

---

Al-Māyārī y al-Yuḥānisī: dos expresiones del sufismo en el Occidente islámico vistas desde dos obras hagiográficas, magrebí y andalucí, del siglo XIII

ESTUDIOS  
DE HISTORIA  
DE ESPAÑA

I H E

Al-Māyārī y al-Yuḥānisī: two expressions of sufism in the islamic west views from two hagiographics works, maghrebian and andalusian of the 13<sup>th</sup> century

Al-Māyārī y al-Yuḥānisī: duas expressõ: duas expressões do sufismo no oeste islámico visualizações de duas obras hagiográficas magrebio e andaluz de século XIII

 Rachid El Hour \*

Universidad de Salamanca, España  
raelhour@usal.es

#### Estudios de Historia de España

vol. 26, núm. 2, p. 143 - 159, 2024  
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina  
ISSN: 0328-0284  
ISSN-E: 2469-0961  
iheuca@uca.edu.ar

Recepción: 28 febrero 2023  
Revisado: 27 noviembre 2023  
Aprobación: 30 abril 2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p.143-159>

**Resumen:** Este estudio analiza la trayectoria intelectual de dos de las figuras más emblemáticas del sufismo en el Occidente islámico, al-Māyārī y al-Yuḥānisī, por medio de dos obras hagiografías escritas por sus familiares: al-Minhāy al-wāḍiḥ, del bisnieto de al-Māyārī, y la Tuḥfat al-Muḡtarib del cuñado y discípulo de al-Yuḥānisī. Al margen de que estas dos obras son del siglo XIV y XIII, a los protagonistas les unía una relación maestro-discípulo, el primero magrebí y el otro andalusí, hecho que puede ayudarnos a entender algunas de las características del sufismo y la santidad en las dos orillas del Mediterráneo. Este trabajo aborda dos aspectos primordiales. Por un lado, estudia las biografías de los dos protagonistas, haciendo hincapié en la trayectoria intelectual de cada uno, así como en sus particularidades. Por otro, presenta unas reflexiones acerca de la relación entre maestro-discípulo, como dos modelos y, en fin, ejemplos paradigmáticos de la santidad en el Occidente islámico.

**Palabras clave:** Al-Māyārī, al-Yuḥānisī, al-Minhāy al-wāḍiḥ, Tuḥfat al-Muḡtarib, Sufismo, santidad, al-Magrib al-Andalus, merinés y nazaries.

**Abstract:** This study analyses the intellectual trajectory of two of the most prominent figures of Sufism in the Islamic West, al-Māyārī and al-Yuḥānisī, through two hagiographic works written by their relatives: al-Minhāy al-wāḍiḥ, by al-Māyārī's great-grandson, and the Tuḥfat al-Muḡtarib by al-Yuḥānisī's

---

#### Notas de autor

\* Profesor catedrático de Estudios Árabes e islámicos, Universidad de Salamanca. ORCID: 0000-0001-6524-2981, Plaza Anaya, s/n, 37008, Salamanca, España. E-mail: raelhour@usal.es

brother-in-law and disciple/student/pupil. Apart from the fact that these two works, dating back to the 14th century, the protagonists were linked by a master-student relationship, the first a Maghrebi and the latter an Andalusian one, a fact that may help us to understand some of the characteristics of Sufism and saintliness on both shores of the Mediterranean. This work deals with two main aspects. On the one hand, it studies the biographies of the two protagonists, emphasising the intellectual trajectory of each, as well as their peculiarities. On the other hand, it presents reflections on the relationship between master-disciple, as two models and excellent examples of holiness in the Islamic West.

**Keywords:** Al-Māyārī, al-Yuḥānisī, al-Minhāy al-wāḍiḥ, Tuḥfat al-Muḡtarib, Sufism, sanctity, Maghreb al-Andalus, Marinids and Nasrids.

**Resumo:** Este estudo analisa a trajetória intelectual de duas das figuras mais emblemáticas do sufismo no Ocidente islâmico, al-Māyārī e al-Yuḥānisī, através de duas obras hagiográficas escritas pelos seus familiares: al-Minhāy al-wāḍiḥ, pelo bisneto de al-Māyārī, e o Tuḥfat al-Muḡtarib pelo cunhado e discípulo de al-Yuḥānisī. Para além do facto de estas duas obras datarem do século XIV, os protagonistas estavam ligados por uma relação mestre-discípulo, o primeiro um magrebino e o outro um andaluz, uma realidade que nos pode ajudar a compreender algumas das características do sufismo e da santidade em ambas as margens do Mediterrâneo. Este trabalho examina dois aspectos essenciais. Por um lado, estuda as biografias dos dois protagonistas, enfatizando a trajetória intelectual de cada um deles, assim como as suas singularidades. Por outro lado, apresenta reflexões sobre a relação entre mestre-discípulo, como dois modelos e excelentes exemplos de santidade no ocidente islâmico.

**Palavras-chave:** Al-Māyārī, al-Yuḥānisī, al-Minhāy al-wāḍiḥ, Tuḥfat al-Muḡtarib, sufismo, santidade, Magreb al-Andalus, Marinis e Nasris.

En anteriores ocasiones he intentado establecer un estudio comparativo entre las figuras de Abū Ya‘zā (m. 571/1176) y al-Yuḥānisī (m. 667/1268-1269), como dos modelos de santidad magrebí y andalusí. Las conclusiones alcanzadas pueden calificarse de novedosas, tal como se ha plasmado en el estudio en cuestión. En esta nueva ocasión, y tras un largo estudio y análisis de la *ṭā’ifa* māyāriyya de Safī y de su fundador, Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māyārī (550-631/1155-1234), me percaté de que este šayj y walī de la ciudad de Safī fue maestro de al-Yuḥānisī y de los famosos sufíes Ibn Mašīš (559-626/1163-1228) y Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī (593-656/1196-1258) en los primeros años de su formación, aunque no se conocen las razones por las que al-Qaštālī no aludió a la relación maestro-discípulo que unió a al-Yuḥānisī con al-Māyārī.

En ulteriores líneas veremos que al-Māyārī fue el fundador de uno de los *ribāṭs* de mayor relieve del Occidente islámico, que llegó a considerarse una institución religiosa, habida cuenta de la revolución socio-religiosa que generó cuando desafió a una buena parte de los juristas magrebíes, cuando emitieron una fetua exonerando a los magrebíes de la obligación de cumplir con el precepto del *ḥaǧǧ* por falta de seguridad en el Mediterráneo para los peregrinos. La denominación de *ṭā’ifat al-ḥuǧǧāy*, creada por los māyārīes, a la que solo podían pertenecer los que cumplieran el precepto del *ḥaǧǧ*, es un ostensible testimonio de esta revolución, al margen de restablecer una tradición religiosa que estaba muy debilitada.

Por otro lado, tenemos a al-Yuḥānisī, contemporáneo del primero y discípulo suyo, además de fundador, posiblemente, de la primera *zāwiya* en al-Andalus, tal como sostiene H. Ferhat, en Ohanes (Almería), la localidad natal del protagonista.<sup>1</sup> Posiblemente sea una de las figuras que más ha marcado el sufismo andalusí durante el periodo nazarí, caracterizado por cierta debilidad política, pero también por una considerable presencia del sufismo en la vida socio-política andalusí, realidad que está bien plasmada, por la buena relación que mantuvo el santo con el primer emir nazarí, Muḥammad I, Ibn al-Aḥmar (gob. 629-671/1232-1273), al igual que otros santos con algunos otros emires nazaríes, y en la información proporcionada por Ibn al-Jaṭīb en varias de sus obras.<sup>2</sup>

Este artículo tiene el objetivo de llevar a cabo un estudio comparativo entre las figuras de al-Māyārī y al-Yuḥānisī, basándonos en los datos hallados en las dos obras escritas por sus familiares: *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, del bisnieto de al-Māyārī llamado Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Abī Muḥammad al-Māyārī (se desconoce la fecha de su nacimiento en Alejandría, y su muerte se sitúa a principios del siglo XIV, ya que consta que estaba vivo a finales del siglo XIII)<sup>3</sup>, y la *Tuḥfat al-Muǧtarib*, del cuñado y discípulo de al-Yuḥānisī llamado Aḥmad al-Qaštālī (m. post. 670/1271). Las dos obras son del periodo nazarí: la primera del siglo XIV magrebí y la segunda del siglo XIII andalusí, época caracterizada, entre otros, por una situación de crisis en lo que hace al panorama religioso del Occidente islámico que se manifestaba, entre otras cosas, en la multiplicación de los grupos religiosos, particularmente en el Magrib al-Aqṣà.

## 1. Sufismo en el Occidente islámico

Es innegable que, durante mucho tiempo, durante los primeros siglos del Islam, Oriente influyó en el Occidente islámico, a través de diversas vías. La situación geográfica y estratégica de Ifrīqiya, concretamente, hicieron que esta zona, más que otras del Occidente islámico, sufriera las influencias orientales, especialmente las de carácter político, intelectual e incluso científico-dogmático.<sup>4</sup> Junto a Ifrīqiya, al-Andalus, a su vez, recibió las influencias orientales, e incluso diría a la vez que la primera, aunque, más tarde, empiezan las influencias mutuas. Varias vías explican cómo llegaban dichas influencias. Por un lado, se encuentra la *riḥla* de los magrebíes hacia tierras orientales, y, por otro, tenemos los viajes de los maestros orientales y sus estancias, cortas o largas, en el Occidente islámico.<sup>5</sup> Ahora bien, ¿qué pasó después del siglo X, y sobre todo después de la consolidación de la construcción de la identidad del sufismo magrebí, a partir de los siglos XI, XII y XIII, e incluso más tarde?

Es verdad que el pensamiento de al-Gazālī ejerció una buena influencia sobre el sufismo magrebí, especialmente por su sencillez. De hecho, resulta inconcebible entender las características del sufismo magrebí si no tenemos presente la figura de al-Gazālī (m. 500/1111).<sup>6</sup> No obstante, la situación cambia mucho a partir de finales del siglo XII y principios del XIII, período que se inicia con la aparición de Abū Ya‘zā, figura cuya presencia marcó, de manera notoria, la religiosidad magrebí y andalusí del periodo, ya no sólo por los méritos del walī magrebí –pese a las críticas– sino también porque fue él quien sentó las bases, y por vez primera, de la identidad sufi bereber magrebí<sup>7</sup>, que será consolidada por una buena parte de sus discípulos directos e indirectos tanto magrebíes y andalusíes, tales como Abū Madyan (m. 1198), Ibn Ṣāliḥ, Ibn Mašīš (m. 1228), y más tarde por Ibn ‘Arabī, al-Badawī (m. 1276), al-Mursī (m. 1287), al-Šādilī, Aḥmad Zarrūq (899/1493) y al-Īzūlī (m. 1465).

Se trata de resaltar que, a partir del siglo XIII, aproximadamente, el Magreb, y el Magrib al-Aqṣā ejerció una gran influencia en lo tocante al sufismo magrebí oriental, el de Túnez, y, cómo no, sobre el sufismo andalusí, influencia que se advierte en el papel desempeñado por figuras claves e importantes como al-Yuḥānisī, y, a la postre, Ibn ‘Abbād al-Rundī (m. 792/1390), que consolidó el dominio del šāḍilismo, no solo en el al-Andalus nazarí, sino, posteriormente, entre la población morisca, tanto en la península ibérica como más allá de ella.<sup>8</sup>

La mayoría de los estudios ponen de relieve la aparición temprana del sufismo andalusí. En el siglo VIII, los sufíes ya formaban parte del tejido socio-religioso del Occidente islámico, figuras como, ‘Īsā b. Dīnār (155-212/772-827), que introdujo el mālikismo en al-Andalus, Abū l-‘Aynas al-Qurtubī, Ḥafṣ b. ‘Abd al-Salām al-Saraqṣṭī, discípulo del imām Mālik b. Anas, entre otros muchos, se erigen como testimonios vivos de esta pronta aparición.

En el caso de Ifrīqiya, la fundación de los *ribāṭ* de Almonastir (180/796/ a manos de Harṭama b. A‘yan, y el de Sūsa (205/821), testimonia, a su vez, la presencia del sufismo en la vida social y religiosa de la sociedad magrebí oriental. Se cuenta que el cadí Saḥnūn (nombrado en 234/849) escribió a todas las aldeas solicitando ayuda a los sufíes tras el levantamiento de un capitán del ejército aglabí llamado Ibn Zūkāy, y se ofrecieron más de 1000 hombres<sup>9</sup>, de los cuales se eligió a 200. Parece ser que la mayoría de ellos eran personas que habitaban en *ribāṭāt*, en montañas, entre otros lugares, que reflejan que estos hombres habían elegido la *murābaṭa* o la defensa de los territorios fronterizos musulmanes de los ataques externos, tal como asevera al-Kaḥlāwī, además de su contribución a la lucha contra los peligros internos, como se ha podido apreciar antes.

En tal caso, al-Bakrī, ofrece una sublime descripción de los sufíes y de su modo de vida en los *ribāṭs* y en la montaña, e incluso habla sobre su régimen alimenticio.<sup>10</sup>

Son claros ejemplos de la aparición temprana del sufismo y sufíes en la zona del Magreb oriental, aunque se ha de tener en cuenta que la aparición del sufismo no siempre estuvo relacionada con las crisis políticas. La llegada de las tribus árabes a Túnez en el siglo V/XI muestra el papel de carácter religioso y moral desempeñado por los sufíes y ascetas. Sin embargo, hemos de tomar en consideración que el siglo V/XI constituye un testimonio de un cambio sustancial en cuanto al papel socio-religioso de los sufíes, particularmente a través de los establecimientos del *ribāṭ*.

La época almorávide marcó grandes diferencias con las épocas anteriores en cuanto al sufismo y las prácticas sufíes. Pero habría que esperar hasta finales del siglo XI y principios del siglo XII para apreciar los primeros síntomas de un sufismo colectivo, organizado alrededor de una *ṭāʾifa*, como ocurrió con los Banū Amgār y los māyariyyūn. Con todo, dichos cambios en el panorama religioso se consolidaron con los meriníes, época que vio nacer muchas *ṭāʾifas*, a juzgar por la opinión de Ibn Qunfuḍ.

Al-Andalus y los andalusíes no eran ajenos a esta realidad socio-religiosa magrebí, ni mucho menos, teniendo en cuenta la situación estratégica del Magreb, que constituía un paso ineludible de los andalusíes hacia tierras orientales. A pesar de la relativa independencia del sufismo andalusí, máxime entre los siglos VIII y XI e incluso su influencia sobre el sufismo magrebí, especialmente en la zona del Magreb, estimo que a partir del siglo XI y hasta el siglo XV, la situación cambió a favor del sufismo magrebí, que empezó a ejercer mucha influencia sobre el andalusí, y es ahí, en este momento histórico, donde hemos de situar a nuestros dos protagonistas, al-Māyārī y al-Yuḥānisī, objetos de estudio en esta contribución.

## 1.2. Al-Māyārī y al-Yuḥānisī

Creo que las claves de la influencia del sufismo magrebí sobre el sufismo andalusí son la conversión de al-Andalus en una provincia magrebí durante más de dos siglos. Ciudades magrebíes como Fez, Marrakech, Salé y Safī fueron el destino para la formación de muchos andalusíes, especialmente en la época nazarí. La movilidad de los andalusíes hacia *al-ʿūdwa* (la otra orilla) se intensificó, no solo porque al-Magrib al-Aqṣā fuera la capital del imperio magrebí, sino también porque en el Magreb residían grandes figuras del sufismo, empezando por Abū Yaʿzā, pasando por al-Māyārī y Abū Šuʿayb al-Sāriya, hasta llegar a Ibn ʿĀšir (m. 1364), entre otros muchos, que marcaron de una manera u otra los pasos del sufismo andalusí hasta época nazarí. En este sentido, hemos de recordar la salida “prodigiosa” de Sevilla de Abū Madyan hacia Magreb<sup>11</sup>, su encuentro con Abū Yaʿzā y su estancia en Fez; el viaje de al-Yuḥānisī a Safī, para estudiar con al-Māyārī, y la *riḥla* de Ibn al-Jaṭīb al-Magreb, y su paso por la ciudad de Safī<sup>12</sup>, la estancia de Ibn ʿAbbād al-Rundī en Salé, y su estudio con Ibn ʿĀšir, entre otros casos. Todos ellos deben situarse en este marco. Son hechos que pueden confirmar que el Magreb era un paso insoslayable en la formación de los andalusíes en materia de sufismo. El dominio del šāḍilismo en época nazarí y su conservación incluso entre la población morisca es un claro ejemplo que testimonia la importancia del sufismo magrebí para el musulmán andalusí y post-andalusí.<sup>13</sup>

### 1.2.1 Al-Māyārī, fundador del ribāṭ de Safī

Por motivos cronológicos, de las dos figuras objeto del presente artículo hemos de empezar por la figura de al-Māyārī, mas también porque este fue el maestro del segundo. Las fuentes no conservan muchos datos sobre el fundador del ribāṭ de Safī. Según muchos investigadores sobre el sufismo magrebí, *al-Minhāy al-wāḍiḥ* es estimada la mejor fuente de información sobre la persona de Abū Muḥammad Ṣāliḥ. No obstante, debemos agradecer a muchos historiadores<sup>14</sup>, pero especialmente a la dra. Nafīsa al-Ḍahabī el contribuir a sacar a la persona de Ṣāliḥ y su *ṭarīqa* del “anonimato”, gracias a sus múltiples trabajos dedicados a su persona, su ribāṭ y a su *ṭarīqa*.<sup>15</sup>

Abū Muḥammad Ṣāliḥ se sitúa en la primera etapa del sufismo colectivo magrebí, entre los siglos VI/XII y VIII/XIV. Fue, junto con Abū Muḥammad Ṣāliḥ b. ‘Abd Allāh b. Ḥirzihim (fallecido en el siglo VI/XII), uno de los primeros en introducir las influencias orientales en el Magreb.<sup>16</sup> A través de su *ribāṭ*, el maestro-fundador creó un proyecto ambicioso que añadió a la historia del sufismo sunní, los mecanismos de la participación real en la vida social tras el apoyo que le brindó la sociedad de la ciudad de Safī.

Destacar la biografía del maestro nos obliga a hablar del fenómeno del sufismo en general, especialmente por el papel socio-religioso muy activo desempeñado por los *ṣulḥā’* en la sociedad que les vio nacer, Safī y el Magreb en general. En ese orden de ideas, hemos de recordar la elección que hizo el sufismo magrebí al optar por el sufismo sulūkī y *ḍawqī*<sup>17</sup>, alejándose de la filosofía y del batinismo y de la corriente de *waḥdat al-wuḥūd*, el sufismo que desempeñó un papel muy importante en la enseñanza, la *murābaṭa* en las costas y la dotación del sufismo magrebí de una identidad propia<sup>18</sup>, identidad que se consolidó a manos de figuras como Ibn Mašīš, al-Šādilī, y más tarde, al-Ŷazūlī.

En su obra titulada *al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*, al-Tādilī<sup>19</sup> nos habla de Abū Muḥammad Ṣāliḥ y se refiere a él con el nombre de Abū Muḥammad Ṣāliḥ b. Yanṣārīn b. Gafyān al-Dukkālī y al-Māyārī, residente del ribāṭ de Safī. En ningún momento, al-Tādilī se refiere al origen árabe o no árabe del fundador del *ribāṭ*, pero sí lo hace el bisnieto y autor de *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, que incide en el origen árabe del maestro usando expresiones como (“al-‘Arabī al-Qurašī”)<sup>20</sup>, en un intento de ocultar el origen beréber o amazigh, seguramente con el fin de construir una historia singular de los Banī Mākir (Māyār)<sup>21</sup>, y defender su pronta conversión al islam, incluso antes de la llegada de los propios conquistadores árabes al Magrib. En este sentido, Aḥmad Būšārib<sup>22</sup> afirma que es muy difícil seguir los pasos de los elementos bereberes –de los Raḡrāḡa y Banū Mākir, entre otras razones, por la contradicción de los propios intelectuales de la zona que hablaron de sus grupos tribales e intentaron ocultar sus orígenes bereberes, un origen árabe y xerife.<sup>23</sup>

Según *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, Abū Muḥammad Ṣāliḥ nació en la ciudad de Safī en 550/1150, y falleció el jueves 25 de ḍū l-qa‘da de 631/1234. Fue enterrado en su mausoleo en su *ribāṭ*, junto con sus cuatro hijos, Aḥmad, Muḥammad, ‘Abd Allāh y Yaḥyà. Ibn Ṣāliḥ tuvo un total de seis hijos, los cuatro primeros con su primera mujer, y los otros dos, ‘Abd al-‘Azīz e ‘Īsà, con la segunda con quien se casó cuando enviudó.<sup>24</sup>

No tenemos dato alguno sobre su niñez, al igual que la mayoría de los casos de los maestros-sufíes bereberes durante el periodo medieval, encabezados por Abū Ya‘zà.<sup>25</sup> En cambio, sí tenemos un poco más de información sobre la niñez o infancia de los sufíes andalusíes, tal como hemos podido comprobar en los casos de Abū Madyan, o el propio al-Yuḥānisī del que hablaremos más adelante. No obstante, y basándonos en los resultados de nuestro trabajo que dedicamos a la enseñanza en el Magreb en época almohade, podemos decir que, igual que la mayoría de los magrebíes, al-Māyārī debió de iniciar sus estudios en el Magreb, siguiendo el método magrebí que fue objeto de críticas por parte de figuras tan emblemáticas del Occidente islámico,



como el cadí Ibn al-‘Arabī (s. VI/XII), o Ibn Jaldūn (VIII/XIV). Los dos autores mostraron su gran preocupación por el método de enseñanza en el Occidente islámico<sup>26</sup>, sobre todo el magrebí, basado en la memorización del Corán. Ibn Jaldūn, alaba, sin embargo, el método andalusí. En tal caso, además del Corán, seguramente al-Māyārī debió de estudiar la caligrafía y algunas reglas de la lengua, *fiqh*, *uṣūl al-dīn* e incluso el sufismo, tal como se puede inferir de la especialidad de sus maestros, aunque se ignoran los detalles de su educación antes de su viaje a Oriente.<sup>27</sup>

Según *al-Minhāj al-wādiḥ*, *Ṣāliḥ* estudió en la ciudad de Safī, pero tal vez el paso más importante que dio el maestro, siendo joven, fue acudir al ribāṭ de Šākir, para estudiar con el maestro Abū ‘Abd Allāh Amgār, fundador del *ribāṭ* de Tīṭ, sede de los Banū Amgār, tal como informa Ibn ‘Abd al-Azīm al-Zammūrī.<sup>28</sup>

Después de acabar sus estudios en el Magreb, al-Māyārī se trasladó a Oriente, donde su formación intelectual sufrió muchos y grandes cambios, sobre todo si consideramos la lista de sus maestros en esa zona: Abū Ṭāhir Ismā‘īl b. Makkī b. ‘Awf al-Zuhrī, experto en la mudawwana y teología racional en Alejandría. Estar junto a él durante más de veinte años explica la gran influencia que ejerció este maestro sobre al-Māyārī. La lista de maestros es amplia, pero, quizás, la combinación entre el *fiqh* y el sufismo fueran el elemento común que les unían a todos ellos<sup>29</sup>, y esto nos explica no solo la formación de al-Māyārī, sino también de su bisnieto y de muchos sufíes magrebíes que intentaron demostrar que no había ningún conflicto entre el sufismo y el *fiqh*, tradicionalmente en confrontación permanente desde los comienzos del islam. La condena de al-Ḥallāy (m. 922), la quema del libro *Iḥyā’ ‘ulūm al-Dīn* de al-Gazālī, entre otros hechos, han de situarse en este contexto.

Tras su regreso de Oriente, el maestro pasó más de cuarenta años dedicándose a la enseñanza y a la creación de su ta’ifa y ribāṭ, que se convertirá en uno de los más importantes de todo el Occidente islámico. Probablemente, Abū Muḥammad Ṣāliḥ siguió el modelo instaurado por su maestro Abū ‘Abd Allāh Amgār al-Kabīr, al que añadiría otros elementos de origen oriental (como los *janaqabs*, nombre que se da a la zāwiya en Oriente) cuya influencia en los métodos y doctrinas del santo es bien perceptible<sup>30</sup>, realidad que fue puesta de relieve más tarde por el propio Ibn Marzūq.<sup>31</sup>

Una de las singularidades de este ribāṭ consistía en el propio nombre que llevaba: el *Ribāṭ* de Abū Muḥammad Ṣāliḥ, o *al-Ribāṭ al-Ṣāliḥī*; es decir, llevaba el nombre del fundador. Este ribāṭ debe encuadrarse en el contexto de las incipientes comunicaciones comerciales entre las costas occidentales y las zonas montañosas de Haskūra, esto es, entre los puertos y los caminos de montaña que conducían a los oasis.<sup>32</sup> Su creación se debe, pues, a una sola persona, aún viva cuando se produjo este proceso, que gozaba de una reconocida cadena de transmisión en materia de sufismo y una vía –o programa– centrada en la caridad (*ṣadaqa*), y no en la predicación (*al-wa‘z*), actividad característica del ribāṭ Šākir (hemos de recordar que este último destacó en pleno proceso de islamización del Magrib al-Aqṣà). Posiblemente, la aparición de este *ribāṭ* influyó en la evolución de la propia ciudad de Safī, que lo acogió y que contribuyó al desarrollo incluso de la ciudad de Marrakech, así como en el declive de la ciudad de Akawz.<sup>33</sup>

Al principio, el *ribāṭ* se erigió como lugar para cumplir con los deberes rituales (‘ibādāt) y para acoger a discípulos (*murīdūn*) y otros huéspedes. Fue construido fuera de la ciudad, es decir, fuera de las murallas portuguesas<sup>34</sup>, y destaca por la singularidad de su arquitectura, tal como señala Ibn Marzūq. Este autor describe este *ribāṭ* exponiendo que de “los rubuṭ al estilo oriental solo he visto uno en el Magreb que es el *ribāṭ* de Sīdī Abū Muḥammad Ṣāliḥ y la *zāwiya* atribuida a Abū Zakariyyā’ Yaḥyā b. ‘Umar en Salé, al oeste de la Mezquita Aljama”.<sup>35</sup> Las actividades del *ribāṭ* llegaron a su cúspide en vida del maestro, a principios del siglo VII/XIII, hecho que ha sido bien descrito por Ibn Qunfuḍ.<sup>36</sup> Su fama sobrepasó los límites geográficos de la zona de Dukkāla y tuvo seguidores en el norte de Marruecos e incluso en al-Andalus (al-Yuḥānisī, por ejemplo) y en otras zonas del mundo islámico, como Bugía y Egipto, sobre todo, en Alejandría.<sup>37</sup>

No podemos hablar de al-Māyārī ni de los māyārīs sin mencionar la revolución que causó el maestro en cuanto al ritual del *ḥaḡḡ* en todo el mundo islámico, especialmente por los numerosos *ribāṭs* que creó a lo largo de la ruta que unía la ciudad de Safī –es decir el *ribāṭ* Māyārī– de donde partían la caravana del *ḥaḡḡ* hacia los lugares santos del islam.

Los Māyārīs, en la persona de su fundador Abū Muḥammad Ṣāliḥ, fueron los primeros en tratar el tema del *ḥaḡḡ*, dotándolo de una gran importancia en un periodo tan delicado en términos de seguridad en el Mediterráneo. Se dice que fue él quien revivió la *farīḍat* al-*ḥaḡḡ* en todo el Magrib al-Aqṣā en un momento en el que los alfaquíes magrebíes y andalusíes<sup>38</sup> encabezados por Ibn Ruṣd (m. 519/1126), cuya opinión fue apoyada por el cadí de Córdoba Ibn Ḥamdīn (m. 508/1114), además de al-Ṭurṭūṣī (m. 520/1127), defendían todos ellos su suspensión.<sup>39</sup> Abū Muḥammad Ṣāliḥ hizo caso omiso a estas recomendaciones e incitaba a sus partidarios a realizarlo; incluso se dice que su poder de incitación a realizar el *ḥaḡḡ* fue uno de sus prodigios, no aceptando ninguna excusa para retrasarlo o no llevarlo a cabo.<sup>40</sup> Como se ha señalado anteriormente, cumplir con la obligación de la peregrinación era una *conditio sine qua non* para todos los “arrepentidos”, sin tener en consideración el concepto de *al-istiṭā’a*<sup>41</sup>, es decir, “capacidad” –concepto que condicionaba el carácter obligatorio de cumplir el quinto pilar del islam, en referencia a la situación económica y de salud, entre otros impedimentos de los peregrinos-.<sup>42</sup> Creía que el arrepentimiento (*al-tawba*) solo era posible con el cumplimiento del concepto del *ḥaḡḡ*, tal como informa el autor de *al-Minhāy al-wāḍiḥ*.<sup>43</sup> Gracias a su labor, los magrebíes recuperaron sus viajes a Oriente e incrementó considerablemente el número de los peregrinos, según afirma M. al-Ṣabīḥī.<sup>44</sup> La importancia capital de la peregrinación y su posición singular se manifiestan en la creación de la *tā’ifat al-ḥuḡḡāy*, en la que solo ingresan los que cumplieren con dicho precepto<sup>45</sup>, hasta el punto de que Ibn Qunfuḍ, al hablar de los grupos sufíes del siglo XIV, además de los Māyārīyyūn, habla de la *tā’ifat al-ḥuḡḡāy* como un grupo independiente.

### 1.2.2 Al-Yuḥānisī

En cuanto a al-Yuḥānisī, he dedicado diversos estudios desde diferentes prismas y distintas perspectivas, incluso sobre el régimen alimenticio, con el objetivo general de realizar un análisis comparativo de modelos de santidad y educación en el Occidente islámico, y también con el objetivo general de realizar el análisis de la creación de la narrativa hagiográfica en al-Andalus.



En este marco comparativo, la primera de las observaciones que tenemos que destacar es que los datos que poseemos sobre al-Yuḥānisī son relativamente abundantes, si los comparamos con los que tenemos sobre al-Māyārī. La fuente más importante que hay sobre él es la que le dedicó su discípulo y familiar al-Qaštālī, titulada *Tuḥfat al-muġtarib* (redactada en 647/1249-1250).<sup>46</sup> La obra es dedicada íntegramente a destacar los prodigios de al-Yuḥānisī. Además de los datos que ofrece esta obra hay añadir, como no, las ricas referencias que encontramos en el *al-Maqṣad al-šarīf* de Abū Ya'qūb al-Bādisī.<sup>47</sup> Al-Yuḥānisī tuvo maestros magrebíes destacados, como Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māyārī.<sup>48</sup>

En relación con el sufismo magrebí, según F. de la Granja, editor de *Tuḥfat al-muġtarib*, “de la información que proporciona Asín Palacios, se puede entender que, al igual que Ibn Mašīš, al-Yuḥānisī fuera maestro de Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī en los años primeros de su formación, a lo que no se alude, en modo alguno, en la *Tuḥfat al-muġtarib*”.<sup>49</sup> Al-Yuḥānisī murió en 667/1268-1269 y fue enterrado en Rābiṭat Aḥyār al-Sūdān, en las afueras de Ceuta.

La obra refleja los avatares de una de las figuras más sobresalientes del género hagiográfico andalusí. Sobre esta obra, dice su editor, Fernando de la Granja: “la *Tuḥfat al-muġtarib* es una compilación de los prodigios obrados por el šayj andaluz –andalusí- Abū Marwān ‘Abd al-Malik ibn Ibrāhīm ibn Bišr al-Qaysī, al-Yuḥānisī, *nisba* ésta correspondiente a Yuḥānis, la actual localidad de Ohanes, en la provincia de Almería, nombre y *nisba* que aparecen en otros textos occidentales con grafías sensiblemente diferentes”.<sup>50</sup>

Al contrario de al-Māyārī, tenemos algunas y relevantes informaciones sobre la niñez de al-Yuḥānisī, e incluso diría que la infancia de los sufíes-santos andalusíes<sup>51</sup> está más documentada que la de sus homólogos magrebíes de los cuales las fuentes magrebíes optan por el silencio.<sup>52</sup> En su obra, al-Qaštālī intenta proporcionar la imagen ideal de su protagonista, procurando, en todo momento, que este carácter ideal sea aplicado a todas las etapas de su vida, desde su niñez hasta su consolidación y su conversión en walī, aunque el esquema que ofrece no deja de ser uno propio de la creación de una narrativa hagiográfica, tal como se ha podido observar en uno de nuestros trabajos dedicados a esta obra.

En tal caso, al-Qaštālī nos presenta a un niño fuera de lo común, que inicia un proceso de conversión en un musulmán perfecto con tan poca edad. Un niño modélico en términos religiosos que empieza lavándose su ropa, signo del inicio de los procesos de conversión, un niño con una gran consciencia de la importancia de las obras de caridad, de conocimientos propios de niños prodigiosos. Al-Qaštālī no desaprovecha ninguna oportunidad para dejar constancia de ello.

Para poder hablar de la educación recibida por al-Yuḥānisī nos parece recomendable hacer una pequeña parada en el sistema de enseñanza seguido en al-Andalus. De ello da cuenta el cadí de Sevilla en época almorávide, Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī. Según el jurista sevillano, dicho sistema consistía en lo siguiente: “el niño empieza por la escuela coránica, luego se traslada a estudiar caligrafía, luego cálculo, filología árabe, y cuando perfecciona su conocimiento en estas materias es llevado al almocrí para aprender diariamente, un cuarto, medio o un *ḥizb* entero del Corán, y cuando memoriza todo el Corán, bien continúa con su educación o bien la deja.”<sup>53</sup> Parece ser que este sistema sufrió ciertos cambios en el periodo almorávide. Ibn ‘Arabī nos dice que el niño empieza por el Corán, luego se traslada al estudio de la literatura, luego el *Muwaṭṭa’*, luego la *Mudawwana*, luego los documentos contractuales de Ibn al-‘Aṭṭār, y finalizan con el estudio de los *Aḥkām* de Ibn Sahl. Se observa una gran preocupación por parte de Ibn ‘Arabī en cuanto al método andalusí, que no le convence mucho, y ofrece uno propio. Dice que el padre, tutor o tutor legal, o imán del niño debe enseñarle la fe, luego el cálculo, luego poesía, luego sintaxis, luego algo de conjugación, y cuando alcanza la segunda década de su edad estudia el Corán, luego los hadices, éstos alcanzan la cifra de 2000 hadices compuestos por al-Bujārī y Muslim, luego las ciencias del Corán y la exégesis.<sup>54</sup>

En tal caso, al-Yuḥānisī debió de estudiar estas materias y, posiblemente, su formación se vio reforzada por otras, porque su familia se lo podía permitir gracias a su posición social y económica. Como he expuesto en varias ocasiones, la enseñanza en el islam fue elitista por excelencia, al menos hasta el siglo X, en Oriente, y hasta el siglo XIII, en el Occidente islámico. A partir de estos siglos, la enseñanza sufrió cambios, porque surgió y se desarrolló lo que podemos denominar “enseñanza pública” que había sido iniciada por los silḡūquies en Oriente y más tarde consolidada por los merinies en el Occidente islámico<sup>55</sup> y, con ello, la población en general empezó a tener acceso a la educación. Creemos que a partir del periodo meriní se institucionalizó la escuela en el Magreb, y de ahí pasó a al-Andalus.

En cuanto a la relación de al-Yuḥānisī con el sufismo, al-Qaštālī nos presenta la imagen de un joven que ya conocía quien era al-Ŷunayd, hecho que se percibe en su diálogo con un *imām* de una mezquita en al-Andalus.<sup>56</sup> Este conocimiento no deja de ser un hecho extraordinario ya que al joven todavía no le había dado tiempo para estudiar, ni mucho menos tener acceso a las enseñanzas del padre del sufismo musulmán y referente indiscutible del magrebí.

Al-Qaštālī no desaprovecha ninguna ocasión para dejar constancia de la personalidad extraordinaria de al-Yuḥānisī en cuanto a su saber y formación. Nos cuenta, por ejemplo,<sup>57</sup> que él personalmente le preguntó al maestro al-Yuḥānisī en uno de sus viajes a Ohanes lo siguiente: “Oh, mi señor, nunca estudiaste ni fuiste discípulo de ningún maestro, ni viajaste con ningún sabio antes de tu viaje a Oriente. ¿Quién te orientó en tu camino?” La respuesta del maestro no tiene desperdicio: “Dios colocó un maestro en mi interior” (*aqāma Allāh lī min bāṭinī ṣayjan*).

Las diferentes fases de la vida del santo se convirtieron en buenos escenarios para incidir en las obras de caridad de al-Yuḥānisī, en las cuales se observa el perfil singular del protagonista, no solo como musulmán, sino también como sufi y santo. Las obras caritativas de al-Yuḥānisī, -que son muy numerosas en la obra-, fueron las ocasiones favoritas de al-Qaštālī para plasmar los actos prodigiosos de su protagonista por excelencia.<sup>58</sup> Es verdad que varios de estos actos son protagonizados por otros destacados santos y sufies, como Abū Ya‘zā, pero otros actos elevan al protagonista a una posición extrahumana, que solo podía realizar al-Yuḥānisī, como se ha podido observar en varias historias, en una de las cuales el santo estuvo a punto de cometer un gran pecado por haber ofrecido su propio cuerpo como banquete para alimentar a dos bereberes hambrientos.<sup>59</sup>

## 2. Maestro y discípulo: algunas reflexiones

Estos datos pueden ayudarnos a que nos formemos una idea acerca de la trayectoria de la formación intelectual de nuestros dos protagonistas. Los dos estudiaron, eso sí, tal como dicen las fuentes, dentro de los dos sistemas educativos en los que se formaron, uno magrebí y otro andalusí. Hemos de tener en cuenta que estamos hablando de las primeras etapas de sus enseñanzas, porque a partir de la edad de la pubertad la situación cambió ya que los dos permanecieron en sus respectivos lugares de nacimiento hasta que se trasladaron a Oriente, paso importante en sus respectivas formaciones intelectuales. La estancia en Oriente de nuestros protagonistas marcó sus carreras hacia la santidad, hecho que se convirtió en algo real tras su regreso y establecimiento en el Magreb y al-Andalus respectivamente.

No cabe duda de que Oriente ocupó un gran lugar en el proyecto de nuestros dos personajes, un lugar privilegiado para sus carreras y su posterior protección como santos consolidados. Oriente es símbolo de religiosidad, símbolo del cumplimiento de todos los preceptos religiosos del musulmán, Oriente es el *ḥaǧǧ*, al margen de la realización de los estudios que solían acompañarlo. Es la zona en la que se encuentran los lugares más sagrados del islam. Nuestros protagonistas, no solo realizaron el *ḥaǧǧ*, sino que también residieron una larga temporada allí, veinte y catorce años respectivamente. En el caso concreto al-Māyārī, gracias a su estancia en Oriente se creó una tradición familiar vinculada a estas tierras por medio de la creación del *rakb al-ḥuǧǧāy*, es decir las caravanas de peregrinos, que salían de Safí en dirección a las tierras santas. Cabe recordar, en este sentido, que los māyārīs crearon más de 19 *ribāṭs* y establecimientos, casas, mezquitas, a lo largo de la ruta que conectaba a la ciudad de Safí con las tierras santas. Todos estos lugares eran gestionados por miembros de la familia māyārī. Lo que quiero destacar con esto es que la relación de al-Yuḥānisī con Oriente fue distinta a la mantenida por al-Māyārī.

No hemos de olvidar, por otro lado, el papel que desempeñó el *walī* de Safí, en calidad de maestro del segundo, en la consolidación de la carrera de al-Yuḥānisī, y eso nos conduce a plantear la siguiente interrogante: ¿por qué al-Yuḥānisī acudió a Safí y al *ribāṭ* de Safí para asistir a las lecciones de al-Māyārī?

Creo que varias razones estuvieron tras la decisión de al-Yuḥānisī de viajar al Magreb. Por un lado, el periodo meriní puede considerarse una época dorada para el sufismo magrebí. No me cabe duda de que al-Yuḥānisī se vio atraído por la postura meriní hacia los grupos sufíes, y, sobre todo, por el trato dado a grandes maestros sufíes como al-Māyārī e Ibn 'Āšir, entre muchos otros. La excelente relación que unía a las autoridades meriníes con las māyārīs, con otras agrupaciones sufíes, debe situarse en este marco. Aunque con cierta cautela, por determinados matices que obviamos, puede decirse que es en este periodo cuando se crean y se consolidan las *zāwiyas*<sup>60</sup>, mientras que la mayoría de los estudios al respecto sitúan su aparición a finales del siglo XIII, esto es, en época de Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq (m. 1286), cuarto sultán de la dinastía. Aunque fueron concebidas como lugares en los que recibir y hospedar a los altos funcionarios del estado y a las élites llegadas del exterior, con el tiempo su función original cambió hasta convertirse en el lugar preferido por los sufíes para realizar sus prácticas espirituales y, finalmente, en un lugar de acogida y residencia para los discípulos y seguidores de las *ṭarīqas*. A partir de entonces, solo las *zāwiyas* se construían para tal fin y, verbigracia, se dice que el sultán Abū 'Inān ofrecía diariamente alimentos a todos los pobres que las frecuentaban.<sup>61</sup> Por su parte, la institución del *ribāṭ* perdió su importancia durante este mismo periodo meriní, dejando vía libre a las *zāwiyas* para realizar la función de *ǧihād* espiritual. Una de las *zāwiyas* más célebres de esta época es la de al-Nussāk en Salé<sup>62</sup>, construida en 757/1356 por orden del sultán Abū 'Inān; y es también en esta época cuando nacen algunos de los místicos más destacados del Magrib –al-Šāḍilī, Ibn 'Āšir, al-Rundī o al-Ŷazūlī, entre otros muchos–, que se convertirían en los responsables de dar al sufismo magrebí su identidad característica y de marcar su evolución histórica. Además de conservar una buena sintonía con los juristas, los meriníes se caracterizaban por su política de acercamiento hacia los sufíes y sus diversas *ṭarīfas*, plasmada en varias de las decisiones adoptadas por la dinastía, entre ellas, la instauración de la festividad del *mawlid*<sup>63</sup>, o la atribución del rango de santidad a varios de sus sultanes, especialmente a Abū l-Ḥasan<sup>64</sup>, atribución reafirmada por la historiografía meriní.<sup>65</sup>

La segunda razón del viaje de al-Yuḥānisī al Magreb, y la más importante, reside en el hecho de que desde el siglo XI el sufismo magrebí se había convertido no solo en lugar de formación de muchos sufíes procedentes de todo el Occidente islámico, sino también en un paso obligatorio para la consolidación de la carrera sufi de los andalusíes. La tercera razón es la existencia del propio maestro al-Māyārī, que llegó a representar un fenómeno en todo el mundo de las enseñanzas sufíes. La fama y el éxito de su *ribāṭ* sobrepasó los límites geográficos del Occidente islámico; su *ṭā'ifa* Māyārīyya, o la de los *ḥuṣṣāyā* representaban toda una revolución entre finales del siglo XII y principios del XIII, especialmente después de la adopción como institución oficial de *rakb al-ḥuṣṣāyā al-māyārī* (la caravana māyārī de peregrinos) por parte de las autoridades meriníes, entregando su gestión a los māyārīes.

Creemos que todo ello constituye una justificación suficiente para la realización del viaje de al-Yuḥānisī al Magreb. Y, por ende, observamos que nuestros dos protagonistas fueron personas extraordinarias, fuera de lo común, pero inconscientemente, y por muchos esfuerzos que ha hecho Ibn Ṣāliḥ, autor del *Minḥāy*, para dar un carácter árabe al maestro, éste no deja de ser una variante del modelo de santidad magrebí bereber, mientras que al-Yuḥānisī representa un modelo de santidad árabe musulmán occidental, tal como hemos podido ver en uno de nuestros estudios.<sup>66</sup> Sin embargo, y a pesar de que al-Māyārī pertenece al modelo magrebí de santidad, podemos poner de manifiesto alguna característica propia. Por un lado, es muy importante destacar su formación oriental, la cual seguramente le hace diferente del modelo protagonizado por Abū Ya'zā. Por otro lado, me parece igual de importante, su conocimiento de lengua árabe y su gran formación intelectual, aspecto que le puede asemejar al modelo andalusí, representado por al-Yuḥānisī. En tercer lugar, y en relación con el punto anterior, en las palabras del autor del *Minḥāy al-wāḍiḥ* se aprecia que tiene cierta actitud negativa hacia la lengua bereber, sobre todo cuando lo vemos usando el término "*lisān al-riṭāna*" (jerigonza no árabe) para referirse a ella.<sup>67</sup> Resulta curioso que este término es el que suelen usar los autores árabes. Ni que decir tiene que el autor manejaba perfectamente la lengua bereber y probablemente fuera uno de los intelectuales de Raḡrāya -de los Banū Mākīr- a los que hace alusión A. Buṣārīb<sup>68</sup>. es decir aquellos que defienden la condición de jefes de sus grupos tribales, en un intento de ocultar su origen bereber.

Además, he de recordar que Abū Ya'zā, el otro caso representativo del modelo de santidad magrebí, fue producto de época almohade, no se expresaba en árabe y debió de realizar sus estudios en lengua bereber tanto en escuelas coránicas como en *ribāṭs*. La situación cambió en el siglo XIV, en época meriní, en la cual el elemento árabe, y todo lo que esto conllevaba, ganó un peso político-religioso considerable. El autor del *Minḥāy al-wāḍiḥ* nació y creció en Oriente, lo que seguramente estuvo detrás de su postura hacia la lengua y cultura bereberes, aunque no deja de pertenecer al modelo magrebí.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Younes El Hour y a Rebeca Fuentes la ayuda que me prestaron a lo largo de la realización de este trabajo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS - Bibliografía

- AL-‘ALAMĪ, ‘Abd al-Ŷalīl, *Fī uṣūl al-taṣawwuf bi-l-Magrib: al-qarn al-sādis al-hiṣrī - al-ṭānī ‘aṣar al-milādī*, Rabat, Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 2014.
- ALMELA, Íñigo, *Arquitectura religiosa saadí y desarrollo urbano (Marrakech, siglos XVI-XVII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2021.
- ALMELA, Íñigo, “La zāwiya en época meriní: el soberano piadoso y el caso revelador de al-Nussāk de Salé”, *Anaquel de Estudios Árabes* 33, 2022, 33-73.
- BADAWĪ, Aḥmad, *Ta’rīj al-taṣawwuf al-islāmī. Min al-bidāya ḥattā nihāyat al-qarn al-ṭānī*, Kuwait, Wakālat al-Maṭbū‘āt, 1975.
- BENAZOUZ, Farida, *Al-Huwwiyya al-islāmiyya li-l-adab al-Mūriskī: al-Taṣawwuf wa-maḥabbat al-Rasūl (صلم)* (La identidad musulmana de la literatura morisca: el sufismo en el amor al Profeta (صلم)), (Tesis Doctoral inédita defendida en la Universidad Abdel Malek Esaadi), Tetuán, 2018.
- BOLOIX, Bárbara, “Ṭarīqas y sufies en la obra de Ibn al-Jaṭīb: el “almizcle” de la escala social nazarí”, en María Dolores Rodríguez Gómez, Antonio Peláez Rovira, Bárbara Boloix Gallardo (eds.), *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*, Córdoba, Ediciones Almendro, 2014, 119-140.
- BŪṢĀRIB, Aḥmad, *Dukkāla wa-l-isti‘mār al-burtugālī ilā sanat ijlā’ Āsafī wa-Azammūr (qabla 28 guṣt 1481-uktūbar 1541)*, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1984.
- CHERIF, Mohammed, *Ceuta aux époques almohades et mérinide*, Paris, L’Harmattan, 1996.
- CHERIF, Mohammed, *Muḥāḍarāt wa-mabāḥiṭ fi ta’rīj al-Magrib al-Marīnī*, Tetuán, Ŷāmi‘at ‘Abd al-Mālik al-Sa‘dī, 2011.
- CORNELL, Vincent, “Faḳīh versus faḳīr in Marinid Morocco: epistemological dimensions of a polemic” en Frederick de Jong y Bernd Ratke (eds.), *Islamic Mysticism Contested*, Leiden, Brill, Leiden, 1999.
- AL-ḌAHABĪ, Nafisa, *Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māyārī. Al-Ṣayj wal-ta’yriba*, Rabat, Maṭābi‘ al-Ribāṭ Niṭ, 2016.
- ḌARĪF, Muḥammad. *Mu’assasat al-zawāya bi-l-Magrib*, Rabat, Maṭba‘at al-ma‘ārif al-Ŷadīda, 1992
- ETTAHIRI, Ahmed S., “Nouvelles remarques sur la zāwiya d’Al-Nussāk à Salé”, *Bulletin d’Archéologie Marocaine* 21, 2009, 289-310.
- ḤARAKĀT, Ibrāhīm, “Al-Ḥayāt al-dīniyya fi ‘ahd Banī Marīn”, *Da‘wat al-Ḥaqq*, 64, 1963, 7-11. También disponible en: <https://web.archive.org/web/20170204062220/http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/1422>. Consultado 30 mayo 2022.
- ḤIQQĪ, Muḥammad, “Tanẓīm al-ribāṭāt bi-l-Magrib al-wasīṭ. Ribāṭ Āsafī namūḍajan”, *Al-Uṣūr al-Ŷadīda*, 24-25 (2016), 75-91.



- EL HOUR, Rachid, “L’éducation des saints: le témoignage des sources hagiographiques nord-africaines: le cas de al-Tašawwuf ilà riḡāl al-tasawwuf d’al-Tādili”, en Georgan, F., y Kresier, K., *Enfance et jeunesse dans le monde musulman (Childhood and Youth in Muslim World)*, Paris, Maisonneuve-Larousse, 2007, 27-39.
- EL HOUR, Rachid, “Algunos extractos de la enseñanza y educación en el Occidente Islámicos en época almohade”, en López Anguita, G., (ed.), *Ibn ‘Arabī y su época*, Sevilla, Universidad, 2018.
- EL HOUR Rachid, “Reflexiones acerca de la formación intelectual de Abū Ya‘zà y al-Yuḡhānisī: dos modelos de santidad en el Occidente Islámico medieval”, *Al-Qanṭara* XI/1, 2019, 103-133.
- EL HOUR, Rachid, “Al-Mihāȳ al-wāḍiḡ y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la ṭā’ifa de Safi”, en R. EL Hour (ed.), *Hagiografía, sufismo, santos y santidad en el norte de África y Península Ibérica*, Helsinki, Humaniora, 2020, 70-109.
- EL HOUR, Rachid (ed.), *Hagiografía, sufismo, santos y santidad en el norte de África y Península Ibérica*, Helsinki, Humaniora, 2020.
- EL HOUR, Rachid, “Some reflections about the use of the Berber language in the Medieval Maghreb: Data from hagiographic sources”, *Al-Masāq*, 2014, 288-298.
- EL HOUR, Rachid, “Pauvreté, charité et traditions culinaires des soufis-saints d’après les sources hagiographiques maghrébines (XIIème-XIVème siècles)”, *Journal of Sufi Studies* 3, 2014, 157-182.
- EL HOUR, Rachid, “El santo y los demás. La caridad en Tuḡfat al-muḡtarib de al-Qaštālī”, en A.M. Carbelleira (ed.), *Caridad en las biografías Islámicas, Estudios Onomástico Biográficos de al-Andalus (EOBA)*, vol. XVI, 2011b, 231-252.
- FERHAT, Halima y TRIKI, Hamid, “Hagiographie et religion au Maroc médiéval”, *Hespéris-Tamuda*, 24, 1986, 17-52.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, “Lugares de ribāṭ y otros relacionados con ellos en el Magreb: informaciones de al-Warrāq (s. X), y al-Bakrī (s. XI)”, en Christine Mazzoli-Guintard (ed.), *Patrimonio andalusí. Cultura, Documentos y paisajes*, Sevilla, Universidad, 2021, 107-170.
- JONES, G. Linda, “Witnesses of god: exhortatory preachers in Medieval al-Andalus and the Maghreb”, *Al-Qantara* 28/1, 2007, 73-100.
- JREIS NAVARRO, Laila, *Entre dos orillas. El viaje del exilio de Ibn al-Jaṭīb a través de su obra Nufāḡat al-ḡirāb*, Córdoba, UCOPress, IAS-Princeton, 2021.
- AL-KAHLĀWĪ, Muḡammad, *al-Fikr al-ṡūfi fi Ifriqiyya wa-Garb al-islāmī (al-qarn al-tāsi‘ al-ḡiḡrī/al-Jāmis ‘ašar al-milādī)*, Beirut, Dār al-Ṭalī‘a, 2009.
- AL-KĀNŪNĪ, Muḡammad, *Āsafī wa-mā ilay-hi. Qadīman wa-ḡadīṭan*, Rabat, Ÿām‘iyat al-Baḡṭ wa-l-tawṭīq wa-l-našr, 2005.
- KAPTEIN, Nico J.G., *Muḡammad’s birthday festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leiden, Brill, 1993.
- LIMLĪḡ, Sa‘īd, “Ÿawānib min al-dawr al-fikrī li-mutašaffifat Fās ibān al-‘ašr al-marīnī”, *Da‘wat al-ḡaqq*, vol. 322, 1996, (<https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8087>. Consultado 23 de abril 2024).
- MEOUAK, Mohamed, *La langue berbère au Maghreb médiéval. Textes, contextes, analyses: 8 (Studies in the History and Society of the Maghrib, 8)*, Leiden, Brill, 2015.



NAŸMĪ, ‘Abd Allāh, *Abḥāt fi ta’rīj al-taṣawwuf al-magribī fi murāya’at al-ḥiqba al-ḡazūliyya*, Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2017.

EL HOUR, Rachid, “Quelques réflexions sur la trajectoire intellectuelle des saints d’après al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf d’al-Tādili”, en *Mélanges Halima Ferhat*, Rabat, Universidad Mohamed V-Asociación marroquina para la Recherche Historique, 2005, 23-43.

SOTO, Teresa, *A Sombroluz. Estudio literario, edición y glosario de El discurso de la luz de Rabadán Muhamad*. Tesis Doctoral inédita defendida en la Universidad de Salamanca, 2022.

AL-WĀRIṬ, Aḥmad, *al-Tayyār al-ṣūfi fi Dukkāla*, Zaman al-Ribāṭāt, al-Ÿadīda, al-Maḡlis al-‘Ilmī al-Maḥallī, 2011.

TAWFĪQ [TOUFIQ], Aḥmad, “Min ribāṭ Ṣākir ilā ribāṭ Asafī”, en *Abū Muḥammad Ṣāliḥ: al-manāqib wa-l-tārīj*, Rabat, al-Maḡlis al-Baladī y Ÿami’at Muḥammad al-Jāmis, Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1990.

EL HOUR, Rachid, “¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?: el caso de la Tuḥfat al-muḡtarib de al-Qaštālī”, en J. P. Monferrer Sala y M.J. Viguera (eds.), *Legendaria medievalia. En honor de C. Castillo*, Córdoba, 2011a, 449-472.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS - FUENTES PRIMARIAS

AL-AZAMMŪRĪ, *Baḥyat al-nāẓir fi manāqib riḡāl Amḡar al-Ṣāliḥīn*, ed. y est. Zuhayr b. Aḥmad b. al-Hādī al-Amḡarī, Rabat: Maṭābi‘Net, 2023.

AL-BĀDISĪ, *‘Abd al-Ḥaqq, al-Maqṣad al-ṣarīf wa-l-manza’ al-laṭīf fi l-ta’rīj bi-Ṣulaḥā’ al-Rīf*, ed. Sa’īd Aḥmad A’rāb, Rabat, al-Maṭba’a al-Malakiyya, 1982.

AL-BAKRĪ. *Al-Masālik wa-l-mamālik*, ed. A. P. van Leeuwen y A. Ferre, Cartago (Túnez): al-Mu’assasa al-Waṭaniyya li-l-Tarḡama wa-l-Taḥqīq wa-l-Dirāsāt, Bayt al-Ḥikma, al-Dār al-‘Arabiyya li-l-Kitāb, 1992.

IBN MARZŪQ, [al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fi ma’āṭir mawlā-na Abī l-Ḥasan], *El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los benimerines*, trad. María Jesús Viguera. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.

IBN MARZŪQ, *al-Manāqib al-marzūqiyya*, ed. S. al-Zāhirī, Rabat, Wizārat al-Awqāf, 2008.

IBN QUNFŪḌ, *Uns al-faqir wa-‘izz al-ḥaqir*, ed. Muḥammad al-Fāsī & Adolphe Faure, Rabat, Éditions Techniques Nord-Africaines, 1965.

IBN SĀLIḤ, Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Minhāy al-wāḍiḥ fi karāmāt Abī Muḥammad Ṣāliḥ*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, *Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya*, 2007 (existe una nueva edición de la obra: ed. al-Sa’īdī, ‘Abd al-Salām, Rabat: Manšūrāt Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu’ūn al-Islāmiyya, 2013 (2 vols.)).

IBN ZĀFIR, Ṣafi l-Dīn ibn Abī l-Manṣūr, *La Risāla de Ṣafi al-Dīn ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir. Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe siècle*, ed. y trad. Denis Gril, Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1986.

AL-QAŠTĀLĪ, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. F. de la Granja, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1974. Traducción B. Boloix, *Prodigios del maestro sufí Abū Marwān al-Yuhānisī de Almería. Estudios crítico y traducción de la Tuḥfat al-muḡtarib de Aḥmad al-Qaštālī*, Madrid, Mandala, 2010.

AL-QĀBISĪ, *al-Risāla al-mufaṣṣala fi aḥwāl al-muta’allimīn wa-aḥkām al-mu’allimīn wa-muta’allimīn*, ed. Aḥmad Jālid, Túnez, al-Šarika al-Tūnisīyya li-l-Tawzī’, 1986.

AL-ŞABĪHĪ, *Bākūrat al-zubda fī tāriḡ Āsaḡi wa-'Abda*, Manuscrito de Biblioteca Nacional de Rabat n° 1503, y la Biblioteca Real de Rabat, n° 2423, wāw šād, 434, 128.

SAḤNŪN, *Kitāb adab al-mu'allimīn*, ed. M. 'Abd al-Mawlā, *Al-Ŷazā'ir*, al-Şarika al-Waṡaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1981.

AL-TĀDILĪ, *Ibn al-Zayyāt, Al-tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*, ed. A. Toufiq, Rabat: Kulliya al-Ādāb al-'Ulūm al-Insāniyya, 1984.

## NOTAS

- 1 FERHAT y TRIKI, 1986, 17-52.
- 2 BOLOIX, 2014, 119-140.
- 3 IBN ŞĀLIḤ, 2013, vol. 1, 37-38. Existe una tesis doctoral de 1996 publicada en Francia en 2007, que edita y estudia esta obra: RAIS, Mohamed, *Aspects du mysticisme marocain au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāġ al-wāḡiḡ fī taḡḡiq karāmāt Abū [i.e. Abī] Muḡammad Şāliḡ*. Sous la direction de A.-L. de Prémare. Lille : Atelier national de reproduction des thèses, 2007, que no me ha sido posible consultar.
- 4 AL-KAḤLĀWĪ, 2009, 54.
- 5 Ibidem, 60-62.
- 6 AL-'ALAMĪ, 2014, 85. Ibn Ṭumlūs explica realmente lo que representaban las obras de al-Gazālī tras la llegada de los almohades al gobierno del Magreb. Entre otras cosas, nos informa de que la gente empezó a leer las obra de al-Gazālī y vieron que se adecuaban a su propia escuela, hasta tal punto que su lectura se convirtió en una obligación religiosa/ritual (šar'an wa-dīnan), después de haber sido una muestra de infidelidad y zandaqa (ba'da an kāna kufran wa-zandaqatan). Véase AL-MĀNŪNĪ, 1988, 125-137.
- 7 EL HOUR, 2019, 103-133.
- 8 SOTO, 2022. BENAZOUZ, 2018.
- 9 AL-KAḤLĀWĪ, 2009, 47. En este sentido, me gustaría poner de relieve que al-Kahlāwī afirma que este hecho constituye un testimonio vivo del apoyo de los sufíes a las autoridades políticas para garantizar la estabilidad de la sociedad y su seguridad", aunque no hay que olvidar que las relaciones de las autoridades políticas magrebíes con los sufíes pasaron por muchos episodios de crisis en las épocas, medieval, moderna e incluso contemporánea, empezando por los almorávides, pasando por los almohades hasta llegar a los 'alawíes, estamos hablando del caso concreto del Magrib al-Aqṣā.
- 10 AL-BAKRĪ, 1992, t. 2, 691. Véase también FRANCO-SÁNCHEZ, 2021, 107-170.
- 11 EL HOUR, 2007, 27-3.
- 12 JREIS NAVARRO, 2021.
- 13 NAŶMĪ, 2017. Véase también BENAZOUZ, op.cit y SOTO, op.cit.
- 14 FERHAT y TRIKI, op.cit.
- 15 AL-ḌAHABĪ, 2016.
- 16 AL-ḌAHABĪ, 2016, 18.
- 17 Los dos términos -sulūk y Ḍawq- se usan para el mismo fin en el sufismo, pero para buscar una pequeña diferencia de matiz se puede decir que el primero se refiere al sufismo que consiste en seguir una vía ética y un comportamiento que conducen a la perfección del sufi en su relación con El Creador. El segundo se refiere al sufismo que se manifiesta en el comportamiento que conduce a la pureza del corazón.
- 18 BADAWĪ, 1975, 20-21.
- 19 AL-TĀDILĪ, 1984, 41.
- 20 Dice el autor del Minhāġ (106) que el nasab de nuestro maestro es: qurašī, de los Banū Umayya b. 'Abd Šams, descendiente de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz", tal como fue informado por su tío Abū Zayd 'Abd al-Raḡmān b. Aḡmad b. Muḡammad b. Şāliḡ. También dice que: "todas las historias confirman este nasab árabe".
- 21 Creo que el cambio de denominación y adaptación de la forma original del antropónimo (Mākir) para convertirla en Māyar se debe a lo que explica Būšārib: el intento de los propios miembros de la cofradía por ocultar el origen bereber de los Banū Mākir, atribuyéndose un origen árabe, y de ahí el uso del nombre Māyar en vez del primigenio Mākir o Māġir.
- 22 BŪŞĀRIB, 1984, 72.
- 23 Sobre el debate de estos orígenes, AL-ḌAHABĪ, 2016, 23-25.
- 24 IBN ŞĀLIḤ, 2013, 115.
- 25 EL HOUR, 2019.
- 26 Las mejores obras que tenemos sobre la enseñanza en el Occidente islámico, la constituyen las obras de Muḡammad b. Saḡnūn (m. 256/869) y al-Qābisi (m. 403/1012). Véanse los detalles de sus opiniones acerca de la educación infantil en SAḤNŪN, 1981, AL-QĀBISĪ, 1986 respectivamente.
- 27 AL-ḌAHABĪ, 2016, 26.
- 28 AL-AZAMMŪRĪ, 2023, 195, 261, 269-70.
- 29 AL-ḌAHABĪ, 2016, 26.
- 30 AL-ḌAHABĪ, 2016, 44; AL-WĀRITĪ, 2011, 206; ḤIQQĪ, 2016, 75-91.
- 31 El autor defiende el origen oriental del Ribāṡ de Saḡi. Véase IBN MARZŪQ, 1984, 409-413.
- 32 TOUFIQ, 1990, 47-67.

- 33 TOUFIQ, 1990, 47-67.
- 34 AL-WĀRIṬ, 2011, 206.
- 35 Véase la descripción detallada en AL-WĀRIṬ, 2011, 206-7
- 36 IBN QUNFUḌ, 1965, 61.
- 37 AL-WĀRIṬ, 2011, 216-20. El hagiógrafo egipcio Ibn Zāfir nos proporciona en su Risāla el nombre de varios discípulos del šayj magrebí a los que conoció en Oriente, fundamentalmente en Egipto: Abū l-Rabī' Sulaymān al-Marrākušī, Abū l-Ṭāhir Ismā'īl, 'Abd al-Raḥmān al-Nuwayrī y Abū l-Ḥasan Ibn al-Daqqāq, siendo el más destacado de todos ellos Abū Lakūt. IBN ZĀFIR, 1986.
- 38 AL-WĀRIṬ, 2011, 299; AL-KĀNŪNĪ, 2005, 100
- 39 Ha sido uno de los aspectos que reflejaban la confrontación entre juristas y sufíes. Sobre este tema véase especialmente CORNELL, 1999, 207-224.
- 40 Véanse las explicaciones que daba Abū Muḥammad Šāliḥ para incitar al Ḥa'yṯ. IBN ŠĀLIḤ. 2013, vol.2, 631.
- 41 Es muy interesante la explicación que da el autor del Minhāy al concepto de al-Iṣṭā'a. Véase IBN ŠĀLIḤ. 2013, vol. 2, 645-45.
- 42 IBN ŠĀLIḤ. 2013, vol. 2, 629; AL-WĀRIṬ, 2011, 299.
- 43 IBN ŠĀLIḤ. 2013, vol. 300.
- 44 AL-ŠABĪḤĪ, Ms. n.º 2423, wāw Šād, 434, 128.
- 45 AL-WĀRIṬ, 2011, 303.
- 46 EL HOUR, 2011a, 449-472. BOLOIX, 2010.
- 47 AL-BĀDĪSĪ, 1982, 99-102.
- 48 AL-BĀDĪSĪ, 1982, 99. Este mismo autor (Al-Maqṣad, 101) también nos informa de que Abū Muḥammad Šāliḥ fue contemporáneo de al-Tādili, autor de Al-Tašawwuf, pero no lo cita en su obra porque estaba vivo y la condición era no hablar de ningún maestro vivo. El šayj Šāliḥ escribió una obra sobre el sufismo, titulada Talqīn al-murīdīn, de la cual no se sabe nada. Véase también BOLOIX, 2010, 27.
- 49 Véase el prólogo de De la Granja a su edición: AL-QAŠTĀLĪ, 1974, 8, la nota 3.
- 50 AL-QAŠTĀLĪ, 1974, 3.
- 51 EL HOUR, 2005. Véase el caso de Abū Madyan en este estudio.
- 52 EL HOUR, 2019. Consulta los datos relativos a Abū Ya'zā; EL HOUR, 2014, 288-298.
- 53 Véase EL HOUR, 2018, 71 – 96.
- 54 Véanse todos los detalles en EL HOUR, 2018, 84.
- 55 EL HOUR, 2018.
- 56 AL-QAŠTĀLĪ, 1974, 22.
- 57 AL-QAŠTĀLĪ, 1974, 24.
- 58 EL HOUR, 2011b, 231-258. EL HOUR, Rachid, 2014, 157-182.
- 59 EL HOUR, 2011b antes mencionado.
- 60 Si hacemos caso a lo que dice Ḍarīf, la zāwiya, como entidad política y religiosa, aparece como tal aproximadamente en el siglo XV. Véase ḌARĪF, 1992, 73.
- 61 Para más detalles véase ḤARAKĀT, 1963, n.º 64.
- 62 ETTAHIRI, 2009, 289-310. Véase también ALMELA 2021; ALMELA, 2022, 33-73.
- 63 Hay muchos estudios y trabajos sobre la festividad del mawlid del Profeta, véase: KAPTEIN, 993; CHERIF, 1996, 168-170; JONES, 2007, 73-100.
- 64 IBN MARZŪQ, 1977; IBN MARZŪQ, 2008.
- 65 CHERIF, 2011, capítulo 4, 212 y ss.; LIMLĪḤ, 1996.
- 66 Véase otro modelo magrebí presentado por Abū Ya'zā en EL HOUR, 2019.
- 67 IBN ŠĀLIḤ, 2013, 91. Dice el autor: "Cuando mis maestros empezaron a desaparecer y aquellos que me informaron sobre nuestro maestro en una "jeringonza no árabe" (lisān al-raḥāna), copié la información (...) en lengua árabe (nasajtu-hā bi-lisān al-'arab)". Sobre el uso de los términos 'uyma y riḥāna, véase el excelente análisis de MEOUAK, La langue berbère, 140-148.
- 68 Véase nota n.º 22.

## INFORMACIÓN ADICIONAL

*Financiamento:* Este estudio es el resultado de los siguientes proyectos de investigación nacionales: «Género y santidad: experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el norte de Marruecos (Tánger, Tetuán) Referencia PID2019-104300GB-I00, funded by MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER «Una manera de hacer Europa», e «Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (siglos IX-XX): Hagiografías, cuestiones de género y simbología» (Códg. PID2023-151079OB-100). Proyecto de Generación de Conocimiento 2023. Agencia Estatal de Investigación, ambos bajo mi dirección.

# AmeliCA

## Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/journal/799/7995145006/7995145006.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en [portal.amelica.org](http://portal.amelica.org)

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Rachid El Hour

**Al-Māyārī y al-Yuḥānīsī: dos expresiones del sufismo en el Occidente islámico vistas desde dos obras hagiográficas, magrebí y andalucí, del siglo XIII**

**Al-Māyārī y al-Yuḥānīsī: two expressions of sufism in the islamic west views from two hagiographics works, maghrebian and andalusian of the 13<sup>th</sup> century**

**Al-Māyārī y al-Yuḥānīsī: duas expressõ: duas expressões do sufismo no oeste islámico visualizações de duas obras hagiográficas magrebio e andaluz de século XIII**

*Estudios de Historia de España*

vol. 26, núm. 2, p. 143 - 159, 2024

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

[iheuca@uca.edu.ar](mailto:iheuca@uca.edu.ar)

**ISSN:** 0328-0284

**ISSN-E:** 2469-0961

**DOI:** <https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p.143-159>



**CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE**

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.**