares de retiro, no centros con una construcción y fortificación como en el caso magrebí. Durante el siglo IX y X en estos lugares no realizarán prácticas místicas. Serán lugares con un componente militar muy fuerte, donde los *murābiṭūn* piadosos se alistarán de manera voluntaria (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:50). No será hasta finales del califato cuando el *ribāṭ*

andalusí experimente una evolución y la función ascética y espiritual destaque sobre la militar, como se tratará a finales del presente capítulo.

Sobre los *ribāṭs* costeros hay poca información. Manuela Marín señala en su trabajo lo curioso que resulta el no encontrar apenas fuentes escritas ni arqueológica que hablen de *ribāṭs* en los primeros siglos de presencia árabe en la Península, especialmente el siglo IX, cuando al-Andalus experimentó numerosos ataques a sus costas, como el producido por los normandos (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 115). Cuando se produce este ataque el emir decide construir defensas en las costas, pero las fuentes no mencionan la construcción de ningún *ribāṭ*.

La posterior construcción de *ribāṭs* costeros se producirá como medida de protección frente a los ataques de las dinastías norteafricanas, como los fāṭimíes, amenaza continua al califato andalusí.

Primeros ribāṭs

Uno de los primeros lugares donde se documenta la existencia del *ribāṭ* es Almería, en el siglo IX. Al-‘Uḍrī señala que este territorio no tuvo prosperidad hasta la instauración del *ribāṭ*. Entre los motivos de la fortificación se encontraba el ataque de los maṣṣūḥ sobre las costas andalusíes, como señalan al-Bakrī y al-Ḥimyarī. Otra de las causas será el miedo a que reinos norteafricanos como los idrīsīes, pudiesen atacar al-Andalus (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 50). Las fuentes sitúan el *ribāṭ* de Almería como antecedente de la ciudad, y las fuentes del siglo X mencionan a los *murābiṭūn* habitantes de esta ciudad y su realización de prácticas ascéticas, y no militares.

Entre los *ribāṭs* andalusíes más documentados es el de Denia. La importancia de este *ribāṭ* reside en su excelente situación geográfica. Al-Rāzī, en el siglo X, dijo “Denea, e es muy buen puerto e muy antiguo” (AZUAR RUIZ, 1994:41). Tanto el geógrafo al-Bakrī como al-Idrīsī mencionan la importancia de Denia como puerto comercial. La situación geográfica, así como el control de las costas mediterráneas ejercido por los Omeyas en el siglo X favoreció la actividad comercial andalusí, especialmente en las regiones costeras. Las fuentes árabes mencionan el comercio de tejidos de lino y seda con Egipto, desde donde eran enviados a la Meca, entre otros (AZUAR RUIZ, 1994: 39). El comercio

decaió en el siglo XI. Numerosas razones explican esto: la poca presencia en las obras biográficas de comerciantes, el crecimiento de la piratería en el Mediterráneo, dificultando el comercio de al-Andalus y la zona más oriental del mar Mediterráneo (AZUAR RUIZ, 1994: 39-40).

Denia, además de la importancia como puerto comercial mediterráneo, era el último emplazamiento del regreso de los andalusíes que retornaban tras realizar la peregrinación a la Meca. Entre los testimonios de estos andalusíes encontramos el de Ibn Yubair en el siglo XII, que narra acerca de su vuelta del viaje a la Meca:

“[...] Esa noche, a pesar de la lejanía, distinguimos en las montañas de la tierra de al-Andalus (siendo) las más cercana a nosotros la montaña de Daniya (Denia) llamada Qa’un (Montgó) [...]. Amanecemos el domingo, 11 del mes (abril) en el citado fondeadero con el viento de poniente [...]. A primeras horas de la mañana 13 del mes, nos hicimos a la vela, con la suerte y la baraka”.

(AZUAR RUIZ, 1995:41-42)

El puerto era sede de la armada real, se encontraba militarizado lo que, unido a su situación geográfica, favoreció el impulso del comercio vivido desde el siglo X. Esta situación de bonanza vivida en la ciudad favoreció al *ribāṭ* de Denia, que acogía a los numerosos peregrinos y comerciantes de paso, así como a una nutrida comunidad de *murābiṭūn*, lo que revitalizaba su actividad y permitía que se sustentaran.

Temprana fue también la *rābiṭa* de Guardamar. Los restos arqueológicos indican un primitivo *ribāṭ* con estructura dispersa, con edificios ordenados alrededor de un eje que forma el muro de oración y los dos patios (AZUAR, 2004: 26). Las cerámicas encontradas parecen indicar la presencia de cocinas, lo que invita a pensar en un asentamiento de tipo habitacional, más que militar o espiritual. Este asentamiento será temporal, como indica el tamaño de las vasijas y tinajas encontradas, ninguna con tamaño suficiente para albergar alimentos durante un largo período de tiempo (AZUAR, 2004: 26-27). Estas características llevaron a numerosos estudios a afirmar que el motivo del nacimiento de la *rābiṭa* de Guardamar no será la protección de las costas, sino al asentamiento de un grupo dedicado al comercio (importante en el siglo IX y X en al-Andalus) y a la expansión

del Islam, y podría este *ribāṭ* ser considerado una “factoría comercial, a la vez que centro religioso de islamización” (AZUAR, 2004: 28).

Un *ribāṭ* interior muy importante fue el de Ṭalbīra, situado en la Marca Media. Según Ibn Gālib en su *Farḥat al-anfus fī ajbār al-Andalus*, su origen fue la defensa de los ataques de los reinos astur-leoneses, como los realizados por los reyes García I (en el año 911 o 914), Ordoño II (en los años 918 y 924) y Ramiro II (958/959) (MARTÍNEZ LILLO, 1994: 297). En los siglos XII y XIII también defendió la Marca media de los ataques de los almorávides y los almohades.

La Marca Media era un lugar de inestabilidad política, que sufría ataques procedentes del norte y sur de la Península.

La fortificación estaba rodeada por agua, lo que facilitaba la defensa de la ciudad. Esta fortificación se hizo de manera que la ciudad quedase rodeada casi en su totalidad por agua, formado una especie de Península. Fray Andrés Torrejón, a mediados del siglo XVII, escribió de ella:

“[...] habían repartido sus murallas de torres muy juntas y bajas puertas, angostas y bien guardadas, ante el primero y segundo recinto había una caba que se llenaba de agua”.

(MARTÍNEZ LILLO, 1994: 298)

El único lugar en Ṭalbīra que podría alojar a combatientes sería la propia alcazaba de la ciudad. Pero las fuentes árabes afirman que se edificó para ser el hogar del gobernador y del ejército, y no de los *murābiṭūn* (MARTÍNEZ LILLO, 1994: 299). El carácter militar tan fuerte que vivió la ciudad de Ṭalbīra, y que se prolongó en el tiempo, debido a su situación geográfica, provocó que el desarrollo de un *ribāṭ* espiritual fuese más complejo de realizar. La documentación y los estudios actuales son escasos para afirmar que en el recinto fortificado de Ṭalbīra pudiese haber un lugar donde específicamente viviesen los *murābiṭūn*, es decir, un *ribāṭ* (MARTÍNEZ LILLO, 1994: 302). Sí se puede afirmar que Ṭalbīra era un lugar al que se iba a “hacer el *ribāṭ*”, ya que reunía las condiciones idóneas para su práctica.

La Frontera Superior andalusí, que limitaba con los cristianos, sería uno de los lugares peninsulares predilectos para la realización del *ribāṭ*. Igual que ocurría en Ṭalbīra, su

emplazamiento geográfico lo hacía susceptible de recibir ataques. Los habitantes de la Marca o Frontera Superior vivían lo que Mikel de Epalza definió como *Islam de Frontera*, esto es:

“*Se caracterizaba éste, por ser conciencia de ser *ṭagr*, por su tradicionalidad religiosa, la continua referencia ortodoxa, y por su fidelidad a los orígenes del Islam y a la doctrina jurídica malikī*”.

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 97)

Debido a esto, la Marca Superior era el lugar al que se dirigían piadosos musulmanes procedentes de todo el territorio andalusí, lo que generó una gran afluencia de inmigrantes así como la creación de asentamientos urbanos en la zona de frontera (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 97-98). Estos *ribāṭs* se diferenciarán del resto de *ribāṭs* peninsulares en su marcado carácter militar, frente al carácter espiritual de los peninsulares.

Una de las fuentes que documentan estos *ribāṭs* es el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, quien, en el año 937 habla de un *ḥiṣn al-Munastīr*. Su localización sería cercana a la frontera con el reino cristiano de Navarra, aunque se desconoce cuál es con exactitud. Una segunda mención a esta fortificación sería la presente en la erección de los califas omeyas como centro desde el cual atacar a los disidentes Banū Qāsī. Evidencias que parecen indicar la utilización de esta fortificación como *ribāṭ* (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:99).

Del resto de *rābiṭas* de la Marca Superior hay mucha menos información. Las más conocidas al norte serán la de Rebato y La Rápita, ambas en la provincia de Barcelona. Al norte de Tarragona una Rápita en L’Albiol y unos kilómetros más al sur un Almoster. En la provincia de Lérida hay documentada otra *rābiṭa*. Así como toponimia derivada del vocablo *munastīr*, como Almonacid de la Sierra o Almonacid de la Cuba, ambos en la provincia de Zaragoza (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 99).

Función de los ribāṭs andalusíes

Antes del siglo XI la función principal del *ribāṭ* andalusí será la militar. Nacen, al igual que los *ribāṭs* magrebíes, como forma de protección de las costas. Al-Andalus será una tierra cuya geografía y complejidad social la hacía susceptible de ataques enemigos.

Además, el *ribāṭ* andalusí experimentó diferencias relacionadas con su localización. Mientras que hubo *ribāṭs* como el de Denia que destacó por su labor comercial, otros, situados en la Marca Superior, tuvieron una función militar mucho mayor a la espiritual. Esta diferencia también se apreciará en la evolución que sufrió la institución en al-Andalus: los *ribāṭs* cercanos a la frontera superior mantendrán el carácter militar que les originó, y los *ribāṭs* interiores y costeros (cuyo número es mucho menor) evolucionaron hacia el camino de la espiritualidad, como se profundizará en el presente capítulo.

Los *ribāṭs* andalusíes también se sustentaban por obras pías y bienes habices. Había *ribāṭs* que contaban con mayor riqueza y holgura económica que otros, como era el caso de Denia y otras regiones costeras donde el comercio era mayor y la afluencia de comerciantes y gentes de paso dejaban limosnas y donaciones que ayudaban a sustentar el *ribāṭ*. Regiones más aisladas, con menor afluencia de *murābiṭūn*, tenían más difícil garantizar su mantenimiento.

Se encuentra poca información referente a la vida diaria de los *murābiṭūn* en los *ribāṭs* andalusíes. El número de obras biográficas y hagiográficas es considerablemente menor al de las obras magrebíes de la misma época.

Función espiritual

Sufismo y espiritualidad en al-Andalus

Una de las características del misticismo andalusí será su contacto directo con el militarismo activo.

En al-Andalus no existió un centro arquitectónico (o las evidencias hacen creer que al menos no durante los primeros años) donde se albergaran los *murābiṭūn*. Hacer el *ribāṭ* significa alejarse de la vida de las ciudades, y los hombres píos elegían durante el siglo IX y X, de manera voluntaria, retirarse a estos lugares. Uno de estos hombres será el jurisconsulto de Écija, Ibn Ḥunayn quien tras su regreso de realizar la peregrinación a la Meca, se retira a Madrid para hacer *ribāṭ*, y fallecerá luchando contra los cristianos (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 52). Se inicia una tradición escolástica de hombres piadosos que se retiran a lugares apartados susceptibles de ser atacados y realizan su conversión y vivencia religiosa allí.

Durante la época final del Califato, la actividad de los *ribāṭs* evoluciona. Esta evolución afecta principalmente a la actividad de los *murābiṭūn* combatientes en las fronteras, quienes, junto con la labor militar y ascética realizada hasta el momento, se añade el componente de grupo. La labor ascética ya no se realizará en privado, a nivel individual, ahora se realizará dentro del grupo de *murābiṭūn*, y también la transmisión del conocimiento de la mística y la ascética (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 52-53). Se aprecia una diferencia con el *ribāṭ* magrebí, donde el concepto de colectividad y apoyo entre el grupo comenzó en estadios originales del *ribāṭ*, con la relación entre maestro y discípulo desarrollada en capítulos anteriores. En cambio, en al-Andalus, debido a su compleja situación político-social, esta evolución tardó más en producirse, hasta el siglo XI.

El germen de la evolución del *ribāṭ* se observa en autores como Ibn Rizq, autor del *Kitāb al-zuhd*, o Yahyā b. Ibrāhīm, autor de *Kitāb ‘iffat al-Āanna*. Ambos autores del siglo X hablan acerca del mundo místico, exponiendo sus reflexiones al respecto, y muestra la actividad religiosa del *ribāṭ* así como la función colectiva del mismo (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 53).

Esta situación da un vuelco en el siglo XI, cuando la actividad ascética supera a la militar. A partir de este momento, los antiguos centros que destacaron por practicar el *yihād*, sólo se dedicaban a la vida ascética. Los *ribāṭs* se transforman en comunidades de *murābiṭūn* que conviven y buscan perfeccionarse a sí mismo y su camino de la fe. Uno de los elementos clave en esta transformación fue el desarrollo del sufismo, cuyo carácter grupal influyó en la evolución del *ribāṭ*.

Uno de los cambios que se experimenta en las prácticas realizadas en los *ribāṭs* es el desplazamiento durante el mes sagrado de *Ramaḍān* a los *ribāṭs* de zonas fronterizas para profundizar durante ese mes en las prácticas ascéticas y purificarse. Numerosos hombres piadosos alternaban sus estancias en las ciudades con retiradas temporales a los *ribāṭs* para abstraerse del mundo y dedicarse por completo al cultivo de la religión (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 54-55). Adquieren importancia los *ribāṭs* de frontera, por ser los escogidos por los *murābiṭūn* para retirarse. Así, Madrid será uno de los enclaves más importantes para retirarse, donde además se realizaban enseñanza ascéticas. Uno de los religiosos que estudió en esta ciudad fue Ibn Jalaf al-Tūyībī, originario de Uclés, y estudió con Abū Utmān Sa’īd y el magrebí Darrās b. Ismā’īl. Esta actividad educativa aumenta durante el siglo XI, cuando numerosos andalusíes además

de acudir a estos centros como forma de retiro aprendían la vida ascética (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 55).

En el sufismo andalusí se tiene constancia del uso de obras como el *Kitāb al-zuhd* de Ibn Rizq o el *Kitāb fī Ṣīfat al-Ānna* escrita por el sufí Ibn Muḥārib. Estas y otras obras regularon el comportamiento de los sufíes (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 55). Una de las ṭarīqas que más presencia tuvo entre los ribats andalusíes fue la ṭarīqa *l-Zuḥḥād wa-l-‘Ubbād*, fundada por Ibn Abī Zamanīn, quien escribió:

“Los del ribāṭ deben estar vigilantes, y por ello, rezar, pero cada uno por si, y no juntos. No es malo que levanten la voz. También es bueno que el rezo se haga entre todos los soldados”.

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 55)

A partir del siglo XI se aprecia la pérdida del carácter militar que había caracterizado al *ribāṭ* en al-Andalus en sus orígenes, y adquiere una función puramente ascética. Esta pérdida del carácter militar es, para algunos autores, como Manuela Marín, muy palpable en esta región occidental del mundo islámico, y les lleva a preguntarse si con el tiempo evolucionará tanto hasta llegar a ser una realidad diferente.

5. Fin del *ribāṭ*: su transformación en *zāwiya*.

El *ribāṭ* experimentó una evolución desde sus orígenes. Esa evolución se puede apreciar en los primeros años en la zona oriental y norteafricana, pero en el caso andalusí fue más tardía. Sin embargo, a finales del siglo XII se produce el inicio del declive de esta institución.

Una nueva institución es considerada la heredera del *ribāṭ*: la *zāwiya*. Muchos expertos señalan los problemas de diferenciar ambas instituciones, sobre todo en al-Andalus, donde convivieron durante varios siglos. En las fuentes árabes se produce la confusión entre ambos términos. Ibn Marzūk afirma que las *zāwiyas* de Oriente se denominaban *ribāṭs*, y servían de hospedería. Ibn Battūṭa nombrará una *zāwiya* llamada Rābiṭat al-‘Uqāb (“*ribāṭ* del anguila”) (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 275).

Etimológicamente, la palabra *zāwiya* hace referencia a *rincón, ángulo*. Estaba constituida por un edificio que rodeaba un sepulcro que se veneraba, y tenía una escuela coránica y hospedería. Aunque en algunas también se encontraba un oratorio con su *mihrāb*, el sepulcro de algún walī, una sala de enseñanza, y habitaciones para los huéspedes (CHAVARRÍA VARGAS, 2017:232). Su arquitectura era similar a la del *ribāt*, lo que dificultó la diferenciación entre ambas instituciones.

Una de las obras más importantes para estudiar la ciudad musulmana será la obra de al-Anṣārī (s.XV). En su descripción de la ciudad de Ceuta menciona la existencia de 47 *rābiṭas* y *zāwiyas*. Afirma que estas instituciones estaban situadas tanto junto al mar, como en el interior de la ciudad y en los exteriores de la misma. La *zāwiya* ceutí más famosa es la *Zāwiya Grande (Al-zāwiya al-kubrā)* construida por el sultán Abū ‘Inān Ibn Abī l-Ḥasan. Dice de ella:

“Entre las zāwiyas está la Zāwiya Grande que construyó el famoso sultán, nuestro señor Abu ‘Inan ibn Abi-l-Hasan, fuera de la puerta de Fez, una de las puertas del Afrag. La construyó allí para los forasteros, para los comerciantes y otras personas que se vieran obligadas a pasar la noche fuera de la ciudad. Es una construcción regia, ricamente adornada. Tiene un patio espacioso y numerosas estancias. Su alminar es de los más bonitos de Ceuta por su estilo y por su solidez, pero no fue terminado hasta ahora”

(DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004:277)

La *zāwiya* abarcaba funciones religiosas, al ser centros de propagación del Islam y la doctrina; funciones educativas, al ser centros donde se producía la enseñanza religiosa; función militar, protegiendo, y función social, al hospedar a los peregrinos (DE EPALZA, FRANCO SÁNCHEZ, 2004: 276).

En las *zāwiyas* se realizaban prácticas ascéticas y religiosas, destacando la recitación del Corán, el *dīkr* de la *ṭarīqa* o la recitación de poemas esotéricos, y cantos. Para ello se formaba un círculo; a continuación se pronunciaban palabras suelta de algún verso coránico, que, unido al movimiento ejercido, lleva a la extenuación (CHAVARRÍA VARGAS, 2017:234). Estas prácticas permitían profundar en el conocimiento de la fe, y se transmitían entre los miembros de la *ṭarīqa*, de manera jerárquica. Con la

popularización del fenómeno sufí a partir del siglo XIII el número de miembros de las *ṭarīqas* aumentó, y el sufismo influyó en la especificidad del Islam occidental.

A mediados del siglo XIII, mientras se producía el declive del *ribāṭ*, se populariza en las *zāwiyas* de la ciudad el fenómeno del sufismo.

El sufismo se encontraba presente en entornos urbanos y rurales. Muchos de los sufíes andalusíes adquirieron su formación de *zāwiyas* y *rābiṭas* como afirman las fuentes históricas escritas (CHAVARRÍA VARGAS, 2017:233). Muy importante sería en el Albaicín la *zāwiya* de la familia Sīd Būna, de la que Ibn al-Jaṭīb afirmó:

“Velaban su rostro; tenían como norma la ‘aṣabiyya; seguían fielmente la opinión del jefe en cuanto a antiguas tradiciones; hacían un juramento en el que manifestaban el pacto al que se habían obligado con la ṭarīqa; tenían una tendencia jāriyī en su fanatismo; eran gente sencilla que se ganaban la vida como buhoneros, artesanos y tejedores y entre ellos abundaban los vagabundos y mendigos; sentían aversión al escuchar el sonido del caramillo llamado ṣabbāba que un gran número de personajes virtuosos y de piedad autorizaban en las fiestas familiares. Los hermanos de la ṭarīqa escondían el rostro y se desmayaban en un intento de evitar su audición y algunos irrumpían en las casas donde se sabía que existían estos instrumentos para apoderarse de ellos”

(CHAVARRÍA VARGAS, 2017: 234).

Posteriormente Ibn al-Jaṭīb fundaría su propia *zāwiya* donde, según su testimonio: “me incliné entero al bando de Dios y me pasé a las filas del aislamiento” (CHAVARRÍA VARGAS, 2017:234).

Zāwiya y la celebración del mawlid

La *zāwiya*, al igual que el *ribāṭ*, recibía la visita de *mūrīdūn* en fechas especiales en el calendario islámico. Se acudía a estos lugares para rendir devoción. Una de estas fechas especiales era el *Mawlid*.

Es necesario ahondar en la particularidad que representaba la sociedad andalusí, frente a la magrebí, y su plasmación en la celebración de fiestas religiosas:

Los andalusíes celebraban las fiestas islámicas, como la *Noche del Destino*, conmemorando la revelación a Muḥammad durante el mes de *Ramaḍān*, la *Fiesta de la ruptura del ayuno*, finalizando el mes sagrado del *Ramaḍān*, o la *Fiesta del Sacrificio*. Su convivencia con los andalusíes cristianos generó la celebración del día de *Año Nuevo*, e incluso la *Nochevieja* (GALLARDO, 2011: 80). Otra de las fiestas que se celebraba era la festividad del día de San Juan, denominada *Mahrayān* o *Anṣara* en árabe, para recibir el solsticio de verano encendiendo hogueras, o la Navidad, llamada *Mīlād 'Īsā* en árabe.

La celebración de Navidad sería una práctica extendida por todo al-Andalus. Los juristas, temiendo que su celebración corrompiera a los musulmanes, decidieron, a partir del siglo XIII, poner fin a esta práctica. Abū l-Abbās al-‘Azafī, jurista de Ceuta, expresó “su indignación ante el comportamiento de sus correligionarios andaluces que festejaban la Navidad y el Año Nuevo del calendario cristiano, imitando a sus vecinos cristianos (GALLARDO, 2011: 82). Los musulmanes se entregaban regalos y realizaban cenas en estas fechas, al igual que la población cristiana. La voluntad de terminar con estas prácticas condenadas por la ortodoxia mālikī, influyó en la introducción de la celebración del *Mawlid*.

Al-‘Azafī decide instalar una fiesta similar, pero con mayor importancia islámica: la fiesta del Nacimiento del Profeta, o *Mawlid*. Al-‘Azafī tomó el ejemplo de Oriente, donde se celebraba el nacimiento del Profeta desde el siglo XII en lugares como La Meca. La fecha que se escogió para esta celebración fue el 12 de *Rabī'* (el día de fallecimiento del Profeta), puesto que se desconoce su fecha exacta de nacimiento (GALLARDO, 2011: 82-83). A pesar de las dificultades que experimentó en Oriente por ser considerada una innovación, la festividad se extendió hasta África oriental, donde los fatimíes, a quienes se les atribuye su invención, la celebraban en sus cortes. A la zona más occidental del mundo islámico no llega la fiesta hasta el siglo XIII (GALLARDO, 2011: 83).

La primera celebración del *Mawlid* en Ceuta fue en el año 648/1250, cuando el hijo de al-‘Azafī, Abū l-Qāsim, finaliza la obra comenzada por su padre (quien falleció antes de terminarla) defendiendo la instauración la nueva festividad. Abū l-Qāsim envió la obra a numerosas cortes magrebíes, favoreciendo así la implantación de la fiesta en lugares como Marrakech, en la corte meriní. El autor Ibn ‘Idārī recoge en su obra *Bayān al-mugrib* una cita al respecto:

“[Abū Ḥafṣ al-Murtaḍa’] se portaba de la mejor manera en la noche del *Mawlid* (*bi-laylat al-Mawlid*), en la que se repartía bienes y regalos. Le habían indicado [hacerlo] así el alfaquí Abū l-Qāsim al-‘Azafī porque, cuando compuso su obra *al-Durr al-munazzam fī mawlid al-mu’azzam*, se la envió y le aconsejó su observancia (*ba’ata bi-hi ilay-hi wa-ašāra bi-dālik al-ra’y ‘alay-hi*)...”

(GALLARDO, 2011: 84)

Su expansión se produjo de manera más tardía en el resto de reinos magrebíes. En el reino meriní de Fez no se produjo hasta el gobierno del emir Abū Yūsuf Ya’qūb (1258-1286). La implantación en el reino zayyānī de Tremecén no se produjo hasta el siglo XIV. Y en el reino ḥafṣī de Túnez, un siglo más tarde (GALLARDO, 2011: 84-85).

No hay constancia del envío de la obra de al-‘Azafī a al-Andalus. Aunque la voluntad del jurista de terminar con la práctica de festividad de Navidad resulta una evidencia del envío de la obra a la Península. La festividad se conoce a través de los personajes llegados del Magreb, y es rápidamente acogida por los sufíes (GALLARDO, 2011: 85). Debido a la popularidad del sufismo, la fiesta se divulgó por al-Andalus.

Uno de los personajes a quienes se atribuye la introducción de la fiesta del *Mawlid* en al-Andalus fue el sufí Abū Marwān ‘Abd al-Malik al-Yuḥānisī. Según su biógrafo, el magrebí al-Bādisī, en su obra *al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza’ al-laṭīf fī l-ta’rīf bi-šulaḥā’ al-Rīf*, al-Yuḥānisī fue un viajero que recorrió el mundo islámico, e incluso residió en monasterios cristianos. Su discípulo, Aḥmad al-Qaštālī, escribió en su *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Magrib* la celebración que hacía cada año al-Yuḥānisī del *Mawlid*, sin importar la zona geográfica en la que se encontrara (GALLARDO, 2011: 86). Esta referencia a la celebración de *Mawlid* tanto en la zona ceutí como la andalusí lleva a numerosos autores a ver en al-Yuḥānisī el introducir dicha práctica, al ser la primera mención de su celebración en ambos territorios.

Al-Yuḥānisī pudo conocer esta práctica durante sus viajes a Oriente, donde se reunía con sufíes como Abū l-Ḥasan Ibn Qufl, quien, según las fuentes, celebrara cenas conmemorando el *Mawlid* todos los años. Se especula si al-Yuḥānisī pudo conocer en persona a al-‘Azafī y aconsejarle a él y a su hijo instaurar esta fiesta conocida en Oriente (GALLARDO, 2011: 87).

Tanto al-Qaštālī como al-Bādisī recogen en su obra ejemplos de la celebración del *Mawlid* hecha por al-Yuḥānisī en al-Andalus y en Ceuta. La celebración reunía a un gran número de personas. Cada una aportaba algo al banquete, y tenía dos partes: el convite y la recitación (GALLARDO, 2011: 90). La conmemoración del Nacimiento del Profeta tenía una dimensión de celebración y una dimensión ascética, de ahí la devoción recibida en las *zāwiyas*. En los relatos de las celebraciones del *Mawlid* hechas por al-Yuḥānisī, su biógrafo y su discípulo mencionan episodios milagrosos llevados a cabo por él, como multiplicar la comida cuando al convite asistieron más personas de las esperadas.

Además de celebrar una cena, al-Yuḥānisī llevaba a cabo los principales ritos sufíes celebrados en los *ribāṭs* y las *zāwiyas*:

El *samā'*, donde se escucha música unida a movimientos para obtener traslados emocionales (*tawāyūd*), de gracia (*aḥwāl*), revelaciones (*mukāšafat*), estado de trance (*way*), o el denominado *ṣaṭḥ*, en el cual Dios habla utilizando la boca del sufí, que se encuentra en plena comunión con él (*fanā'*) (GALLARDO, 2011: 93).

Las celebraciones del *Mawlid* duraban ocho días, y consiguió su propósito: los andalusíes dejaron de celebrar la Navidad, ahora que contaban con otra fiesta.

La *zāwiya* se convertiría en el lugar de devoción y celebración del *Mawlid* o Nacimiento del Profeta, así como de las prácticas ascéticas, representadas, entre otros, por el sufí al-Yuḥānisī. A pesar de lo complejo de la diferenciación entre *ribāṭ* y *zāwiya*, esta última institución perduró en el tiempo unida a la función ascética y espiritual. Gracias a ella se produjo la popularización del mundo sufí en el Occidente Islámico.

6. Conclusiones

La institución del *ribāṭ* aparece por primera vez en el siglo VIII en la Península Arábiga respondiendo a una necesidad militar: la protección de las costas del incipiente imperio islámico.

Etimológicamente, el término *ribāṭ* nace con el significado de estar atado, y en el Corán sólo aparecerá una vez, con el mismo significado. Sin embargo, la raíz r b t se encuentra en cinco versículos referenciando al esfuerzo del creyente (a través de la paciencia) en mejorar en el camino de la fe.

Un término y una institución que fue evolucionando. De este primitivo carácter militar se evoluciona a un carácter eminentemente espiritual, donde lo primordial para el *murābiṭūn* (habitante del *ribāṭ*) es hacer un esfuerzo individual en crecer como musulmanes para alcanzar la plenitud espiritual. También adquirió un carácter colectivo, al reunirse y convivir los *murābiṭūn* y apoyarse unos en otros en la vivencia de la fe.

La voluntad de proteger las costas norteafricanas influyó en la construcción de numerosos *ribāṭs* a lo largo del Occidente islámico, siendo el primero el de al-Munastīr, y el de Sūsa. Allí su evolución estuvo unida al nacimiento del mundo sufí, popular en el Magreb y uno de los aspectos que configuró la especificidad del Islam magrebí. Esta institución se erigió como un pilar en la islamización de los bereberes, la propagación del Islam en norteáfrica e incluso la enseñanza de la lengua árabe. En el Magreb la lengua bereber tuvo un papel importante debido a ser la lengua materna de la comunidad bereber, así como a la presencia de numerosos santos como Abū Ya'zā , que hablaban en esta lengua. También esta institución se erigió como una de los lugares donde la comunidad bereber se educaba en la nueva religión islámica, y la presencia de su lengua era palpable.

En las costas andalusíes se construye el primer *ribāṭ* en el año IX. Una de las características del *ribāṭ* andalusí será su localización en zonas interiores, abandonando la tradicional localización en las costas. Esta será una de las razones por las que los *ribāṭs* andalusíes tendrán funciones educativas y místicas, y se alejarán del mundo militar, salvo en caso de defensa.

Es obvio que en el Occidente Islámico el papel de esta institución, salvando momentos puntuales de guerra, fue el del misticismo y la propagación de la religión. Tanto en la labor de enseñanza religiosa realizada en el norte de África a los bereberes, como en la propia enseñanza del mundo sufí, y la vivencia con el maestro en el *ribāṭ* del que se aprendía.

El *ribāṭ* fue una institución esencial en el complejo contexto social norteafricano. Su carácter y funciones fueron evolucionando con el paso del tiempo, obteniendo como resultado una institución que desempeñaría un papel primordial en la islamización, la educación y el desarrollo del sufismo y por lo tanto la historia e identidad magrebí.

7. Bibliografía

AL-QĀBISĪ, *Al-Risāla al-mufaṣṣala fī aḥwāl al-mu'allimīn wa-l-muta'allimīn*, editorial al-Šarika al-Tūnisiyya li-l-Tawzī, Túnez, 1986.

ANDERSON, Glaire, FENWICK, Corisande, ROSSER-OWEN, Mariam, *The Aghlabids and their Neighbours, Art and Material Culture in 9th-century North Africa*, editorial Brill, Vol.122, Leiden, 2017.

ASKAN, Huseyn, *Ta'rij al ta'līm bi-l-Magrib jilāla al-'aṣr al-wasīṭ (1-9/7-15)*, ed. Alma'had al-malakī li-l-Ṭaqāfa al-Amāzīgiyya, Rabat, 2004.

AZUAR RUIZ, Rafael, *El ribât en al-Andalus: espacio y función*, revista de Ciencias de las Religiones Anejos, N. X, 2004.

AZUAR RUIZ, Rafael, *La Taifa de Denia en el comercio mediterráneo del siglo XI*, editorial Universidad de Alicante, Departamento de Historia Medieval, 1995.

BLANCO VALLES, Almudena, DA COSTA, Ricardo, *The middle ages and the crusades*, editorial Mirabilia 10, 2010.

BOLOIX GALLARDO, Bárbara, *Las primeras celebraciones del Mawlid en al-Andalus y Ceuta, según la Tuḥfat al-muġtarib de al-Qaštālī y el Maqṣad al-šarīf de al-Bādisī*, Anaquel de Estudios Árabes, Vol. 22, 2011.

CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio, *Huellas sufíes en al-Andalus: la toponimia. Murābiṭ, Rubayṭa/ Ru-bayṭ(a) y Zāwiya*, Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales, Vol. 19, N. 1, 2017.

COHEN, Claude, *El Islam, desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, editorial Historia Universal siglo XXI, 1972.

DE EPALZA, Mikel, *La espiritualidad militarista del islam medieval. El ribat, los ribates, las rabitas y los almonastires de Al-Ándalus*, Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales, Nº 3, 1993.

DE EPALZA, Mikel, FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinares*. Congresos internacionals de Sant Carles de la Rapita (1989, 1997). Ajuntament de Sant Carles de la Rápita. Universitat d'Alacant, 2004.

EL HOUR, Rachid, *Maîtres et disciples*, en F. Georgen, K. Kreiser, *Enfance et jeunesse dans le monde musulmán*, editorial Maisonneuve & Larose, Paris, 2007, pp.31-36.

EL HOUR, Rachid, *Some reflections about the Use of the Berber Language in the Medieval and Early Modern Maghrib: Data from Hagiographic Sources*, al-Masāq, Vol.26, N.3, 2015.

EL HOUR, Rachid, *Reflexiones acerca de las dinastías bereberes y lengua bereber en el Magreb medieval*, Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección árabe islam, N.64, 2015.

EL HOUR, Rachid, *Reflexiones acerca de la aparición y desarrollo de los ribāṭs en el Magreb al-Aqsa': El caso del ribāṭ de Šakir*, III Congreso sobre las rábitas: mística, rábitas y espacios de santidad en el Occidente islámico, Salamanca, 17 y 18 de junio de 2019, artículo en proceso de publicación.

EL HOUR, Rachid, *Al-minhāy al wāḍiḥ y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la ta'ifa de Safi*, Salamanca, artículo en proceso de publicación.

EL HOUR, Rachid, *Reflexiones acerca de la enseñanza y la formación educativa de dos modelos de santidad en el Occidente Islámico medieval: los casos de Abū Ya'zā y al-Yuḥānisī*, Madrid, artículo en proceso de publicación.

EL HOUR, Rachid, "Algunos extractos de la enseñanza y educación en el Occidente Islámico en época almohade" en G. López Anguita, *Ibn 'Arabī y su época*, Colección de estudios arabo-islámicos de Almonaster la Real, N.17, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2018, pp. 71 – 96.

EL HOUR, Rachid, MANZANO, Miguel Ángel, *Política, sociedad e identidades en el occidente islámico (siglos XI-XIV)*, editorial Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.

ERRADI GENOUNE AL-IDRISSI AL-HASSANI, Mohammad, «*Nissae – Tijaniyate*» *Femmes de la Tidjaniya*, editorial Yadip, Rabat, 2011.

ESPINAR MORENO, Manuel, *Escuelas y enseñanza primaria en la España musulmana. Noticias sobre el reino nazarí y la etapa morisca (siglos XIII-XIV)*, Sharq al-Andalus, N.8, 1991.

GEORGEON, François, KREISER, Klaus, *Enfance et jeunesse dans le monde musulmán*, editorial Maisonneuve & Larose, Paris, 2007.

HAMMOUDI, Abdellah, *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, editorial Anthropos, Barcelona, 2007.

LÓPEZ GUZMÁN, Rafael, DÍEZ JORGE, Maria Elena, *La madraza: pasado, presente y futuro*, editorial Universidad de Granada, 2007.

MAESTRO, M. Pilar, *Al-Himyari: Kitab ar Rawd al mitar*, Al-Qantir, ed. Anúbar, 1963.

MARTÍNEZ LILLO, Sergio, *Un ribāṭ interior en la marca media. El caso de Ṭalabīra*, Dpto. Prehistoria y Arqueología, U.A.M, CUPAUAM N. 21, 1994.

RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, *Religiosidad en Al-Andalus: el hombre santo en el Islam occidental*, Dpto. Estudios árabes e islámicos, CSIC, revista de dialectología y tradiciones populares, vol. LIV, N. 1, Madrid, 1999.

SEDRA, Moulay Driss, *La fondation du ribāṭ de Taza*, AM, N.14, Université Lumière-Lyon, 2007.

ZBISS SLIMANE, Mustapha. *Le « ribāṭ », institution militaro-religieuse des côtes nord-africaines*. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 98e année, N. 2, 1954.