



Jerifismo y santidad: Los Banū Amgār y el *ribāṭ* de Tīṭ-n-Fiṭr según *Bahyat al-nāzirīn* de al-Zammūrī (s. VIII/XIV)

Virginia Vázquez Hernández¹

Recibido: 5 de diciembre de 2025 / Aceptado: 9 de marzo de 2026

Resumen. El interés por el estudio de los *ribāṭs* en el Occidente islámico ha conocido un aumento en los últimos años, dando lugar a la aparición de un buen número de reuniones científicas y a una amplia literatura que nos ha permitido conocer el momento de su aparición en esta región y cómo ha sido su evolución. Para ello, los diversos estudios se han valido de fuentes de tipología variada, como las históricas y las geográficas, demostrando también que el recurso a las obras hagiográficas se hace indispensable en el caso de al-Magrib al-Aqṣā. En este artículo² analizaré la obra *Bahyat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn* de al-Zammūrī (s. VIII/XIV) con el fin de complementar y completar la información proporcionada en estudios previos acerca del establecimiento y desarrollo de uno de los *ribāṭs* más primitivos de Marruecos, ‘Ayn al-fiṭr, fundado por el prestigioso y famoso linaje de los Banū Amgār.

Palabras clave: Banū Amgār, santidad, *ribāṭ* Tīṭ-n-Fiṭr, Occidente islámico, *Bahyat al-nāzirīn*, al-Zammūrī.

[en] Sharifism and Sanctity: The Banū Amgār and the *Ribāṭ* Tīṭ-n-Fiṭr in al-Zammūrī’s *Bahyat al-Nāzirīn* (8th/14th Century)

Abstract. In recent decades, the study of *ribāṭs* in the Islamic West has experienced a marked renewal of interest, reflected in an increasing number of scholarly gatherings and a substantial expansion of the bibliography. This renewed attention has considerably advanced our understanding of both the historical circumstances surrounding their emergence in this region and the subsequent modalities of their evolution. Researchers have drawn upon a wide range of source materials—historical, geographical, and, not least, hagiographical—thus underscoring the indispensable role of the latter category, particularly in the context of *al-Maghrib al-Aqṣā*. The present article undertakes a close

¹ Institución: Universidad de Salamanca

E-mail: virginiavh@usal.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4672-3082>

² Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (siglos IX-XX): Hagiografías, cuestiones de género y simbología” (ICRESUMASE) (Cód. PID2023-151079OB-100). (IP: Rachid El Hour Amro (2024-2027)).

reading of al-Zammūrī's *Bahjat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn* (8th/14th century), with the aim of supplementing and refining the information provided by earlier studies concerning the establishment and development of one of the earliest *ribāṭs* in Morocco, 'Ayn al-Fiṭr, founded by the distinguished and widely venerated lineage of the Banū Amgār.

Keywords: Banū Amgār, sainthood, *ribāṭ* Tīṭ-n-Fiṭr, Islamic West, *Bahjat al-nāzirīn*, al-Zammūrī

Cómo citar: Vázquez Hernández, Virginia. 2026. "Jerifismo y santidad: Los Banū Amgār y el *ribāṭ* de Tīṭ-n-Fiṭr según *Bahyat al-nāzirīn* de al-Zammūrī (s. VIII/XIV)", *Anaquel de Estudios Árabes*, avance en línea. <https://dx.doi.org/10.5209/anqe.106373>

Introducción

Los Banū Amgār fueron una de las familias más relevantes de al-Magrib al-Aqṣā, tanto desde un punto de vista religioso como sociohistórico, ya que su linaje abarcó un gran periodo de la historia del actual Marruecos, alcanzando especial relevancia desde la época almorávide hasta la época meriní. Así lo atestiguan las fuentes hagiográficas de la época, que se refieren a este linaje como "une maison de bien, de vertu et de sainteté" (*bayt jayr wa-ṣalāḥ wa-walāya*)³ y a su *ribāṭ* como "una de las mayores casas en cuanto a piedad en el Magreb (...)" (*wa-hādā l-bayt akbar baytatⁱⁿ fī l-Magrib fī l-ṣalāḥ*).⁴ Sin embargo, a pesar de la influencia que ejerció en el sufismo de su época, ni al-Tādilī ni Ibn Qunfuḍ hacen más referencia o descripción que las anteriormente citadas, y tan solo serán dos de sus líderes quienes sean biografiados. Del mismo modo ocurre en *al-Mustafād*,⁵ cuyo autor solo hace referencia a uno de los miembros de esta familia. Tal como ya señaló Muḥammad al-Māzūnī,⁶ tanto este linaje de santos como el *ribāṭ* que instituyeron fueron marginados de las fuentes, quizás debido a que los alfaquíes, ulemas y genealogistas tuvieron más interés en obras de otro tipo, especialmente en época meriní.

Tan solo existe una fuente que nos aporta datos de especial interés para el estudio de esta familia y de la institución de su *ribāṭ*, 'Ayn al-Fiṭr, en la costa atlántica de al-Magrib al-Aqṣā, *Bahyat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn*, compuesta por al-Zammūrī en el s. VIII/XIV. Si bien ha sido utilizada por diversos estudiosos e investigadores, especialmente marroquíes, en trabajos de índole diversa, no parece haber suscitado el mismo interés que otras obras del mismo género, como las anteriormente mencionadas, a excepción de los trabajos

³ Al-Tādilī, *al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf*, ed. Ahmed Toufiq (Rabat: Manṣūrāt kuliyyat al-adab wa-l-'ulūm, 2^a ed., 1997), 209; trad. Maurice de Fenoyl, *Regard sur le temps des soufis* (Casablanca: Editions Eddif, 1995), 156.

⁴ Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*, ed. Mohamed El Fāsī y Adolphe Faure (Rabat: Al-markaz al-ḡami'ī li-l-baḥṡ al-'ilmī, 1965), 22.

⁵ Se trata de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Amgār al-Zammūrī. Al-Tamīmī, *al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, ed. Mohamed Cherif (Tetuán: Ḣami'at 'Abd al-Malik al-Sa'dī. Manṣūrāt kuliyyat al-adab wa-l-'ulūm al-insaniyya, 2002), vol. II, 132-3 (n^o 49).

⁶ Al-Māzūnī, "Ribāṭ Tīṭ: min al-ta'sīs ilā ḡuhūr al-ḡaraka al-ḡazūliyya", en *al-Ribāṭāt wa-l-zawāyā fī ta'rīj al-Magrib. Dirāsāt muhdāt li-l-ustād Ibrāhīm Ḥarakāt*, ed. Nufisa al-Ḍahabī (Rabat: Universidad Mohamed V, 1997), 27.

publicados por Vincent Cornell en 1988,⁷ al-Dabbāg en 1992,⁸ Muḥammad al-Māzūnī en 1996⁹ y, más recientemente, por Lamgarī y al-Azharī en 2019.¹⁰

Por ello, en este artículo busco retomar estas investigaciones para señalar los principales aspectos relativos a los Banū Amgār y al *ribāṭ* que fundaron, complementándolos con otra serie de datos aportados por la hagiografía anteriormente mencionada que nos permitan conocer con mayor profundidad a esta familia de jerifes y a uno de los *ribāṭs* más primitivos de Marruecos. De este modo, este trabajo sigue la línea de investigaciones que se están llevando a cabo en la actualidad acerca de los diversos *ribāṭs* que poblaron las costas del occidente islámico, como las realizadas por El Hour.¹¹

El autor

Del autor de los *manāqib* analizados, Muḥammad Ibn al-‘Azīm al-Zammūrī, apenas se conocen datos biográficos, salvo su nombre completo Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh Muḥammad al-Zammūrī (o al-Azmmūrī) y que su vida y actividad transcurrió en la segunda mitad del siglo VIII/XIV. Al igual que ocurre con otros autores de hagiografías, es necesario acudir a su propia obra para conocerle con mayor profundidad. De la *Bah̄ya* se desprende que era un erudito con acceso a una amplia gama de fuentes, como obras de genealogía y hadices. De hecho, al-Zammūrī pertenecía a una familia de tradición erudita, posiblemente emparentada con figuras como el cadí Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd al-‘Azīm, testigo en un documento que certifica el linaje jerife de los Banū Amgār. También poseía conocimiento de la lengua árabe clásica, aunque presenta ciertas limitaciones en su dominio, evidentes en errores gramaticales y en el empleo de términos y estructuras gramaticales propias del árabe marroquí.

A este saber hay que sumar su conocimiento teórico, a tenor del uso que hace de *al-Tašawwuf* a lo largo de la *Bah̄ya*, y práctico del sufismo. Su obra muestra un contacto directo con los descendientes de los Banū Amgār, quienes actuaron como informantes principales. Esta relación personal podría haber sido heredada de su abuelo, el *šayy* y alfaquí Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Zammūrī, conocido como al-Zammūrī al-akbar, autor de una obra precedente sobre los mismos, titulada *Kitāb ajbār fī ta’rīf karāmāt al-šurafā’ Banī Amgār*, de la que el propio autor se sirvió para completar su obra.

⁷ Vincent Cornell, “Ribāt Tīṭ-n-Fiṭr and the origins of Moroccan Maraboutism,” *Islamic Studies* 27/1 (1988): 23-36.

⁸ Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāg, “Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Zammūrī al-ašgar”, en *Kitāb min al-‘alām al-fikr wa-l-adab fī l-‘ašr al-marīnī*, Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāg (al-Dār al-Baydā’: Ÿamī’ al-ḥuqūq maḥfūza li-l-mu’alif, 1992), 269-90.

⁹ al-Māzūnī, “Ribāt Tīṭ”, 25-52.

¹⁰ Fu’ād Lamgarī y Mawlāy al-Ḥasan al-Azharī, *al-Ašrāf al-Amgār. Tārīj wa-masār* (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1440/2019).

¹¹ Véanse, por ejemplo, Rachid El Hour, “Al-Minhāy al-wāḍiḥ y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la ṭā’ifa de Safī”, en *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península ibérica*, ed. Rachid El Hour (Helsinki: Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humaniora, 2020), 79-109; Rachid El Hour, “Reflexiones acerca de la aparición y desarrollo de los establecimientos de *ribāṭ* en al-Mağrib al-Aqṣā: el caso del *ribāṭ* de Šakir”, en *Rābiṭa y zāwiya espacios para la santidad y el sufismo en el Occidente islámico*, ed. Rachid El Hour y Francisco Franco-Sánchez (Madrid: CSIC, 2025), 82-110; Rachid El Hour y Virginia Vázquez Hernández, “Collective Sufism in the Maghrib al-Aqṣā: the Mājariyyūn of Safī and the Founding of the Rakb al-Ḥujjāj”, *Journal of Sufi Studies* 13/2 (2024): 191-210.

Tras su muerte, fue sepultado en Azammūr, donde se le erigió un mausoleo que gozó de considerable renombre.

La obra

Bahyat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn (“El deleite de los espectadores y la compañía de los presentes”) es una obra de *manāqib* compuesta en la segunda mitad del s. VIII/XIV cuyo núcleo central es la narración de las *karāmāt* de los Banū Amgār. Para ello, al-Zammūrī se vale de diversas fuentes escritas, como *Kitāb al-wasā’il wa-l-zulfā* de Abū ‘Imrān Mūsā b. Abī ‘Alī al-Zanātī al-Zammūrī, *Kitāb Uns al-‘arīfīn fī Banī Amgār al-ṣāliḥīn* y *Kitāb Tanqīḥ al-ajbār fī karāmāt al-ṣāliḥīn Banī Amgār*, ambas de autores desconocidos, entre otras, además de los testimonios orales que proporcionan los propios familiares de los biografiados. En el periodo en el que se redacta, la tradición hagiográfica está completamente asentada en el Occidente islámico,¹² por lo que sigue los cánones fijados por autores previos, especialmente al-Tādilī y su *al-Tašawwuf*, que también le servirá al autor como base para algunos de sus testimonios. Sin embargo, encontramos en ella una serie de elementos que la distinguen de otras obras de este género: se incluyen actas notariales y numerosos decretos reales que nos permiten establecer una datación interna de su contenido entre la época de los Zanāta Ifraníes (s. IV/X) hasta los meriníes, concretamente el reinado del sultán Abū ‘Inān Fāris (mediados del s. VIII/XIV). Esta diversidad de materiales hace que la *Bahya* presente también un estilo variado, con registros y lenguajes cultos y especializados junto con un estilo menos técnico, más descriptivo, propio de la sección de las narraciones de los actos prodigiosos.

Además de la clara búsqueda de la bendición de los Banū Amgār, en el capítulo final de la *Bahya*, al-Zammūrī nos informa de su motivación para escribir esta hagiografía: “que este libro sea una reflexión para quienes reflexionan, una lección para quienes la reciba, la actividad de los aplicados y un incremento del deseo de los *murīdūn* que buscan la satisfacción del Señor de los mundos con la esperanza de recoger su bendición y recibir las súplicas de los que lo leen de entre sus nietos y otros santos”.¹³

De modo subyacente, encontramos otro objetivo en la composición de esta obra, que no es otro que legitimar a los Banū Amgār como una familia de santos jerifes, de origen árabe, y la inclusión de su *ribāt*, sus enseñanzas y prácticas en la tradición sunní-sufí. Según señala Cornell, esta idea, es decir, la unión de la descendencia profética como forma de legitimación religiosa, resulta algo innovador para la época en la que se compuso la obra y habría servido de prueba teológica para las demandas de los Banū Amgār.¹⁴ Esta familia marcaría una singularidad en la religiosidad magrebí conocida hasta entonces, singularidad que sería

¹² Virginia Vázquez Hernández, “La producción de *manāqib* en el Occidente islámico: Corpus de obras conservadas”, *eHumanista/IVITRA* 27 (2025): 453-470; Virginia Vázquez Hernández, “La producción de *manāqib* en el Occidente islámico: Corpus de obras perdidas”, *eHumanista/IVITRA* 26 (2024): 253-273.

¹³ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn fī manāqib riḡāl Amgār al-ṣāliḥīn*, ed. Zuhayr b. Aḥmad b. Hādī al-Amgārī (Rabat: Rabat net, 1445/2023), 280; Virginia Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica en el Occidente islámico: traducción anotada de Bahyat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn de al-Zammūrī, obra magribí del s. VIII/XIV* (Universidad de Salamanca, 2024) [Tesis doctoral], 301-2.

¹⁴ Cornell, “Ribāt Tiṭ-n-Fiṭr”, 33.

adoptada a posteriori por otros santos,¹⁵ como Abū Muḥammad Šāliḥ (m. 631/1234). A este respecto cabría señalar que la procedencia de los Banū Amgār ha sido objeto de controversia y debate, tal como señalan al-Mazūnī y al-Dabbāg. Ambos investigadores consideran que quienes apuntan el origen bereber de los Banū Amgār, como Bušarib, no tienen pruebas para hacer tal afirmación.¹⁶ Esta vinculación quizás procede del hecho de que los Banū Amgār tuvieron una relación estrecha con los Šanhāya, por lo que fueron conocidos como los šanḥāyīs; de hecho, Abū Ya‘far Isḥāq es descrito en esta obra como *al-quṭb al-šanḥāyī al-waṭan*.¹⁷ Sin embargo, se trata de un vínculo establecido en torno a lazos matrimoniales, tal como expone el propio al-Zammūrī en su hagiografía.¹⁸ Por lo tanto, el origen árabe de los Banū Amgār es ampliamente aceptado, aunque con ciertas divergencias de opinión, incluso por el autor de esta fuente. Mientras que la *Bahya* nos lleva a la ciudad de Medina, es decir, el origen de esta familia sería ḥiḥāzī, Rodríguez Mañas refiere que en otra obra¹⁹ al-Zammūrī afirma que descienden de uno de los hijos de Idrīs II y que su procedencia está en el Magreb al-Aqṣā. Así lo recoge también al-Kattānī en su *Salwat al-anfās*, quien al biografiar a Muḥammad b. ‘Abd Allāh Amgār afirma a este respecto que descienden de ‘Abd Allāh b. Idrīs (*wa-hum (...) šurafā’ Adārisa, min ḍurriyyat ‘Abd Allāh b. Idrīs*).²⁰

Sea su origen uno u otro, lo que resulta interesante es el vínculo familiar de los Banū Amgār con el Profeta,²¹ que el autor de esta hagiografía legitima mediante dos vías. Por un lado, con la inclusión de una serie de documentos de tipología diversa donde las distintas dinastías gobernantes reconocen a este linaje como descendientes del Profeta Muḥammad. En uno de los relatos, al-Zammūrī nos hace partícipes de cómo “uno de los reyes del Magreb” designó a un gobernador suyo como valí de los Šanhāya Azammūr, puesto que rechazó por miedo a hacer algo perjudicial contra el šayy Abū ‘Abd Allāh Amgār y perecer. Para

¹⁵ Khanahmadi, Leila, “Dawrat al-ṭuruq al-šūfiyya fī ḥiyā’ sulṭat al-šurafā’ fil-Magrib al-islāmī fī l-qarn al-‘āsir al-ḥiḥāzī”, *Āfāq al-ḥaḍāra al-islamiyya/Horizons of Islamic Civilization* 26/1 (2023): 89-113.

¹⁶ Lamgārī y al-Azharī afirman que quienes rechazan el linaje jerife de los Banū Amgār lo hacen a partir de referencias halladas en obras no especializadas, referencias incompletas y quizás, siguiendo a la escuela colonial francesa sin tener en cuenta los intereses de esta. Estos autores tratan de desmontar esta teoría a través del estudio de fuentes y autores diversos que confirmarían la pertenencia de los Banū Amgār a la descendencia del Profeta Muḥammad. Lamgārī y al-Azharī, *al-Ašraf al-Amgār*, 134-99.

¹⁷ Copiando de la obra *Tanqīh al-ajbār*. Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 134; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 156.

¹⁸ Su origen beréber también se relaciona con el propio *laqab* familiar, Amgār, y el conocimiento del *ribāṭ* que instituyeron como Tīṭ-n-Fiṭr, ambos términos provenientes de la lengua bereber, ya que *Amgār* es la traducción del árabe *šayy* y Tīṭ-n-Fiṭr es la berberización del nombre árabe ‘Ayn al-fiṭr. Rodríguez Mañas, Francisco, *Sufismo y santidad en el Magrib (ss. V/XI-VIII-XIV): aspectos políticos y sociales* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2 vols., 1992) [Tesis doctoral], 283; Lamgārī y al-Azharī, *al-Ašraf al-Amgār*, 132-3.

¹⁹ Al-Zammūrī, *Taqyid fī ḍikr šurafā’ al-Magrib wa-šulaḥā’i-hi wa-qabā’ili-hi*. Ms. Dāl 1595 BGRM, Rabat. Fols. 166b-167m. Francisco Rodríguez Mañas, *Sufismo y santidad en el Magrib*, 279.

²⁰ Al-Kattānī. *Kitāb šalwāt al-anfās wa-muḥādaṭat al-akiyās mimman uqbira min al-ulamā’ wa-l-šulaḥā’ bi-Fās* (Casablanca: Dār al-ṭaqāfa, 1425/2004), vol. 2, 245 (nº 670). Tambien Aḥmad al-Šibānī al-Idrīsī se refiere a los Banū Amgār como “al-šurafā’ al-Magāriyyūn al-ḥasaniyyūn”, y los hace descendientes del citado ‘Abd Allāh b. Idrīs. Aḥmad al-Šibānī al-Idrīsī, *Mašābiḥ al-bašariyya fī abnā’ jayr al-barriyya* (Casablanca, 1987), 253

²¹ Mohamed Kably señala que el estatus de jerife de los Banū Amgār era cuestionable, pero que existía interés por parte de los Meriníes en tratarles como tal debido al lugar estratégico en el que se encontraban establecidos. Mohamed Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age* (París: Maisonneuve et Larose, 1986), 296.

convencerle y que aceptara, el rey le dijo que él les cuida, venera y honra “en consideración a sus píos antepasados y en honor a su antepasado, el Mensajero de Dios”.²² En un decreto promulgado por Ya‘qūb al-Manṣūr hacia los Banū Amgār, este afirma tenerles en estima y alto valor “en consideración a vuestra conservación de las tradiciones de vuestro pío antepasado, así como el seguimiento de la de vuestro antepasado el Mensajero de Dios”.²³ Junto a estos incluyó también dos copias de un acta notarial que da fe, precisamente, del linaje jerife de esta familia, justo al inicio de la obra, más otro acta notarial cerrando la misma. Además, hay una sección dedicada a aquellos ulemas que elogiaron a los Banū Amgār, como Abū l-‘Abbās al-‘Azafī (m. 633/1236) -quien también compuso unos versos alabando a este clan familiar-, que fueron también agasajados con obras compuestas por otros *fuqahā’*, como *Sirāy al-muhtadīn* de Abū Bakr b. al-‘Arabī y *Kitāb al-islām* del Cadí ‘Iyād (m. 544/1149-50). Estas obras, entendemos, pasarían a formar parte de la biblioteca del *ribāṭ* ‘Ayn al-Fiṭr. Además de estos, en una reunión de “todas las familias de jerifes y santos” llevada a cabo en presencia de Abū ‘Inān en la ciudad de Rabat (*ribāṭ* al-Faṭḥ), todos los presentes acordaron que esta familia es “de los honorables alawíes, ḥasaníes, fatimíes, muḥammadíes”.²⁴ Un dato interesante a este respecto es el hecho de que al final de la *Bahya*, el autor afirma que “quien quiera verificar el linaje de los jerifes al-Wamgariyūn e informarse de su autenticidad, pues que consulte el libro de al-Suyūṭī, que clasificó a los Idrisíes”,²⁵ haciendo referencia, según Zuhayr b. Aḥmad b. Hādī al-Amgārī, a su *‘Aqd al-la‘ālī al-mustaḍī‘a al-nūrāniyya li-nafy zālām al-talbīs fī ṣulālat mawlā-nā Idrīs b. Idrīs*. Tenemos aquí un ligero cambio en la *nisba* de esta familia, que Cornell justifica para evitar “a possibly embarrassing schismatic Fāṭimid association by the substitution of a more proper genealogical orthodoxy”.²⁶

Por otro lado, el autor recurre a las fuentes clásicas, tanto del ámbito de la tradición sufi oriental y magrebí, como *Jatm al-awliyā’* de al-Tirmidī (m. 279/892), *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* de al-Gazālī y el ya mencionado *al-Tašawwuf* de al-Tādilī. Junto a estas, hallamos elementos de simbología propia de la tradición mística como es *al-nūr al-muḥammadī*, si bien en esta fuente aparece referenciada como *al-nūr al-ḥāšimī*. Desconozco las razones por las cuales el autor la denomina de esta manera, aunque quizás tenga que ver con el hecho expuesto por el propio al-Zammūrī de que el califa ‘Umar b. al-Jaṭṭāb anteponeía a los Banū Ḥāšim frente a otras familias al repartir los beneficios entre la gente, y por eso los Banū Amgār eran preferidos frente a otras familias jerifes.²⁷

El elemento de la luz va a estar presente desde el inicio de la formación de esta familia. En uno de los pocos relatos incluidos por al-Zammūrī sobre el fundador de este linaje de santos, nos cuenta que Ismā‘īl Amgār, originario de Medina, se había trasladado a Yedda junto a sus dos hermanos en busca de conocimiento y para dedicarse a la adoración de Dios. Allí escuchó una voz en sueños que le instaba a trasladarse al Magreb, siguiendo la luz que

²² Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 120; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 145.

²³ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 132; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 154.

²⁴ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 134; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 156. Cornell afirma que el origen es alawí-ḥusaynī. También Rodríguez Mañas señala que al-Zammūrī afirma que los Banū Amgār “eran descendientes del Profeta Muḥammad, por vía de su nieto –hijo de Fāṭima– al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib”, aunque la edición en que se basa mi traducción se lee claramente الحسني, concordando con lo afirmado por al-Kattānī y al-Šibānī al-Idrīsī, tal como se ha señalado en la nota a pie 17. Cornell, “Ribāṭ Tīt-n-Fiṭr”, 27; Rodríguez Mañas, *Sufismo y santidad*, 278.

²⁵ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 284; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 306.

²⁶ Cornell, “Ribāṭ Tīt-n-Fiṭr”, 33.

²⁷ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 138; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 159.

le precedía. Donde se estableciera esa luz en el Magreb, deberían hacerlo él y sus descendientes. Esa luz les guió por un periplo que atravesó Egipto y Túnez hasta llegar a Ceuta. De ahí se movió hacia el interior hasta asentarse en un lugar en la costa del mar “con mucha maleza y sin edificaciones”, habitado exclusivamente por animales salvajes. Solo Ismā’īl permaneció ahí ya que esa voz regresó a sus sueños indicando que uno de sus hermanos debía trasladarse de nuevo a Tūgzā (en la región de Ḥāḥā) y el otro lo haría a Ašbuk (en la región Ŷānāta). Después de asentarse en el enclave indicado, comenzó a mostrar señales de santidad que hicieron que el líder de los Ṣanḥāya, ‘Abd al-‘Azīz b. Baṭṭān, le ofreciera a su hija en matrimonio, comenzando, en este momento, la asociación Amgār-Ṣanḥāya referida anteriormente.

La luz en el contexto hagiográfico es una representación del poder que poseían los *awliyā’ Allāh* y una forma visual de mostrar su santidad y legitimarla. Al-Zammūrī, por lo tanto, hará uso de ella para iluminar a los Banū Amgār a lo largo de toda la obra. Cuando nació Abū l-Ḥasan ‘Alī, cuenta su padre Abū ‘Abd al-Jāliq Amgār que vio “una luz brillante que descendía del cielo cubriendo su rostro”.²⁸ En otro relato, al-Zammūrī habla sobre los rangos de los Banū Amgār, a los que sitúa en un palacio blanco. Cada una de las figuras aparece situada en una planta distinta de esta edificación y desprende una luz que alcanza el cielo.²⁹ Este poder y religiosidad quedarían refrendados también por el color de sus vestimentas, el blanco, que figura acompañando a la imaginería de la luz en muchos otros relatos, y que sería el preferido por el Profeta según recoge un hadiz: “El mejor color para la ropa es el blanco; vestid de blanco mientras viváis y amortajad a vuestros difuntos con vestiduras blancas” (*Qāla rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayhī wa-sallam jayr ṭiyābi-kum al-bayāḍ fa-ilbasū-hā aḥyā wa-kaffinū fī-hā mawtā-kum*).³⁰

Este mismo relato es de especial interés porque nos ofrece el árbol genealógico de los Banū Amgār: Ismā’īl Amgār está en el nivel más alto del palacio. Bajo él, su hijo Abū Ŷā’far Ishāq; en la tercera planta encontraríamos a su hijo Abū ‘Abd Allāh, también conocido como Abū l-Budalā’ y Amgār al-kabīr. En la cuarta planta se encontrarían Abū ‘Abd al-Jāliq, Abū Ya’qūb Yūsuf, Abū Muḥammad ‘Abd al-Salām al-‘Ābid, Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Ḥayy, Abū Muḥammad ‘Abd al-Nūr, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh y Abū ‘Umar Maymūn. A ellos les seguirían todos sus descendientes, “tanto hombres como mujeres”.

Abū ‘Abd al-Jāliq tuvo un hijo al que llamó Abū l-Ḥasan ‘Alī, quien a su vez tuvo tres hijos llamados Abū Muḥammad al-Ḥasan, Abū Ibrāhīm b. Abī l-Ḥasan y Mūsā b. Abī l-Ḥasan.

También se menciona en la *Baḥya* a otros dos nietos de Abū ‘Abd al-Jāliq, Abū Zayd al-Raḥmān y Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Abī ‘Abd al-Jāliq, hermanos entre sí.

Por su parte, Abū Ya’qūb habría tenido un hijo llamado Abū l-Rabī’ Sulaymān b. Abū Ya’qūb.

Ribāṭ Tiṭ-n-Fiṭr

Además de la reconstrucción del linaje de los Banū Amgār, *Baḥyat al-nāzirīn* es una fuente primordial para el conocimiento del *ribāṭ* fundado por estos santos, ‘Ayn al-Fiṭr. Esta

²⁸ Al-Zammūrī, *Baḥyat al-nāzirīn*, 248; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 266.

²⁹ Encontramos otro relato semejante en al-Zammūrī, *Baḥyat al-nāzirīn*, 199-200; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 215-6.

³⁰ Hadas Hirsch, “Setting borders: colours, patterns and textiles in women’s clothing according to hadith literature”, en *Tejer y vestir. De la Antigüedad al Islam*, ed. M. Marín (CSIC: Madrid, 2001), 313-26.

construcción se levantará en la costa atlántica de Marruecos, a unos kilómetros al sur de la actual ciudad de El Jedida, frente a la isla donde se sitúa la fuente de agua dulce con la que Ismā'īl Amgār hacía sus abluciones y con la que rompía el ayuno en el mes de Ramadán, lo que daría lugar a la denominación de la localidad y su *ribāṭ*. Henri Basset y Henri Terrasse, pioneros en el estudio arqueológico del lugar, afirman que se trata de un *ribāṭ* que Abū 'Abd Allāh ordenó fundar en los primeros sesenta años del s. VI/XII y cuya construcción responde -teniendo en cuenta que presenta una zona amurallada bien reforzada junto en la cara que da al mar- a la prevención de posibles ataques marítimos, como el de los normandos, y que no guarda relación con la lucha contra los Bargawāṭa.³¹ Por esto, afirman que se habría edificado después de que los Almorávides acabaran con ellos. Sin embargo, atendiendo a los datos que aporta al-Zammūrī, la fundación de *ribāṭ* Tīṭ-n-Fiṭr habría comenzado con anterioridad, de la mano de Abū Ŷa'far Ishāq b. Ismā'īl Amgār, hijo del primer Amgār, en una fecha desconocida a principios del s. V/XI.³² Abū Ŷa'far se vio obligado a huir a la localidad de Iyīr en el año 419/1028 “un año de guerra y hambre sin precedentes” para refugiarse de las luchas entre los Bargawāṭa y los Ṣanhāya (tres zanāqāt).³³ Afirma el relato que “entonces no había fortalezas en esta región”. A su vuelta a 'Ayn al-Fiṭr:

Se dirigió a un sitio de esta ('Ayn al-Fiṭr) y cortó un árbol. Entonces, revivió el lugar y lo limpió tanto de espinas como de vegetación, construyendo allí una casa y, después, una mezquita adosada a su casa, donde se halla su tumba ahora. Unas personas de los Ŷudāla le pidieron habitar con él y lo hicieron. No tenían agua, por lo que el *ṣayj* se propuso cavar un pozo, excavándolo en su lugar como una acción caritativa para la gente. A este pozo se le denomina Tīmizkīdūt (y está) situado en el camino por el que pasaba la gente fuera de la aldea, al oeste.³⁴

Esta mezquita sería la mezquita aljama y se levantó en la parte norte del recinto. En este mismo relato, al-Zammūrī nos informa de que Abū 'Abd Allāh, hijo del anterior *ṣayj*, excavaría un nuevo pozo, “contiguo a la ya mencionada mezquita, pero en la parte oriental, debido a que el primer pozo tenía poca agua”.³⁵ Este edificio será otro recurso más de los utilizados por al-Zammūrī para la validación del linaje jerife de los Banū Amgār. La mezquita no es solo un recinto sagrado “cargado de virtud y bendición” por quien ha sido levantada, sino que goza de la bendición del propio Profeta, quien se ha aparecido en sueños rezando en esta mezquita, acompañado de dos de los califas *rāšidūn*, Abū Bakr y 'Umar. Además de estos, el *ribāṭ* será visitado por otras figuras de gran relevancia para el islam, como al-Jiḍr y el profeta Ilyās.³⁶

³¹ Henri Basset y Henri Terrasse, “Le ribât de Tīt”, en *Sanctuaires et forteresses almohades*, (París: Maisonneuve&Larose, 2001), 340.

³² Fili, Van Staëvel y Sébastien señalan que, si se atiende al tapial, la construcción del *ribāṭ* “pourrait se placer au début de l’implantation du ribât, entre la fin du Xème siècle et le début du siècle suivant, si l’on en croit du moins le texte d’al-Azmmūrī”. Jean-Pierre Van Staëvel, Abdellah Fili y Gaime Sébastien, “Nouvelles recherches archéologiques sur le ribât de Tīt”, *Hespéris - Tamuda* LVI/ 3 (2017): 125. Al-Manūnī, “Ribât Tīt”, 46.

³³ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 148; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 166.

³⁴ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 154; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 172.

³⁵ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 155; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 173.

³⁶ Véanse, por ejemplo, Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 185 y 227-8; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 201-2 y 244-5.

Sabemos, también, que el alminbar al que se subió el Profeta fue comprado en Ceuta por parte de Abū Muḥammad ‘Abd al-Salām y habría sido finalizado los primeros días de Ŷumādā al-ūlā de 584/ julio de 1188.

A medida que los Banū Amgār ganaban fama y reconocimiento como santos, sufíes y eruditos, su *ribāṭ* conoció una primera ampliación en época de Abū ‘Abd al-Jāliq, momento en que aumentó el número de edificaciones y de población. En este periodo Tīṭ-n-Fiṭr sufrió un ataque. El *šayj* Abū ‘Abd al-Jāliq llamó a la gente del *ribāṭ* a coger las armas contra los infieles, sorprendiendo a los habitantes “ya que no hemos visto nunca ni rastro del enemigo, ni siquiera es cercano a nosotros”. Al día siguiente a este llamamiento, los cristianos (*al-rūm*) “llegaron al mar con sus espadas” y fueron combatidos “intensamente” hasta su derrota.³⁷ No sería este el único el ataque recibido, puesto que Al-Zammūrī nos informa en uno de los decretos que recoge que el *ribāṭ* sufrió un ataque, esta vez de carácter institucional, en el que el emir almohade al-Murtaḍā ordena demoler la muralla del *ribāṭ*.³⁸

Posiblemente habría una segunda expansión en época del *šayj* Abū Ibrāhīm b. Abū l-Ḥasan; este nuevo crecimiento se tradujo en la necesidad de aumentar la mezquita aljama. Esta expansión, que costó unos 500 dinares, se realizará añadiendo la casa del *šayj* Abū Ŷa‘far, a excepción del cuarto en el que fue enterrado: “el *šayj* Abū Ibrāhīm b. Abū l-Ḥasan, de los Banū Amgār, se dirigió hacia el lugar en el cual se menciona que el Profeta fue visto en sueños subiendo al alminbar, que es la mitad de la fila que está en dirección a la quibla desde la parte occidental, lo sobrepasó y construyó (allí la mezquita)”.³⁹

El hermano de este, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan construyó la cúpula “que contiene el mihrab” y después, su hermano Mūsā b. Abī l-Ḥasan, junto con otros hombres y mujeres, terminarían la construcción de la mezquita en ramadán de 652/octubre de 1254.

La *Bahya* no proporciona más información al respecto de la edificación del *ribāṭ*, que según Basset y Terrasse será desmantelado en las campañas portuguesas sobre la costa marroquí acontecidas en el s. XVI, a manos del sultán waṭṭasī Muḥammad al-Burtugālī.⁴⁰ Van Staëvel, Fili y Sébastien señalan que, ciertamente, la ciudad se vio despoblada en el verano de 921/1515, aunque se habría conservado hasta, al menos, principios del s. XI/XVII si tenemos en cuenta la información relativa al lugar proporcionada por Gonçalo Coutinho (gobernador portugués de Mazagan entre 1624 y 1627) en su *Discurso de jornada*.⁴¹

‘Ayn al-Fiṭr como centro sufí y centro de saber

Las épocas almorávide y almohade son momentos en los que el sufismo magrebí gana especial relevancia y comienza a adoptar un carácter colectivo. Al-Zammūrī señala que cuando el *šayj* Abū Ŷa‘far estuvo en Ayīr, instruyó a discípulos y comenzó a ganar fama. A él se le atribuye, de hecho, el que V. Cornell describe como el primer credo magrebí, compuesto en el año 412/1021. En él expone algunas de las características de Dios y justifica, en cierta medida, algunos principios sufíes: “las acciones interiores son mejores que las exteriores

³⁷ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 211; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 228.

³⁸ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 116; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 142-3.

³⁹ Al-Zammūrī, *Bahyat al-nāzirīn*, 156; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 175.

⁴⁰ Basset y Terrasse, “Le ribāt de Tīt”, 341; Al-Manūnī, “Ribāt Tīt”, 44-5.

⁴¹ Van Staëvel, Fili y Sébastien, “Tīt n Fṭār (Moulay ‘Abdallāh Amghār): du *ribāṭ* à la ville sainte tardomédiévale. Une approche archéogéographique et stratigraphique”, *Hespéris - Tamuda* LVI/ 3 (2021): 187 y 188.

tras seguir el ejemplo, y el ejemplo son los Compañeros del Profeta”.⁴² Este investigador afirma que esta *‘aqīda* tiene un tono *aš‘arí*, además de ser una variación de la teología antropomórfica malikí de los almorávides.⁴³ Al-Dabbāg señala también que su contenido estaría estrechamente relacionado con la política desarrollada por los Zanātas en su lucha contra las doctrinas contrarias a la escuela sunní.⁴⁴ Por este motivo, el *ribāṭ* Tīṭ-n-Fiṭr es conocido como uno de los principales focos de lucha contra los Bargawāta. Este *ribāṭ* se consolidará como centro sufí bajo el liderazgo de Abū ‘Abd Allāh, hijo del anterior, ya que será él quien funde la *ṭā’ifa al-Ṣanḥāyīūn*. Los Banū Amgār creían en una formación completa, por lo que no solo van a cultivar el alma, sino también la mente. De la *Baḥya* se desprende que las prácticas místicas desarrolladas en su *ribāṭ* se acercan al misticismo clásico que trajo consigo de oriente Ismā’īl Amgār y que están fundamentadas en las figuras clásicas de este movimiento, como al-Ḥasan al-Baṣrī, de quien aparece un breve texto al final de la obra. Entre estas prácticas se hallan la *jalwa* (retiro espiritual), la mortificación del alma mundana (*muṣāda*), la realización de ayunos frecuentes y, además, prestaban especial atención a la procedencia de los alimentos que consumían. *Baḥyat al-nāzirīn* hace referencia en numerosas ocasiones a que los Banū Amgār, acompañados a veces de sus discípulos, comían exclusivamente de lo que había disponible (*min al-kawn*) en el lugar donde se encontrarán: hojas de árboles, plantas disponibles de la tierra y, fundamentalmente, pescado que ellos mismos solían pescar.⁴⁵

Este último ejercicio, es decir, consumir aquello que el universo proporciona, será una de las condiciones que deban reunir aquellos que desean incorporarse a la *ṭā’ifa* y que son recogidas por al-Zammūrī:⁴⁶

- 1) El abandono de la disputa
- 2) La justicia
- 3) La obligación de (la práctica de) la justicia
- 4) El perdón de lo pasado
- 5) La protección de las verdades ocultas
- 6) La ocultación de los defectos
- 7) No contestar a algo perjudicial
- 8) Contentarse con lo escaso
- 9) Alimentarse de lo disponible

Junto con estas creencias, en numerosos relatos se nos narra la insistencia que los diversos líderes Amgāriyūn mostraron por el seguimiento celoso de la sunna. Los dirigentes de este *ribāṭ* son adjetivados frecuentemente como “alfaquíes, ulemas y sabios” que leen el Corán, el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī y que enseñan la *Muwaṭṭa’* de Mālik b. Anas y la *Mudawwana* de

⁴² Al-Zammūrī, *Baḥyat al-nāzirīn*, 147; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 165.

⁴³ Cornell, “Ribāt Tīṭ-n-Fiṭr”, 29.

⁴⁴ Al-Dabbāg, “Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Zammūrī al-aṣgar”, 279.

⁴⁵ La literatura hagiográfica está repleta de ejemplos de *awliyā’ Allāh* que solo comen de aquello que encuentran disponible en el lugar donde están. Con respecto a la alimentación de los santos véase Halima Ferhat, “Frugalité soufie et banquets des zaouyas: l’éclairage des sources hagiographiques”, *Médiévales* 33 (1997): 69-79; Rachid El Hour, “La alimentación en las fuentes hagiográficas del occidente islámico”, en *Las sociedades del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XIV). Una mirada desde las fuentes hagiográficas*, Rachid El Hour (Rabat: Ed. Bouregreg, 2010), 61-95.

⁴⁶ Al-Zammūrī, *Baḥyat al-nāzirīn*, 217; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 236-7. También han sido recogidas por Cornell, “Ribāt Tīṭ-n-Fiṭr”, 32 y Rodríguez Mañas, *Sufismo y santidad*, 277-8.

Ṣaḥnūn, junto con el *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* de al-Gazālī. No son un caso único ni aislado, ya que la personificación del santo alfaquí comienza a ser frecuente a partir de la época almorávide para procurar, precisamente, la inclusión del *taṣawwuf* en la ortodoxia islámica. Este conocimiento adquirido por los Banū Amgār hará que en el s. VII/XIII su *ribāṭ* se consolide como uno de los centros de saber más relevantes en el ámbito rural, recibiendo a figuras de la talla de Abū l-'Abbās al-Mariyyī, Abū Šu'ayb al-Sāriyya y Abū Muḥammad Šāliḥ, posterior fundador del *ribāṭ* de Safī, quien se formaría de la mano de Abū 'Abd Allāh Amgār en la ciencia del *taẓwīd* y en el estudio de la religión, iniciándole en la santidad.

Si atendemos a la información que nos proporciona esta obra, Abū 'Abd Allāh fue el maestro de Abū Šu'ayb al-Sāriyya; este a su vez lo fue de Abū Ya'zā, que fue el *šayj* de Abū Madyan y este lo fue de Abū Muḥammad Šāliḥ. Es decir, todo el sufismo que se desarrolló posteriormente en el Occidente islámico habría tenido sus bases doctrinales en el *ribāṭ* Tīṭ-n-Fiṭr,

Su fama y reconocimiento como figuras de relevancia en ambos ámbitos, el del saber y el de la santidad, no solo se circunscribe a esta región, ya que también somos testigos de la llegada de algún grupo de sufíes orientales que buscan conocer a Abū 'Abd Allāh, que además lideró el rezo fúnebre tras el fallecimiento de al-Gazālī, quien habría advertido de ello previamente.

Juegos de poder y economía del *ribāṭ*

No es de extrañar, a tenor de lo expuesto, que las sucesivas dinastías gobernantes mostraran también su reconocimiento -con alguna excepción- a esta familia. Como se ha mencionado previamente, al-Zammūrī recopiló un buen número de documentos de diversa índole, en gran parte decretos, que conforman el segundo capítulo de su obra. De entre ellos, cabría destacar algunos que resultan interesantes a la hora de analizar el funcionamiento económico del *ribāṭ*, que responde a la economía prototípica de estas instituciones, estudiada por Manuela Marín⁴⁷ y Francisco Franco-Sánchez,⁴⁸ ya que se nutre, fundamentalmente, de la fortuna heredada por los distintos miembros que lideraron la *ṭā'ifa* Ṣaḥnāyīyya así como de sus huertos. Hay que resaltar que los Banū Amgār daban un especial valor al esfuerzo físico y al trabajo como medio para ganarse la vida, evitando vivir de las donaciones y la caridad, algo distintivo de este *ribāṭ*. Así queda atestiguado en un relato en el que tres hombres de Anfā -actual Casablanca- acuden a 'Ayn al-Fiṭr a visitar a Abū Ya'qūb b. Abī 'Abd Allāh Amgār, a quien se encuentran trabajando el huerto con sus propias manos. Al final del relato les dijo: “dedicarse a ganarse la vida y no depender de la gente, preserva la religión, impide la hipocresía y confirma el valor del saber (...).”⁴⁹ Esta idea queda refrendada por un hadiz recogido por Muslim, y traído a colación por al-Zammūrī, en el que se narran los oficios que poseían algunos profetas del islam y algunas

⁴⁷ Manuela Marín, “El *ribāṭ* en al-Andalus y el norte de África”, en *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Rāpita (1983,1997)*, ed. Francisco Franco-Sánchez (Alicante: Ajuntament de Sant Carles de la Rāpita-Universitat d'Alacant, 2004), 111-6.

⁴⁸ Francisco Franco-Sánchez, “La economía de las rābitas”, en *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Rāpita (1983,1997)*, ed. Francisco Franco-Sánchez (Alicante: Ajuntament de Sant Carles de la Rāpita-Universitat d'Alacant, 2004), 57-79.

⁴⁹ Al-Zammūrī, *Baḥyāt al-nāẓirīn*, 231-2; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 249-50.

de sus figuras más distintivas: Zacarías era carpintero; Abraham y Lot eran agricultores y Abū Bakr, ‘Umar y Uṭmān eran comerciantes de tejidos, por mencionar algunos.⁵⁰

Habría que preguntarse cómo pasaron los Banū Amgār de la pobreza que caracterizaba al fundador de esta familia, que solo se alimentaba de lo que había disponible, a ser Abū Ibrāhīm b. Abī l-Ḥasan b. Abī ‘Abd al-Jāliq Amgār, el último biografiado en la *Bah̄ya*, uno de los hombres ricos más afamados (*fa-ḡad kāna ganiyy^{an} min al-agniyā’ al-mašhūrīn allaḡīna aḡbalat ‘alay-him al-dunyā*) según lo describe al-Dabbāg.⁵¹ La respuesta se encuentra en los decretos a los que he aludido anteriormente; el más antiguo es el emitido por Abū l-Kamāl Tamīm b. Zīrī al-Yifranī, en el cual se nos informa de que desde los gobernantes Ṣanhāya hasta los Almohades se había continuado con la tradición de dar a los Banū Amgār un sueldo permanente equivalente a cien dinares, además de por su linaje jerife, “como ayuda por su aferramiento a la religión y por seguir la vía de sus santos antepasados bien guiados, que son familia del Mensajero de Dios del Universo”.⁵² Esta tradición se mantuvo también en época meriní, al menos hasta el reinado de Abū ‘Inān Fāris, de quien se recoge también un decreto fechado el 13 de Muḡarram 755/7 de febrero de 1354 –justo a continuación del de Tamīm b. Zīrī– afirmando que hay que hacer el pago de la suma establecida por otros antes que él, que se cobra del tesoro del *majzén*. Señala, además, que estos cien dinares de oro lo repartían en cuatro partes.⁵³

Todo ello hizo que pudieran adquirir un amplio patrimonio material distribuido en tierras de labranza, viñedos y tierras a orillas del mar, además del propio *ribāṭ* como edificación. Por todo ello, señalan diversos documentos que estaban exentos de pagar cualquier tipo de impuestos, exención que se extendía también a la región Ṣanhāya. Cumpliendo con la función que caracteriza a una figura de su envergadura religiosa, Abū Ibrāhīm b. Abī l-Ḥasan no se dejó llevar por las riquezas terrenales e instituyó como legado pío una gran parte de este legado familiar, sin contar todo el dinero que dedicaba a la construcción de mezquitas, puentes, allanar caminos y en donaciones caritativas, entre otras muchas cosas.⁵⁴

Conclusiones

Podríamos afirmar que el *ribāṭ* de Tīṭ-n-Fiṭr es la viva imagen de la propia evolución de esta institución: arquitectónicamente, el recinto presenta una planta y estructura claramente defensiva; sin embargo, esa función nunca llegó a tener lugar, puesto que fue, en realidad, un sitio para el retiro y la espiritualidad que acabaría convirtiéndose en uno de los centros sufíes y de enseñanza de referencia en al-Magreb al-Aḡṣā durante varios siglos hasta que, tras la aparición y desarrollo de las *zāwiyas*, comenzó su declive en pro de estas últimas.

Bah̄yat al-nāzirīn resulta una fuente de vital importancia a la hora de conocer no solo este *ribāṭ*, sino la historia de sus fundadores y dirigentes, una de las familias de *awliyā’ Allāh* más relevantes en la historia del Magreb al-Aḡṣā. Con la información que ofrece a este respecto, se pueden corroborar las afirmaciones realizadas por Rachid El Hour en su estudio

⁵⁰ Muslim, *Ṣaḡīḡ*, 2379; Al-Zammūrī, *Bah̄yat al-nāzirīn* 232-3; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 251.

⁵¹ Al-Dabbāg, “Muḡammad b. ‘Abd al-‘Azīm al-Zammūrī al-aṣḡar”, 289.

⁵² Al-Zammūrī, *Bah̄yat al-nāzirīn*, 137; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 158.

⁵³ Al-Zammūrī, *Bah̄yat al-nāzirīn*, 137; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 158-9.

⁵⁴ Al-Zammūrī, *Bah̄yat al-nāzirīn*, 267; Vázquez Hernández, *Literatura hagiográfica*, 285.

del *ribāt* como lugar de enseñanza⁵⁵ cuando señala que los sufíes jugaron un papel determinante en la expansión y consolidación del islam en el Magreb, puesto que fueron centros para la educación religiosa y la consolidación de los principios islámicos. A ello habría que sumar el gran papel ejercido por los sufíes y los *ribāts* para la difusión del malikismo en el Magreb. Aunque El Hour afirma que la enseñanza en la mayoría de los *ribāts* se hacía en bereber, no hemos hallado en la *Bahya* ninguna información al respecto, ni tampoco que ninguno de los sermones que aquí se daban se hicieran en esta lengua.⁵⁶ Es muy posible que esta falta de información al respecto se deba a que la obra fue compuesta en la época meriní, una dinastía que, como ya se ha observado, llevó a cabo una política de veneración hacia los jerifes a quienes ofrecían donaciones, ayudas monetarias y beneficios fiscales con el fin de legitimar su proyecto político. Por ese motivo, no es de extrañar que bajo los reinados de Abū l-Rabī' y Abū l-Ḥasan se realizaran censos oficiales de los jerifes idrisíes que se encontraban en Marruecos⁵⁷ y que, a su vez, surgiera la necesidad de probar la veracidad de las genealogías de todos aquellos que afirmaban descender del Profeta.⁵⁸ Así pues, la inclusión que hace al-Zammūrī de las actas notariales que abren y cierran su obra y de los distintos documentos gubernamentales responderían a esta necesidad y, a su vez, ayudarían a reforzar su objetivo de legitimar la vinculación Banū Amgār con el Profeta.

Bibliografía

- Aguiar Aguilar, Maravillas. "El *ribāt* atlántico medieval: intersecciones entre la costa de Marruecos, la expansión europea hacia el Atlántico meridional y Canarias." *Anuario de Estudios Atlánticos* 71 (2025): 1-13.
- Basset, Henri y Henri Terrasse. "Le ribât de Tît." En *Sanctuaires et forteresses almohades*, Henri Basset y Henri Terrasse, 337-76. París: Maisonneuve&Larose, 2001.
- Bencherifa, Mohamed, "Ḥawla *Bahyat al-nāzirīn* li-Ibn 'Abd al-'Azīm al-Zammūrī", *Da'wat al-Ḥaqq* 262 (1987), <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6750> (Consultado el 27 de diciembre de 2023).
- al-Dabbāg, Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz. "Muḥammad b. 'Abd al-'Azīm al-Zammūrī al-aṣḡar." En *Kitāb min al-'alām al-fikr wa-l-adab fī l-'aṣr al-marīnī*, en *Kitāb min al-'alām al-fikr wa-l-adab fī l-'aṣr al-marīnī*, Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Dabbāg, 269-90. Al-Dār al-Bayḍā': Ŷamī' al-ḥuqūq maḥfūza li-l-mu'alif, 1992.
- Cherif, Mohamed. *Al-Taṣawwuf wa-l-sulṭa bi-Magrib al-muwahḥidī (al-qarnayn 6-7 h/12-13m): musāhama fī dirāsāt tunā'iyya al-ḥukm wa-l-dīn fī-l-nasaq al-magribī al-wasīṭ*. Tetuán: al-Ŷam'iyya al-Magribiyya li-dirāsāt al-Andalusiyya, 2004.
- Cornell, Vincent. "Ribāt Tīt-n-Fiṭr and the origins of Moroccan Maraboutism." *Islamic Studies* 27/1 (1988): 23-36

⁵⁵ Rachid El Hour, "Algunos extractos de la enseñanza y la educación en el Occidente islámico en la época almohade", en *Ibn 'Arabī y su época*, editado por Gracia López Anguita, Colección de estudios araboislámicos de Almonaster la Real nº 17 (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2018), 71-96, especialmente 86-9.

⁵⁶ El Hour, "Algunos extractos de la enseñanza", 89.

⁵⁷ Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, 295.

⁵⁸ Rodríguez Mañas, *Sufismo y santidad*, 280-2.

- Ferhat, Halima. "Frugalité soufie et banquets des zaouyas: l'éclairage des sources hagiographiques." *Médiévales* 33 (1997): 69-79.
- Franco-Sánchez, Francisco. "La economía de las rábitas." En *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1983,1997)*, editado por Francisco Franco-Sánchez. 57-79. Alicante: Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita-Universitat d'Alacant, 2004.
- Hirsch, Hadas. "Setting borders: colours, patterns and textiles in women's clothing according to hadith literature." En *Tejer y vestir. De la Antigüedad al Islam*, editado por Manuela Marín, 313-26. CSIC: Madrid, 2001
- El Hour, Rachid. "La alimentación en las fuentes hagiográficas del occidente islámico." En *Las sociedades del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XIV). Una mirada desde las fuentes hagiográficas*, por Rachid El Hour. 61-95. Rabat: Ed. Bouregreg, 2010.
- . "Algunos extractos de la enseñanza y la educación en el Occidente islámico en la época almohade." En *Ibn 'Arabī y su época*, editado por Gracia López Anguita, *Colección de estudios araboislámicos de Almonaster la Real n^o 17*, 71-96. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2018.
- . "*Al-Minhāy al-wāḍiḥ* y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la ṭā'ifa de Safī." En *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península ibérica*, editado por Rachid El Hour, 79-109. Helsinki: Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humaniora, 2020.
- . "Reflexiones acerca de la aparición y desarrollo de los establecimientos de *ribāṭ* en al-Magrib al-Aqṣā: el caso del *ribāṭ* de Šākīr." En *Rābiṭa y zāwiya espacios para la santidad y el sufismo en el Occidente islámico*, editado por Rachid El Hour y Francisco Franco-Sánchez, 82-110. Madrid: CSIC, 2025.
- El Hour, Rachid y Virginia Vázquez Hernández. "Collective Sufism in the Maghrib al-Aqṣā: the Mājariyyūn of Safī and the Founding of the Rakb al-Ḥujjāj." *Journal of Sufi Studies* 13/2 (2024): 191-210.
- Ibn Qunfūd. *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*, editado por Mohamed El Fāsī y Adolphe Faure. Rabat: Al-markaz al-ḡāmi'ī li-l-baḥṭ al-'ilmī, 1965.
- Kably, Mohamed. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*. París: Maisonneuve et Larose, 1986.
- Al-Kattānī. *Kitāb ṣalwāt al-anfās wa-muḥādāt al-akiyās mimman uqḃira min al-ulamā' wa-l-ṣulaḥā' bi-Fās*. Casablanca: Dār al-ṭaqāfa, 1425/2004. 3 vols.
- Khanahmadi, Leila. "Dawrat al-ṭuruq al-ṣūfiyya fi iḥyā' sultat al-šurafā' fi-l-Magrib al-islāmī fi l-qarn al-'āsir al-ḥiṡrī." *Āfāq al-ḥadāra al-islamiyya/Horizons of Islamic Civilization* 26/1 (2023): 89-113.
- Lamgārī, Fu'ād y Mawlāy al-Ḥasan al-Azharī. *al-Ašraf al-Amgār. Tārīj wa-masār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1440/2019.
- Al-Māzūnī. "Ribāṭ Tīṭ: min al-ta'sīs ilā zuḥūr al-ḥaraka al-ḡazūliyya." En *al-Ribāṭāt wa-l-zawāyā fi ta'rīj al-Magrib. Dirāsāt muḥdāt li-l-ustād Ibrāhīm Ḥarakāt*, editado por Nufisa al-Ḍahabī, 25-52. Rabat: Universidad Mohamed V, 1997.
- Marín, Manuela. "El *ribāṭ* en al-Andalus y el norte de África." En *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1983,1997)*, editado por Francisco Franco-Sánchez, 111-6. Alicante: Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita-Universitat d'Alacant, 2004.
- Rodríguez Mañas, Francisco. *Sufismo y santidad en el Magrib (ss. V/XI-VIII/XIV): aspectos políticos y sociales*. Universidad Complutense de Madrid, 1992. Tesis doctoral.

- al-Šibānī al-Idrīsī, Aḥmad. *Maṣābīḥ al-bašariyya fī abnā' jayr al-barriyya*. Casablanca, 1987.
- al-Tādilī. *al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*, ed. Ahmed Toufiq. Rabat: Manšūrāt kuliyyat al-adab wa-l-'ulūm, 2^a ed., 1997.
- . *Regard sur le temps des soufis*, trad. fran. Maurice de Fenoyl. Casablanca: Editions Eddif, 1995.
- Al-Tamīmī. *al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*, editado por Mohamed Cherif. Tetuán: Ŷāmi'at 'Abd al-Malik al-Sa'dī. Manšūrāt kuliyyat al-adab wa-l-'ulūm al-insaniyya, 2002. 2 vols.
- Van Staëvel, Jean-Pierre, Abdallah Fili, Gaime Sébastien y Catherine Masure. "Nouvelles recherches archéologiques sur le ribât de Tît", *Hespéris-Tamuda* LII/3 (2017): 109-134.
- Van Staëvel, Jean-Pierre, Abdallah Fili, Gaime Sébastien. "Tīt n Fṡār (Moulay 'Abdallāh Amghār): from *Ribāṡ* to the Medieval Holy City. An Archeogeographical and Stratigraphic Approach." *Hespéris-Tamuda* LVI/3 (2021): 181-212.
- Vázquez Hernández, Virginia. *Literatura hagiográfica en el Occidente islámico: traducción anotada de Bahyat al-nāzirīn wa-uns al-ḡādirīn de al-Zammūrī, obra magribí del s. VIII/XIV*. Universidad de Salamanca, 2024 [Tesis doctoral].
- . "La producción de *manāqib* en el Occidente islámico: Corpus de hagiografías perdidas." *eHumanista/IVITRA* 26 (2024): 253-273.
- . "La producción de *manāqib* en el Occidente islámico: Corpus de hagiografías conservadas." *eHumanista/IVITRA* 27 (2025): 453-470.
- Al-Zammūrī. *Bahyat al-nāzirīn wa-uns al-ḡādirīn fī manāqib riḡāl Amḡār al-ṡāliḡīn*, editado por Zuhayr b. Aḡmad b. Hādī al-Amḡārī. Rabat: Rabat net, 1445/2023.