

**LA LITERATURA HAGIOGRÁFICA  
EN EL MAGREB OCCIDENTAL  
(SIGLOS XII-XIV)**

Juan José SÁNCHEZ SANDOVAL  
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 8-9 (2000-2001) 11-35

**Resumen:** Nacimiento y desarrollo de la literatura hagiográfica en el Magreb Occidental con un breve recorrido descriptivo por las principales obras de este género redactadas durante los siglos XII-XIV.

**Palabras claves:** Literatura. Biografía. Hagiografía. Santidad. Magreb. Sufismo.

**Abstract:** Origin and development of the hagiographic literature in Western Maghreb with a brief descriptive overview of the main works of this genre written during the XII-XIV centuries.

**Key words:** Literature. Biography. Hagiography. Sainthood. Maghreb. Sufism.

**0. Introducción.**

Cuando en el año 600/1203 Ibn al-‘Arabī compone en La Meca su obra *Risālat ruh al-quds*, carta dirigida a Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdāwī de Túnez, el gran sufí de Murcia cuenta en ella cómo en Oriente ha conocido a quienes “pretendían que en tierras de Occidente no tenía Dios persona alguna que conociese el método o camino que hacia Él conduce, ni que tratase siquiera de

averiguarlo.<sup>(1)</sup>” Cuando incluye en su obra la biografía de unos cincuenta santos de al-Andalus y el Magreb, su objetivo no es otro que “... demostrar que la época en que vivimos no está, gracias a Dios, falta de hombres de bien que sigan las huellas de los santos de los tiempos primeros...<sup>(2)</sup>”. Por otra parte at-Tādilī, da comienzo a su obra *at-Tašawwuf*, redactada apenas veinte años más tarde, señalando que “existe un gran número [de santos] en el Magreb, cuyas historias han sido olvidadas y sus huellas ignoradas, hasta tal punto que quien no ha oído hablar de ellos cree que no ha habido ninguno en el Magreb y que es imposible encontrar un santo o un *watad*<sup>(3)</sup>. No, no es así. Busca y encontrarás<sup>(4)</sup>.” Ambas actitudes no hacen más que mostrar una idea presumiblemente generalizada contra la que los dos autores se rebelaban. Dicha idea no era otra que la minoría de edad de la santidad o sufismo magrebíes y andalusíes, con respecto al oriental.

Lo cierto es que ya por entonces se habían compuesto en Oriente importantísimas obras hagiográficas que habían establecido las características fundamentales del género. Entre ellas podemos citar la *Hilyat al-awliyā'* de Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī<sup>(5)</sup>, la *Risāla* de al-Quṣayrī<sup>(6)</sup> o las *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya* de al-Harāwī<sup>(7)</sup>. Los autores magrebíes responderían entonces con la elaboración de sus obras a esa falta de reconocimiento, convencidos del alto nivel alcanzado en sus tierras por el sufismo.

Este fenómeno de acceso a cierto grado de autoconsciencia, se enmarca dentro de un contexto social y político que lo favorece. No olvidemos que los

(1) ASÍN PALACIOS, M., *Vidas de santones andaluces. La “Epístola de la Santidad” de Ibn ‘Arabi de Murcia*, Madrid, 1981, 2ª ed., p. 21.

(2) ASÍN PALACIOS, *Id.*, p. 188.

(3) Los teóricos sufíes establecen una clasificación que consta de treinta cinco categorías, cada una de las cuales comprende, en todo momento de la historia, un número fijo de santos. Existen un polo, *quṭb*, dos imāmes, cuatro *‘awtād*, siete *‘abdāl*, etc., hasta alcanzar la cifra de quinientos ochenta y nueve *‘awliyā'*, o santos, sin que esta gradación implique ninguna relación jerárquica entre ellos. CHODKIEWICZ, M., “La sainteté et les saints en islam”, en CHAMBERT-LOIR, H. & GUILLOT, C.(ed.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995, p. 20.

(4) AT-TĀDILĪ, *at-Tašawwuf ilā riġāl at-tašawwuf*, ed. Aḥmad Tawfīq, Rabat, 1982, p. 31.

(5) Abū Nu‘aym Aḥmad b. ‘Abd Allāh aṣ-Šāfi‘ī al-Iṣfahānī (336/948-430/1038), autor de *Hilyat al-‘awliyā’ wa-ṭabaqāt al-‘aṣfiyā’*, El Cairo, I-X, 1932-1938. PEDERSEN, J., “Abū Nu‘aym”, *EP*, I, p. 146-7.

(6) Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Quṣayrī (376/-986-465/1072). Su *Risāla* fue compuesta en torno a 438/1045. HALM., H., “Al-Ḳuṣayrī”, *EP*, V, p. 530.

(7) Abū Ismā‘īl ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Anṣārī al-Harāwī (396/1006-481/1089). BEAURECUEIL, S. DE, “al-Anṣārī al-Harāwī”, *EP*, I, p. 531.

movimientos almorávide y almohade que se desarrollan en esa época, se caracterizan por ser movimientos de refundación religiosa con un elevado componente de carácter nacional. A las mezquitas acceden nuevos *ḥaṭībēs* e *imāmes* que se expresan en bereber, y a esta lengua se traducen obras como la *Muwatta'* de Mālik Ibn Anas<sup>(8)</sup>. En esta coyuntura, había llegado el momento de la reivindicación local de los grandes hombres de religión.

En cambio, la literatura de carácter religioso que se había realizado hasta la fecha, el comentario de *ḥadīṭēs* y otros tipos de obras de marcado carácter retórico y especulativo, no respondía a las necesidades de la propaganda propia de un movimiento renovador. El acercamiento a las masas necesitaba un instrumento que se adaptara mejor a esta nueva necesidad, que se apartara de la teorización para acercar al auditorio los principios fundamentales de la ética y de la mística. El instrumento escogido para ello será el ejemplo. El personaje del santo se presentará a partir de ahora como un modelo a seguir. El tratamiento de esta figura es la característica fundamental de un género, la hagiografía, que, en palabras de Certeau, “se réfère, non pas essentiellement à ce qui s’est passé, comme le fait l’histoire, mais à ce qui est exemplaire”<sup>(9)</sup>.

Las denominaciones bajo las que aparecen las obras de este género son numerosas y diversas. Entre ellas podemos encontrar *tarğama*, *aḥbār*, *sīra*, *faḍā'il*, *ma'āṭir*, *mafāḥir* o *aḥlāq*<sup>(10)</sup>, pero quizás sea *manāqib* la que mejor consiga expresarlo. Este término remite a “cualidades, virtudes, talentos, acciones loables”, y nos sitúa en el contexto de una literatura encomiástica, donde se hace alabanza de los biografiados. Debido a que en la mayor parte de las ocasiones se aplica a la biografía de un santo, donde los hechos más significativos suelen ser los milagros o carismas, el término bien pronto evolucionó hasta llegar a convertirse en sinónimo de éstos.

Podemos decir, por tanto, que la hagiografía es un “discurso de las virtudes”<sup>(11)</sup>, entendidas éstas en un sentido amplio, que incluye lo sobrenatural; un relato edificante que concierne a un santo, es decir, a un ser humano tomado como históricamente real, pero dotado de una serie de características que lo diferencian del resto y hacen de él un sujeto susceptible de ser presentado como

(8) SHATZMILLER, M., "al-Muwaḥḥidūn", *EF*, VII, pp. 803-808.

(9) CERTEAU, M. de, "L'hagiographie", *Encyclopédia Universalis*, VIII, 1976, p. 207.

(10) PELLAT, Ch., "Manāqib", *EF*, VI, pp. 333-341.

(11) CERTEAU, *Opus cit.*, p. 208.

modelo. Esta definición incluye sus dos características fundamentales. En primer lugar, el carácter sagrado, la intención de situar a un individuo en la nómina de los hombres venerados. Y por otra parte, su carácter apologético, ya que hay poco lugar en el relato para la verdad objetiva, siempre puesta al servicio de la imagen que se quiere ofrecer del santo.

Esta compleja relación entre el texto y la “vida real”, en mayor o menor medida propia de todo relato biográfico, se agudiza en el relato hagiográfico. Esto no es, ni mucho menos, un obstáculo o una dificultad añadida al estudiar este tipo de materiales. Debemos intentar evitar la tentación de buscar una realidad más allá del texto, de buscar la realidad a la que, suponemos, éste se refiere. Es incorrecto otorgar al relato hagiográfico una función auxiliar, cuando por su naturaleza se trata de una realidad social en sí misma.

El carácter secundario de la verdad objetiva convierte al discurso hagiográfico en un discurso de fabulación, del que el milagro es su paradigma estructural. Si bien es cierto que cada vida de santo combina, de forma diferente y de manera específica, virtudes y milagros, la hagiografía procura, por regla general, destacar los milagros sobre las virtudes propiamente dichas, introduciendo lo irracional en la escritura. La diferencia con la tradición cristiana es enorme, puesto que en ésta el relato hagiográfico toma el aspecto de un discurso jurídico mediante el que se intenta persuadir al tribunal correspondiente de promover al santo a la canonización.

La escritura de la vida de un santo obedece a las leyes propias del género hagiográfico, que privilegia la presencia de lo sagrado. Es el relato de un ser con estructuras míticas, con cualidades fuera de lo común, pero es también la narración de un hombre integrado en una comunidad, una comunidad inscrita en un espacio y en un tiempo históricamente determinados<sup>(12)</sup>. Esta circunstancia sitúa al hagiógrafo ante lo que Thomas Heffernan llama “dualismo biográfico”<sup>(13)</sup>. Según este autor, la excesiva enfatización de las características sobrenaturales del santo puede hacer perder de vista a la persona, al individuo. En el caso contrario, enfatizar lo mundano puede hacer perder de vista lo sagrado. Así, el hagiógrafo está forzado a matizar, a definir de qué manera quiere que el santo sea percibido.

---

(12) ZEGGAF, A., “Remarques sur l’organisation formelle des récits hagiographiques”, *At-Ta’rīḥ wa-’adab al-manāqib*, Rabat, 1988, p. 13.

(13) HEFFERNAN, Th., *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford, 1988, pp. 65 y sig.

Existe entonces lo que podríamos llamar un proceso de “negociación” entre el hagiógrafo y su auditorio, proceso determinado por las circunstancias en la que dicha obra se compone y los objetivos que se traza.

La hagiografía se inserta dentro del género de la biografía árabe, la cual ofrece numerosas diferencias con la del mundo occidental. Quizás una de sus particularidades más destacadas, exacerbada en el caso de la literatura hagiográfica, sea la ausencia de preocupación por la búsqueda de la identidad individual. El interés se centra en una serie de características muy concretas, realizándose una selección de material muy determinado y escaso de la vida de cada biografiado. En la hagiografía esta particularidad se intensifica, ya que se presenta al santo como un portador de cualidades canónicamente establecidas, no particulares. El hagiógrafo adscrito a las convenciones literarias del género muestra un total desinterés por todo aspecto personal. Se huye de la singularización, de los rasgos específicos, se pasa por encima de la consistencia psicológica del personaje. En definitiva, se construye un tipo. El resultado final es un relato fuertemente estereotipado, donde no es extraño encontrar la misma anécdota repetida de forma idéntica en distintas biografías.

Este texto al que nos enfrentamos no presenta entonces la forma de una historia completa y objetiva de una persona, sino la de un relato de uno o varios fragmentos de esta vida. Dicha fragmentación es el tipo narrativo predominante en la hagiografía. Se intenta dividir la “totalidad misteriosa” que nos ofrece la figura del santo en pequeños unidades simbólicas, reunidas en función de su intención probatoria y ejemplarizante<sup>(14)</sup>.

De esta manera, nos encontramos con un auténtico *topos* narrativo, con la posibilidad de disponer de un material acumulado, reutilizable mediante el recurso a pequeñas unidades narrativas independientes entre sí, que sirve de instrumento para caracterizar al personaje.

Estas unidades narrativas pueden aparecer bajo distintas formas. Pueden presentarse como testimonios recogidos de primera mano, a través de terceros o presentar la forma de relatos de la tradición oral. Para que estos mensajes verbales sean aceptados como transmisión es necesario establecer la veracidad del

---

(14) BOUREAU, A., *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, 1984, pp. 213-4. Citado en RODRÍGUEZ MEDIANO, F., “El género biográfico árabe: apuntes teóricos”, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, Madrid, VIII, 1997, p. 19.

transmisor. Los hagiógrafos, formados en la escuela de las *ṭabaqāt* y *fahāris*, siguen el método del *hadīṭ*, la “ciencia de los hombres”, *‘ilm ar-riḡāl*, y se empeñan en la elaboración de auténticas cadenas de narradores, algunos especializados regionalmente. Estas cadenas de narradores terminarán entroncando con los más prestigiosos sabios, culminando ese esfuerzo de búsqueda de legitimidad propio de la égida almorávide y almohade<sup>(15)</sup>. Finalmente, el proceso de fijación por escrito de esta tradición, y la selección que sobre ella aplica el hagiógrafo, creando una estructura concreta al aplicar códigos y categorías predeterminados, define los límites dogmáticos del fenómeno. Se abre la vía para el análisis y teorización del discurso, pero también para su manipulación<sup>(16)</sup>. La escritura hagiográfica termina entonces convirtiéndose en una escritura de poder, como bien muestran los textos redactados tardíamente.

Las obras hagiográficas suelen poseer dos partes claramente diferenciadas. En la primera de ellas, y a modo de introducción, se justifica la autenticidad de los prodigios y milagros que más tarde van a citarse. En general, se insiste sobre los poderes iniciáticos, poniendo de relevancia cómo el papel principal del milagro es la formación del discípulo. Es ése el motivo por el que los fenómenos de conocimiento sobrenatural reciben mayor atención que los milagros espectaculares<sup>(17)</sup>. En no pocas de ellas, se realiza también una glosa de la figura de al-Ḥaḍir, iniciador por excelencia de los místicos magrebíes<sup>(18)</sup>, y se explica lo principal del léxico técnico usado por los místicos. La intención de estas

---

(15) “El sentido fundamental de la literatura biográfica en el Islam es la descripción de la transmisión, es decir, de la red de maestros y discípulos que asegura, la , digamos, “legitimidad musulmana” de una comunidad determinada. Si se trata, como es el caso, de una obra sobre los notables de Fez, el objetivo de la obra será, por tanto, vincular la ciudad al flujo general de la tradición islámica, vinculación que se logra integrando sus cadenas de transmisión a cadenas cuya legitimidad es comúnmente aceptada.” RODRÍGUEZ MEDIANO, F., “Algunos ejemplos de evolución familiar en Fez en el siglo XVI”, en GARCÍA-ARENAL, M. & MARÍN, M. (eds.): *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 142-3.

(16) RODRÍGUEZ MEDIANO, F., “El género...”, p. 21

(17) Cornell pone de relieve, en su estudio estadístico sobre la santidad en Marruecos, cómo las habilidades paranormales relacionadas con el conocimiento sobrenatural se mencionan tres veces más que las que tienen que ver con el poder sobre la naturaleza. Es por tanto más importante ser una persona de conocimiento que de poder. CORNELL, V.J., *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, 1998. p. 116.

(18) FERHAT, H., “Réflexions sur al Khadir au Maghreb médiéval: ses apparitions et ses fonctions”, en FERHAT, H., *Le Maghreb aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles: les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, pp. 41-50.

introducciones no es otra que la de conciliar lo maravilloso con la ortodoxia. Recordemos que desde muy temprano la existencia de los santos, y sobre todo su culto, no ha dejado de ser contestada por numerosas voces dentro del Islam<sup>(19)</sup>. Por otra parte, los *fuqahā'* siempre han intentado limitar un fenómeno que, de alguna manera, entraba en competencia con el papel que desempeñaban.

La segunda parte se ocupa de la enumeración de las vidas de los santos, generalmente pertenecientes a un mismo período o región. En relación con estos dos criterios, bastante laxos, de organización, hay que señalar que en la literatura hagiográfica las precisiones de lugar son más importantes que las de tiempo. Los relatos suelen carecer de un orden cronológico, ya que es el espacio, y no el tiempo, el que estructura el itinerario de este tipo de escritura. Cuando el tiempo se libera del espacio, éste se nos muestra, en palabras de Touati, como un "tiempo fluctuante"<sup>(20)</sup>.

El lenguaje utilizado en la obra hagiográfica es un lenguaje polisémico, a la vez dirigido al pueblo y a las élites. Se pretende tanto edificar a las masas, como satisfacer la inquietud intelectual de los más cultivados. Es por ello que junto al estilo culto y rebuscado que los autores emplean en sus introducciones, con un abundante léxico de términos religiosos o místicos, encontramos también un estilo llano, vivo y directo en las noticias biográficas, que incluyen, en ocasiones, rasgos del habla dialectal o de la lengua bereber, y que mezclan enunciados realistas y enunciados fantásticos, propios del relato folklórico, el cuento o el mito. El vocabulario resulta entonces rico y variado, en función de los diversos registros que se utilizan<sup>(21)</sup>.

Una visión general de la hagiografía producida en el Magreb occidental entre los siglos VI / XII y VIII / XIV nos permite sugerir la existencia de dos períodos. Si establecemos a finales del siglo VI / XII la aparición de las primeras manifestaciones de literatura hagiográfica, podemos decir que desde esta fecha

---

(19) CHODKIEWICZ, *Opus cit.*, pp. 23 y sig.; GABORIEAU, M., "Le culte des saints musulmans en tant que rituel: controverses juridiques", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, número especial: "Oubli et remémoration des rites. Histoire d'une répugnance", LXXXV(1994), pp. 85-98; OLESEN, N. H., *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya*, Paris, 1991 y MEMON, M. U., *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion*, La Haya-París, 1976.

(20) TOUATI, H., "Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien", *Annales E.S.C.*, n° 5, 1989, p. 1210.

(21) ZEGGAF, A., "Entre l'histoire et la littérature: le récit hagiographique", en SEBTI, A., (ed.), *Histoire et linguistique. Texte et niveau d'interprétation*, Rabat, 1992, p. 53.

hasta mediados del siglo VII / XIII, las obras que se escriben se encuentran presididas por la figura del santo como individuo. Ni la genealogía, ni la herencia de la santidad, juegan todavía un papel importante, y el núcleo del mensaje lo forma la transmisión de los carismas individuales de los santos.

En cambio, a partir el siglo VII / XIII se produce un progresivo desplazamiento de la ascendencia religiosa y social de los santos, en beneficio de los grupos organizados. El santo, en función de su influencia sobre el entorno, es susceptible de crear estructuras de poder que se prolonguen en el tiempo tras su muerte. Se trata de las zagüías, que bien pronto empezaron a desarrollar funciones que iban más allá de la actividad estrictamente religiosa, convirtiéndose en un factor de progreso material y social tanto como político. Esta nueva situación se hace evidente en la producción hagiográfica. Las obras empiezan a estar consagradas a los fundadores de estas primeras zagüías, y los conflictos de intereses que empiezan a surgir, hacen que se desarrollen en un marco militante, en un clima en el que predomina la lucha de influencias en el seno de estas instituciones.

Por otra parte, la zagüía se ve amenazada por su propio éxito entre las masas. Con un número creciente de adeptos, realizando prácticas populares no siempre conformes a la ortodoxia ni al fundador, se ganan la animadversión de los *fuqahā'* y del poder, que las acusan de innovación pecaminosa, *bida'*. En consecuencia, numerosos autores declaran componer sus obras con la intención de restablecer el que consideran auténtico mensaje del fundador, manifestando agudamente esa faceta de "escritura de poder" a la que antes hacíamos alusión.

La doble vertiente de la literatura hagiográfica, anclada a la vez en lo social y en lo sagrado, nos ofrece una destacada visión sobre numerosos aspectos de la época en que se desarrolla. Nos permite entrar en contacto con la espiritualidad islámica de su tiempo y obtener también interesantes datos sobre la actividad cotidiana, raros en otro tipo de fuentes. En el caso del Magreb occidental, ofrece un material valiosísimo para conocer la islamización del mundo rural y la proyección de los santos en la sociedad. En definitiva, nos ofrece la posibilidad de seguir la historia de los movimientos sociales expresados por las diferentes manifestaciones de la fe popular<sup>(22)</sup>.

---

(22) FERHAT, H. y TRIKI, H., "Hagiographie et religion au Maroc médiéval", *Hespéris-Tamuda*, XXIV, 1986, p. 19.



En un estadio posterior, la hagiografía nos aporta datos fundamentales sobre los inicios de la zagüía y de su desarrollo, de sus interrelaciones y de sus lazos con el poder. Asistimos al nacimiento de una institución que, junto con el *Mahzen*, será la vertebradora, durante varios siglos, de la sociedad magrebí occidental.

### 1. Fuentes hagiográficas perdidas.

Hubo una serie de fuentes que no han llegado hasta nosotros. En cambio, podemos rastrear sus huellas a través del eco que han dejado en otras obras. Es de suponer que el curso de las investigaciones a este respecto todavía pueda depararnos nuevos descubrimientos que enriquezcan el panorama de la hagiografía magrebí. Entre ellas podemos citar:

#### 1.1. *Aḥbār ṣāliḥī Raḡrāḡa wa-‘ulamā’i-hā*<sup>(23)</sup>.

Obra de autor desconocido, estaría, como su nombre indica, dedicada a los santos de las tribus Reḡraḡa. at-Tādilī se sirve de ella en la composición de la biografía de Abū Zakariyyā’ Yaḡyà Ibn Mūsà al-Malīḡī, maestro de ‘Abd al-Ḥalīq b. Yāsīn, muerto en 591/1175.

#### 1.2. *al-Muntaḡab al-muḡrib fī dīkr ba‘d ṣulahā’ al-Maḡrib*.

Ésta es una de las dos obras dadas por perdidas atribuidas a at-Tādilī. En ella se nos ofrece un compendio biográfico de los santos de todo el país, lo que la convertiría en una obra de importante valor. Tenemos constancia de su existencia gracias a la alusión realizada por Abū l-‘Abbās al-Ġubrīnī en su obra *‘Unwān ad-dirāya*<sup>(24)</sup>.

#### 1.3. *Kitāb manāqib al-awliyā’ wa-ṣifāt sulūk al-aṣfiyā’*<sup>(25)</sup>.

El autor de esta obra fue ‘Alī b. Muḡammad al-Marrākuṣī, citado abundantemente en *al-Maḡsad*. al-Bādisī reconoce haber tomado de él la clasificación de los santos que presenta en su introducción. Es una obra también empleada por al-

(23) AT-TĀDILĪ, *at-Taṣawwuf*, p. 128; FERHAT y TRIKI, *Opus cit.*, p. 21.

(24) AL-ĠUBRĪNĪ, *‘Unwān ad-dirāya fī man ‘urifa min al-‘ulamā’ fī l-mi’a as-sābi’a bi-Biḡāya*, ed. ‘Ādil Nuwayḡid, Beirut, p. 50; AT-TĀDILĪ, *at-Taṣawwuf*, p. 12.

(25) AL-BĀDISĪ, *al-Maḡsad aṣ-ṣarīf wa-l-manza’ fī t-ta’rīf bi-ṣulahā’ ar-Rīf*, ed. de G. S. Colin, 1926, p. 1, nota nº 4, y pp. 51 y sig.; FERHAT y TRIKI, *Id.*, p. 32.

Awrabī en la redacción de su *al-Wāṣila ilà l-mar ḡub fī karamāt al-Mawlà Abī Ya‘qūb* (ver *infra*).

## 2. Fuentes hagiográficas (siglos XII-XIV).

### 2.1. *as-Sirr al-maṣūn fī mā ukrīma bi-hī l-muḥliṣūn*<sup>(26)</sup>.

Pocos datos tenemos acerca de su autor, Ṭāhir b. Muḥammad b. Ṭāhir aṣ-Ṣadafī. El *nasab* aṣ-Ṣadafī, muy corriente en al-Andalus y en Ceuta, sugiere un origen andalusí. De su obra podemos entresacar algunos escasos y dispersos elementos biográficos. Parece ser que siguió los cursos de destacados sabios, como Ibn Masarra, y realizó la peregrinación, embarcando directamente en Ceuta hacia Alejandría, donde se estableció. Recibió clases en Fustāt y visitó regularmente el santuario del *Imām Šāfi‘ī*. No sabemos con certeza si llegó a completar la peregrinación, pero parece muy familiarizado con los lugares santos y los puertos del Mar Rojo. No parece haber vuelto a Occidente. Desconocemos la fecha de su muerte, aunque se encontraba vivo en 572/1176<sup>(27)</sup>.

La obra que nos ha legado es la primera muestra conservada de literatura hagiográfica en Marruecos. Ferhat sitúa su redacción entre los años 552/1157 y 572/1177<sup>(28)</sup>. En ella se evoca la vida de treinta y nueve santos, agrupados en zonas geográficas. Veintidós de ellos son originarios del Magreb, diez de Egipto y seis del Ḥiḡāz. Los santos del Magreb que se recogen son en su mayor parte andalusíes, más concretamente de la región comprendida entre Córdoba, Sevilla y Almería. La ciudad de Ceuta es la que agrupa a todos los magrebíes de la otra orilla, a excepción de Abū Ya‘zà, único representante de la santidad en el Magreb propiamente dicho. Para hablar de este último el autor recurre a testimonios de terceros, quizá debido a la lejanía tanto geográfica como cultural que lo separa del personaje. Probablemente, la fama de sus milagros y la importancia creciente de

(26) AṢ-ṢADAFĪ, *as-Sirr al-maṣūn fī ukrīma bi-hī l-muḥliṣūn*, ed. de H. Ferhat, Beirut, 1998; MEIER, F., “Ṭāhir aṣ-Ṣadafis Vergessene Schrift Über Westliche Heilige des 6./12. Jahrhunderts”, *Der Islam*, LXI (1984), pp. 14-91 (traducción al inglés en RATDKE, B. (ed.), *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, 1999, pp. 115-189); FERHAT, H., *Le Maghreb aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles: les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, cap. “L’évolution de l’écriture hagiographique entre les XII<sup>ème</sup> et XIV<sup>ème</sup> siècles au Maroc”, pp. 13-28.; FERHAT, H., “*Al-Sirr al-Maṣūn* de Ṭāhir aṣ-Ṣadafī: un itinéraire mystique au XII<sup>ème</sup> siècle”, *al-Qanṭara*, XVI/2 (1995), pp. 273-288; CHERIF, M., “Quelques aspects de la vie quotidienne des soufis andalous d’après un texte hagiographique inédit du XII<sup>ème</sup> siècle”, *Al-Andalus-Magreb*, IV (1996), pp. 63-80;

(27) CHERIF, *Opus cit.*, p. 65.

(28) AṢ-ṢADAFĪ, *as-Sirr*, p. 7.

la figura de Abū Ya'zà forzaron su inclusión en el libro, aún violentando, de alguna manera, los márgenes que el autor se había impuesto seguir.

La obra respeta un cierto orden cronológico y se inicia con la mención de los santos más antiguos. Estas primeras biografías pertenecen a los santos que el autor ha conocido en su juventud, acabando con la de los más recientes. El último santo citado en el Magreb es Abū Ya'zà, todavía vivo a la edad de 125 años<sup>(29)</sup>. La obra se introduce directamente en la biografía de los santos, pero no es improbable que contara con alguna introducción, perdida en la actualidad por lo azaroso de su conservación<sup>(30)</sup>.

Aunque se mencionen en la obra algunos libros, como el *Radd 'alà n-naṣārà*, obra atribuida a Ibn Masarra, el *Sunan* de as-Siğistānī o el *Ri'āyāt* de al-Muḥāsibī, el autor no hace mención expresa de sus fuentes. En la mayoría de los casos se trata de un material original, fruto de su propia observación. Se aporta un testimonio personal a través de fuentes orales diversas, pero sin darnos nunca el *isnād*, la cadena de transmisores de la información.

Aunque no aparece jamás citada y parece haber tenido poca difusión, puede decirse que de alguna manera prefigura la obra de at-Tādilī, encontrándose entre ambas numerosas similitudes de estilo y terminología. Los posteriores creadores de obras hagiográficas, como Ibn al-'Arabī y at-Tamīmī, compartirán también la misma estructura.

## 2.2. *Risālat rūḥ al-quds fī munāṣaḥat an-nafs*<sup>(31)</sup>

Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-'Arabī al-Hātimī aṭ-Ṭā'ī, conocido como *aš-Šayḥ al-akbar*, el más grande de los maestros, es un punto de referencia fundamental en la historia del sufismo<sup>(32)</sup>.

(29) Recordemos que at-Tādilī menciona su muerte a los 130 años de edad. Cfr. AT-TĀDILĪ, *at-Tašawwuf*, p. 214.

(30) AŞ-ŞADAFĪ, *as-Sirr*, p. 6.

(31) IBN AL-'ARABĪ, *Risālat rūḥ al-quds fī munāṣaḥat an-nafs*, Damasco, 1964; ASÍN PALACIOS, *Opus cit.*; AUSTIN, R.W.J., *Sufis of Andalusia. The Rūḥ al-quds and al-Durrat al-fākhirah*, Berkeley-Los Angeles, 1971; FERHAT y TRIKI, *Id.*, pp. 23-24.

(32) ATEŞ, A., "Ibn 'Arabī", *EP*, III, pp. 729-734; ADDAS, C., *Ibn al-'Arabī ou La Quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989; CORBIN, H., *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*, Madrid, 1995; ASÍN PALACIOS, M., *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, 2ª ed. 1981; CHODKIEWICZ, M., *Le sceau des saints*, Paris, 1986.

Entre su magna obra, la que nos interesa en esta ocasión es la titulada *Risālat rūḥ al-quḍḍ fī munāsahat an-naḥḥ*. Compuesta en La Meca en 600/1203, en forma de carta destinada a su amigo Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdāwī, como hemos señalado al principio de este artículo, está dedicada a los santos del Magreb y de al-Andalus, con la clara finalidad de vindicar el fenómeno de la santidad en Occidente.

La obra se encuentra dividida en cuatro partes. En la primera de ellas, de claro tinte polémico, el autor emprende una dura crítica de cuanta actitud le parece censurable en el entorno de la santidad. Ataca el comportamiento hipócrita de los sufíes, especialmente el éxtasis y la *samā’*, pero es indulgente con los poemas religiosos. No podía ser de otra manera. No olvidemos que estamos hablando del autor de *Tarġumān al-ašwāq*. En general, contrasta la corrupción del sufismo oriental con la virtud del occidental. Abū Madyan es presentado como fundador de esta vía en el Magreb.

La segunda parte de la obra corresponde a un examen de conciencia del autor, de claro tinte autobiográfico. La cuarta y última es un epílogo de carácter doctrinal.

La tercera parte, la más extensa, nos ofrece la biografía de cincuenta y cinco santos. En su gran mayoría son andalusíes, mientras que unos diez tienen origen magrebí y otros tres son de Bujía y Tremecén. Los testimonios recogidos son material de primera mano, ya que las biografías que compone Ibn al-‘Arabī son de místicos y ascetas que ha conocido durante su vida. Entre estas historias, donde encontramos desde la noticia que se reduce a una breve alusión hasta la que ocupa numerosas páginas, aparece una buena cantidad de santos iletrados y rurales, que forman un significativo contraste con Ibn al-‘Arabī. A pesar de todo, alguna de ellas no se salvan de diversas intercalaciones teóricas.

El estilo de la obra cambia desde lo retórico y declamatorio de las partes primera, segunda y cuarta, a la viveza y espontaneidad de las biografías.

### 2.3. *al-Mustafād fī manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*<sup>(33)</sup>

---

(33) El manuscrito de *al-Mustafād* se encuentra en proceso de edición por parte del profesor Muḥammad Benšerifa. FERHAT y TRIKI, *Id.*, p. 22; FERHAT, *Id.*, p. 17; CHERIF, M., “Le soufisme almohade d’après le *Mustafād* de Muḥammad Tamīmī”, *IV<sup>e</sup> Rencontre Marocco-Andalouse pour les Études Andalouses*, Tetuán, 1995, pp. 37-52; AT-TĀDILĪ, *at-Tašawwuf*, pp. 15-17; BENCHERIFA, M., “Ḥawla Kitāb al-Mustafād”, *Da‘wat al-ḥaqq*, CCLIX, pp. 26-31; CORNELL, *Id.*, p. 99.

El fragmento que nos ha llegado de esta obra comprende más de setenta biografías de santos, no sólo de la zona de Fez, como se desprende de su título, sino que sobrepasa el marco que define incluyendo, entre otros, a Abū Ya'zà y Abū Madyan.

Su autor fue Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Qāsim b. 'Abd ar-Rahmān b. 'Abd al-Karīm at-Tamīmī al-Fāsī<sup>(34)</sup>. Recibió lecciones de Abū l-Ḥasan b. Ḥunayn y otros maestros destacados de su época. Tras realizar la peregrinación, permaneció en Oriente durante quince años. Murió a su vuelta, en la ciudad de Fez, en el año 604/1207-08. Ibn al-'Arabī lo cita en *al-Futūḥāt al-makkiyya*, señalando una conversación entre ambos llevada a cabo en Fez en 591/1195.

La influencia ejercida por *al-Mustafād* en posteriores obras hagiográficas es enorme, y especialmente en *at-Taṣawwuf* de at-Tādilī (ver *infra*). El estilo utilizado por at-Tamīmī en la composición de las noticias sobre los hombres piadosos de Fez y su región es el mismo que utilizará más tarde at-Tādilī al hablar de los santos de la región de Marrakech. Precisamente el motivo que alegrará para la composición de su libro será el abandono que la hagiografía de su época había hecho de los santos de su región. Ambos libros se encuentran organizados de manera similar e incluyen numerosas composiciones poéticas. Un gran número de informaciones son tomadas textualmente por at-Tādilī de *al-Mustafād* sin citar su fuente.

La obra nos ofrece una documentación valiosísima sobre la existencia en la ciudad de Fez de una importante corriente mística.

### 2.3. *Da 'āmat al-yaqīn fī za 'āmat al-muttaqīn. Manāqib aš-šayḥ Abī Ya'zà*<sup>(35)</sup>

El autor de la obra es Abū l-'Abbās Aḥmad al-'Azafī, nacido en Ceuta en el año 557/1162 y muerto en 633/1236, miembro de una importante familia de esta

(34) IBN AL-ABBĀR, *at-Takmila li-kitāb aṣ-Ṣila*, ed. de F. Codera, Madrid, 1888-9, n°1064; IBN 'ABD AL-MALIK, *aḍ-Ḍayl wa-t-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-ṣ-ṣila*, ed. Muḥammad Benšerifa, Beirut, 1965, VII, p. 125; IBN AL-QĀDĪ, *Ġadwat al-iqtibās fī ḡikr man ḥalla min al-a'lām madīnat Fās*, Rabat, 1974, I, p. 220

(35) AL-'AZAFĪ, *Da 'āmat al-yaqīn fī za 'āmat al-muttaqīn. Manāqib aš-šayḥ Abū Ya'zà*, ed. de Aḥmad Tawfīq, Rabat, 1989; FERHAT, *Opus cit.*, pp. 29 y 30; FERHAT y TRIKI, *Id.*, pp. 29-30; CORNELL, *Id.*, pp. 67-79; LATHAM, J. D., "Al-'Azafī", *EP, Supplément*, 1-2, pp. 110-112; BENCHEKROUN, M.B.A., *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattasides (XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> siècles)*, Rabat, 1974, pp. 95-98; ĠANNŪN, "Abū l-'Abbās al-'Azafī", *Dikrayāt mašāhīr riḡāl al-Maḡrib*, Rabat, XXVII, pp. 1-10.

ciudad, los Banū l-‘Azafī, que jugaron un importantísimo papel tanto a nivel político como cultural. Gran *faqīh* y teórico del islam, compuso *ad-Durr al-munazzam fī mawlid an-nabī al-mu‘azzam*, donde se defiende la instauración del *mawlid*, la celebración del nacimiento de Mahoma, como fiesta sagrada en el Magreb. También es autor de un tratado sobre las monedas, en defensa del monopolio de la acuñación de moneda por parte de la autoridad central, encarnada en el califato almohade<sup>(36)</sup>

La obra de al-‘Azafī se encuentra marcada por el gran impacto que causó entre los musulmanes el desastre de al-‘Uqāb, Las Navas de Tolosa (608 / 1212), y la época de crisis que desencadena. En el primer tercio del siglo VII / XIII se perfila el nacimiento de los estados regionales. En al-Andalus se produce un repliegue general, con la pérdida de ciudades importantes como Córdoba y Sevilla. La obra de al-‘Azafī se sitúa en esta atmósfera, que pone en relación el conjunto de su obra y sus llamadas reiteradas a la *ḡihād* y el retorno a un islam depurado.

Este libro que dedica a Abū Ya‘zā debe incluirse en el discurso que impregna toda su obra. El santo elegido es admirado tanto por la *ḥāṣṣa* como por la *‘amma*, y debe aparecer, en opinión del autor, como modelo, como valor seguro en que los musulmanes deben mirarse en un tiempo difícil.

El libro se inicia con una interesante visión sobre la naturaleza de la tradición oral. Dos son los tipos que se señalan: *tawātur* y *aḥād*. *Tawātur*, el tipo de tradición más a menudo citada en la obra, consiste en “*todas las informaciones relatadas oralmente por transmisores, la veracidad de cuyos datos esta considerada como incuestionable*”. *Aḥād*, por otra parte, es “*toda información cuya veracidad no ha sido establecida más allá de la especulación, aunque haya sido transmitida por una o más personas*”<sup>(37)</sup>. Estas categorías no se corresponden a la definición de *tawātur* y *aḥād* que podemos encontrar en los libros de *ḥadīṭ*. Tradicionalmente, se emplea el término *aḥād* cuando se cuenta con un número reducido de transmisores y *tawātur* para aquel *ḥadīṭ* transmitido por un elevado número de personas<sup>(38)</sup>. Para al-‘Azafī el número de transmisores es irrelevante, es la veracidad de lo testimoniado lo que caracteriza una información. Esto no deja de ser un dato importante, que nos habla de la personalidad del autor, y que

---

(36) AL-‘AZAFĪ, *Iṭbāt mā laysa min-hu budd li-mā ‘arāda al-wuqūf ‘alā ḥaqīqat ad-dīnār wa-d-dirham wa-š-ša‘ wa-l-mudd*, ed. Muḥammad Cherif, Abū Zabī, 1999.

(37) AL-‘AZAFĪ, *Da‘āmat al-yaqīn*, p. 3.

(38) ROBSON, J., “*Hadīth*”, *EP*, III, pp. 24-30.

nos sugiere un método más propio de las ciencias humanas que de la tradición teológica del *ḥadīṭ*.

La obra prosigue con varios capítulos que se ocupan de la problemática en torno al milagro. Esta será una característica que acompañará a todas las obras hagiográficas magrebíes posteriores. Fundamenta la defensa de los milagros de los santos en el *ḥadīṭ* y otras fuentes, como el *Ṣaḥīḥ* de al-Buḥārī, el *Sunan* de at-Tirmidī y la *Ḥilyat al-awliyā'* de al-Iṣfahānī. Una parte importante de esta introducción se ocupa de estudiar las diferencias entre el milagro profético, *mu'ǧiza*, y los milagros de los santos, *karāmāt*. La obra se cierra con sendos capítulos dedicados a al-Ḥaḍīr y a los profetas Elías e Isaías.

El capítulo dedicado a la vida de Abū Ya'zà ofrece una numerosa y variada información, merecedora de una traducción y un estudio más amplio. Se resalta su origen bereber, hasta el punto que llegan a reproducirse parte de sus mensajes en esa lengua. También se hace alusión a su labor de mediación en los conflictos entre tribus. Ambos aspectos, relegados en otras fuentes, cobran en esta obra una especial relevancia. Es interesante señalar cómo la información concerniente a la vinculación de Abū Ya'zà con el sufismo no aparece en el libro. Es descrito como un santo iletrado y hacedor de milagros, cuyas prácticas requieren una exégesis para hacerlas aceptables. La mayoría de sus informantes son grandes maestros de Ceuta, santos consignados más tarde por at-Tādilī, o comerciantes del norte de Marruecos que han realizado peregrinaciones al retiro del santo. al-'Azafī no llegó a establecer nunca contacto directo con Abū Ya'zà.

al-'Azafī enriquece su obra con el testimonio de ciertos príncipes almohades, que parecen haberle empujado a redactar esta biografía. Este detalle no es anodino. La versión que at-Tādilī ofrece sobre la vida de Abū Ya'zà sugiere cierta tensión entre éste y el poder almohade<sup>(39)</sup>. al-'Azafī reduce esta tensión a un simple malentendido provocado por los manejos, rápidamente desechos, de delatores<sup>(40)</sup>. at-Tādilī utiliza la *Da'āma* en la redacción de *at-Tašawwuf*, en ocasiones de forma textual, aunque sin confesarlo.

---

(39) Recordemos el episodio del encarcelamiento de Abū Ya'zà en Marrakech. AT-TĀDILĪ, *at-Tašawwuf*, p. 215.

(40) FERHAT, *Id.*, p. 22.

### 2.5. *at-Tašawwuf ilà riġāl at-tašawwuf*<sup>(41)</sup>

Abū Ya'qūb Yūsuf b. Yaḥyà b. 'Īsà b. 'Abd ar-Raḥmān at-Tādilī<sup>(42)</sup>, llamado Ibn az-Zayyāt, nació en la región de Tādilā, en una fecha imprecisa de la segunda mitad del siglo XII, y murió en Marraquech en el año 628/1230-1. Fue *qāḍī* entre los Regraga y discípulo de Abū l-'Abbās as-Sabtī.

Se le atribuyen otras dos obras, dadas ambas por perdidas. La primera de ellas es el compendio biográfico de los santos de todo el país que hemos mencionado más arriba (ver *supra*) y la segunda un comentario de las *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī.

El texto de *at-Tašawwuf* con el que se iniciaba este artículo ilustra con claridad cómo la intención del autor es defender el alto grado alcanzado por la santidad en su región y época, aunque no facilita la biografía de ninguno de sus contemporáneos, excepción hecha de Abū Muḥammad Ṣāliḥ.

La introducción de la obra nos da el año 617/1220-21 como el de su redacción. En la primera parte se realiza una defensa de la santidad, especialmente de los *karāmāt*. El grueso de la obra consiste en la recopilación de 227 biografías de santos originarios o establecidos en la región de Marrakech.

La información que nos transmite se encuentra siempre escrupulosamente avalada por extensas cadenas de *muḥaddiṭīn*. Estas historias, narrativas y vivas, debieron ser orales en su mayor parte, aunque encontramos en *at-Tašawwuf* un buen número de pasajes extraídos de las ya mencionadas obras *Da'āmat al-yaqīn*, de al-'Azafī, y *al-Mustafād*, de at-Tamīmī. De ambas obras at-Tādilī copia diversos textos, sin mencionar sus fuentes. Si aparece citado, en cambio, *Aḥbār ṣāliḥī Raġrāġa wa-'ulamā'i-hā*, de autor desconocido (ver *supra*).

El gran número de biografías que recoge, aportándonos innumerables datos sobre la vida de ascetas y místicos, y de los pequeños grupos que empiezan a organizarse en torno a ellos, la convierten en una obra valiosísima. Su importancia se ha dejado sentir en toda la literatura hagiográfica posterior y parte de su

(41) AT-TĀDILĪ, *at-Tašawwuf ilà riġāl at-tašawwuf*, ed. de Aḥmad Tawfīq, Rabat, 1982, 542 pp.; AT-TĀDILĪ, *Regard sur le temps des soufis*, traducción al francés de M. De Fenoyl, Casablanca 1995; BENCHEKROUN, *Id.*, pp. 95-98; FAURE, A., "Le *Tašawwuf* et l'école ascétique marocaine des XI<sup>ème</sup>, XII<sup>ème</sup>, XIII<sup>ème</sup> siècles de l'ère chrétienne", *Mélanges Louis Massignon*, Damasco, 1956, pp. 119-131; KABLY, M., "Ḥawla ba'd muḍmarāt *at-Tašawwuf*", en *at-Ta'rīḥ wa-adab al-manāqib*, Rabat, 1988, pp. 63-80; SÁNCHEZ SANDOVAL, J.J., "Abū Ya'zā, un santo magrebí del siglo XII, a la luz de *at-Tašawwuf ilà riġāl al-tašawwuf*", *Al-Andalus - Magreb*, VII (1999), pp. 271-293.

(42) FAURE, A., "Ibn al-Zayyāt" *EP*, III, p. 999; BENCHEKROUN, *Id.*, pp. 95-96; AT-TĀDILĪ, *at-Tašawwuf*, pp. 5-11.



contenido, resumido o versificado, estuvo circulando en numerosas copias. En general ha servido de modelo para la composición de otras obras como *Salwat al-anfās* de Muḥammad Ibn Ġa‘far al-Kattānī, *al-Maqṣad aš-šarīf* de ‘Abd al-Haqq al-Bādisī o *al-Sa‘āda al-abadiyya* de Ibn al-Muwaqqit<sup>(43)</sup>, contribuyendo a fijar definitivamente las normas del género.

## 2.6. *Aḥbār Abī l-‘Abbās as-Sabtī*<sup>(44)</sup>

Durante mucho tiempo esta obra se ha considerado como una parte de *at-Tašawwuf*. En cambio, numerosas son las razones que nos obligan a tratarla como una obra autónoma.

En primer lugar, *at-Tādilī* utiliza otro recurso formal a la hora de reseñar la vida de este famoso santo de Ceuta. Esta biografía, sensiblemente más larga que el resto de las que se incluyen en *at-Tašawwuf*, consta de cinco capítulos.

La principal de ellas es que el planteamiento inicial de *at-Tādilī* al redactarla es bien distinto al de su otra obra. *Abū l-‘Abbās as-Sabtī*<sup>(45)</sup> era un personaje que no contaba con una simpatía unánime en la capital almohade, es más, era considerado como un provocador e incluso como un herético por algunos. El texto nos informa de ello en las primeras páginas, “...hay quienes veían en él a un santo[...], otros un *qutb*<sup>(46)</sup>. En cambio algunos lo tenían por un impío, [...] o veían en él a un mago.<sup>(47)</sup>” El autor, que llegó a conocer a *as-Sabtī* y recibió su guía espiritual, consciente del aspecto controvertido del santo, decide componer una obra dedicada exclusivamente a su persona. La cautela a la hora de tratar su figura es notoria, hasta el punto que termina la introducción con un poco comprometido: “Solo Dios conoce la verdad de su condición”<sup>(48)</sup>.

Los testimonios que se recogen en esta biografía fueron obtenidos por el mismo autor o facilitados por los miembros de la familia del santo y sus discípulos. Es interesante la mención que realiza de testimonios escritos<sup>(49)</sup> redactados por los

---

(43) BENCHEKROUN, *Id.*, pp. 95-98.

(44) Publicado como anexo en *at-Tašawwuf*, pp. 451-477; FERHAT y TRIKI, *Id.*, pp. 27-28; FERHAT, *Id.*, p. 17.

(45) BENCHENEB, H., "al-Sabtī", *EP*, VIII, pp. 711-3.

(46) Ver nota nº 3.

(47) *AT-TĀDILĪ*, *at-Tašawwuf*, pp. 452-3.

(48) *AT-TĀDILĪ*, *at-Tašawwuf*, p. 452.

(49) *AT-TĀDILĪ*, *at-Tašawwuf*, p. 470.

compañeros del santo, de los que no tenemos noticia. A ellos remite at-Tādilī a la hora de tratar los milagros y fenómenos sobrenaturales.

En esta obra el poder y la proyección del santo se basan de forma llamativa en su oratoria. Abū l-‘Abbās es un santo cargado de dialéctica, es un santo que convence con sus argumentos; “...nadie discutía con él sin ser reducido al silencio...”<sup>(50)</sup> No deja de ser singular la imagen que de él se pretende aportar, sobre todo de la mano de un autor como at-Tādilī, que en su obra *at-Tašawwuf* nos muestra toda una galería de santos que en gran parte despliegan una desenvuelta ligereza en la utilización de sus poderes carismáticos, sobre todo contra aquellos que los cuestionan.

Formalmente, se trata de una biografía sensiblemente más extensa que las compuesta por at-Tādilī y dividida en cinco capítulos, con la inclusión de numerosas composiciones poéticas.

2.7. *Tuḥfat al-muġtarib bi-bilād al-Maġrib li-man la-hu min al-iḥwān fī karāmāt aš-šayḥ Abī Marwān*<sup>(51)</sup>.

Esta obra, redactada en 657/1249-50, está consagrada a la figura de Abū Marwān al-Yuhānisī. Su autor, de nombre Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Ibrāhīm b. Yaḥyà l-Azdī al-Qaštalī, fue durante años discípulo y compañero en diversos viajes de Abū Marwān, a cuya familia pertenecía. Esta cercanía con el protagonista de la obra hace que el autor sea testigo ocular de la mayor parte de las informaciones que se recogen o bien que incluya directamente los acontecimientos que el maestro le dicta. Las razones que el autor alega para redactar su obra es la de responder a la demanda de otros discípulos y adeptos del santo desaparecido.

La introducción presenta numerosos textos que hacen referencia a los carismas y milagros de los compañeros del Profeta, así como de otros personajes ilustres de los primeros tiempos del islam. Los hechos milagrosos se defienden tomando como base una serie de *aḥādīṯ* que demuestran la mediación divina en su realización.

El autor, Abū l-‘Abbās al-Qaštalī, se muestra partidario vehemente de Abū Marwān y le otorga todo tipo de virtudes, construyendo un auténtico panegírico. Las medidas historias de las primeras obras hagiográficas, que se limitan a la

(50) AT-TĀDILĪ, *at-Tašawwuf*, p.451.

(51) AL-QAŠTALĪ, *Milagros de Abū Marwan al-Yuhānisī*, ed. Fernando de la Granja, Madrid, 1974; PELLAT, Ch., “Manāḳib”, *Et*<sup>2</sup>, pp. 333-41; FERHAT y TRIKI, *Id.*, pp. 28-29; FERHAT, *Id.*, pp. 13-28.

evocación de uno o dos milagros, dan aquí lugar a un repertorio completo, atribuyendo al biografiado todo tipo de prodigios.

Los hechos están narrados en un estilo sencillo y casi vulgar, que se acentúa en los frecuentes diálogos, que dejan traslucir el habla granadina<sup>(52)</sup>. La única referencia que encontramos a esta obra se halla en el *Nafḥ at-ṭīb*<sup>(53)</sup>, donde se menciona a Abū Marwān entre los andalusíes que hicieron el viaje a Oriente, transcribiendo algunos párrafos de la *Tuhfa*.

La importancia de esta obra radica en ser una de las primeras en ofrecer noticias sobre la aparición de las zagüías e informarnos de las tensiones que surgen en su interior y las maniobras que se realizan en su seno en el marco de las luchas de poder. Puede decirse que se trata de una obra a medio camino entre la concepción anterior de la hagiografía y una nueva forma empeñada en la defensa militante de los intereses ligados a determinado grupo.

#### 2.8. *al-Minhāğ al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abī Muḥammad Ṣāliḥ*<sup>(54)</sup>

El autor de la obra es Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Abī Muḥammad Ṣāliḥ b. Yanzāran al-Māğirī, del cual escasos datos conocemos, entre ellos que residía en El Cairo en 698/1298-99. Viviendo en Bujía, se desplazó a Safi para la elaboración de su libro, en el que se ocupa de la figura de su propio bisabuelo, Abū Muḥammad Ṣāliḥ. La importancia de este personaje, antiguo discípulo de Abū Madyan, muerto en 631/1234, estriba en haber sido el origen de la fundación del ribāṭ de Safi, que entre los siglos VII / XIII y VIII / XIV albergó a la zagüía madre de prácticamente todas las cofradías marroquíes de esta época.

El autor realiza una verdadera investigación sobre la figura de su biografiado. Da cuenta de las circunstancias más importantes de la vida de Abū Muḥammad Ṣāliḥ y de sus enseñanzas, mostrando gran interés tanto por las visiones del santo, *ru'ya*, como por los prodigios que llevó a cabo.

---

(52) La *nisba* del autor hace alusión a Castril, localidad de la provincia de Granada. AL-QAŠTALĪ, *Milagros*, p. 7.

(53) AL-QAŠTALĪ, *Milagros*, p. 9.

(54) IBN ABŪ MUḤAMMAD ṢĀLIḤ, *al-Minhāğ al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abī Muḥammad Ṣāliḥ*, El Cairo, 1933; RAIS, M., *Aspects du mysticisme marocain au 7<sup>e</sup>-8<sup>e</sup>/13<sup>e</sup>-14<sup>e</sup> siècles à travers l'analyse critique de l'ouvrage "Al-Minhaj al-Wadih Fi Tahqiq Karamat Abi Muhammad Salih"*, Lille, 1996.; FERHAT y TRIKI, *Id.*, pp. 17-51.; FERHAT, H., *Id.*, pp. 13-28; LÉVI-PROVENÇAL, É., *Les Historiens des Chorfas*, Paris, 1922, p. 221.

La obra presenta un marcado carácter polémico. Se trata de resolver un problema interno que consiste, ni más ni menos, en la lucha por el poder en la cofradía. En esta época, la santidad ha evolucionado para convertirse en un factor político de primer orden. En consecuencia, no pasa mucho tiempo hasta que aparece la lucha de clanes y de tendencias entre los pretendientes a la sucesión, espacial y temporal, de la zagüía de Safi.

La novedad que presenta esta obra es la de ocuparse de los factores que determinan la transmisión de la santidad. Por una parte, el autor no se priva de recordar todos los descendientes del santo y, por otra, se remonta a sus orígenes ilustres mediante la genealogía. Finalmente la pertenencia a la tribu de los Banū Māğir, rama de Haskūra, vincula al santo a ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz, el más piadoso de los califas de Damasco.

Por otra parte, existe una marcada voluntad de restablecer la memoria del santo mediante la negación de numerosas innovaciones, tomadas por nocivas, que desvirtuan su mensaje original. Se establece una clara distinción entre las élites y las masas populares, a las que se acusa de dichas innovaciones.

El libro está redactado en una florida prosa rimada, con abundantes disertaciones y largas citas de los *ḥadīṭ*. Sirvió de fuente para la *Salwat al-anfās* de al-Kattānī<sup>(55)</sup>

### 2.9. *al-Maqṣad aš-šarīf wa-l-manza‘ fī t-ta‘rīf bi-ṣūlahā‘ ar-Rīf*<sup>(56)</sup>

El autor de esta obra es ‘Abd al-Ḥaqq b. Ismā‘īl b. Muḥammad b. al-Ḥaḍir b. Qays b. Sa‘d b. ‘Ubāda al-Bādisī al-Ġarnāṭī al-Ḥazraġī. Nació en la costera ciudad de Bādis, cercana a la actual Alhucemas, dentro de una de las familias más importantes de la ciudad. En su propia obra cuenta que su abuelo fue *imām* y *ḥatīb*, y que su padre profesó en la gran mezquita de la ciudad un curso sobre al-Ġallāb, ejerciendo además las funciones de *qāḍī*. Desconocemos las fechas de su nacimiento y muerte, pero sabemos que se encontraba en Fez en 722/1322-23. En aquella ciudad estudió bajo la dirección de Ishāq b. Maṭar al-Waryāġalī, y también visitó Ceuta, donde frecuentó a Abū ‘Abd Allāh aḍ-Ḍabbāġ.

(55) AL-KATTĀNĪ, *Salwat al-anfās wa-muḥādatāt al-akyās bi-man uqbira min al-‘ulamā‘ wa-ṣ-ṣūlahā‘ bi-Fās*, Fez, 1900.

(56) AL-BĀDISĪ, *al-Maqṣad aš-šarīf wa-l-manza‘ fī t-ta‘rīf bi-ṣūlahā‘ ar-Rīf*, ed. de Sa‘īd Aḥ. A‘rāb. Rabat, 1982; AL-BĀDISĪ, ‘Abd al-Ḥaqq, “El-Maqṣad (Vies des saints du Rif)”, Edición y traducción G. S. Colin, *Archives Marocaines*, XXVI, 1926; LÉVI-PROVENÇAL, *Opus cit.*, p. 221; FERHAT y TRIKI, *Id.*, pp. 31-32; FERHAT, *Id.*, pp. 13-28.

La obra se compone como una réplica a *at-Tašawwuf* de at-Tādilī. Mientras aquélla se consagra a la tribu Mašmūda, marginando a otras regiones, al-Bādisī se empeña en la elaboración de un compendio de los santos de la región del Rif. El sentido que dicho término geográfico tiene para el autor es bastante laxo, ya que entiende por Rif la región comprendida entre las ciudades de Ceuta y Tremecén. A pesar de esa matización, sus personajes son exclusivamente ciudadanos de Bādis con una sola excepción, el andalusí al-Yuḥānisī. Por otra parte, no menciona ninguno de los santos originarios de Ceuta, villa que, como ya hemos señalado, conocía bien.

En esta obra, compuesta en 711/1311-12, al-Bādisī se impone también un marco temporal de referencia, de forma que las biografías que recoge son de santos que vivieron desde la época de Abū Madyan hasta la del autor. Algunos santos son sus contemporáneos.

La obra presenta tres partes. En la primera de ella se nos ofrece una introducción dividida en cuatro capítulos que tratan de la santidad, estableciendo categorías entre los santos, la pobreza como elección mística, la etimología del término *tašawwuf* y, finalmente, de los milagros y su autenticidad. En la segunda parte trata la figura de al-Ḥaḍīr. La tercera y última parte nos ofrece cuarenta biografías de santos.

Las fuentes utilizadas son la *Da'āma* de al-'Azafī<sup>(57)</sup> y el desaparecido *Manāqib al-awliyā'* de Abū l-Ḥasan al-Marrākušī (ver *supra*). El resto de su información la recoge mediante transmisiones orales. al-Bādisī menciona con gran precisión el nombre de sus informadores y las circunstancias de tiempo y lugar donde recibió sus noticias. Todos los informadores no son ya solamente de Bādis sino que pertenecen a la misma familia y son parientes más o menos cercanos de al-Bādisī mismo. Muchos de ellos figuran entre los santos biografiados.

La lengua que utiliza es clásica, con abundancia de términos granadinos. La obra no parece haber tenido mucha difusión, aunque al-Kattānī la utiliza en la redacción de su *Salwat al-anfās*

---

(57) FERHAT y TRIKI, *Id.*, p. 32.

2.10. *Itmid al-'aynayn wa-nuzhat an-nāzirīn fī manāqib al-aḥawayn Abī Zayd wa-Abī 'Abd Allāh al-Hazmīriyyayn*<sup>(58)</sup>.

Esta obra, compuesta en el primer cuarto del siglo VIII / XIV, se ocupa de las figuras de Abū Zayd 'Abd ar-Raḥmān<sup>(59)</sup> y Abū 'Abd Allāh Muḥammad<sup>(60)</sup>, de Aḡmāt, ambos hijos de 'Abd al-Karīm al-Hazmīrī. La intención de este libro es la de establecer con claridad la figura de Abū 'Abd Allāh, el mayor, como auténtico fundador de la zagūia, y no Abū Zayd, que le sucede en la dirección de la misma. Es, por tanto, otra de las obras que podríamos englobar entre aquellas que se enmarcan dentro de las disputas internas de las cofradías, siempre con la obtención del poder como telón de fondo, en este caso entre los mismos descendientes de los dos hermanos.

Ambos, así como sus padres, son presentados como santos. El autor muestra una serie de anécdotas edificantes concernientes al padre y la madre de los dos místicos. La madre interviene numerosas veces en la historia. Estamos lejos de la evocación de santos anónimos o mal identificados. El autor, que anuncia en el título que la obra está consagrada a los milagros de los dos hermanos, no reserva sino unas pocas páginas a Abū Zayd.

La obra, dividida en veinte capítulos, expone con detalle las doctrinas sufíes, siendo la mención de los milagros un pretexto para digresiones de orden místico.

El autor de la obra es Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Tiḡillāt al-Hazmīrī al-Marrākuṣī. Nacido en Nafīs, habitó en Marraquech en torno al año 1320, siendo miembro de la misma cofradía *hazmīriyya*.

2.11. *as-Salsal al-'adb wa-l-manhal al-aḥlā*<sup>(61)</sup>

Esta obra fue compuesta en torno a la segunda mitad del siglo VIII / XIV por Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abū Bakr al-Ḥaḍramī. El mismo autor compuso

(58) IBN TIĞILLĀT, *Itmid al-'aynayn*, ed. M. Rabitat Ed Dine, Rabat, 1985-1986; LÉVI-PROVENÇAL, *Id.*, p. 223; FERHAT, *Id.*, p. 24.

(59) IBN AL-QĀDĪ, *Ġadwat al-iqtibās* II, pp. 263; AT-TINBUKTĪ, *Nayl al-ibtihāğ*, p.137; AL-KATTĀNĪ, *Salwat al-anfās*, II, pp. 52-55.

(60) AT-TINBUKTĪ, *Nayl al-ibtihāğ*, p. 225; AL-KATTĀNĪ, *Salwat al-anfās*, II, p. 56; IBN AL-MUWAQQIT, *as-Sa'āda al-abadiyya*, I, pp. 57-60.

(61) AL-ḤAḌRAMĪ, *as-Salsal al-'adb wa-l-manhal al-aḥlā*, ed. de M. Al-Fāssi, 1964; AL-ḤAḌRAMĪ, *al-Salsal al-'Adb*, ed. de Muṣṭafā al-Nağğār, Salé, 1988; LÉVI-PROVENÇAL, *Id.*, p. 222; FERHAT y TRIKI, *Id.*, p. 40; FERHAT, H., *Id.*, p. 27.

también otra obra en la que se daba cuenta de las personalidades más importantes de la ciudad de Ceuta, con el título de *al-Kawkab al-waqqād fī man ḥalla bi-Sabta min al-‘ulamā’ wa-ṣ-ṣulahā’ wa-l-‘ibād*<sup>(62)</sup>.

*as-Salsal al-‘adb* está dedicada al sultán meriní ‘Abd al-‘Azīz, hijo de Abū l-Ḥasan, que llega al trono en 767 / 1366 y muere en Tremecén en 773 / 1372, y redactada cinco años después de dicha muerte. En ella se recogen las biografías de cuarenta santos, la mayoría vivos en esa época, que habitaban la zona de Fez, Meknés y Salé. El autor conoció personalmente a gran parte de ellos, pertenecientes en su totalidad a la escuela de Ibn ‘Āšir de Salé<sup>(63)</sup>. La biografía de este personaje es precisamente la más larga de la obra. al-Ḥaḍramī se encontró con él en su zagüía de Salé en el año 763 / 1362, según nos cuenta.

El interés de todos los autores de esta época por la clasificación de los santos aparece también en esta obra, donde el autor establece tres categorías entre ellos. La descripción de los milagros desplaza en la mayoría de los casos los datos biográficos que se aportan.

El libro atribuye un renacimiento general, y de la mística en particular, al sultán meriní ‘Abd al-‘Azīz (768-774 / 1367-1372). El texto se convierte en un auténtico panegírico que pasa por alto cualquier tipo de circunstancia que pudiera restar brillantez a la figura del sultán. De esa manera, no se menciona el episodio en el que Ibn ‘Āšir rechaza una entrevista real. Igualmente, el testimonio de alguno de sus reseñados, como Ibn ‘Abbād de Ronda<sup>(64)</sup>, que figura en el *Salsal* y que consagró parte de sus cartas a denunciar los abusos de todo tipo y, en especial, el peso de los impuestos y su recaudación, podría entrar en contradicción con el objetivo que el autor se propone.

### 3.3.12. *al-Wāšila ilà l-marġūb fī karamāt al-mawlà Abī Ya‘qūb*<sup>(65)</sup>

El autor es Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Awrabī, muerto en 786 / 1384-85. Fue *qāḍī* en Fez en la época del sultán meriní Abū ‘Inān (749-760 / 1348-1358). Su obra está consagrada al gran santo del Rif Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Muḥammad az-Zuhaylī al-Bādisī (640-734 / 1241-1332).

Se presenta a Abū Ya‘qūb, dentro de la más genuina tradición hagiográfica magrebí, como iniciado directamente por al-Ḥaḍīr en persona, así como por los

(62) Citado por AL-KATTĀNĪ, *Salwat al-anfās*, II, p. 298.

(63) Cfr. JUSTEL CALABOZO, B., “El sufi de Jimena y patrono de Salé, Ibn ‘Āšir, y su afinidad con la escuela chadilī”, *Al-Andalus-Magreb*, I (1993), pp. 103-122.

(64) NWYA, P., *Ibn ‘Abbād de Ronda*, Beirut, 1961.

(65) FERHAT y TRIKI, *Id.*, pp. 36-38; FERHAT, *Id.*, p. 25.

maestros de Qus, la ciudad santa del Alto Egipto. Pero las referencias y las citas frecuentes de aš-Šādīlī sitúan a la obra en la órbita de la nueva *ṭarīqa šādiliyya*, en pleno crecimiento en el Magreb.

Algunas características que distinguen a esta obra de sus coetáneas es la de carecer de la introducción correspondiente sobre los milagros y su ortodoxia. Igualmente, no tiene carácter polémico como otros libros dedicados a un único santo.

Sus informadores lo constituyen los sirvientes del maestro y sus descendientes. Utiliza la obra de Abū ‘Alī Ibn Muḥammad al-Marrākuṣī *Manāqib al-awliyā*<sup>(66)</sup>, pero en cambio no cita al *Maqṣad*.

### 2.13. *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr*<sup>(67)</sup>.

Redactado en 787 / 1385 por Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Ḥaṭīb Ibn Qunfuḍ al-Qusanṭīnī, muerto en 810 / 1407-8, narra la *riḥla* emprendida por el autor desde su ciudad de Constantina. El relato de este viaje iniciático es el recurso utilizado para hablarnos de Abū Madyan, así como de sus maestros y discípulos. Mediante este método el autor nos ofrece una vivísima descripción del fenómeno de la santidad en Marruecos entre 760-770 / 1358-1369.

El libro se compone de dos partes. En la primera, a modo de introducción, trata el tema de los carismas, haciéndose eco de una de las normas fundamentales del género. Se considera a las *karāmāt* como la manifestación más genuina de la auténtica santidad, pero sólo en el caso de que sean producto de la devoción. Según el autor, podrían ser una ilusión y estar inspiradas por el maligno. En este punto, el autor recoge las ideas de Abū Madyan, siempre muy cuidadoso en lo referente a los milagros.

Uno de los temas tratados en esta obra, reviste especial importancia debido a su proyección en el desarrollo del culto a los santos en el marco de la zagüías. Se trata de la permanencia o desaparición de los efectos de las *karāmāt* tras la muerte del santo. El autor defiende que las *karāmāt* se extienden a sus descendientes y los protegen contra sus enemigos, ligando el principio de herencia al concepto de santidad, idea que tendrá enormes consecuencias en el desarrollo social y político del Magreb.

La segunda parte del libro está consagrada a Abū Madyan y su escuela. En ella se nos ofrecen largas digresiones relativas a diversos santos, muchos de ellos sin relación con Abū

(66) FERHAT Y TRIKI, *Id.*, p. 32, nota nº 47

(67) IBN QUNFUD, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr*, ed. Mohamed El Fasi y A. Faure, Rabat, 1965; FERHAT y TRIKI, *Id.*, pp. 38-40; SEBTI, A., “Hagiographie du voyage au Maroc médiéval”, *al-Qanṭara*, XII/1 (1992), pp. 167-179.



Madyan, y algunas otras concenientes a Abū Muḥammad Ṣāliḥ. De igual manera, aporta una valiosa información sobre el *ribaṭ* de Safi en 763 / 1361.

Podemos decir, sin lugar a dudas, que el *Uns al-faqīr* de Ibn Qunfuḍ es el documento más completo sobre la santidad y las zagüías en el Magreb occidental del siglo VIII / XIV.

**CUADRO CRONOLÓGICO DE LAS PRINCIPALES FUENTES  
HAGIOGRÁFICAS MARROQUÍES (SIGLOS XII-XIV)**

Ṭāhir aṣ-Ṣadafī	<i>as-Sirr al-maṣūn fī mā ukrima bi-hī al-muḥliṣūn</i>	572 / 1170
Ibn al-‘Arabī	<i>Risālat ruḥ al-quḍṣ fī munāṣaḥat an-naḥs</i>	600 / 1203
at-Tamīmī	<i>al-Mustafād fī manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yali-hā min al-bilād</i>	603 / 1207
al-‘Azafī	<i>Da ‘āmat al-yaqīn fī za ‘āmat al-muttaqīn. Manāqib aṣ-ṣayḥ Abī Ya‘zā</i>	613 / 1217
at-Tādilī	<i>at-Taṣawwuf ilā riḡāl at-taṣawwuf</i>	617 / 1220-21
at-Tādilī	<i>Aḥbār Abī l-‘Abbās as-Sabtī</i>	617 / 1220-21
al-Qaštālī	<i>Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib</i>	647 / 1249-50
Ibn Abī Muḥammad Ṣāliḥ	<i>al-Minhāḡ al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmat Abī Muḥammad Ṣāliḥ</i>	699 / 1300
al-Bādisī	<i>al-Maqṣad aṣ-ṣarīf wa-l-manza‘ fī t-ta‘rīf bi-ṣulahā’ ar-Rīf</i>	711 / 1311-12
Ibn Tiḡillāt	<i>Iṭmid al-‘aynayn</i>	719 / 1320
al-Ḥaḍramī	<i>as-Salsal al-‘adb wa-l-manhal al-aḥlā</i>	763 / 1361-62
al-Awrabī	<i>al-Wāṣila ilā l-marḡūb fī karāmāt al-mawlā Abī Ya‘qūb</i>	786 / 1384-85
Ibn Qunfuḍ al-Qusaṭīnī	<i>Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr</i>	787 / 1385