

Las primeras celebraciones del *Mawlid* en al-Andalus y Ceuta, según la *Tuḥfat al-muġtarib* de al-Qaštālī y el *Maqṣad al-šarīf* de al-Bādisī

The first celebrations of the *Mawlid* in al-Andalus and Ceuta, according to the *Tuḥfat al-muġtarib* by al-Qaštālī and the *Maqṣad al-šarīf* by al-Bādisī

Bárbara BOLOIX GALLARDO
Department of Romance Languages and Literatures
Washington University in St. Louis, Missouri (EEUU)
bboloix@wustl.edu

Recibido: septiembre 2010

Aceptado: octubre 2010

RESUMEN

La generalizada observación de ciertas celebraciones cristianas por parte de la población musulmana de al-Andalus motivó la implantación del *Mawlid* o fiesta del Nacimiento del Profeta en el Occidente islámico durante el siglo XIII. El presente artículo pretende revelar cómo el maestro sufi de Ohanes (Almería) Abū Marwān al-Yuḥānisī, importante nexa espiritual entre al-Andalus y el Magreb, pudo ser el introductor de esta novedosa festividad en ambas zonas, primeramente en Ceuta y seguidamente en al-Andalus, así como describir en qué consistían sus pioneras celebraciones, según la información extraída de tres relatos de la *Tuḥfat al-muġtarib* del granadino Aḥmad al-Qaštālī y de un texto del *Maqṣad al-šarīf* del magrebí al-Bādisī.

Palabras clave: *Mawlid*. Al-Andalus. Ceuta. Siglo XIII.

ABSTRACT

The widespread observation of certain Christian holidays among the Muslim population of al-Andalus inspired the establishment of the *Mawlid*, the celebration of Muḥammad's birthday, in the Islamic occident during the 13th century. The present article aims to reveal how the Sufi master from Ohanes (Almería) Abū Marwān al-Yuḥānisī, an important spiritual link between al-Andalus and the Magreb, may have introduced this new holiday to both regions, originally in Ceuta and subsequently in al-Andalus. It will also describe what these pioneering celebrations entailed, according to the information extracted from three accounts in the work *Tuḥfat al-muġtarib* (by the Grenadine Aḥmad al-Qaštālī), and one text from the *Maqṣad al-šarīf* (by the Magrebi al-Bādisī).

Key words: *Mawlid*. Al-Andalus. Ceuta. 13th century.

ÍNDICE: 1. Introducción: Fiestas cristianas en al-Andalus, precedentes inmediatos del *Mawlid*. 2. El *šayj* Abū Marwān, posible introductor del *Mawlid* en el Occidente islámico. 3. Las celebraciones del *Mawlid* por el *šayj* Abū Marwān al-Yuḥānisī. 4. Conclusión.

1. INTRODUCCIÓN: FIESTAS CRISTIANAS EN AL-ANDALUS, PRECEDENTES INMEDIATOS DEL MAWLID

El calendario religioso de al-Andalus siempre ha constituido un tema bastante curioso, y cuanto menos peculiar, por las especiales circunstancias sociales y culturales de este rincón occidental del Mundo Islámico. La interacción cotidiana de los musulmanes de la península Ibérica con los mozárabes¹, uno de los diversos grupos étnicos y religiosos que conformaron desde el principio la sociedad andalusí, así como el inevitable contacto que aquellos siempre mantuvieron con las comunidades cristianas del otro lado de la frontera, tuvo su reflejo en numerosos ámbitos, siendo el de las celebraciones religiosas uno de los más notorios.

Como era de esperar, los andalusíes observaban el cumplimiento de las principales fiestas canónicas islámicas con rigor, al igual que hacían sus correligionarios del resto de la *Dār al-Islām*—es decir, de las tierras pertenecientes a la *Umma* o comunidad islámica y que, como tales, están sujetas a la ley musulmana—². Por diversas noticias dispersas en fuentes árabes de todo tipo, sabemos que celebraban la Noche del Destino (*Laylat al-qadr*), que conmemora la revelación del Corán a Mahoma durante el mes de ramadán, y la Fiesta de la ruptura del ayuno (*ʿĪd al-fiṭr*), que marcaba el final de dicho mes sirviendo de colofón a su obligada abstinencia; asimismo, cada año conmemoraban la ritual Fiesta del sacrificio (*ʿĪd al-aḍḥā*) con la tradicional matanza de un cordero, que era cocinado en familia con toda clase de vituallas y frutos secos. Aquellos de tendencia *šīʿī* vigilaban además la celebración del día de la *ʿĀšūrā* cada 10 de *muḥarram*, guardando el acostumbrado ayuno³.

Sin embargo, ciertos días festivos propios del calendario juliano calaron con fuerza en el almanaque musulmán, hasta el punto de que los andalusíes llegaron a asimilarlos con gran naturalidad, aunque sin otorgarles nunca la significación religiosa que realmente comportaban. Entre los festejos más extendidos figuraban, por orden cronológico, el día de año nuevo, *Yannayr*—fecha en la que los andalusíes celebraban el comienzo del año (*raʿs al-sana*) comprando frutas a imitación de los cristianos y preparando pasteles en forma de ciudades amuralladas, precedentes tal vez del actual roscón de Reyes— e incluso, al parecer, la Nochevieja (*Laylat al-*

¹ Sobre la influencia de este colectivo cristiano arabizado residente en al-Andalus, véase el trabajo de HITCHCOCK, Richard, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: identities and influences*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd, 2008, así como también la reciente publicación de AYLLET, Cirille, *Les «Mozarabes»: islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IXe-XIIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

² Sobre este concepto, véase ABEL, A., s.v. “Dār al-Islām”. *Encyclopaedia of Islam* (en adelante citada como *EĪ*), v. II, 127-128.

³ Sobre las fiestas que se celebraban en al-Andalus, véase el epígrafe “Las Fiestas”, dentro del apartado “Las diversiones” inserto en la obra de ARIÉ, Rachel, *España musulmana (Siglos VIII-XV)*. Tomo III de la *Historia de España* dirigida por TUÑÓN DE LARA, Manuel. Barcelona: Labor, 1994, especialmente 308-312.

'*ayūz*)⁴; también vigilaban el *Nayrūz* o *Nawrūz* –que, aunque originalmente conmemoraba el primer día del año solar persa, era asociado en al-Andalus con el equinoccio de primavera–, así como el jueves santo –referido en los textos árabes como “el jueves de abril” (*jamīs abril*)⁵–. Pero lo más sorprendente aún es que celebraban el día de San Juan, conocido en árabe como *Mahrayān* o '*Anšara* –con el que se recibía el solsticio de verano el día 24 de junio, encendiendo hogueras en el campo, dejando las prendas de vestir a la intemperie para que les cayese el rocío de la noche, consumiendo almojábanas⁶ y organizando carreras de caballos⁷– y, sobre todo, el día de Navidad (*Milād 'Īsā*)⁸. Cabe decir que estas dos últimas celebraciones no eran del todo ajenas, en su significación religiosa, a la tradición musulmana; recordemos que esta última reconoce a Juan el Bautista y a Jesús como dos grandes figuras proféticas que están contempladas en varios pasajes del Corán. Por esta razón, “en el alma del pueblo [musulmán] latía un sentimiento de devoción por ambos, y el contenido religioso de su conmemoración (...) era idéntico para un cristiano que para un musulmán” en cierto modo, como en su día señaló Fernando de la Granja⁹.

Sin embargo, tan generalizada llegó a ser la conmemoración de la Navidad entre la comunidad musulmana andalusí que, a partir del siglo XIII, la clase jurídico-religiosa

⁴ Sobre esta celebración de carácter astronómico, véase el excelente trabajo de MUÑOZ, Rafael, “Fiestas de origen meteorológico en la literatura calendárica”, en GARCÍA SÁNCHEZ, E. (ed.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*, I. Granada: CIS, 1990, 23-41, donde puede hallarse una amplia y documentada información al respecto.

⁵ Al parecer, este día también constituía una fecha señalada para los musulmanes en otros puntos del Mundo Islámico medieval, por influencia de las comunidades cristianas. Así lo ha demostrado DE LA GRANJA, Fernando, “Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos del al-Turṭuṣī, el cadí Iyāḍ y Wanšarīsī”, *Al-Andalus*, 35 (1970), 124, tomando como referencia el testimonio del egipcio AL-MAQRĪZĪ, según el cual este día era conocido en Egipto como “el jueves de las lentejas” (*jamīs al-'adas*), por la costumbre cristiana de consumirlas en puré en dicho día, y en Siria, como “el jueves del arroz” (*jamīs al-arz*) o “el jueves de los huevos” (*jamīs al-bīḍ*).

⁶ *Muḃabbanāt*, suculentas tortas de queso blanco, especialidad de la zona de Jerez (Cádiz), y típicas de al-Andalus, que se servían muy calientes, se espolvoreaban con canela y luego se bañaban con miel, según explica ARIÉ, R. en su *Historia de la España Musulmana*, 286. Quisiera destacar, como nota curiosa, que, aunque esta especialidad de dulce se sigue consumiendo hoy en día en España, también fue exportada con el descubrimiento del Nuevo Mundo a América Latina, donde en muchos países se sigue hoy en día cocinando.

⁷ Cfr. DE LA GRANJA, Fernando, “Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos del al-Turṭuṣī, el cadí Iyāḍ y Wanšarīsī”, 127, quien se basa en un texto del *Tarīḃ al-madārik* del cadí 'IYĀḌ y en otro compilado por AL-WANŠARĪSĪ, respectivamente.

⁸ Cfr. ARIÉ, Rachel, *España musulmana*, 310-312. He decidido citar todas estas celebraciones cristianas brevemente a modo informativo para justificar el ambiente que propició la implantación del *Mawlid* en al-Andalus.

⁹ “Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). I: *Al-Durr al-munazzam* de al-'Azafī”, *Al-Andalus*, 34 (1969), 1-53, especialmente 4-5, de donde he extraído esta cita. Sobre la celebración de las fiestas cristianas mencionadas en al-Andalus, véanse tanto este trabajo como el anteriormente citado “Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos del al-Turṭuṣī, el cadí Iyāḍ y Wanšarīsī”, del mismo autor. Ambas aportaciones son consideradas pioneras y reveladoras en este tema.

comenzó a temer por los valores espirituales de al-Andalus que, debido a esta práctica herética, podían quedar seriamente corrompidos. Su erradicación por parte de los ulemas no era tan fácil de atajar pues, parafraseando de nuevo a F. de la Granja¹⁰, “tanto ‘Īsà como Yaḥyà eran para ellos [los musulmanes] profetas venerables. Pero eran, al mismo tiempo, el Hijo de Dios y el San Juan de los Cristianos”.

Las primeras denuncias al respecto llegaron desde la cercana Ceuta, donde su reputado cadí y alfaquí, Abū l-‘Abbās al-‘Azafī (m. 633/1236) “expresaba (...) su indignación ante el comportamiento de sus correligionarios andaluces que festejaban la Navidad y el Año Nuevo del calendario cristiano, imitando a sus vecinos cristianos”, según indica Rachel Arié¹¹. Y es que, al parecer, durante estas fechas la vida se paralizaba en al-Andalus hasta el punto de que los musulmanes intercambiaban regalos, organizaban costosos banquetes, interrumpían sus actividades comerciales, se cerraban las tiendas e, incluso, los niños estaban exentos de asistir a las escuelas coránicas¹². Tal relajación de costumbres se estaba contagiando incluso al Norte de África, especialmente a la ciudad de Ceuta –cabeza de puente entre ambas orillas–, razón por la cual hubo que idear una manera de frenar el influjo que las prácticas cristianas estaban ejerciendo en los colectivos musulmanes, como se expondrá a continuación.

2. EL ŠAYJ ABZ MARWĀN, POSIBLE INTRODUCTOR DEL MAWLID EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO

Para contrarrestar los nocivos efectos de la celebración de la Navidad entre los musulmanes andalusíes, el ya mencionado jurista ceutí Abū l-‘Abbās al-‘Azafī decidió proponer una festividad de similares características, que estuviera más en consonancia con las creencias de la religión islámica: el *Mawlid*, también denominado *Mawlūd*, o Fiesta del nacimiento del Profeta.

Esta celebración ya existía en Oriente, donde había sido implantada en fecha bastante tardía pues, aunque desde los primeros tiempos del Islam la casa donde nació Mahoma era un lugar de oración al que acudían individualmente los piadosos para recibir bendiciones, no existía la costumbre de conmemorar oficialmente su natividad. No fue hasta el siglo XII cuando, al parecer, el aniversario del Profeta comenzó a adquirir un carácter más popular en La Meca, instaurándose como una celebración generalizada, distinta de la primitiva observancia íntima y personal que había sido hasta entonces. Dicha transición del ámbito privado al público es

¹⁰ Cfr. “Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). I: *Al-Durr al-munazzam* de al-‘Azafī”, 5.

¹¹ *España musulmana*, 310.

¹² Según especifica KAPTEIN, N. J. G., *Muḥammad’s birthday festival. Early History in the Central Muslim Lands and development in the Muslim West until the 10th/16th Century*. Leiden-Nueva York-Köln: Brill, 1993, 81-82.

justificada por Ahmet T. Karamustafa¹³ con nuevas tendencias surgidas en el seno de la sociedad islámica, tales como el incremento de las conversiones al Islam o la rápida urbanización desarrollada en el imperio islámico, especialmente desde el siglo IX en adelante. Los paulatinos cambios sociales señalados supusieron, con el tiempo, un notable incremento de visitantes que acudían a la casa del Profeta, la cual en aquella fecha quedaba abierta al público todo el día, con la consiguiente práctica de ceremonias (*mash*, etc.) propias del culto popular rendido a los santos en el Islam¹⁴. La fecha fijada para esta sagrada celebración fue el 12 de *rabīʿ* I, precisamente el día en que falleció Mahoma¹⁵, a pesar de que, en realidad, la tradición islámica desconoce con precisión los datos natalicios de su fundador.

Sin embargo, la adopción de esta nueva celebración no estuvo exenta de dificultades; la clase jurídico-religiosa la tachó primeramente de *bidʿa* –innovación (*muḥḍaʿ*) contraria a una tradición mantenida durante siglos (*sunna*)–, teniendo finalmente que sucumbir a su oficial legitimación ante la gran aceptación popular con que ya contaba¹⁶. Y es que, al fin y al cabo, dicha innovación era legalmente defendible, pues pertenecía a la categoría de aquellas innovaciones consideradas laudables, por ser su propósito el de erradicar, precisamente, una novedad mucho más grave, como era la celebración de fiestas cristianas por parte de los musulmanes.

La costumbre de celebrar el nacimiento de Mahoma se fue haciendo extensiva a diversos territorios del Islam, fundamentalmente en África oriental. De hecho, los Fatimíes, quienes fueron, al parecer, los inventores de esta festividad, la celebraban en su corte con una procesión de dignatarios hacia el palacio del califa, donde tenía lugar la pronunciación de tres sermones (*juṭabā*). Posteriormente, en el siglo XIII, esta fiesta sería celebrada en El Cairo con la masiva participación del pueblo llano y de las comunidades sufíes.

En Ceuta, como señalábamos con anterioridad, uno de los puntos más extremos del poniente magrebí, la tradición del *Mawlid* no llegó hasta el siglo XIII, siendo el que instauró su implantación el ya mencionado cadí Abū l-ʿAbbās al-ʿAzafī, quien fuera además el epónimo de los Banū ʿAzaf, dinastía local que regentó esta localidad durante setenta y cinco años¹⁷. Este personaje comenzó la composición de una obra titulada *Kitāb Durr al-munazzam fī mawlid al-nabī al-muʿazzam*¹⁸, un

¹³ *Sufism. The formative period*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2007, 133.

¹⁴ Sobre la historia y las diversas maneras de celebrar el *Mawlid*, véase como estudio básico FUCHS, H.-[DE JONG, F.]-KNAPPERT, J., s.v. “Mawlid or Mawlūd”. *EP*, v. VI, 895-897, fuentes y bibliografía allí citadas.

¹⁵ El profeta Mahoma murió el lunes 12 de *rabīʿ* I del año 11 de la Hégira/7 de junio de 632.

¹⁶ PAREJA, Félix María, *Islamologie. En collaboration avec L. Hertling, A. Bausani et Th. Bois*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1964, 654-655.

¹⁷ Sobre esta dinastía, véase LATHAM, J. D., “The rise of the ʿAzafides of Ceuta”, *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), 263-287; y especialmente CHERIF, Mohamed, *Ceuta aux époques almohade et mérinide*. París: L'Harmattan, 1996, 168-170, donde el autor dedica un apartado a la implantación del *Mawlid* en Ceuta.

¹⁸ DE LA GRANJA, Fernando, fue el primer especialista en abordar el estudio de esta obra a través de varios de sus manuscritos, ofreciendo la edición y la traducción parcial de la misma en su ya mencionado artículo “Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). I: *Al-Durr al-*

alegato, como su propio título indica, a favor de la celebración del *Mawlid*, por entonces novedoso en dichas tierras, en el que su autor también censuraba duramente la imitación de ciertas costumbres judías y cristianas por parte de los andalusíes, sobre todo en el ámbito de las festividades religiosas. Abū l-‘Abbās al-‘Azafī no pudo ver finalizada su obra, siendo su hijo Abū l-Qāsim (m. 677/1279) el continuador tanto de la pieza literaria como de la labor religiosa de su padre pues, como primer soberano de los Banū ‘Azaf, fue en realidad el verdadero fundador del *Mawlid* en Ceuta. De hecho, el primer *Mawlid* se celebró oficialmente en la corte ‘azafī en el mismo año de su proclamación, el 648/1250.

Desde este pequeño enclave, dicha festividad fue exportada al resto de los reinos que gobernaban la franja magrebí, a cuyas cortes envió al parecer Abū l-Qāsim copias de su obra *al-Durr al-munazzam* con el objeto de dar difusión a dicha fiesta. Ello debió de suceder a partir del año 653/1255, en que supuestamente fue concluido dicho opúsculo. Así consta que hizo, por ejemplo, con la corte almohade de Marrakesh, a cuyo califa Abū Ḥafṣ al-Murtaḍā (646-665/1248-1266) envió una copia de su libro, según una breve pero interesante noticia que Ibn ‘Iḍārī recoge en su *Bayān al-mugrib* y que ofrezco traducida al castellano a continuación:

“[Abū Ḥafṣ al-Murtaḍā] se portaba de la mejor manera en la noche del *Mawlid* (*bi-laylat al-Mawlid*), en la que repartía bienes y regalos. Le había indicado [hacerlo] así el alfaquí Abū l-Qāsim al-‘Azafī porque, cuando compuso su obra *al-Durr al-munazzam fī mawlid al-mu‘azzam*, se la envió y le aconsejó su observancia (*ba‘aṭa bi-hi ilay-hi wa-aṣāra bi-dālik al-ra’y ‘alay-hi*)...”¹⁹.

Es posible, pues, aventurar que el *Mawlid* comenzase a ser celebrado en Marrakesh desde el mismo año de la recepción de esta obra²⁰.

munazzam de al-‘Azafī”, 19 y ss. Lamentablemente, a día de hoy no existe una edición y una traducción íntegras de este opúsculo. Se conservan diversos manuscritos de esta obra, custodiados en los siguientes centros: Biblioteca de El Escorial en Madrid (nº 1741); Museo Británico de Londres (nº 919), Biblioteca Qarawiyīn de Fez; Mezquita Yeni de Estambul (nº 851); Marrakesh; Rabat (donde existen seis copias, cuatro de ellas conservadas en la Biblioteca Real y dos, en la Biblioteca General); y Mequínés. La abundancia de manuscritos de este opúsculo obedece a la propia política religiosa de Abū l-Qāsim al-‘Azafī, quien se esforzó por difundir esta fiesta enviando copias de su libro a las distintas cortes de los reinos del Magreb a modo de propaganda, según se explicará en breve.

¹⁹ *Al-Bayān al-Mugrib fī ijtīṣār ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib. Qism al-muwaḥḥidīn* (volumen de los almohades). Ed. AL-KATTĀNĪ, Muḥammad Ibrāhīm, ZAYNABAR, Muḥammad, IBN TĀWIT, Muḥammad, y ZAMĀMA, ‘Abd al-Qādir. Beirut-Casablanca: Dār al-Garb al-Islāmī-Dār al-Taqāfa, 1985, 446.

²⁰ Actualmente, la celebración del *Mawlid* en Marrakesh, conocido como *Mulūd*, es precedida por ciertos actos, como el de limpiar la casa y visitar los baños públicos (*ḥammām*). En la víspera de este día, las mujeres preparan abundantes platos de cuscús, que llevan a las mezquitas para aquellos fieles, fundamentalmente hombres, que van a pasar allí la noche rezando y recitando el Corán. También es propio que algunas mujeres ululen tres veces al amanecer, debido a la creencia de que el Profeta nació al alba. Igualmente, es costumbre acudir una semana después a las siete fiestas rituales o *mūsems* que se celebran en torno a las sepulturas de ciertos santos sufíes locales. Sobre éstas y otras costumbres en

No fue tan inmediata, sin embargo, la acogida de esta fiesta en el resto de reinos que gobernaban el Norte de África en el siglo XIII. Según Kaptein, quien se basa en un fragmento de la obra *Nuṣṣ mulūk al-Islam* del cadí magrebí Ibn al-Sakkāk²¹, el *Mawlid* no fue introducido en el emergente reino meriní de Fez hasta el reinado del emir Abū Yūsuf Ya‘qūb (656-685/1258-1286). Al hablar de dicho gobernante, el mencionado pasaje afirma lo siguiente:

“Él fue el primero de los Banū Marīn que celebró la noche del *Mawlid* (*Jaylat al-Mawlid*). Durante esa noche, escuchaba algunas casidas de alabanza al Señor de los Divinos Tesoros, así como sermones en los que Sus milagros (*mu‘yizāt*) eran enumerados (...)”²².

Por su parte, parece que la implantación de esta festividad en el reino zayyānī de Tremecén tuvo lugar bien entrado el siglo XIV, en tiempos del soberano Abū Hammū Mūsā (760-791/1359-1389)²³, un siglo antes que en el reino ḥafsi de Túnez, donde su oficial instauración fue la más tardía, en tiempos del emir Abū Fāris (796-834/1394-1434)²⁴.

Cabría preguntarnos a este respecto: ¿sería también enviada una copia del *Kitāb al-Durr* al reino nazarí de Granada, el último reducto de al-Andalus por aquel entonces? En realidad, no se tiene constancia textual de que el primer emir de la dinastía nazarí, Muḥammad I (m. 671/1273), recibiese ningún ejemplar de dicha obra; habría que estudiar más de cerca los manuscritos conservados de la misma para comprobar si alguno incluye, tal vez en su portada, alguna nota dedicatoria a este soberano nazarí, lo cual planeo realizar en breve. Pero, de momento, cabe dejar una ventana abierta a la duda, aunque lo lógico sería pensar que sí, pues si Abū l-‘Abbās al-‘Azafī redactó su tratado, precisamente, para denunciar las costumbres heréticas de los andalusíes, la península debió de ser el destino más inmediato al que su hijo debía enviar con urgencia su escrito, al igual que hizo con otros estados cercanos.

Ceuta fue, sin lugar a dudas, un puente fundamental en la transmisión de corrientes, en este caso religiosas, entre el Magreb y al-Andalus. A través de este enclave, debió de pasar a la península la nueva tradición del *Mawlid* en el mismo siglo XIII, transportada por aquellos personajes de profunda religiosidad que frecuentaban ambas orillas. Como es bien sabido, esta fiesta pronto encontró una gran acogida entre los círculos sufíes, quienes se convirtieron en sus principales practicantes y, en consecuencia, en los mayores responsables de su gran difusión y popularidad, como ha señalado Mohamed Cherif²⁵.

torno al *Mawlid* marroquí, véase BUITELAAR, Marjo, *Fasting and Feasting in Morocco. Women’s participation in Ramadan*. Oxford: Berg, 1993, 138-140.

²¹ *Nuṣṣ mulūk al-Islam bi-l-ta‘rīf bi-man ya‘yību ‘alay-him min ḥuqūq āl al-bayt al-kirām*. Ed. Litografiada. Fez: 1316, 29, *apud* KAPTEIN, N. J. G., *Muḥammad’s birthday festival*, 97.

²² Ofrezco mi propia versión del árabe al español.

²³ Cfr. KAPTEIN, N. J. G., *Op. cit.*, 141 y ss.

²⁴ Cfr. KAPTEIN, N. J. G., *Op. cit.*, 153 y ss.

²⁵ *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, 169, dentro el apartado 4 titulado “Les fêtes: l’introduction du “Mawlid””.

Una de las grandes figuras nexo entre ambas regiones, ceutí y andalusí, a lo largo de dicha centuria fue el *šayj* sufi Abū Marwān ‘Abd al-Malik al-Yuḥānisī (m. 667/1268-1269). Este carismático personaje, nacido, como indica su *nisba*, en la localidad almeriense de Ohanes, era un influente lazo espiritual entre ambos flancos mediterráneos, donde contaba con un nutrido número de adeptos que, con frecuencia, lo visitaban y recurrían a su mediación espiritual, aunque para ello tuvieran que cruzar el Estrecho. Según refleja su único biógrafo conocido, el magrebí al-Bādīsī (m. dp. 722/1322), en la reseña que le dedicó en su obra *al-Maḡṣad al-šarīf wa-l-manẓar al-laṭīf fī l-ta’rīf bi-šulaḥā’ al-Rīf*²⁶, este *šayj* fue un viajero de amplios horizontes que recorrió en distintas ocasiones las tierras de Oriente, donde se empapó del saber espiritual de grandes maestros (*šuyūḥ*) y residió incluso en monasterios cristianos para perfeccionar sus prácticas ermitañas, llegando a peregrinar a La Meca en tres ocasiones.

Consta tanto por la *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib*²⁷ –obra en la que su discípulo y principal seguidor, Aḥmad al-Qaštālī (m. dp. 670/1271-1272), compiló muchos de sus prodigios– como por la semblanza que le consagró en su *Maḡṣad al-šarīf* el mencionado al-Bādīsī, que el *šayj* Abū Marwān celebraba cada año la fiesta del *Mawlid* allá donde quiera que se encontrase. Resulta curioso que las dos únicas fuentes de que disponemos para conocer sus personales celebraciones sean, precisamente, una obra andalusí y otra magrebí. Esta coyuntura nos resulta bastante útil, pues nos permite corroborar que este personaje organizaba dicho evento en ambas orillas –en sus casas de Ohanes y Guadix en al-Andalus, por un lado, y en su domicilio de Ceuta, por otro–, congregando abiertamente a todo aquel que quisiera unirse a esta conmemoración.

Quisiera hacer una especial incidencia en la trascendencia que este individuo tuvo en la implantación del *Mawlid* en ambos flancos, pues la documentación conservada me lleva a pensar que pudo ser, en la práctica, el verdadero introductor de la idea de observar este día tanto en al-Andalus como en Ceuta. Y es que sus celebraciones constituyen el único testimonio textual que poseemos sobre la observancia del *Mawlid* en ambas zonas durante el siglo XIII, un hecho que, a mi parecer, resulta bastante revelador; entiendo que dicho silencio documental parece indicar que no estaba muy extendida su práctica por aquel entonces.

Existen sutiles detalles en la vida del *šayj* Abū Marwān que podrían ayudar a validar esta hipótesis. En primer lugar, intuyo que este contemplativo almeriense no adquirió conocimiento de la celebración del *Mawlid* en Ceuta sino directamente en Oriente, donde ya era muy celebrado en la época en que él lo frecuentaba. Y es que uno de los maestros espirituales que nuestro *šayj* visitaba con frecuencia en Egipto era el célebre sufi Abū l-Ḥasan Ibn Qufl²⁸, quien es contado entre aquellos que solían ofrecer banquetes con motivo del nacimiento del Profeta. Así lo corrobora el testimonio de

²⁶ Ed. A’RĀB, Sa’īd. Rabat: al-Maṭba‘a al-Mulkiyya, 1414/1993².

²⁷ *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib li-man la-hu min al-ijwān fī karāmāt al-šayj Abī Marwān*. Editada por DE LA GRANJA SANTAMARÍA, Fernando, bajo el título *Milagos de Abū Marwān al-Yuḥānisī*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1974.

²⁸ Según consta en el relato n° 27 de la *Tuḥfat al-muḡtarib*, 62-66 de la edición del texto árabe.

Marion Holmes Katz²⁹, quien lo menciona con tal ocasión al recuperar una cita del sirio Muḥammad b. Yūsuf al-Ṣāliḥ³⁰ (942/1536), quien declaraba lo siguiente:

“Aquellos que aman al Profeta han ofrecido banquetes por diversión en [el día de] su nacimiento; entre ellos, figuran los grandes banquetes que eran dados en El Cairo por el *ṣayj* Abū l-Ḥasan, conocido como Ibn Qufl –¡que Dios santifique lo más recóndito de su ser!–, el maestro espiritual de nuestro maestro Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. al-Nu‘mān (...)”.

No resulta descabellado pensar que, durante su dilatada estancia en Oriente, nuestro contemplativo participase en alguna de sus celebraciones de *Mawlid*.

En segundo lugar, parece bastante probable que el *ṣayj* Abū Marwān, tan célebre en el área ceutí, conociese en persona al mencionado cadí Abū l-‘Abbās al-‘Azafī pues, aunque su círculo social siempre se ciñó a los pobres de bienes y de espíritu (*fuqarā*), también consta que frecuentó en ciertas ocasiones la compañía de sultanes y gobernantes, tanto orientales como occidentales; de hecho, el *ṣayj* Abū Marwān lo menciona en una de sus disertaciones, incluida en el relato n^o 42 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*³¹. Tal vez nuestro contemplativo pudo aconsejar directamente a Abū l-‘Abbās, y luego a su hijo Abū l-Qāsim, seguir el edificante ejemplo que había presenciado en tierras remotas, instigándolo a la oficial implantación de la natividad del Profeta en Ceuta y orientándolo en cómo celebrarla.

A pesar de la escasez documental señalada, no descarto por lo tanto la idea de que el *ṣayj* Abū Marwān fuese el principal introductor e instigador de la celebración del *Mawlid* en el área ceutí y que, desde allí, importase en sus idas y venidas esta festividad a las mermadas tierras del al-Andalus del siglo XIII.

3. LAS CELEBRACIONES DEL MAWLID POR EL ṢAYJ ABZ MARWĀN AL-YUHĀNISĪ

La *Tuḥfāt al-muḡtarib* de al-Qaštālī recoge entre sus páginas tres relatos que narran el festejo del *Mawlid* por parte del *ṣayj* Abū Marwān al-Yuhānisī y de sus seguidores: dos acaecidos en al-Andalus –uno concretamente en Guadix (Granada)³² y otro, probablemente en la localidad de Ohanes (Almería)³³–, y un tercero seguramente en Ceuta³⁴. Complementa la información aportada por estos tres pasajes una breve narración, de similares características, recogida por al-Bādisī en

²⁹ En su obra *The Birth of the Profet Muḥammad. Devotional piety in Sunni Islam*. Londres-Nueva York. Routledge, 2007, 69, dentro del apartado titulado “*Mawlid* banquets”.

³⁰ *Subul al-hudā wa-l-raṣād fī sirat jayr al-‘ibād*. Ed. ‘ABD AL-MAWĀYĪD, ‘Ādil Aḥmad y MU‘AWWAD, ‘Alī Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993, I, 363. Ofrezco mi propia versión del árabe al español de dicho fragmento.

³¹ Cfr. 88-90 de la edición de DE LA GRANJA, Fernando.

³² Relato n^o 34 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*, 76 de la edición del texto árabe.

³³ Relato n^o 36 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*, 78 de la edición del texto árabe.

³⁴ Relato n^o 56 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*, 108-109 de la edición del texto árabe.

la semblanza que le dedica al *šayj* Abū Marwān, y que tiene como telón de fondo la celebración de la natividad de Mahoma en la ciudad ceutí³⁵.

Según se desprende de las escasas, pero a la vez sustanciosas noticias de que disponemos por ambas fuentes, el *Mawlid* era entendido por este maestro como un gran evento social, en el que un gran número de personas se reunía para asistir al gran banquete (*ta'ām/iṭ'ām*), que era especialmente preparado para dicha ocasión. Allí comía tanto el necesitado como el respetable (*al-muḥtaqar wa-l-muḥtaram*), de forma que cada criatura que llegaba, se marchaba después alegre llevándose lo que se le antojaba de los bienes del *šayj*³⁶.

Según Kaptein³⁷, la presencia de invitados y la distribución de obsequios en las primeras celebraciones del *Mawlid* cumplían una importante función política y social, tanto si se trataba de un evento público como privado, real como casero, reflejando un modelo de piedad musulmana que practicaban tanto la gente modesta como los poderosos. Este acto de generosidad y esplendidez sin límites era uso habitual en el Islam medieval, pues aquel que poseyera más de lo básicamente necesario para vivir solía distribuir dádivas de alimentos (*al-walīma wa-iṭ'ām al-ta'ām*) a modo de limosnas –lo que era denominado *zakāt al-fiṭr*– entre los menos afortunados, especialmente en las fiestas canónicas. Según Norman A. Stillman³⁸, había familias e individuos –como vemos que era también el caso del *šayj* Abū Marwān– que tenían su propia clientela regular de personas necesitadas que aparecían por sus hogares en fechas señaladas para recibir dichas donaciones caritativas, que consideraban su propio derecho (*ḥaqq*).

Nuestro contemplativo comenzaba a disponer los preparativos de esta fiesta con varios días de antelación; así se desprende de un relato de la *Tuḥfā* en el que el *šayj* Abū Marwān reprende a dos pobres viajeros por presentarse en su casa en busca de provisiones sin mostrar la más mínima intención de ayudarlo en sus tareas preparatorias ni de asistir a la fiesta del *Mawlid*³⁹.

Llegada la fecha en cuestión, la gente empezaba a llegar al lugar de congregación a lo largo del día, pues la *Tuḥfāt al-muḡtarib* refleja que los pobres no sólo acudían para participar en la propia fiesta sino también para colaborar en ella. Algunos lo hacían desde puntos bastantes lejanos⁴⁰; en este sentido, uno de los relatos de la *Tuḥfā* narra cómo en una ocasión acudió gente de Granada –por entonces ya la capital nazari–, a un *Mawlid* que supuestamente iba a celebrarse en la distante localidad de

³⁵ *Al-Maqṣad al-šarīf*, 100-101.

³⁶ Cfr. el relato n° 56 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*, 108 de la edición del texto árabe.

³⁷ *Muḥammad's birthday festival*, 43.

³⁸ Sobre los actos individuales de caridad en el Islam, véase el artículo de dicho especialista, “Charity and Social Service in Medieval Islam”, en HAWTING, Gerald (ed.), *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot: Ashgate/Variorum, 2006, 114-115.

³⁹ Relato n° 34 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*, 76 de la edición del texto árabe.

⁴⁰ Como se especifica en el relato n° 34 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*, 76 de la edición de DE LA GRANJA, F., y también en el n° 56, 108 de la misma obra, donde se afirma que los pobres acudían desde las comarcas o países (*min al-buldān*).

Ohanes (Almería), tierra natal del *šayj* Abū Marwān⁴¹. Otro relato nos revela que nuestro personaje esperaba en una ocasión que acudiese “gente de las dos orillas” mediterráneas (*al-‘udwatayn*) –es decir, tanto de al-Andalus como del Magreb, principalmente de Ceuta– al *Mawlid* que estaba preparando en Guadix⁴². Estos y otros detalles indican que su poder de convocatoria era tan considerable como la popularidad con que esta celebración empezaba ya a contar.

Cada asistente llevaba, al parecer, algo para contribuir personalmente a la fiesta, siendo su propia aportación un modo de pagar al *šayj* Abū Marwān el gasto de su participación en la misma, como expresa el relato n° 36 de la *Tuḥfāt al-muġtarib* (*fā-dafā‘a la-hu kullu man yusāqu bi-rasm al-infāq šay^{am} mā huwa sāqa-hu*)⁴³. En esta misma narración, uno de los concurrentes llevó a dicho maestro un hato de velas (*rabṭ šam‘*) que alguien le había dado para que fueran encendidas en la noche del *Mawlid*⁴⁴. Esta costumbre de cooperar con un presente había surgido en Oriente –de donde seguramente la tomó nuestro personaje durante sus periplos–, y se había ido imponiendo paulatinamente, en sustitución de otros donativos que fueron considerados polémicos y que, finalmente, acabaron generando una amplia casuística entre los mufties orientales ya desde el mismo siglo XIII. Y es que se dio el caso de anfitriones que exigían a sus invitados contribuciones en metálico, llegando a reunir importantes sumas de dinero, semejantes en cantidad a los regalos propios de las bodas⁴⁵. Ello incitó a ciertos individuos a utilizar el *Mawlid* como pretexto para realizar provechosas colectas con las que recuperaban de sobra el capital invertido en la preparación de dicho evento que, en teoría, se trataba de un acto de caridad hacia los más desfavorecidos⁴⁶.

Tal vez por ello el *šayj* Abū Marwān tan solo percibía contribuciones alimenticias u objetos prácticos para la fiesta, siguiendo un proceder que, con el tiempo, fue considerado el moralmente más correcto. Así lo indicaba, dos siglos más tarde, el damasceno Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Ṭawq (m. 915/1509), para el cual la mejor clase de contribución que debía ser hecha por parte de los asistentes a un *Mawlid* era la que él mismo realizó en uno al que asistió en Damasco, al que llevó precisamente “una vela grande dorada”, lo que nos recuerda muy mucho al hato de velas de nuestro relato⁴⁷.

La afluencia de gente a casa del *šayj* Abū Marwān llegaba a ser, según indican las fuentes, muy considerable a juzgar por el elevado número de personas que el

⁴¹ Relato n° 36 de la *Tuḥfāt al-muġtarib*, 78 de la edición del texto árabe.

⁴² Relato n° 34 de la *Tuḥfāt al-muġtarib*, 76 de la edición del texto árabe

⁴³ Relato n° 36 de la *Tuḥfāt al-muġtarib*, 78 de la edición del texto árabe.

⁴⁴ Relato n° 36 de la *Tuḥfāt al-muġtarib*, 78 de la edición del texto árabe.

⁴⁵ Cfr. KATZ, Marion Holmes, *The Birth of the Profet Muḥammad*, 72.

⁴⁶ Para algunos casos de fetus emitidas para evitar tales situaciones, véase de nuevo KATZ, Marion Holmes, *The Birth of the Profet Muḥammad*, 70-71.

⁴⁷ *Ta‘līq. Yawmiyyat Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Ṭawq*. Damasco: al-Ma‘had al-Faransī li-l-Dirāsāt al-‘Arabiyya bi-Dimašq, 2000, I, 234, apud KATZ, Marion Holmes, *The Birth of the Profet Muḥammad*, 72.

evento llegaba a congregar. El relato nº 56⁴⁸ de la *Tuḥfa* nos revela que, en ocasiones, el número de visitantes llegaba a sobrepasar las diez mil criaturas, las cuales tenían que turnarse en las ciento cincuenta mesas, de diez personas cada una, que había dispuestas para acoger la popular recepción. En realidad, no sabemos si estas cifras responden a premeditadas exageraciones del autor, Aḥmad al-Qaštālī; pero, en cualquier caso, la gran aglomeración obligaba al *šayj* a preparar copiosa comida para alimentar a semejante gentío, teniendo que gastar en exceso para que todo el mundo “pudiese celebrar adecuadamente la fiesta”⁴⁹.

En otras ocasiones, el aflujo de individuos al domicilio del *šayj* era más relajado de lo habitual por circunstancias propias del momento. De nuevo, el relato nº 56 de la *Tuḥfa* especifica que, aquel año, acudió poca gente para celebrar la fiesta, debido a que “ese *Mawlid* había caído a primeros de mes” (*wa-kāna dālik al-Mawlid fī haḍihi al-gurra*) o, tal vez, “a primeros del año” o “con la luna nueva”, según los múltiples significados que alberga el término árabe *al-gurra*⁵⁰. Esta sucinta aclaración no revela las razones de la escasa asistencia. Tampoco nos resulta de gran ayuda el pasaje en cuestión que, al no estar datado, no indica en qué mes concreto del año cayó el *Mawlid* referido, sabido el desplazamiento que el calendario lunar islámico experimenta anualmente en el solar juliano. De igual manera, el texto tampoco ofrece datos geográficos que precisen en qué lugar se celebró aquel *Mawlid*.

Sólo cabe ofrecer, pues, mi propia interpretación de dicha expresión que, en cualquiera de sus tres lecturas, podría estar aludiendo a que el *Mawlid* coincidió ese año probablemente con una época de intensa labor agrícola. En mi opinión, esta circunstancia fue lo que pudo impedir a muchos musulmanes andalusíes o ceutíes, tan habituados a la vida rural, desplazarse para asistir a la casa del *šayj* por estar ocupados en sus faenas de campo, propias del principio del año, o del mes, o del ciclo lunar – momentos todos en los que los tratados de agronomía andalusíes solían aconsejar bien la siembra o bien la cosecha de muchos productos agrarios–. En este sentido, una simple referencia toponímica habría resultado bastante útil para afinar más la estación del año en cuestión, al habernos permitido precisar los cultivos propios de la localidad en la que fue celebrado y, por lo tanto, sus épocas de mayor laboreo.

Otra cuestión interesante es la de dilucidar en qué consistía la celebración del *Mawlid* en sí misma que organizaba el *šayj* Abū Marwān. Según podemos entrever en el escaso testimonio documental que poseemos, el evento comprendía dos partes al parecer correlativas: el banquete y los rituales sufíes. Y es que, siguiendo las reflexiones de Marion Holmes Katz⁵¹, tanto si esta fiesta consistía en una festividad pública a gran escala como si era una modesta celebración doméstica, la celebración del nacimiento de Mahoma siempre comportaba dos componentes centrales: el convite y la recitación.

⁴⁸ 108 de la edición del texto árabe.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ 108 de la edición del texto árabe.

⁵¹ *The Birth of the Profet Muḥammad*. 67.

Como era habitual, tanto el agasajo como los ritos propios que lo sucedían tenían lugar por la noche, pues las fuentes antes mencionadas refieren explícitamente que el *šayj* Abū Marwān celebraba “la noche del *Mawlid*” (*laylat al-Mawlid*)⁵².

Respecto a la recepción propiamente dicha que nuestro personaje preparaba, tanto la *Tuḥfat al-muġtarib* como el *Maqṣad al-šarīf* nos ofrecen algunos detalles, aunque bastante escuetos, relativos a las viandas que la intengraban. Como en cualquier gran evento religioso islámico que se preciase, la carne, propia de las grandes fiestas familiares, estaba presente. El relato n° 56⁵³ de la *Tuḥfâ*, el más rico en datos de esta índole, narra que el *šayj* Abū Marwān solía sacrificar suficientes vacas y ovejas (*al-baqar wa-al-ganam*) para abastecer a todos aquellos que querían acercarse a celebrar la fiesta. Como es bien sabido, en la península Ibérica abundaba el ganado ovino, según ha señalado R. Arié⁵⁴.

La generosidad y la abundancia eran intrínsecas a esta celebración. Junto a estos relatos mencionados que atestiguan cómo nuestro contemplativo daba de comer a las miles de personas que se congregaban, disponemos de textos similares, coetáneos y posteriores, que informan con más precisión de las ingentes cantidades que se llegaban a preparar en algunos rincones de Oriente para este ágape. Sirva de ejemplo la descripción, ofrecida por el célebre jurista bagdadí Sibṭ Ibn al-Āwzī (m. 654/1257), de una celebración de *Mawlid* que corrió a cargo del soberano Muẓaffar al-Dīn Kōkbūrī (630/1232)⁵⁵, la primera celebración sunní de este tipo de la que se tiene información detallada. Según le refirió uno de los asistentes, en dicho *Mawlid* fueron servidos cinco mil ovejas asadas, diez mil pollos, cien mil platos (*zabdiyya*) y treinta mil fuentes de dulces⁵⁶. Un siglo más tarde, Ibn al-Āzarī estimaba el costo de otro *Mawlid*, celebrado por el sultán mameluco al-Zāhir Barqūq en el año 785/1383, en diez mil mizcales de oro⁵⁷. En la narración del ya aludido *Mawlid* al que asistió Ibn Tawq en el Damasco del siglo XV con su vela dorada, éste último se detiene en precisar curiosamente cómo fue dispuesta dicha recepción: los dulces eran servidos antes de las recitaciones y, después de la ceremonia del *Mawlid* propiamente dicha, se servía una comida consistente en un plato de judías, cuscús con pollo y carne, arroz dulce rociado con agua de rosas y aceite de almendras, además de un plato de albaricoques (*mišmišiyya*)⁵⁸. Descripciones de este tipo pueden servirnos de pauta para reconstruir cómo podía ser el ágape ofrecido en casa del *šayj* Abū Marwān, quien había traído sus ideas precisamente de Oriente.

⁵² Cfr. el relato n° 36 de la *Tuḥfat al-muġtarib*, 78 de la edición del texto árabe.

⁵³ 108-109 de la edición del texto árabe.

⁵⁴ España musulmana, 228.

⁵⁵ Soberano de la dinastía kurda Begteginid (Baktakin, Buktikid), familia subordinada a los Ayyubíes de Egipto.

⁵⁶ IBN KAṬĪR, Isma‘īl b. ‘Umar, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. Beirut: Dār al-Fikr, 1402/1982, 137, apud KATZ, Marion Holmes, *The Birth of the Profet Muḥammad*, 67.

⁵⁷ Cfr. KATZ, Marion Holmes, *The Birth of the Profet Muḥammad*, 67.

⁵⁸ *Ta’īq*, I, 156-157, apud KATZ, Marion Holmes, *The Birth of the Profet Muḥammad*, 72.

De la repostería que este personaje ofrecía, bien antes o después de los rituales, tenemos información algo más precisa. El relato nº 34 de la *Tuḥfāt al-muġtarib*⁵⁹ nos ofrece una imagen ilustrativa de nuestro sufi tamizando harina (*al-daqqīq*) en su casa, en aquellos días previos al *Mawlid*. Al parecer, el *šayj* Abū Marwān tenía por costumbre preparar un dulce hecho de bizcocho y miel (*ka'k wa-'asal*) para los pobres, según es precisado en dos pasajes de la *Tuḥfāt al-muġtarib*⁶⁰ y del *Maqṣad al-šarīf*⁶¹, respectivamente. Este postre debía de consistir en un simple bizcocho relleno de miel o, según lo entiende R. Arié⁶², en unas “galletas rellenas de miel, almendras mondadas o adornadas con dátiles deshuesados”.

A propósito de dicho pastel, relata Aḥmad al-Qaštālī cómo presencié un prodigio (*karāma*) que el *šayj* Abū Marwān obró con él durante ese *Mawlid*. Según este autor, el maestro multiplicó milagrosamente el bizcocho para poder dar de comer a todos los asistentes a la fiesta, que en dicha ocasión eran el triple de lo habitual. Y para ello, el *šayj* se detuvo ante el recipiente que lo contenía y, tras pedir un manto con el que taparlo, ordenó a los presentes que fuesen cogiendo trozos de debajo de la prenda sin llegar a descubrirla. De esta forma, concluye el texto, pudieron alimentar con él a más de seis mil hombres, sobrando mucho bizcocho⁶³.

Similar es la anécdota que hallamos en el mismo relato acerca de cómo el *šayj* Abū Marwān multiplicó también prodigiosamente la miel (*al-'asal*) y el aceite (*al-zayt*) que habían sido empleados en el mismo evento. Se dice que, al día siguiente de haberse celebrado la comida de aquel *Mawlid*, llegó un pobre, llamado ‘Abd Allāh al-Maḡkiṣī⁶⁴, a casa del *šayj* pidiendo una cucharada de la miel que había sobrado para llevarla a su hogar, a modo de bendición. Y aunque, de las doce arrobas que habían sido empleadas para dicho convite, tan sólo restaba poco más de la mitad de un recipiente, el *šayj* logró prodigiosamente llenar trece cántaras de miel con ese remanente, cada una de ellas de veintiocho libras de capacidad, con más de lo que había disponible. Lo mismo sucedió, en el mismo pasaje, con la alcuza⁶⁵ que contenía el aceite que había sido empleado

⁵⁹ Pág. 76 de la edición del texto árabe.

⁶⁰ Concretamente, en el relato nº 56, 108-109 de la edición del texto árabe.

⁶¹ 100-101.

⁶² *España musulmana*, 287.

⁶³ Cfr. el relato nº 56 de la *Tuḥfāt al-muġtarib*, 108-109 de la edición del texto árabe.

⁶⁴ Aunque no he podido hallar referencias concretas acerca de este personaje, es posible que tuviese algo que ver con Abū l-Ḥasan Ibn Wašāš al-Maḡkiṣī, quien fuera *šayj*, alfaquí, imam, cadí, predicador y gran memorizador de Ceuta. Se sabe por AL-ANŠĀRĪ, *Ijtisār al-ajbār ‘ammā kāna fī taġr Sabta min sannī al-ātār*. Ed. IBN MANŠŪR. Rabat: 1983, trad. VALLVÉ, J., “Descripción de Ceuta musulmana en el siglo XV”, *Al-Andalus*, 27 (1962), 406, que su sepultura se encontraba emplazada en el Cementerio Mayor (*al-Maqbara al-Kubrā*) de dicha ciudad.

⁶⁵ *Al-daqqūša*, voz popular que, según CORRIENTE F., *A Dictionary of Andalusī Arabic*. Leiden-New York-Köln. Brill, 1997, 180, designaba un “[burning] oil cruet”, es decir, una alcuza con aceite hirviendo. DOZY, R., *Supplément aux Dictionnaires Arabes*. Leiden-Paris: E.-J. Brill-Maisonneuve Frères, 1877-1881, I, 454, recoge asimismo este término árabe aunque escrito de forma distinta, como *al-dakkūša* o *al-dakkūya*, asignándole el significado de “petite jarre” (una jarra pequeña).

como combustible (*al-zayt li-l-waqīd*) durante dicha celebración, del que asombrosamente resultó quedar mucho más de lo esperado⁶⁶.

Y es que una de las principales razones para asistir a la casa de este santo sufi, en una fecha tan especial, era precisamente la de procurarse bendiciones por mediación suya, según explicó el propio *šayj* Abū Marwān (*bi-rams al- ḥuḍūr haḍā l-mawlid wa-l-tabarruk*)⁶⁷. El mero hecho de asistir ya reportaba, por lo tanto, especiales beneficios espirituales a los asistentes, que eran incrementados con los prodigios (*karāmāt*) que podían llegar a presenciar.

En cuanto a los rituales que se realizaban en casa de nuestro personaje para esta ocasión, constituían en realidad el componente esencial de la noche del *Mawlid* pues, aunque esta fiesta tenía un marcado carácter popular, albergaba una enorme profundidad religiosa y sufi. Tras el ágape, se llevaban a cabo los principales cultos místicos, consistentes en el *samā*⁶⁸ –ritual sufi consistente en la escucha de música a modo de concierto espiritual combinada con la danza, individual o colectiva, para conseguir intensos traslados emocionales (*tawāyūd*), estados de gracia (*aḥwāl*), de trance o de éxtasis (*way*, *wuyūd*) e, incluso, revelaciones (*mukāšafāt*)– y en el *šath* –denominado por algunos “locución teopática” o “teofánica” y consistente en expresiones estáticas a través de las cuales el alma o Dios habla por boca del sufi, que ya ha abandonado su ser y se encuentra inmerso en plena unión espiritual con Dios (*fānā*)⁶⁹–. Todo esto acaecía a la luz de candeleros de cristal (*qanādīl al-zuḡayy*)⁷⁰.

La combinación de ambos actos, de movimiento y de voces repetitivos a modo de letanías individuales, junto a la luz tenue, debía de producir un ambiente envolvente de elevada espiritualidad. Tanto la comida como el *samā* organizados por el *šayj* duraban en todas partes ocho días seguidos, durante los cuales “cada alma olvidaba sus preocupaciones mundanas” (*fā-yabqā al-iṭ‘ām wa-l-samā’ fī kullī nāhiya tamāniyya ayyām wa-kullu nafs min huḡūm al-dunyā sāliyya*), según revela

⁶⁶ Cfr. el relato n° 56 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*, 108-109 de la edición del texto árabe.

⁶⁷ Cfr. el relato n° 34 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*, 76 de la edición del texto árabe.

⁶⁸ Sobre este concepto, véase DURING, J., s.v. “Samā’”. *EF*, v. VIII, 1018-1019. Para las controversias que surgieron en torno a la legalidad de realizar esta práctica en los rituales sufíes, véase el artículo de POUZET, L., “Prises de position autor su “samā’” en Oriente musulman au VII/XIII siècle”, *Studia Islamica*, LXXIV (1991), 43-62. Cfr. también AVERY, Kenneth S., *Psychology of early Sufi samā’ : listening and altered states*. Londres-Nueva York: Routledge Curzon, 2004.

⁶⁹ BIN-LABĀB, Fātiḡat, ofrece una definición bastante descriptiva de este fenómeno en su libro *En el espacio de la mediación: José Ángel Valente y el discurso místico*. Santiago de Compostela: Cátedra José Ángel Valente, 2008, 248, en los siguientes términos: “La palabra poética se vuelve un torbellino de un concepto que lo expresa: *Shath*. En árabe as-*shath* significa movimiento; en el dialecto marroquí quiere decir la danza. Pero en el ámbito del sufismo, es expresión de lo que experimenta el alma en presencia del Amado, cuando siente que Dios es ella y ella es Dios. Durante ese estado estático se establece un diálogo en el cual se confunde quién habla con el interlocutor, por lo cual se le prohíbe al místico que alcanza este estado revelar lo que experimenta. Precisamente, se denomina *Shath*, aquella revelación de lo que el alma experimenta en la plenitud del éxtasis espiritual. En su vertiente expresiva, *Shath* equivale a una palabra a la deriva, a un extraordinario desbordamiento lingüístico. MASSIGNON, L., llama a esta palabra “parole inspirée””.

⁷⁰ Cfr. AL-BĀDISĪ, *Al-Maqṣad al-šarīf*, 101.

el relato nº 56 de la *Tuḥfā*⁷¹. Este testimonio da muestra de lo extensa e intensa que llegaba a ser dicha celebración.

Los elementos de culto que este maestro empleaba para los ritos de este día eran diversos y son referidos en mismo relato nº 36⁷², en el que se menciona lo siguiente:

“El *šayj* [Abū Marwān] metió en su casa todo [lo que la gente le había llevado]; encendió todas las velas (*al-šamʿ*) que llevaba consigo, quemó madera de agáloco (*al-ʿūd*) y salpicó agua de rosas (*māʿ al-ward*), disponiendo todos estos [materiales] (...)”.

El uso de estos y otros productos era un fenómeno muy común en las celebraciones religiosas islámicas y albergaba un profundo sentido espiritual derivado de sus diversas propiedades sensoriales. La luz, por un lado, era un elemento muy importante pues, junto a su uso práctico, albergaba además un gran sentido alegórico de gran simbolismo. Por los relatos conservados, sabemos que el *šayj* Abū Marwān empleaba velas (*šamʿ*) y los referidos candiles de vidrio (*qanādīl al-zuʿyāyā*) que ardían con aceite para iluminar la noche natalicia, creando con ello el ambiente idóneo para realizar los acostumbrados rituales sufíes en comunidad y recogimiento⁷³.

Por su parte, la madera de agáloco o lináloe (perteneciente a una de las especies de la *aquilaria*, concretamente a la *Aquilaria agallocha* Robx.), era una sustancia de origen indio muy utilizada por los árabes tanto en medicina como en farmacia por sus cualidades resinosas, amargas y purgantes como el acíbar. Era empleada fundamentalmente como perfume por sus curiosas propiedades, pues se dice que abre las obstrucciones del bazo y del hígado, fortifica el corazón, da a la boca un olor agradable, alertando los sentidos, y fortalece tanto nervios como las encías, absorbiendo la humedad del estómago. Junto a su uso farmacológico y medicinal, era asimismo utilizada como sahumero en Oriente para santificar las fiestas religiosas, siendo considerada una de las sustancias más aromáticas en la fabricación de inciensos⁷⁴. Por último, el agua de rosas no sólo solía ser empleada en las viandas como condimento junto con las esencias (*mašmūn*) —como sucedió en el banquete de aquel *Mawlid* al que asistió el ya aludido Ibn Ṭawq⁷⁵—; por su agradable aroma, también era rociada con perfumadores de cristal o de plata para crear un ambiente de limpieza, como era costumbre realizar en los rituales del *ḥammām* (baños árabes) para el cuidado corporal.

Estos tres elementos, *inter alia*, también propios de los rituales funerarios según muestra una anécdota transmitida por Joseph W. Meri⁷⁶, eran indispensables en

⁷¹ 108 de la edición del texto árabe.

⁷² 78 de la edición del texto árabe.

⁷³ Cfr. el relato nº 36 de la *Tuḥfāt al-muḡtarib*, 78 de la edición del texto árabe; AL-BĀDISĪ, *Al-Maqṣad al-šarīf*, 101. Los candiles de aceite hechos de barro cocido eran muy empleados por los andalusíes para iluminarse, según ARIÉ, R., *España musulmana*, 282.

⁷⁴ Sobre las propiedades de esta sustancia, véase BOSWORTH, C. E., s.v. “ūd”. *Eġ*, v. X, 767-768.

⁷⁵ *Taʿlīq*, I, 156-157, *apud* KATZ, Marion Holmes, *The Birth of the Profet Muḥammad*, 72.

⁷⁶ *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2002, 78.

cualquier celebración islámica que se preciase; y, como era de esperar, constituían un elemento más de las celebraciones de *Mawlid* preparadas por el *šayj* Abū Marwān.

4. CONCLUSIÓN

Como hemos podido comprobar a lo largo de este trabajo, la celebración del nacimiento de Mahoma encontró, aunque de forma tardía, una buena acogida en el Magreb y en al-Andalus, puntos que siempre estaban al corriente de los nuevos usos y costumbres adoptados en Oriente. Las especiales características sociales y multi-confesionales de la península Ibérica hicieron de esta tierra un buen caldo de cultivo para la implantación del *Mawlid*, pues la natural adopción que ciertas fiestas cristianas, fundamentalmente la Navidad, por parte de los musulmanes andalusíes hacía necesario implantar una celebración similar de auténtico espíritu islámico.

La figura del *šayj* Abū Marwān al-Yuḥānisī fue un elemento fundamental en el arraigo y la difusión de esta novedosa práctica en ambas orillas del Estrecho, tierras que este contemplativo frecuentaba con gran asiduidad y en las que era considerado un verdadero guía espiritual, cuyo ejemplo era seguido con devoción por sus numerosos adeptos sin cuestionamiento alguno. A la luz de la escasa pero a la vez interesante documentación conservada, es bastante probable que este místico no sólo fuese el pionero en la introducción de esta celebración en Ceuta, donde muy probablemente colaboró con Abū l-Qāsim al-‘Azafī en su oficial implantación, sino que también debió de ser en la práctica el encargado de importarla al al-Andalus nazarí, su tierra.

Sus primeras convocatorias, de las que se ha conservado la escasa pero valiosa evidencia documental que he ido paulatinamente analizando, fueron realizadas a imagen y semejanza de aquellas a las que él debió de asistir en Oriente. Como hemos podido observar, sus caseras celebraciones del nacimiento del Profeta comprendían todos los elementos propios de esta festividad oriental: una gran afluencia de público de humilde condición y tendencia sufi que, unida por el fuerte lazo espiritual que les inspiraba su maestro –en este caso, el *šayj* Abū Marwān–, asistían masiva e incondicionalmente a su casa, guiados por su autoridad moral; un copioso y generoso banquete, de recetas seguramente andalusíes propias de los grandes festejos, del que los asistentes recibían numerosas bendiciones (*barakāt*); y la parte ritual de rigor, integrada por las acostumbradas recitaciones y coronada con los solemnes ritos colectivos de *samā‘* y *šāḥ*, que eran ambientados con los habituales elementos de culto.

El ejemplo del *šayj* Abū Marwān consiguió arraigar en los últimos siglos de al-Andalus, pues la tradición que él difundió de celebrar el nacimiento del Profeta como un día sagrado más del calendario musulmán siguió vigente tras su desaparición; de hecho, traspasó con el tiempo los límites del ámbito meramente popular, en el que también se mantuvo, para calar incluso en el de los círculos emirales. Confirma este fenómeno el hecho de que el *Mawlid* aparece ya oficialmente arraigado en el ambiente cortesano nazarí del siglo XIV, cuando el sultán Muḥammad V lo celebró

solemnemente en el año 1362 en su ampliada Alhambra, con la presencia de los diferentes estratos sociales de la clase noble granadina, entre los que estaba incluida una buena representación del colectivo sufi⁷⁷.

En definitiva, es importante remarcar la fuerza con la que este maestro espiritual implantó esta costumbre tanto en el Megreb como en al-Andalus, donde llegó a convertirse en una práctica elitista oficializada. El *Mawlid* logró cumplir con su objetivo pues supuso, con el tiempo, la paulatina desaparición de la Navidad entre los andalusíes; es lógico pensarlo pues, parafraseando a Fernando de la Granja⁷⁸, “ahora que los musulmanes tenían su propia Navidad, no había razón para seguir celebrando la del Mesías”, por lo que “la celebración de la Nochebuena quedó limitada a los cristianos”. Confiemos en que la aparición de nuevos textos pueda arrojar más luz sobre este interesante tema.

⁷⁷ El polígrafo lojeño y visir de la corte nazarí Ibn al-Jaṭīb dejó constancia escrita de este evento cortesano en texto que fue traducido y estudiado por GARCÍA GÓMEZ, Emilio, en su célebre *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*. Madrid. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988, 68-71 (texto árabe, 126-127).

⁷⁸ “Fiestas cristianas en al-Andalus. I: Al-Durr al-munazzam”, 18.