

La *zāwiya* en época meriní: el soberano piadoso y el caso revelador de al-Nussāk (Salé, Marruecos)

Íñigo Almela¹

Recibido: 16 de septiembre de 2021 / Aceptado: 14 de diciembre de 2021

Resumen. El presente trabajo trata de aproximarse a la dimensión social, política y arquitectónica de una institución de gran relevancia para la historia del Magreb, la *zāwiya*. Esta ha determinado en gran medida la vida religiosa del Occidente islámico desde la Edad Media, de modo que su presencia es significativa tanto en el mundo urbano como el rural. Sin embargo, su estudio a lo largo de los distintos periodos históricos resulta conflictivo ya que, a diferencia de otras instituciones, el concepto ha experimentado una evolución y su significado actual no puede extrapolarse a tiempos pretéritos.

Así, para comprender mejor este aspecto, se ha intentado definir la idea de *zāwiya* en la época meriní por medio de dos ejemplos que fueron emprendidos por el sultán Abū 'Inān y descritos por su secretario al-Numayrī. De hecho, el segundo de ellos, situado en Salé, resulta especialmente revelador, en tanto que sus restos arqueológicos han llegado hasta nuestros días. Aunque muy devastados, dichos vestigios nos han permitido llevar a cabo un análisis con el objetivo de conocer su configuración arquitectónica, las funciones que albergaba y su relación con el entorno.

Palabras clave: arquitectura islámica, *zāwiya*, Magrib, Marruecos, meriní, Fez, Salé

[en] The *zāwiya* in the Marinid period: the pious ruler and the revealing case of al-Nussāk (Salé, Morocco)

Abstract. The present work tries to approach the social, political and architectural dimension of an institution of great relevance for the history of the Maghreb, the *zāwiya*. This has largely been a hallmark of the religious life of the Islamic West since the Middle Ages and its physical manifestation, both in the urban and rural world, is remarkable. However, its study throughout the different historical periods is conflicting since, unlike other institutions, the concept has undergone an evolution and its current meaning cannot be extrapolated to past times.

Thus, to better understand this aspect, an attempt has been made to define the idea of *zāwiya* in the Marinid era by means of two significant examples which were sponsored by sultán Abū 'Inān and described by his secretary al-Numayri. In fact, the second of them, located in Salé, is especially revealing, insofar as its archaeological remains have survived to this day. Although very devastated, these vestiges have allowed us to carry out an analysis with the aim of knowing its architectural configuration, the functions it housed and its relationship with the environment.

Key words: Islamic architecture, *zāwiya*, Maghrib, Morocco, Marinid, Fez, Salé

Sumario: 1. Introducción. 2. La *rābiṭa* y la *zāwiya* en al-Magrib al-Aqṣà. 3. La concepción de la *zāwiya* durante el periodo meriní. 4. Las *zāwiya*-s emprendidas por Abū 'Inān. 4.1. Al-Zāwiya al-Mutawakkiliyya. 4.2. Zāwiyat al-Nussāk. 5. La conflictiva clasificación e identificación en al-'Ubbād y Šalla. 6. Análisis

¹ Institución: Museum für Islamische Kunst - Staatliche Museen zu Berlin.

E-mail: inigo.almela@gmail.com

de la *Zāwiyat al-Nussāk* a partir de sus restos materiales. 6.1. Ubicación y entorno. 6.2. Arquitectura. 6.3. Sintaxis espacial. 6.4. Las portadas y su epigrafía. 7. Evolución de la *zāwīya* en época sa‘dí. 8. Reflexiones finales.

Cómo citar: Almela, Íñigo (2022), “La *zāwīya* en época meriní: el soberano piadoso y el caso revelador de al-Nussāk (Salé, Marruecos)”, *Anaquel de Estudios Arabes* 33, 33-73

1. Introducción²

Hablar de arquitectura y vida religiosa en Marruecos, obliga a considerar entre diversos tipos de edificios, las *zāwīya*-s, una institución que domina hasta día de hoy el paisaje urbano y rural. De hecho, su presencia es tal en la vida cultural que resulta sencillo percatarse de sus funciones, significado social y materialización. A este respecto, tanto la documentación escrita como la toponimia muestran la desmedida presencia de la *zāwīya* a lo largo y ancho del país desde el siglo XIII, así como otras realidades relativamente semejantes y denominadas con términos distintos como *rābita* o *ribāf*. Sin embargo, la definición arquitectónica, morfológica y funcional que nos aportan cronistas, viajeros y hagiógrafos, resulta una cuestión bastante confusa. Por un lado, esta problemática se puede entender debido a la austeridad y fragilidad de sus estructuras, que en los siglos XII y XIII se pueden advertir como construcciones muy sencillas sin gran opulencia ni monumentalidad. Pero, por otro lado, resulta incomprensible que las huellas de *zāwīya*-s bastante renombradas, bien por su vinculación a un santo³ célebre o por la promoción arquitectónica de los gobernantes, se hayan borrado por completo, incluso en la toponimia.

De tal modo, en el marco de la arquitectura del Occidente islámico, existe un gran abismo de desconocimiento en torno a las *rābita*-s y *zāwīya*-s hasta los siglos XVI y XVII, lo que se complica con la falta de información para poder definir con claridad sus funciones, configuración y significado. Y, por si fuera poco, el asunto se presenta aun más ininteligible cuando entra en juego la evolución funcional y semántica de estos términos con cada periodo histórico.

Tomando en consideración esta problemática y tras haber acometido una aproximación previa a algunas *zāwīya*-s desarrolladas durante los siglos XVI y XVII en Marrakech a instancias de la dinastía sa‘dí, cabe preguntarse por este tipo de instituciones en el periodo meriní durante los siglos XIII-XIV, uno de los intervalos más intensos en la actividad constructiva de al-Magrib al-Aqṣā en lo que se refiere a fundaciones de carácter religioso y cultural⁴. Así, los sultanes de esta dinastía se afanaron en el patrocinio de madrazas y fomentaron su proliferación para la formación de las élites religiosas y administrativas⁵, sin embargo, también nos consta que

² Este trabajo se ha desarrollado dentro del marco de un programa postdoctoral subvencionado por la fundación Alexander von Humboldt.

³ Los términos santo y *walī* (amigo de Dios) presentan connotaciones propias que los hacen divergir, siendo más adecuado el uso de esta segunda forma. Sin embargo, en adelante se ha optado por emplear la forma “santo” con el fin de dinamizar y aligerar la lectura del texto.

⁴ ALMELA, Íñigo, *Arquitectura religiosa saadí y desarrollo urbano (Marrakech, siglos XVI-XVII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2021.

⁵ SHATZMILLER, Maya, “Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès: l’introduction des Médersas”, en *Studia Islamica*, 43 (1976), pp. 109-118.

invirtieron en la construcción de *zāwiya*-s monumentales con fines benéficos y en las que había cabida para círculos sufíes.

Pese a todo, son muy pocos los restos materiales conocidos de época meriní, que además albergan dudas sobre su identificación. Por consiguiente, se ha considerado oportuno llevar a cabo una revisión sobre el tema desde diferentes perspectivas. En primer lugar, se ha examinado la terminología de *rābīta* y *zāwiya* en algunas fuentes escritas con el fin de percibir su significado y materialidad antes del periodo meriní. En segundo lugar, se ha tratado de reunir noticias de época meriní sobre la fundación de *zāwiya*-s con el propósito de definir el concepto en dicho periodo, y seguidamente, se presenta toda la información que se ha podido recabar sobre las *zāwiya*-s fundadas por el sultán Abū ‘Inān.

Una vez delimitada la idea de *zāwiya* patrocinada por los sultanes meriníes, se desarrolla una revisión de la *Zāwiyat al-Nussāk*, la única cuyos restos conocemos con cierto detalle, tratando así de analizar sus funciones y usos en virtud de su organización espacial, su diseño arquitectónico y los datos aportados por fuentes y epigrafía. Además, este apartado se acompaña de una nueva documentación gráfica de sus estructuras, que pudo realizarse en el año 2018, apoyándonos para ello sobre el levantamiento previo de Meunié⁶. Finalmente, para comprender el devenir de esta institución, se confronta el modelo meriní con la *zāwiya* de los siglos XVI y XVII, a fin de identificar posibles matices de su evolución.

Asimismo, debemos señalar que, de alguna manera, el detonante para plantear esta reflexión sobre las *zāwiya*-s meriníes se debe a un reciente artículo sobre los *‘imāret*-s de época temprana otomana, que además de contemporáneos, desempeñaban una función muy próxima a la *zāwiya* meriní como albergue para hospedar y dispensar alimento a viajeros, necesitados y *šayj*-s sufíes⁷. Estos establecimientos contaban con un planeamiento arquitectónico singular en forma de T con unidades adosadas, una conformación que respondía directamente a su carácter multifuncional en el que no hay una clara delimitación entre los espacios sacros y profanos. Sin embargo, llegado el momento, los cambios políticos y religiosos motivaron entre los siglos XV y XVI una transformación generalizada de estos edificios, que pasaron a ser usados como mezquita aljama, mientras que el término *‘imāret* pasó a referirse únicamente a los comedores sociales de los grandes complejos.

2. La *rābīta* y la *zāwiya* en al-Magrib al-Aqṣà

Tanto en Oriente Medio como en el Occidente islámico, y desde numerosas disciplinas, se lleva discutiendo desde hace un par de décadas el origen, sinonimia, significado y materialización de los términos *ribāṭ*, *zāwiya* y *rābīta*, conflicto que se inten-

⁶ MEUNIÉ, Jacques, “La zaouiat En Noussak. Une fondation mérinite aux abords de Salé”, en *Mélanges d’Histoire et d’archéologie de l’Occident musulman*, tomo II, Alger, Gouvernement général de l’Algérie, 1957, pp. 129-146.

⁷ KAFESCIOĞLU, Çiğdem, “Lives and Afterlives of an Urban Institution and Its Spaces: The Early Ottoman ‘Imāret as Mosque” en *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, Tijana Krstić y Derin Terzioğlu (eds.), Leiden, Brill, 2020, pp. 255-307 (https://doi.org/10.1163/9789004440296_009).

sifica con la ausencia de restos materiales y su evolución semántica⁸. Al respecto, ya manifestó Franco-Sánchez que cada region ha tendido a establecer una relación canónica entre nombre, arquitectura y funciones, basándose en sus propios condicionantes y avatares, por lo que es difícil plantear conclusiones comunes⁹.

Ahora bien, es importante incidir previamente en que algunos de estos términos han experimentado una transformación de significado a lo largo de la historia o responden a diversos conceptos. Sin ánimo de entrar en detalles, ya que se trata de un tema ampliamente deliberado, el *ribāt* o los lugares de *ribāt* aparecen en época alto-medieval en el Occidente islámico con un sentido versátil para referirse a lugares donde se practican actividades vinculadas con la práctica religiosa-ascética, militar-*yihād* e incluso asistencial para caravanas comerciales y viajeros¹⁰. Sin embargo, a lo largo de los siglos XII y XIII, se produjo una intensificación del ascetismo y del misticismo en torno a figuras carismáticas (morabitos) que tuvieron un efecto importante en la sociedad y en las políticas de los gobernantes, hasta el punto de que algunas dinastías optaron por asumir dicha figura para reforzar su legitimidad¹¹. Asimismo, ligado a esta raíz, se encuentra el término *rābiṭa*, ya presente en los grafitos del *ribāt*¹², pero ambos experimentaron una variación y abandonaron sus connotaciones militares para designar espacios vinculados a la espiritualidad¹³.

Así pues, antes de analizar la *zāwiya* en época meriní, es preciso observar el panorama previo almohade e identificar el nombre empleado para estos espacios, si bien, es preciso señalar que ya durante el periodo almorávide se avivó la práctica de un sufismo colectivo en *ribāt*-s, experiencia que derivó en la formación de agrupaciones bastantes consolidadas de época almohade como los Banū Amgār y los

⁸ Incluso ampliando el marco geográfico entran al escenario otros términos. Los estudios al respecto enfocados desde el otro extremo del Mediterráneo subrayan igualmente una aparente sinonimia entre los tres términos (*ribāt*, *zāwiya* y *jānqah*) desde época medieval, como por ejemplo reflejan los viajeros Ibn Ŷubayr e Ibn Baṭṭūta (FERNANDES, Leonor, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*. Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988, pp. 10-15).

⁹ FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, “Rabita-s, ribat-es y al-munastir-es. Bibliografía comentada con una introducción historiográfica”, en *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinares. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Francisco Franco Sánchez, Mikel de Epalza Ferrer (coords.), Alicante, Universidad de Alicante, 2004, pp. 351-377; FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, “El gihad y su sustituto el ribat en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual”, en *Mirabilia*, 10 (2010), p. 34.

¹⁰ MARTÍNEZ SALVADOR, Carmen, “Sobre la entidad de la rábita andalusí omeya. Una cuestión de terminología: ribat, rábita y zawiya”, en *El ribat califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Rafael Azuar (ed.), Madrid, Casa de Velázquez, 2004, p. 174; CORNELL, Vincent J., *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998, pp. 23-36; CRESSIER, Patrice, “De un ribat a otro. Una hipótesis sobre los ribat-s del Magrib al-Aqsa (siglo IX-inicios del siglo XI)”, en *El ribat califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Rafael Azuar Ruiz (coord.), Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 203-221; ALBARRÁN, Javier y DAZA, Enrique, “Hacia la construcción de una geografía del *ribāt* en al-Andalus: practica y materialidad”, en *Fortificación, espiritualidad y frontera en el islam medieval: ribāṭs de al-Andalus, el Magreb y más allá* (Cuadernos de Arquitectura y Fortificación, 6), Javier Albarrán y Enrique Daza (coords.), Madrid, La Ergástula, 2019, pp. 57-105.

¹¹ La proliferación de este tipo de figuras fue explicada por Cornell como una consecuencia del sistema tribal-clánico, que tendía a generar sus propios santos. CORNELL, *Realm of the Saint*.

¹² CRESSIER, Patrice, GURRIARÁN DAZA, Pedro, MÁRQUEZ BUENO, Samuel, MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia y TOURI, Abdelaziz, “Un cas unique d’épure d’architecture en Occident islamique. La représentation de l’arc et du décor de la grande porte mérinide de Šālla (Rabat)”, en *Arqueologia de la Arquitectura*, 18 (2021): e116 (<https://doi.org/10.3989/arq.2021.008>), p. 18, nota 27.

¹³ FRANCO SANCHEZ, “El gihad”.

Māyariyyūn¹⁴. Como se puede intuir a partir de estas dinámicas, el carácter educativo y caritativo del *ribāṭ* adquirió un cariz especialmente importante, llegando incluso a constituir un eje de consolidación de los principios islámicos¹⁵. La obra *al-Tašawwuf ilā riṣāl al-tašawwuf* de Ibn Zayyāt al-Tādilī (m. 1230) es un gran referente para conocer el panorama del misticismo y ascetismo durante el siglo XII y permite aproximarnos a las costumbres de los morabitos y sus comunidades. Él mismo señala cómo los creyentes deben buscar la proximidad y el contacto con los santos para beneficiarse de su bendición, reflejando así que fue entonces cuando se extendió la práctica de visitar (*ziyāra*) las sepulturas de los santos¹⁶. En cuanto al vocabulario empleado en esta obra, localizamos los términos *rābiṭa* y *ribāṭ*, aunque este segundo es mayoritariamente utilizado para referirse a poblaciones ya consolidadas.

De tal modo, a partir de las biografías recogidas, hallamos por ejemplo la existencia de cementerios o mausoleos en las *rābiṭa*-s: el asceta Abū Muḥammad ‘Abd al-Salām al-Tūnisī enterrado en la Rābiṭat al-Tūnisī de al-‘Ubbād¹⁷ o Abū Ya‘qūb Yūsuf b. ‘Alī y Abū ‘Umrān al-Haskūrī, quienes fueron enterrados en la Rābiṭat al-Gār fuera de la puerta de Bāb Agmāt en Marrakech¹⁸. Por otro lado, también sabemos que eran lugares de oración, como existe testimonio de la Rābiṭat Abī Ishāq, también conocida como *darīḥ* (mausoleo) Sīdī Ishāq, en Marrakech junto a Bāb Aylān¹⁹. Asimismo, algunos testimonios reflejan que eran lugares en los que se podía pasar la noche, como la Rābiṭat al-Zayyāt de Bugía o el Ribāṭ de Safī²⁰. O incluso lugares de residencia temporal, como el Ribāṭ Tānūtan Ṭahīr²¹. Por otro lado, también hay constancia de que fuesen lugares a los que se podía acudir para visitar a los *awliyā’* (personas cercanas a Dios), como por ejemplo Rābiṭat Zarhūn, Rābiṭat Tāmarnūt o el Ribāṭ de Safī²². Y en consonancia con las actividades religiosas y místicas, podían también ser lugares de retiro

¹⁴ Los Banū Amgār, una importante familia sufi, fundó el *ribāṭ* de Tīt cerca de El Yadida (CORNELL, Vincent J., “Ribāt Tit-n-Fitr and the origins of Moroccan maraboutism”, *Islamic Studies*, 27, 1 (1988), pp. 23-36; AL-MAZUNI, Muḥammad, “Ribāṭ Tīt: min al-ta’sīs ilā zūhūr al-ḥaraka al-ṣūfīyya” en *Al-Ribāṭāt wa-l-zawāyā’ fi ta’rīḥ al-Magrib. Dirāsāt muḥdāt li-l-ustād Ibrāhīm Ḥarakāt*, Nufisa al-Ḍahabī (ed.), Rabat, Universidad Mohamed V, 1997, pp. 25-52). Del mismo modo, los Māyariyyūn tuvieron su sede en Safī, donde crearon una *ṭarīqa* (BEN CHERIFA, Mohamed, “Al-Māyariyyūn”, en *Abū Muḥammad Ṣāliḥ: al-manāqib wa-l-tārīḥ*, Rabat: Ḍāmi’at Muḥammad al-Jāmis, 1990; TAWFIQ, Aḥmad, “Min Ribāṭ Ṣākir ilā Ribāṭ Ḍāff”, en *Abū Muḥammad Ṣāliḥ: al-manāqib wa-l-tārīḥ*, Rabat: Ḍāmi’at Muḥammad al-Jāmis, 1990; EL HOUR, Rachid, “Al-minḥāy 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*, Rachid El Hour (ed.), Helsinki: Humaniora, 2020, pp. 85-91).

¹⁵ EL HOUR, Rachid, “Reflexiones acerca de la formación intelectual de Abū Ya`zā y al-Yuhānisī: dos modelos de santidad en el Occidente Islámico medieval”, *Al-Qantara*, 40, 1 (2019), pp. 112-116; EL HOUR, Rachid, “Algunos extractos de la enseñanza y educación en el Occidente Islámico en época almohade” en *Ibn ‘Arabi y su época*, Gracia López Anguita (ed.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2018, pp. 71-96.

¹⁶ MERI J.W.; ENDE, W.; VAN DOORN-HARDER, Nelly; TOUATI, Houari; SACHEDINA, Abdulaziz, “Ziyāra”, en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [En línea]. 2012, (disponible en http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1390). [Último acceso el 28 de mayo de 2021].

¹⁷ AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf ilā riṣāl al-tašawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabīṭ*, Aḥmad al-Tawfiq (ed.), Rabat, Manšūrāt Kulīyyat al-Ādāb bi-l-Ribāṭ, 1997, p. 110.

¹⁸ AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf*, pp. 312, 343.

¹⁹ AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf*, p. 305.

²⁰ AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf*, pp. 330, 433.

²¹ AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf*, p. 225.

²² AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf*, pp. 368, 433, 439.

(i' *tikāf*) como el que hizo Abū al-'Abbās al-Tūzurī en la Rābiṭat Anbdūr, fuera de Siyilmāssa²³. Además, entre los ejemplos reportados por al-Tādilī, destaca el Ribāt Šākir, un importante núcleo con comunidad, dotado de aljama, así como parada importante para visitar maestros (*awlīyā'*), hospedarse unos días, hacer retiro o entregarse a la oración. Tal y como refleja el autor, se trataba de un lugar con grandes concentraciones de seguidores, especialmente en el mes de Ramadán²⁴.

En lo que respecta a la *zāwiya*, el uso de este término empieza a documentarse en el Occidente islámico de mayor manera a partir del siglo XIII, experimentando un impulso en el siglo XIV. Según Dozy, significa como tal "rincón de una habitación", pero con el tiempo pasó a denominar un oratorio²⁵, mientras que Fernandes añade que la raíz Z-W-Y también admite la idea de reunir, empleándose en fuentes egipcias para designar una zona de las mezquitas en la que se solía reunir el *šayj* con sus estudiantes²⁶. Sin embargo, en Marruecos adquirió con el tiempo un significado sustancialmente más amplio, como institución que acoge varias funciones religiosas, sociales y culturales²⁷. Era, por tanto, el lugar en el que el *šayj* podía vivir y congrega a seguidores (*atbā'*) e iniciados (*murīdīn*) que acudían a escuchar discursos y participar en actividades.

En cuanto a su materialización física, tanto la *rābiṭa* como la *zāwiya* son lugares esencialmente para el retiro y la congregación, de modo que pueden ubicarse en cualquier sitio, desde un espacio natural hasta una casa, aunque preferentemente suelen optar por zonas apartadas de las grandes aglomeraciones²⁸. Por consiguiente,

²³ AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf*, p. 412.

²⁴ AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf*, pp. 51, 316, 354, 374, 385, 402. Para al-Andalus, estas rābitas han sido estudiadas a partir de los habices. Véase: FRANCO SÁNCHEZ, "Rabita-s, ribat-es y al-munastir-es"; ESPINAR MORENO, Manuel y ABELLÁN PÉREZ, Juan, "Las rābitas en Andalucía: Fuentes y metodología", en *La Rābita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Rāpita (1989, 1997)*, Francisco Franco Sánchez, Mikel de Epalza Ferrer (coord.), Alicante, Universidad de Alicante, 2004, pp. 181-209; GARCÍA SANJUAN, Alejandro, "Rābiṭa-s y ribāt-s en el Mi'yār de Al-Wanšarīsī (m. 914/1508)", en *La Rābita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Rāpita (1989, 1997)*, Francisco Franco Sánchez, Mikel de Epalza Ferrer (coords.), Alicante, Universidad de Alicante, 2004, pp. 83-90; GOZÁLBES CRAVIOTO, Carlos, "Rābita y zāwiya en la Ceuta medieval: similitudes y diferencias", en *La Rābita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Rāpita (1989, 1997)*, Francisco Franco Sánchez, Mikel de Epalza Ferrer (coords.), Alicante, Universidad de Alicante, 2004, pp. 275-280; MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio y BECERRA PARRA, Manuel, "En torno al morabito en la Serranía de Ronda. Una propuesta para el análisis de sus rābitas y zāwiya-s", en *Takurunna: Anuario de Estudios sobre Ronda y La Serranía*, 1 (2011), pp. 111-134; TRILLO SAN JOSÉ, Carmen, "Religiosidad popular en el reino de Granada, España (ss. XIII-XV): sufismo y rābitas en la Alpujarra", en *Studia Orientalia Electronica*, 4 (2016), pp. 90-107. Asimismo, se conoce de manera excepcional en el cortijo de Cobertizo Viejo (Granada) los restos de un posible morabito: ÁLVAREZ GARCÍA, José Javier y GARCÍA PORRAS, ALBERTO, "La periferia urbana de Granada y su dimensión arqueológica. La zawiya del cobertizo viejo (La Zubia, Granada)", en *Ciudad y Arqueología Medieval*, Antonio Malpica Cuello (ed.), Salobreña-Granada, Alhulia, 2006, pp. 115-152; GONZÁLEZ MARTÍN, Carlos y AZNAR PÉREZ, Juan Carlos, "La zawiya de Cobertizo Viejo de Darabenz (La Zubia, Granada). Análisis arqueológico", en *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 19 (2017), pp. 545-608.

²⁵ DOZY, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., Leiden, Brill, 1881, tomo I, pp. 615-616.

²⁶ FERNANDES, *The Evolution*, pp. 13-14.

²⁷ AL-MĀZŪNĪ, Muḥammad, "Waza'if al-zawāyā al-magribiyya. Madjal ta'rījī", *Fikr wa-Naqd*, 94 (2008), pp. 58-77.

²⁸ MAYEUR-JAOUEN, Catherine, "Tombeau, mosquée et zāwiya: la polarité des lieux saints musulmans", en *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, André Vauchez (dir.), Roma, École Française de Rome, 2000, p. 137; FERHAT, Halima, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, Toubkal, 2003, p. 85.

la estructura más común con la que suelen contar, suele ser un oratorio, aunque dependiendo del caso puede estar acompañado de un mausoleo. Por un lado, el primero es fundamental para poder realizar oraciones, plegarias, sesiones de *dīkr* (recitaciones y canticos invocando a Dios) y lecturas coránicas²⁹. Por otro lado, el mausoleo puede ser una estructura que surge tras la muerte del *ṣayy* que se convierte en lugar de veneración y obtención de *baraka*³⁰. Así, la *zāwiya* se entiende como la sede de un *ṣayy*, y en su caso más avanzado de una *ṭarīqa*.

Sin embargo, con el tiempo, el propio funcionamiento y la incorporación de nuevas actividades, propiciaron que se fuese transformando en una realidad cada vez más compleja³¹. En este sentido, nos parece que tratar de definir un modelo estándar y primario de *zāwiya* puede ser conflictivo, ya que el factor temporal puede acarrear procesos de ampliación, que derivan en ejemplos muy desarrollados, así como también puede desencadenar cambios en la concepción de la *zāwiya* debido a las circunstancias de cada momento. De hecho, debido a estos motivos, además del incremento de los adeptos y la influencia social de los morabitos, algunas *zāwiya*-s llegaron a transformarse en verdaderos complejos socio-religiosos.

Sin embargo, Ferhat nos aporta una reflexión de gran interés al respecto, pues es la primera autora que reconoce que la *zāwiya* no tiene por qué ser un espacio religioso, sino más bien una hospedería para viajeros y extranjeros. De hecho, esta misma autora, explica que los sufíes acostumbraban a moverse y viajar para saciar su ansiedad de conocimiento, con la intención de conocer otros lugares y entrar en contacto con nuevas corrientes³². Por consiguiente, se entiende que su papel como lugar de congregación y transmisión terminó por asumir un carácter bastante notable como hospedaje para los visitantes del santón³³. Este aspecto será clave para comprender el modelo de *zāwiya* promovido por la dinastía meriní, aunque en época almohade, ya pudo existir una idea similar bajo el nombre de Dār al-Karāma³⁴.

²⁹ Los santos erigían pequeñas mezquitas contiguas a sus casas, que es en lo que consistían en definitiva la mayoría de las rábitas del Magreb y al-Andalus. FERHAT, *Le soufisme*, p. 86.

³⁰ La estructura del mausoleo es posiblemente el componente físico más característico que se puede percibir en el paisaje cultural, tratándose de un recurso arquitectónico sencillo de planta cuadrada y comúnmente cubierto con una cúpula (*qubba*) para dotarlo de singularidad. Se conoce un amplio elenco de estas *qubbas*, situadas habitualmente en enclaves de significación paisajística como manantiales, colinas, árboles o caminos.

³¹ TORRES BALBÁS, Leopoldo, “Rábitas hispanomulmanas”, en *Al-Andalus*, 13, 2 (1948), pp. 475-491.

³² FERHAT, *Le soufisme*, pp. 85-92.

³³ Resulta interesante contemplar las observaciones semejantes que se han alcanzado para el mundo selyúcida en la Anatolia medieval, donde se conoce que las *zāwiya*-s estaban concentradas en torno a las grandes rutas, constituyendo hospicios para derviches errantes y viajeros (SELÇUK, İktil, “Suggestions on the Social Meaning, Structure and Functions of Akhi Communities and their Hospices in Medieval Anatolia”, en *Architecture and Landscapes in Medieval Anatolia*, Patricia Blessing y Rachel Goshgarian (eds.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, p. 95; WOLPER, Ethel Sara, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, University Park-Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 77-78). De hecho, se plantea que, en la primera mitad del siglo XIII, los hospicios creados por hermandades sufíes respondían a una función tanto devocional como hospitalaria, incluso sugiriendo que guardaban una función parecida a la de los caravanserai como lugar donde alojar y dar alimento (PANCAROĞLU, Oya, “Devotion, Hospitality and Architecture in Medieval Anatolia”, *Studia Islamica*, 108 (2013), pp. 49 y 62).

³⁴ ETTAHIRI, Ahmed S., “Nouvelles remarques sur la zawiya mérinide d'al-Nussak à Salé”, en *Bulletin d'Archéologie marocaine*, 21 (2009), p. 289; BASSIR, Abdelmoghite, *Les Zaouïas Darqāwīyyas au Maroc: Zaouïa d'al-Basīr comme exemple*, tesis doctoral dirigida por M. Pierre Lory, École pratique des hautes études – EPHE Paris, 2015, p. 78.

Al respecto de esta dicotomía que caracteriza a la *zāwiya* medieval, podemos también señalar el nombre que reciben sus usuarios como *faqīr* (pl. *fuqarā'*), término que, de manera semejante, admite dos significados, pero a la vez relacionados con las dos vertientes ya representadas por la *zāwiya*. En el ámbito puramente social, se trata de una persona necesitada, mientras que, en el ámbito religioso-místico, se comprende como una persona desprendida de toda propiedad y entregada a Dios, como los *ahl al-ṣuffa*³⁵. Los versos del mismo Abū Madyan (m. 1198) son un claro ejemplo de este significado en el Magreb a finales del siglo XII³⁶.

3. La concepción de la *zāwiya* durante el periodo meriní

La aportación más expresiva al respecto de la *zāwiya* en época meriní nos la ofrece Ibn Marzūq (m. 1379), secretario del sultán Abū al-Ḥasan, para quien redactó una memoria histórica en la que recoge las cualidades, avatares y obras del soberano³⁷. Así, el autor parecía estar interesado en definir este concepto y dedicó un breve apartado bastante explicativo:

Estas *zāwiya*-s son las que en Oriente se designan con los nombres de *rubuṭ* (sing. *ribāṭ*) y *jawāniq* (sing. *jānaqa*). Las *jānaqāt* son otra denominación de *ribāṭ*, siendo palabra extranjera. El *ribāṭ*, en terminología de los alfaquíes, consiste en la dedicación exclusiva al *yihād* y a la vigilancia (*hirāsa*), pero entre los sufíes, (*mutaṣawwifīn*) designa el lugar en el que se permanece para rendir culto.

A continuación, prosigue explicando la similitud entre los usuarios y los pobres mendicantes, para lo que recoge la cita de otro autor: “Cuando un hombre llega a una ciudad en la que tiene algún conocido, se hospeda en su casa, pero si no conoce a nadie allí, reside con los pobres mendicantes (*ahl al-ṣuffa*) [...]”. Y seguidamente continúa aclarando:

Es evidente que las *zāwiya*-s, para nosotros en el Magreb, son los lugares destinados a acoger a los que llegan y a dar de comer a los viajeros necesitados. En cuanto a los *rubuṭ*, según la acepción de este término en Oriente, no he visto igual en el Magreb, y con sus mismas características, sino el *ribāṭ* de mi señor Abū Muḥammad Ṣāliḥ y la *zāwiya* que toma nombre de nuestro señor Zakariyyā' Yaḥyā b. 'Umar en Salé, al oeste de la Mezquita Mayor. Y no he visto ninguna más como estas dos, habitadas por gente que allí se compromete a vivir con unas características peculiares³⁸.

³⁵ NIZAMI, K.A., “Faqīr”, en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [En línea]. 2012, (disponible en http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2252). [Último acceso el 27 de mayo de 2021].

³⁶ SHAFIK, Ahmed, “Abū Madyan Ṣu'ayb, máximo exponente del sufismo magrebí del siglo XII, a través de su vida y su obra”, en *Anaque! de Estudios Árabes*, 20 (2009), p. 221.

³⁷ VIGUERA MOLINS, M^a Jesús, “Vida ejemplar de Abu l-Hasan, sultán de los Benimerines”, en *Erebea* 3 (2013), pp. 49-69.

³⁸ IBN MARZŪQ, *El Musnad: Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los benimerines*, María Jesús Viguera Molins (trad.), Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, pp. 339-340; IBN MARZŪQ, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī māṭir wa-maḥāsin Mawlānā Abī al-Ḥasan*, María Jesús Viguera Molins (ed.), Argel, al-Šarika al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1981, pp. 411-413.

Ahora bien, un aspecto que merece atención es cómo este tipo de institución pasó a formar parte de la lista de equipamientos que los sultanes instituían. Por ejemplo, en un momento relativamente temprano como el gobierno de Abū Yūsuf Ya‘qūb (1258-1286), consolidador de la soberanía meriní, conocemos por Ibn Abī Zar‘ en su *al-Dajīra al-saniyya* (aprox. 1310), que entre sus obras caritativas “construyó *zāwiya*-s a las que dotó con grandes bienes (*awqāf*) para dar de comer a personas necesitadas”³⁹.

Por su parte, los gobiernos de Abū al-Ḥasan (1331-1348) y Abū ‘Inān (1348-1358) fueron especialmente prolíficos en la construcción de grandes edificios públicos. No obstante, también se interesaron por levantar *zāwiya*-s que lamentablemente han desaparecido de manera mucho más acusada que el resto de instituciones.

Al respecto del primer sultán, el propio Ibn Marzūq dedica un apartado único a la construcción de *zāwiya*-s, lo que hace pensar que también las emprendió, aunque después no señala ninguna en particular. Sin embargo, el mismo autor recoge que Abū al-Ḥasan: “Ordenó construir una mezquita (*mas‘ūd*) en cada lugar en el que [la comitiva fúnebre de *al-ḥurra* Maryam, segunda esposa de su padre] hacía parada desde Tremecén a Šālla, así como una casa (*‘imāra*) y una *zāwiya*. De esta manera se volvieron seguros los caminos y aumentaron las comodidades”⁴⁰.

En cuanto al siguiente soberano mencionado, Abū ‘Inān, solo gobernó durante diez años, pero a pesar de ello, tuvo capacidad para emprender importantes obras arquitectónicas como hospitales, madrazas y *zāwiya*-s, tal y como reflejan autores de la época como Ibn Baṭṭūṭa e Ibn Ŷuzayy⁴¹. De hecho, consta que levantó una gran *zāwiya* en Ceuta, cuya información es aportada por al-Anṣārī en *Ijtisār al-ajbār*:

Entre ellas se halla la gran *zāwiya* que hizo construir el célebre sultán, nuestro señor Abū ‘Inān, hijo de Abū al-Ḥasan, fuera de la puerta de Fez, una de las puertas del Afrāg. La dispuso para los forasteros y para los comerciantes y otras personas que necesitasen alojarse en ella. Es una construcción real y de abundante decoración y ornamentación. Tiene una extensa superficie que acoge numerosos alojamientos y su alminar es uno de los más maravillosos de Ceuta⁴².

Efectivamente, las *zāwiya*-s meriníes que mejor conocemos corresponden al programa constructivo de este soberano, quien parece que tuvo un interés especial en promocionarlas⁴³. Aunque materialmente muy mal conocidas, en el siguiente apartado presentaremos dos ejemplos que fueron detalladamente retratados por personajes de la época.

³⁹ IBN ABĪ ZAR‘, *al-Dajīra al-saniyya fī tārij al-dawla al-marīniyya*, ‘Abd al-Wahhāb b. Maṣṣūr (ed.), Rabat, Dār al-Manṣūr li-l-Ṭibā‘a wa-l-Wirāqa, 1972, p. 91.

⁴⁰ IBN MARZŪQ, *El Musnad*, pp. 201-202; Ibn Marzūq, *Al-Musnad*, p. 243.

⁴¹ IBN BAṬṬŪṬA, *Riḥlat ibn baṭṭūṭa: tuḥfat al-nuṭṭār fī garā‘ib al-amṣār wa ‘ayā‘ib al-asfār*. Talāl Ḥarb (ed.), Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2011, pp. 671-672; AL-DUKKĀLĪ, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-iṭḥāf al-wayīz, tārij al-‘adwatayn, Muṣṭafā Būša‘rā* (ed.), Salé, Maṣṣūrāt al-Jizāna al-‘ilmiyya al-ṣabīḥiyya bi-Salā, 1996, p. 70.

⁴² AL-DUKKĀLĪ, *Al-iṭḥāf*, p. 70, nota 61.

⁴³ Otra *zāwiya* pudo existir en Taza: COLIN GEORGES S., “La zaouia mérinite d’Anmeli à Taza”, en *Hesperis* 40, (1953), pp. 528-30. Una inscripción de *taḥbīs* localizada en la mezquita mayor de Taza revela la dotación que hizo Abū ‘Inān en favor de una *zāwiya* situada al exterior de la ciudad (TERRASSE, Henri, *La Grande Mosquée De Taza*, Paris, Editions d’Art et d’Histoire, 1943, p. 11; MASLOW, Boris, *Les mosquées de Fès et du nord du Maroc*, Paris, Editions d’art et de histoire, 1937, p. 178).

Posteriormente, parece que el sultán Abū Sālim Ibrāhīm (1359-1361) ordenó levantar la *zāwiya* de Ŷadd al-Šurafā' al-Qādiriyyīn en Fez⁴⁴, cuya construcción se concluyó a finales de Ramadán del año 1361. Con todo, los esfuerzos invertidos por los gobernantes en este tipo de edificios parece que no fueron suficientes para garantizar su estabilidad en el futuro, aspecto que pudo estar ligado a la decadencia progresiva que empezaba a sentir la dinastía y que indujo a algunos sultanes a vender propiedades *awqāf*⁴⁵.

De manera sintetizada para este apartado, podemos comenzar a plantear que la concepción de la *zāwiya* durante el periodo meriní, o al menos desde la atmósfera del poder y los cronistas oficiales, consistía en espacios fundamentados en la caridad y beneficencia con el principal propósito de alojar y dispensar comida a desamparados y viajeros, incluso comerciantes. Ahora bien, Ibn Marzūq ya nos advierte que pueden ser lugares habitados por gentes comprometidas con la devoción religiosa y la austeridad.

4. Las *zāwiya*-s emprendidas por Abū 'Inān

Entre los ejemplos de *zāwiya*-s promovidos por este soberano, destacan especialmente dos que se conocen por medio de las fuentes escritas: al-Mutawakkiliyya y al-Nussāk. En adelante, presentamos algunas noticias y descripciones reveladoras, si bien, debemos señalar de antemano que se trata de obras de gran monumentalidad cuya construcción parece perseguir además una clara propaganda del poder.

4.1. Al-Zāwiya al-Mutawakkiliyya:

Tras su travesía por Oriente y África, el viajero Ibn Baṭṭūta dedicó un apartado en el que resaltaba las bondades de Abū 'Inān. En él llama nuestra atención el siguiente fragmento:

Sus limosnas son habituales y ordena la construcción de *zāwiya*-s en todas sus ciudades para alimentar a todos quienes vienen y vuelven [...]. Entre sus buenas obras más grandiosas se encuentra [...] la construcción de la gran *zāwiya* junto al riachuelo (*gadīr*) de al-Ĥimṣ, fuera de la Ciudad Blanca [Fez la Nueva], que tampoco tiene igual en cuanto a lo admirable de su factura y lo maravilloso de su construcción⁴⁶.

Pese a la admiración del viajero, la referencia al edificio es muy superficial, sin embargo, es Ibrāhīm ibn al-Ĥāyḡ al-Numayrī (m. 1383), secretario y panegirista del mismo sultán en su obra *Fayḡ al-'Ubāb*, quien nos aporta mucha más información e incluso el nombre oficial, al-Zāwiya al-Mutawakkiliyya, en referencia directa al sobrenombre de su patrocinador (al-Mutawakkil 'alā Allāh)⁴⁷:

⁴⁴ AL-SIQĀṬ, 'Abd al-Ŷawād., "al-Ziwāyā al-magribiyya fi al-'aṣr al-sa'adī", *Da'wat al-Haqq*, 264 (1987) (<http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6794>).

⁴⁵ LEO AFRICANUS, *Description de l'Afrique*, Alexis Epaulard (trad.), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1956, I, pp. 187-188; AL-TĀZĪ, 'Abd al-Hādī, "Ikṭišāf mawqī' al-zāwiya al-Mutawakkiliyya bi-zāhir madinat Fās", en *Maḡallat maḡma' al-luga al-'arabiyya bi-Dimašq*, 79, 1 (2004), p. 94.

⁴⁶ IBN BAṬṬŪṬA, *Riḡlat*, pp. 671-672.

⁴⁷ Al-Tāzī dedicó un artículo en el que trató de situar la ubicación de esta *zāwiya* ("Ikṭišāf mawqī'").

Tras el retorno de nuestro señor, que Dios le ayude, de su operación militar de hermosas consecuencias, estableciéndose en su sublime ciudad, lugar en el que destellan las luces y brillan los rayos de la gloria y del honor, se terminó la *zāwiya* mayor, que mandó construir, Dios le ayude, [el sultán Abū ‘Inān], junto al riachuelo (*gadīr*) de al-Himṣ, que hace olvidar al Valle de Humṣ [Siria], haciéndola aparecer a la orilla del riachuelo cual conjunto de perfección que no conoce defecto [...]. En su lado meridional, como de costumbre, se levanta la mezquita aljama (*yāmi‘*), que reúne los encantos. Esta es una mezquita que desconcierta al observador y sorprende al oyente. Por sus decoraciones, su techo parece cubierto con túnicas y en ella tuvo lugar la innovación y la perfección extrema [...]. En el lado septentrional, se eleva en el aire una *qubba* [...] que aúna tanto la hermosura interna como la externa. En torno a los cuatro lados de esta *zāwiya* se disponen pórticos (*barṭāl* pl. *barāṭil*) de maravillosa creación, de formas y factura simétrica. Sus columnas se yerguen como si fuesen novias que se dejan ver y en su suelo hay artes más maravillosas que sus túnicas (de las novias), las cuales se desgastan. Desde la mezquita hasta la *qubba* se extiende una alberca (*ṣihrīy*) de increíbles dimensiones en largo y ancho [...]. En dos de los frentes de esta alberca hay dos leones [...] que vierten agua desde sus respectivas boquillas [...].

En cada rincón de esta *zāwiya*, hay una puerta con la que se puede ingresar en un alojamiento (*dār*) de maravillosa construcción, con sus partes proporcionadas y de perfecta utilidad [...]. En tanto que la puerta que se levanta al noroeste, da paso a la sala de abluciones (*dār al-wuḍū‘*) en la que fluye el agua y es vertida generosamente por griferías, de modo que salen los pecados de quien hace las abluciones con la última gota de agua. Entonces, retorna limpio de culpas ante sus devotos hermanos y cumple puro las plegarias ante su señor, el Príncipe de los Creyentes, agradeciéndole su interés por los ascetas (*fuqarā‘*) [...]. De los tres alojamientos (*al-diyār*) mencionados, uno de ellos está dispuesto para el imam de allí, otro para el muecín [...] y el tercero es para el supervisor (*nāzir*) de las dotaciones (*awqāf*) y habices (*aḥbās*), es decir, el encargado de disponer los alimentos y organizar a los usuarios.

De manera contigua a esta *zāwiya*, hay un alojamiento (*dār*) que está dispuesto para hospedar a las personas que vienen, pues sus puertas están abiertas para quienes se dirigen a ella, así como frente a esta, hay otra estancia que está destinada a cocinar y a la provisión de madera combustible [...]. Para acceder a la *zāwiya* y a las dos estructuras adyacentes hay una gran puerta en el costado oriental, mirando hacia la ciudad [...] y cerca de esta [puerta] se halla el alminar (*al-ṣawma‘a*), que casi roza las estrellas y alcanza las nubes [...]. Es uno de los alminares de construcción más hermosa y uno de los más grandiosos en cuanto a labor de alicatado (*zulayy*) maravillosamente coloridos [...].

Por el costado noroccidental, esta *zāwiya* bendita linda con un extenso jardín (*rawḍ*) [...] y al oeste de la *zāwiya* hay una alberca profunda en cuyos lados palmea el agua. Asimismo, junto a la *zāwiya* se alzaba una noria (*sāniya*) de formas maravillosas [...].

Cuando concluyó la *zāwiya*, que es un sol frente al resto de *zāwiya*-s que son estrellas, y terminó su construcción, que es un mar en comparación con el resto de construcciones que son ríos y arroyos, nuestro señor ordenó entonces redactar un noble decreto en el que se especifican las remuneraciones de las personas que desarrollan funciones allí, así como los salarios de los encargados de sus ocupaciones [...]. Y se asignan pagas para un grupo de sufíes (*al-fuqarā‘ al-ṣūfiyya*), entregados a los misterios del corazón y las luces de la santidad, para que conduzcan allí invocaciones a Dios [...]. Asimismo, se designaron los salarios/disposiciones para un grupo de sirvientas casadas con sirvientes como ellas y se determinó un número de esclavos

pertenecientes al Feliz Cautiverio para que fueran recluidos en aquel lugar, que es más maravilloso que un palacio construido, y limpiaran aquellos alojamientos, atenderan a los visitantes y prepararan el rancho elegido para todos [...].

Tras su conclusión, el administrador (*muqaddam*) de esta *zāwiya* bendita fue el *šayj* de los sufíes, que además estaba encargado de dirigir la oración en su mezquita aljama. Él era el alfaquí piadoso, el asceta, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad hijo del alfaquí venerable y grandioso [...] Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Abī Madyan⁴⁸.

Tal y como ya señaló al-Mannūnī, el edificio pudo seguir en pie hasta el siglo XVI, ya que al-Maqqarī (1577-1632) registró una inscripción poética de siete versos que pertenecía al edificio y que fue compuesta por Muḥammad b. Abī al-Qāsim b. Ÿuzayy⁴⁹. Esta composición es de gran interés, ya que aporta en su último verso la fecha de construcción en el año 754 (1353-54), mientras que los cuatro primeros reiteran la figura del patrocinador⁵⁰.

4.2. Zāwiyat al-Nussāk:

El segundo ejemplo es el más conocido hasta el momento, gracias a que sus restos arqueológicos se conservaban hasta hace poco junto a la ciudad de Salé y su interpretación se ha podido complementar con algunas descripciones históricas. La primera corresponde de nuevo a al-Numayrī, aunque en este caso no profundizó tanto en los detalles y se focalizó en destacar la magnificencia del edificio. No obstante, deja ver algunas de sus funciones:

En aquellos días nuestro señor [Abū ‘Inān] cruzó hacia la orilla de Salé atravesando el río. Entonces entró en la *zāwiya* que había ordenado construir para los pobres y necesitados (*al-fuqarā’ wa-l-masākīn*) que, en honor a su encomienda, la hizo uno de sus signos y pruebas más evidentes. Así, vino a ser una de las *zāwiyas* más maravillosas y uno de los refugios más preciosos. Tiene las más altas cualidades de lo bueno y la mejor parte de la belleza. En tanto que cuenta con una organización excelente, un escenario magníficamente límpido, una construcción firme, una hermosísima factura, un planeamiento perfecto, una creación soberbia y unos encantos que parecen perlas ensartadas. Está perfectamente equipada de vastos caminos para el caminante. No cesa el encanto de sus decoraciones embellecedoras, siendo el examen de los astros de su construcción una prueba clara y las extraordinarias flores de su elegante jardín. En cuanto a lo que se confió de espléndido ornato, decoro y embellecimiento, las vistas se detienen en ella y los corazones están aturridos por el placer que producen sus encantos. En ella hay cuanto pobres y necesitados desean de alimento provechoso y vida satisfecha. Las invocaciones y plegarias son continuamente pronunciadas con encanto, así como la alabanza nocturna y de la madrugada. Dios beneficie con ello a nuestro señor, el soberano piadoso⁵¹.

⁴⁸ AL-NUMAYRĪ, *Fayḍ al-‘ubāb*, Muḥammad ibn Šaqrūn (ed.), Rabat, Dār al-Garb al-Islāmi, 1990, pp. 206-215.

⁴⁹ AL-MANNŪNĪ, Muḥammad, *Waraqāt ‘an al-ḥaḍāra al-magribiyya fī ‘asr Banī Marīn*, Rabat, Kulliyat al-ādāb wa-l-‘ulūm al-insāniyya bi-l-Ribāṭ, 1979, pp. 46-48.

⁵⁰ AL-MAQQARĪ, *Naḥḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb*, Iḥsān ‘Abbās (ed.), Beirut, Dār Šādir, 1968, V, p. 532.

⁵¹ AL-NUMAYRĪ, *Fayḍ al-‘ubāb*, p. 202. Esta referencia fue anotada en la edición de *al-Iḥāf al-wayīz* de al-Dukkālī (p. 70, nota 63) y posteriormente citada por Ettahiri (“Nouvelles remarques”, p. 290), pero nunca se había analizado ni traducido.

A continuación, frente a la descripción algo superficial de al-Numayrī, contamos en pleno siglo XIX con otra realizada por el historiador marroquí Muḥammad b. ‘Alī al-Dukkālī (1868-1945), quien conoció los restos del edificio y aportó observaciones de valor arqueológico en torno a los espacios existentes y la epigrafía de las dos puertas monumentales. En un apartado propio para la Zāwiyat al-Nussāk, nos informa que:

Abū ‘Inān la construyó fuera de la ciudad de Salé, frente al mausoleo de Abū al-‘Abbās, cuando la alquería de Šibara se extendía por este lugar. El objetivo de Abū ‘Inān con la construcción de estas *zāwiyas* en el exterior de sus ciudades era hospedar a los viajeros que pasaban por allí, fueran extranjeros, desamparados, necesitados, personas notables del gobierno o sus más altos cargos. Ibn Ŷuzay dijo en su *Tahqīb* que el sultán Abū ‘Inān ordenó la edificación de *zāwiyas* en todas sus ciudades para alimentar a quienes vienen y vuelven, e hizo donaciones diarias de comida para los pobres.

Esta *zāwiya* es el edificio más bello, siendo uno de los escenarios más agradables y hermosos. Cuenta con las formas más peregrinas y una ubicación magnífica. Incluso Ibn al-Jaṭīb dijo de ella en *Maqāmāt al-Buldān* que era como un jardín (*bustān*). En su puerta occidental, situada frente al mausoleo (*darīh*) de Abū al-‘Abbās, se escribió la siguiente leyenda sobre un panel de piedra ubicado en su coronación: [inscripción fundacional que recoge el nombre del fundador y la fecha de construcción (1356)].

Esta *zāwiya* albergaba una sala de abluciones (*mīḍā’a*) en su lado meridional, tenía numerosas habitaciones (*buyūt*) y un oratorio (*qubba li-l-ṣalāt*). A ella llegaba el agua canalizada por medio de un acueducto (*sūr al-aqwās*). Y tiene dos puertas, una de ellas abierta hacia Salé y la otra hacia Šalla, siendo esta la que se haya frente al mausoleo de Abū al-‘Abbās. Según Ibn al-Jaṭīb en *al-Iḥāta*, era llamada con el nombre de Zāwiyat al-Nussāk (de los ermitaños), aunque hoy en día es una ruina de la que no queda más que sus dos puertas, que se yerguen en el aire, y algunos muros⁵².

Con respecto a las referencias a Ibn al-Jaṭīb que incluye al-Dukkālī, la primera (*Maqāmāt al-buldān*) se trata de la obra *Mi’yār al-ijtiyār*, aunque en ella únicamente se enumeran varios edificios destacados de Salé entre los que hay una *zāwiya* que Ibn al-Jaṭīb asemeja a un jardín, sin especificar de qué *zāwiya* se trata⁵³. Por su parte, la segunda referencia corresponde a un fragmento de *al-Iḥāta* en el que se menciona el nombre de la *zāwiya*, aunque no lo hemos podido localizar para su comprobación. En este sentido, hemos optado por mantener esta denominación (al-Nussāk) para el edificio en cuestión, como lleva siendo costumbre en el último siglo, aunque ello se apoya únicamente en la relación que estableció el propio al-Dukkālī entre los restos materiales y el testimonio de Ibn al-Jaṭīb. Asimismo, al-Dukkālī recoge en otro punto la figura de Ibrāhīm b. Aḥmad b. Ibrāhīm Būḥāya al-Umawī al-Rundī (m. 1356-57), quien fue llamado por el sultán Abū ‘Inān para ocupar el puesto de *šayj* en la Zāwiyat al-Nussāk⁵⁴.

⁵² AL-DUKKĀLĪ, *Al-iḥāf*, pp. 69-71.

⁵³ IBN AL-JAṬĪB, *Mi’yār al-ijtiyār fī ḍikr al-ma’āhid wa-l-diyār*, Muḥammad Kamāl Šabāna (ed.), El Cairo, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 2002, p. 152.

⁵⁴ AL-DUKKĀLĪ, *Al-iḥāf*, pp. 202.

Aunque son todavía muchas las cuestiones que quedan pendientes, los fragmentos aportados por al-Numayrī de manera contemporánea, así como las observaciones de al-Dukkālī en el siglo XIX, permiten aproximarse a estos dos edificios en cuanto a su conformación arquitectónica, funciones y actividades, tipo de usuarios que acudían, el personal trabajador y su organización interna. De igual modo, queda patente que, entre sus funciones caritativas, coexiste una comunidad sufi permanente que estaba sustentada por los habices y que además está liderada por un *šayj* que forma parte del personal de la institución y que puede ser nombrado por el propio soberano. Este último aspecto nos parece especialmente notable, ya que permite vislumbrar las pretensiones del gobernante por fomentar círculos de misticismo que secundan su legitimidad y que a su vez son directamente controlados por el poder⁵⁵.

En cierto modo, esta corriente se podría relacionar con lo ocurrido en el reino nazarí, donde se llevó a cabo la formulación de un sufismo cortesano que tratase de mitigar la polaridad entre poder y sufismo, a la vez que constituía una estrategia para mejorar su prestigio y controlar de algún modo a los grupos místicos⁵⁶. El propio Ibn al-Aḥmar de Granada se presentaba en sus orígenes como un asceta y su sucesor Muḥammad II mantuvo un afecto hacia los sufíes⁵⁷, por no hablar del sultán Yūsuf I, quien sabemos que invitó a la cofradía de los Banū Sīdī Bona a la Alhambra, o Muḥammad V, quien congregó a un gran número de sufíes y miembros de *ṭarīqa*-s para su famosa celebración del *Mawlid* de 1362⁵⁸. De hecho, en aquel tiempo el sufismo pasó a incluirse en la formación de las élites en la madraza y algunos personajes vinculados al poder mantuvieron contacto con célebres sufíes, como es el caso de Ibn al-Jaṭīb, quien entabló contacto en Salé con Abū al-‘Abbās ibn ‘Ašīr e incluso instituyó una *zāwiyā*⁵⁹.

Del mismo modo, sabemos que la dinastía meriní promovió activamente su difusión, especialmente la *ṭarīqa šādīliyya*, en la que además se apoyó para formular su figura de *šayj* y sultán-*šarīf*, así como justificar la relación entre el gobernante soberano y los gobernados súbditos⁶⁰. La madraza representaba por tanto un canal funda-

⁵⁵ Sobre la simpatía meriní hacia los sufíes, véase KHANEBOUBI, Ahmed, *Les premiers sultans mérinides 1269-1331: histoire politique et sociale*, París: L'Harmattan, 1987, p. 202.

⁵⁶ PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, “El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb”, en *Actas del 1er Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jaṭīb*, Granada, Fundación Ibn Tufayl de Estudios y Cooperación Cultural, 2007, pp. 45-47; CASTRO LEÓN, Víctor de, “El *Kitāb A’Māl al-a’Lām*: el misticismo de Ibn al-Jaṭīb”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 66 (2017), pp. 35 y 38.

⁵⁷ BOLOIX, Bárbara, “*Ṭarīqas* y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb”, en *Saber y poder en al-Andalus, Ibn al-Jaṭīb (s.XIV)*, María Dolores Rodríguez Gómez, Antonio Peláez Rovira y Bárbara Boloix Gallardo (eds.), Córdoba, El Almendro, 2014, pp. 135-137.

⁵⁸ PUERTA, “El amor supremo”, pp. 45-46; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988, pp. 36-38, 102-103, 155-157.

⁵⁹ PUERTA, “El amor supremo”, pp. 45-46 y 48-49; Franco Sánchez, Francisco, “Ibn Sīd Būnuh/Būna, Abū Tammām”, en *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn Sa’āda a Ibn Wuhayb*, Jorge Lirola Delgado (dir., ed.), Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, vol. 5, pp. 344-350; FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, “Los Banū Sīd Bono’a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”, en *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Amina González Costa, Gracia López Anguita (eds.), Córdoba, Almuzara (Col. Al-Andalus), 2009, pp. 175-177.

⁶⁰ Al respecto véase: SHATZMILLER, Maya, “Islam de campagne et Islam de ville le facteur religieux a l’avènement des Mérinides”, en *Studia Islamica*, 51 (1980), p. 129; MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, “El papel del islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso”, en *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Carmelo Pérez Beltrán (éd.), Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 159-166; MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, “Las inscripciones árabes de la Casa del Gigante”, en

mental de difusión en cuyo programa estaba integrado el sufismo⁶¹. Por todo ello, nos parece que es en este contexto en el que se debe inscribir el modelo de *zāwiya* meriní, entendido como una institución oficial creada por el poder y alejada de la idea popular que surge de la mano de morabitos independientes.

5. La conflictiva clasificación e identificación en al-‘Ubbād y Šālla

El periodo meriní estuvo caracterizado por una importante actividad edilicia y fruto de ella se conservan en la actualidad dos referentes de gran trascendencia para la arquitectura del Occidente medieval: el *ribāt* de Šālla (Rabat) y el santuario de Abū Madyan en al-‘Ubbād (Tremecén). Dadas sus funciones y connotaciones, sus imponentes restos han sido vinculados de manera ambigua con la *zāwiya*. Sin embargo, se trata de casos muy particulares asociados a la veneración de sepulturas y nos parece que su relación con el concepto de *zāwiya* debe ser analizado dentro del contexto meriní anteriormente esbozado.

Con respecto al complejo religioso que orbita en torno a la tumba de Abū Madyān (m. 1198), no parece que estuviese concebido siguiendo el modelo meriní emprendido por el poder, aunque hoy en día se comprende como un gran complejo-*zāwiya* de acuerdo con nuestra noción actual de este término. De hecho, ninguna de las fuentes de la época se refiere al conjunto como tal, ni siquiera Ibn Marzūq, quien recogió el desarrollo de las obras promovidas por el sultán Abū al-Ḥasan, principal promotor del conjunto⁶². A este respecto, en las inscripciones a nombre de este sultán conservadas en la mezquita se consigna la fecha 1338-1339 y como objeto de fundación *al-ḡāmi‘ al-mubārak*, lo que implica que el complejo contaba ya con una mezquita aljama⁶³.

Ahora bien, es posible que el enclave contase con una *zāwiya*. Por un lado, Ibn Marzūq menciona su existencia, a propósito de la compra de un terreno que Abū al-Ḥasan quería asignarle⁶⁴. Por otro lado, se conocen varias actas de dotación meriníes

Cuadernos de Arqueología de Ronda, 2 (2006), p. 88. En cuanto a la santificación de los sultanes meriníes, inclúyase a las anteriores referencias: GUBERT, Serge, “Pouvoir, sacré et pensée mystique: les écritures emblématiques mérinides (VIIe/XIIIe-IXe/XVe siècles)”, en *Al-Qanṭara*, 17, 2 (1996), pp. 402-410 (<https://doi.org/10.3989/alqantara.1996.v17.i2.555>); BENNISON, Amira K., 2014, “Drums, Banners and Baraka: Symbols of authority during the first century of Maḡribid rule, 1250-1350”, en *The articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, Amira K. Bennison (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 200-203.

⁶¹ LORY, P., “Shādhiliyya”, en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [En línea]. 2012, (disponible en http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6736). [Último acceso el 4 de junio de 2021].

⁶² Sobre este conjunto, véase: MARÇAIS, William y Marçais, Georges, *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, A. Fontemoing, 1903, pp. 224-284; BLAIR, Sheila S., “Sufi Saints and Shrine Architecture in the Early Fourteenth Century”, en *Muqarnas* 7 (1990), pp. 35-49; GOLVIN, Lucien, *La madrasa médiévale*, Aix-en-Provence, Edisud, 1995, pp. 202-205; CHARPENTIER, Agnès; TERRASSE, Michel y NEGADI, S. Mohamed, *L’image de Tlemcen dans les archives françaises. Catalogue de l’exposition*, Tremecén, 2011; TUIL LEONETTI, Bulle, “Culte des saints et territoire: le cas de Abu Madyan à Tlemcen (VIe/XIIIe-IXe/XVe siècle)”, en *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval: éléments d’enquête*, Cyrille Aillet y Bulle Tuil Leonetti (eds.), Madrid, CSIC, 2015, pp. 209-251; CHARPENTIER, Agnès, *Tlemcen médiévale. Urbanisme, architecture et arts*, Paris, De Boccard, 2018, pp. 90-98, 131-133 y 147-148.

⁶³ BOUROUIBA, Rachid, *Les inscriptions commémoratives des mosquées d’Algérie*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1984, pp. 128 y 132; Cressier et al., “Un cas unique”, pp. 17-19, nota 25.

⁶⁴ IBN MARZŪQ, *El Musnad*, p. 253; Ibn Marzūq, *Al-Musnad*, p. 306.

y zayyānías datadas en 1347, 1498-99 y 1500-01 que incluyen las dotaciones asignadas a la *zāwiya*. Una de ellas dice así: “Una tierra de cultivo de veinte *zawý*⁶⁵, en Tīm*n Yūb*n, en la llanura de Zaydūr, dependiente de Tremecén, instituida bajo la prescripción de servir para alimentar a los pobres (*fuqarā*) y peregrinos (*huýýāý*) que se alojan o están de paso en la *zāwiya* de al-‘Ubbād”⁶⁶.

En época meriní, la última aportación al respecto de esta *zāwiya* es facilitada por Ibn Qunfuḍ (m. 1407), quien ofreció una descripción del lugar en torno a 1385:

A los pies de esta habitación [mausoleo], y a su alrededor, se encuentran numerosas tumbas que se agolpan para solicitar la baraka del *šayy* Abū Madyan. Su *zāwiya* está cerca de él y tiene dotaciones (*awqāf*) con las que se mantiene a las personas que se aíslan para concentrarse en la adoración divina. En su proximidad también se hallan una mezquita aljama para la *juṭba* y una madraza para la ciencia⁶⁷.

Asimismo, a comienzos del siglo XVI, León el Africano menciona una hospedería en el lugar que según Marçais pudo ubicarse en la vivienda del guardián⁶⁸. Por su parte, Tuil estableció que el gran complejo se realizó en dos fases, una primera, datada en 1339, en la que se levantaron la mezquita y el mausoleo, y otra segunda, en torno a 1347, en la que se acometieron la madraza y la *zāwiya* junto con otros equipamientos⁶⁹.

De tal modo, a partir de los estudios y fuentes, sabemos que este santuario constituía un importante centro de peregrinaje, que fue potenciado por Abū al-Ḥasan con la erección de un gran conjunto religioso en torno a la sepultura. Es así, un proyecto muy condicionado por estrategias políticas, pues tras haber conquistado el territorio, los meriníes procuraron implantar su soberanía en la zona y para ello era importante mejorar su prestigio entre la población, así como entre los círculos místicos⁷⁰.

En lo que se refiere al complejo funerario de Šālla, presenta importantes complicaciones, ya que también consiste en un conjunto, pero además se halla además integrado en un recinto amurallado⁷¹. A este respecto, tal y como ha indicado Cressier, la

⁶⁵ *Zawý* (pl. *azwāý*): extensión de tierra que una pareja de bueyes puede arar en una temporada o jornada, puede equivaler a 25 arpendes o 7-8 hectáreas. Dozy, *Supplément*, tomo I: 611.

⁶⁶ Al respecto de esta inscripción, véase: BROSELARD, Charles, “Les inscriptions arabes de Tlemcen, IX: mosquée et médersa de Sidi-Boumedin”, en *Revue Africaine*, 18 (1859), pp. 410-412; MARÇAIS Y MARÇAIS, *Les monuments*, pp. 225-226; TUIL, “Culte des saints”, p. 220.

⁶⁷ IBN QUNFUD, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-haqīr*, Muḥammad al-Fāsi y Adolphe Faure (eds.), Rabat, al-Markaz al-Jāmi‘ī li-l-Baḥṡ al-‘Ilmī, 1965, p. 106.

⁶⁸ LEO AFRICANUS, *Description*, II, p. 337; Marçais y Marçais, *Les monuments*, pp. 278-279.

⁶⁹ TUIL, “Culte des saints”, p. 221.

⁷⁰ TUIL, “Culte des saints”, pp. 241-242.

⁷¹ Sobre Šālla, véase: BASSET, Henri y LEVI-PROVENÇAL, Évariste, *Chella. Une nécropole mérinide*, Paris, Larose, 1923; Marçais, *L’architecture musulmane*, pp. 281-284; ISMA‘IL, ‘Uṡmān, *Tā‘rīḥ Šālla al-Islāmiyya: Šafaḥāt ḡadāda fi tā‘rīḥ al-Maḡrib al-Aqšā min ‘ašr al-Adārisa ilā nihāyat ‘ašr al-Marīniyyīn*, Beirut, Dār al-Ṣaḡāfa, 1975; ISMA‘IL, ‘Uṡmān, *Ḥafā‘ir Šālla al-Islāmiyya: Abḥāṡ tā‘rīḥiyya wakušūf aṡariyya bi-l-Maḡrib al-Aqšā*, Beirut, Dār al-Ṣaḡāfa, 1978; EL KHAYARI, Abdelaziz; ETTAHIRI, Ahmed. S. y KBIRI-ALAOUI, Mohamed, “Chellah, de l’Antiquité aux pèlerinage-moussem”, en *Nouvelles Archéologiques et Patrimoniales*, 2 (1998), pp. 4-6; ETTAHIRI, Ahmed. S. y TUIL LEONETTI, Bulle, “Chella, de la nécropole mérinide au royaume des djinns”, en *Maroc médiéval. Un empire de l’Afrique à l’Espagne*, Yannick Lintz, Claire Déléry y Bulle Tuil Leonetti (dir.), Paris, Hazan-Louvre Éditions, 2014, pp. 503-505; MARTINEZ NUÑEZ, M^a Antonia, CRESSIER, Patrice, MARQUEZ BUENO, Samuel y GURRIARAN DAZA, Pedro, “La *qubba* funeraria del sultán Abū l-Ḥasan en Šālla (Rabat, Marruecos)”, en *Norba. Revista de Arte*, 36 (2016), pp. 9-41; NAGY, Peter T., “Sultans’ Paradise: The Royal Necropolis of Šālla, Rabat”, en *Al-Masaq: Journal of the Medieval Medite-*

muralla levantada por Abū al-Ḥasan en 1339 pudo estar motivada por el interés de este sultán por otorgar un carácter urbano a la necrópolis dinástica, formando así parte del grupo de grandes fundaciones urbanas emprendidas por los meriníes⁷². Así, de acuerdo con la monumentalidad de esta obra, el elemento más representativo es sin lugar a dudas su gran puerta de acceso, cuya fachada fue ornamentada con un alfiz epigráfico cúfico que se refiere al lugar como un *ribāt*⁷³. Ahora bien, llama la atención esta denominación, que también fue expresada en una carta de Ibn al-Jaṭīb⁷⁴. Este aspecto plantea un panorama ambiguo sobre su interpretación y funciones que se complica con la presencia en su interior de un complejo religioso-funerario bastante singular y que domina el conjunto, al margen del resto de estructuras existentes (baño, salas de abluciones, cementerio y un posible *funduq*).

En lo que respecta a este complejo, podemos resumir que consiste en un edificio multinuclear con diversas estructuras dispuestas de manera compacta dentro de un perímetro aproximadamente rectangular. De tal modo, en el centro, se halla una mezquita formada por varias fases, al sur, se extiende un sector funerario para mausoleos, y al este, se encuentran los restos de una madraza que también ha sido reconocida en ocasiones como *zāwiya*. Todo este conjunto fue denominado por Marçais como *jalwa*⁷⁵, término que hace referencia al lugar en el que se realiza un retiro espiritual⁷⁶. Sin embargo, desconocemos de dónde procede dicha denominación.

Si bien este conjunto demanda un profundo estudio, nos parece que, atendiendo a los datos conocidos por el momento, pudo ser nombrado como *ribāt* con el mismo sentido que Ribāt al-Faṭḥ o Ribāt Tāza para referirse a un recinto fortificado, aunque aprovechando sus connotaciones religiosas para manifestar la presencia del complejo funerario en su interior y su consideración como gran centro de veneración y peregrinaje⁷⁷. De hecho, su uso también refleja el interés por asimilar las figuras de soberano y morabito sufi, constituyendo una estampa de sultán que dispensa *baraka*⁷⁸.

rranean, 26, 2 (2014), pp. 132-146 (<https://doi.org/10.1080/09503110.2014.915103>); NAGY, Peter T., "The Ka'ba, paradise, and Ibn al-Khaṭīb in Shālla (Rabat): the 'work' of 14th century marīnid funerary complex", en *Miscelanea de Estudios Árabes e Islámicos* [Sección árabe-islam], 68 (2019), pp. 263-293 (<https://doi.org/10.30827/meaharabe.v68i0.1000>); NAGY, Peter T., *Shālla. Marīnid patronage and the history of royal funerary architecture in Islamic Morocco*. Tesis doctoral dirigida por Jeremy Johns en la Universidad de Oxford, 2020; Cressier *et al.*, "Un cas unique".

⁷² CRESSIER, Patrice, "Los sultanes meriníes, fundadores de ciudades", en *La ciudad medieval. Nuevas aproximaciones*, Ángela Muñoz Fernández y Francisco Ruiz Gómez (eds.), Cádiz, Editorial Universidad de Cádiz, 2020.

⁷³ CRESSIER *et al.* "Un cas unique", p. 16.

⁷⁴ NAGY, "The Ka'ba, paradise.", pp. 273-274.

⁷⁵ MARÇAIS, Georges, *L'architecture musulmane d'Occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicilie*, París, Arts Et Metiers Graphiques, 1954, pp. 281-284.

⁷⁶ En la mezquita al-Qarawiyyīn se conoce la existencia de dos espacios para tal fin, la Jalwat al-Usbū' al-'Ulyā y la Jalwat al-Usbū' al-Suflā (ALMELA, *Arquitectura religiosa*, pp. 251-255), mientras que en las mezquitas sa'díes de Marrakech este tipo de espacios se conocen como *bayt al-'itikāf* (ALMELA, Iñigo, "El conjunto religioso de Bāb Dukkāla: levantamiento y análisis", en *Al-Qantara*, 38, 2 (2017), pp. 365-366). En cuanto a la práctica del retiro, véase: BEN-NAS, Abdelkrim, "La práctica del retiro espiritual individual (jalwa) según el manuscrito de al-Risāla al-Šuštariyya", en *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península Ibérica*, Rachid El Hour (ed.), Helsinki, Academia Scientiarum Fennica (Col. Humaniora), 2020, pp. 1-35.

⁷⁷ En cuanto al plan meriní de convertir Šālla en un gran centro de peregrinaje, véase: NAGY, "The Ka'ba, paradise".

⁷⁸ CRESSIER *et al.*, "Un cas unique", p. 18.

En cuanto a la existencia de una *zāwiya* propiamente dicha en Šālla, parece sensato que así fuese. Tal y como evidencia una *waqfiyya*, presumiblemente de época de Abū al-Ḥasan, un conjunto de bienes fue donado a la sublime *zāwiya* de Šālla⁷⁹. Sin embargo, resulta complicado ubicar esta función entre las estructuras conservadas, ya que, aunque en ocasiones se ha sugerido que se trata de la madraza del conjunto, no hay ninguna prueba determinante para ello, y a esto se suma la invalidez de otra inscripción que fue hallada en la puerta de la madraza y que es fruto de una reconstrucción moderna, como demostró Nagy⁸⁰.

6. Análisis de la Zāwiyat al-Nussāk a partir de sus restos materiales

De todas las *zāwiya*-s mencionadas anteriormente, ya hemos remarcado que al-Nussāk representa un ejemplo bastante ilustrativo, ya que constituye el único caso cuyos restos materiales se han podido identificar. Tal y como indican las fuentes históricas citadas, su fundación se debe al sultán Abū ‘Inān, aspecto que queda corroborado por la epigrafía desaparecida de una de sus puertas, en la que además se ofrece la fecha de construcción (1356).

Al parecer el edificio sufrió la misma suerte que el resto de *zāwiya*-s meriníes y fue abandonada, siendo en 1948 objeto de interés por parte de la Inspección de Monumentos Históricos, entidad que llevó a cabo una excavación bajo la dirección de J. Meunié, posteriormente finalizada por M. G. Coufourier. Como resultado de esta intervención, se publicó un artículo que hasta el momento ha sido el más relevante en cuanto a documentación de los restos, así como por la elaboración de un plano del edificio y dibujos de detalle de los alicatados y otras piezas⁸¹. Posteriormente, Ettahiri realizó una nueva revisión y propuso una comparación de su diseño con otros edificios contemporáneos, especialmente madrazas⁸². Desafortunadamente, después de la excavación, sus ruinas permanecieron más de medio siglo abandonadas y recientemente, en torno al año 2018, se ha acometido una reconstrucción completa que ha maltratado los vestigios y no ha respetado fielmente su distribución⁸³. La única estructura que subsiste en buenas condiciones es la portada septentrional junto con los restos de pavimentos y arranques de muros.

6.1. Ubicación y entorno

El edificio se sitúa extramuros de la ciudad de Salé, al este de Bāb Lekhmis (antigua Bāb Fās) y junto a una significativa vía que constituía el eje de comunicación con Fez. Como muestra el plano de Salé de 1927, se trataba de una zona periférica de huertos con el cementerio de Sīdī Abū al-‘Abbās situado al sur (Fig. 1). De hecho, en este plano puede identificarse un rótulo que podría corresponder con los restos y que

⁷⁹ ISMĀ‘ĪL, ‘Uthmān, *Dirāsāt jadīda fī al-funūn al-Islāmiyya wa-l-nuqūsh al-‘Arabiyya bi-l-Maghrib al-Aqṣā*, Beirut, Dār al-Thaqāfa, pp. 204-222, fig. 74; NAGY, *Shālla. Marīnid patronage*, pp. 40-41.

⁸⁰ NAGY, *Shālla. Marīnid patronage*, pp. 37-41.

⁸¹ MEUNIÉ, “La zaouiat En Noussek”.

⁸² ETTAHIRI, “Nouvelles remarques”.

⁸³ Asimismo, en algún momento entre 1957 y 1990, se reconstruyó el muro perimetral, como se evidencia al comparar las fotografías publicadas por Meunié y Ettahiri (Ettahiri, “Nouvelles remarques”, p. 306, Pl. 1).

porta la leyenda “Bab Djema Sibara”, pudiendo vincularse este último nombre a una posible alquería (Şibara)⁸⁴.

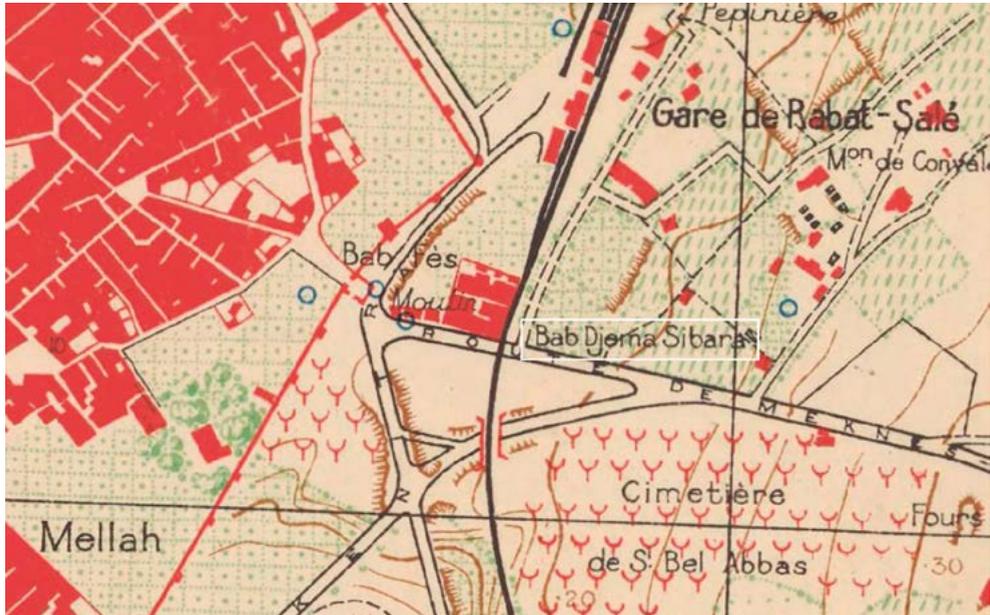


Fig. 1. Plan de Rabat-Salé 1/10.000 de 1927 (Service Géographique du Maroc).
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53179760w>

Apoyándose en el trabajo de al-Dukkālī y un fragmento de Ibn al-Jaṭīb, Meunié admitió que la denominación histórica del edificio pudo ser al-Nussāk, tal y como después se ha mantenido entre los siguientes investigadores. Sin embargo, durante el protectorado también existieron otros nombres como por ejemplo “zāwiya de Sīdī Abū al-‘Abbās”, por influencia del morabito próximo⁸⁵. Así, la existencia de un mausoleo que parece haber sido venerado desde antiguo, plantea un primer interrogante sobre la vinculación con la zāwiya meriní, aunque ninguna de las fuentes manejadas menciona algo al respecto.

En este sentido, resulta fundamental comprobar su origen, que según al-Tādilī (m. 1230) sabemos que se remonta al siglo XII. Su nombre completo era Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Yūsuf y fue vecino de Salé, hasta que hastiado del mundo se dedicó a Dios y donó toda su riqueza. Su vida estuvo acompañada de algunos milagros y tras su fallecimiento, antes del año 1145-46, fue enterrado en la tumba que él mismo excavó fuera de la ciudad⁸⁶. Por tanto, la zāwiya se construyó posteriormente y el lugar pudo estar ya transitado por devotos⁸⁷.

⁸⁴ AL-DUKKĀLĪ, *Al-ithāf*, pp. 69-71.

⁸⁵ MEUNIÉ, “La zaouiat En Noussak”, p. 131.

⁸⁶ AL-TĀDILĪ, *al-Tašawwuf*, pp. 165-166; AL-DUKKĀLĪ, *Al-ithāf*, p. 103.

⁸⁷ En cuanto al mausoleo que existía en época del Protectorado, según Meunié era una obra del sultán alaui Mawlāy Ismā‘īl. MEUNIÉ, “La zaouiat En Noussak”, p. 129.

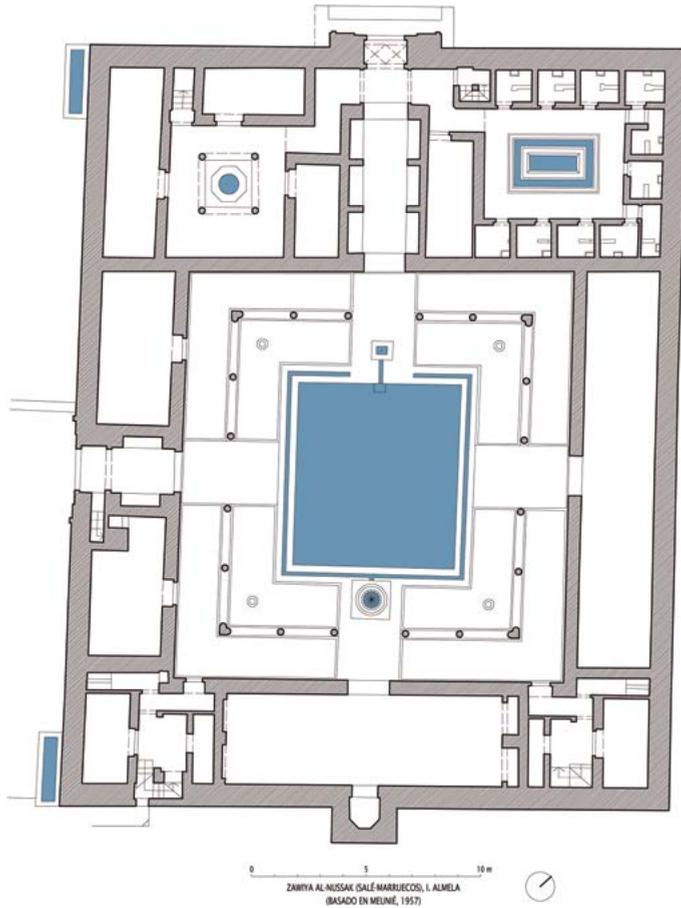


Fig. 2. Planta de la *zāwiya* basado en el realizado por Meunié (1957).

6.2. Arquitectura

En lo que respecta a la configuración espacial del edificio y su arquitectura, ofrecemos en adelante una breve descripción resaltando las principales características que nos parecen significativas para su análisis, pues la más completa descripción de los restos corresponde a su excavador⁸⁸.

De tal modo, la *Zāwiyat al-Nussāk* consiste en un edificio bastante singular para su tiempo, resuelto enteramente dentro de un recinto rectangular de 35 x 27 m, aunque se desconoce si otras estructuras pudieron adosarse a su alrededor, como ocurría en la descripción de la *zāwiya* al-Mutawakkiliyya de Fez. Únicamente se conocen, dos abrevaderos adosados a la fachada occidental, junto al camino que se dirigía a Fez (Fig. 2). En cuanto a la planta del edificio, se sustenta en un esquema muy racional, principalmente en dos ejes configuradores, uno principal y longitudinal que

⁸⁸ MEUNIÉ, “La zaouiat En Noussak”.

culmina en el mihrab, y otro secundario y transversal que remarca la posición del acceso secundario⁸⁹.

Así, su interior está dividido en dos sectores desiguales que quedan separados por un grueso muro, pero se comunican entre sí. Por su parte, el sector septentrional está ocupado por una vivienda, una sala de abluciones y un vestíbulo-pasaje que lleva hasta el sector meridional. Este otro sector es bastante mayor y queda articulado por un gran patio cuadrado en torno al cual se desarrolla un pórtico perimetral y tres crujías entre las que se reparten: la sala de oración, dos pequeñas residencias, un vestíbulo secundario y varias salas de uso indefinido (Fig. 3).



Fig. 3. Fotografía del patio realizada en 1980 (Autor: Antonio Almagro).

En cuanto a sus accesos, representaban los dos elementos más visibles y sobresalientes del edificio, ya que estuvieron resueltos con una portada monumental de fábrica de sillería. Ambos se situaban en los dos ejes de simetría del patio y eran de paso directo, uno en la fachada septentrional y mirando hacia Salé, y otro en el costado occidental y mirando hacia Šālla, aunque este último pudo colapsar en torno a 1912⁹⁰. El acceso septentrional cobra una mayor relevancia al contar con un primer vestíbulo cuadrado y abierto en sus cuatro frentes que posteriormente conduce a un pasaje con bancos. Asimismo, cabe mencionar que vinculado a cada vestíbulo se halla una escalera para ascender a un nivel superior.

En lo que respecta a la vivienda situada en el sector septentrional, es una unidad completamente autónoma y de dimensiones generosas cuyo acceso en recodo se deriva

⁸⁹ El diseño de la planta responde a una organización muy racional, perfectamente planificada, siendo solo acompañado en estas características por la madraza Ibn Yūsuf de Marrakech que fue levantada en el siglo XVI (ALMELA, *Arquitectura religiosa*, pp. 141-144).

⁹⁰ En la descripción de 1910 recogida por Ladreit de Lacharrière, se mencionan las dos puertas como últimos vestigios en pie (ETTAHIRI, “Nouvelles remarques”, p. 290).

del vestíbulo principal. Por ser el espacio residencial más acomodado, se ha vinculado tradicionalmente con el *šayy* o guardián. Consta de un patio cuadrado con pórtico perimetral y tres crujías en las que se distribuyen tres amplias estancias, una escalera y el zaguán. En cuanto al patio, que no es especialmente grande, se levantó sobre cuatro columnas de tambores⁹¹ y en su centro contaba con una plataforma octogonal de ladrillo sobre la que se hallaba embebida una taza de mármol circular (Fig. 4).



Fig. 4. Fotografía actual del patio reconstruido de la vivienda situada en la esquina noroeste.

Ahora bien, el carácter residencial de esta vivienda queda incompleto debido a la ausencia de letrina, lo que quizás se pueda deber, de manera algo ilógica, a la presencia próxima de la sala de abluciones (*mīḍā'a*). Esta se ubica en el ángulo noreste, siguiendo el modelo habitual meriní que podemos observar en las madrazas de Fez. Su acceso también es en recodo para conferir cierta intimidad a los usuarios y consiste en un patio rectangular en torno al cual se acomodan 11 letrinas abovedadas. Si bien, en el frente occidental se halla una estancia de uso indeterminado.

⁹¹ Esta técnica está muy ligada a Rabat y Salé, pudiendo observarse en la gran mezquita almohade y en la madraza de Abū al-Ḥasan en Salé.

En cuanto al sector meridional, está organizado en torno a un gran patio casi cuadrado con pórticos en sus cuatro lados y levantados sobre columnas circulares de tambores de piedra (0,30 m de diámetro), aunque en las esquinas se emplearon piezas más complejas. Efectivamente, este patio constituye el corazón del edificio y recibió un diseño y acabados muy nobles. En su centro se halla una gran alberca cuadrada que ocupa la mayor parte de la superficie, dejando un andén perimetral en el que se dispusieron dos surtidores sobre el eje longitudinal.

Además, en este sector cobra especial relevancia la sala de oración, que consiste en una ancha sala oblonga dispuesta de tal modo que el vano de acceso y el mihrab se sitúan sobre el eje longitudinal del edificio. La ausencia de indicios de posibles jácenas transversales hace pensar en una forma alargada y continua sin *qubba* central. Asimismo, esta crujía del sector meridional se completa con dos modestas viviendas situadas a los lados este y oeste del oratorio. No hay duda de que se trata de unidades residenciales, ya que constan de zaguán, letrina, dos estancias enfrentadas y escalera en el lado meridional⁹².

En cuanto a las dos crujías laterales del sector meridional, sirvieron para acomodar tres grandes habitaciones, una en el este, ocupando el ancho del patio, y dos en el oeste, flanqueando el vestíbulo. Su función no es fácil de determinar, pero por su acceso directo desde el patio parecen espacios de uso común dentro del edificio que bien podrían ser los lugares en los que se alojaban o permanecían los usuarios⁹³. No obstante, las cinco escaleras identificadas, así como la existencia de un pórtico de cuatro lados en el patio, permiten plantear que el edificio tuvo un importante desarrollo en planta alta. Tres de ellas forman parte de unidades residenciales de carácter privado, por lo que se debería entender que accedían a una planta superior reservada, mientras que las dos restantes, y situadas junto a los dos vestíbulos, servirían para llegar a los demás dormitorios. Estos se concentrarían principalmente sobre las crujías laterales del patio del sector meridional, aunque se mantiene la incógnita sobre cómo se resolvían los pórticos en altura, ya que podrían ser galerías, como propuso Ettahiri⁹⁴, o espacios cerrados como suele ocurrir en algunas madrazas. Si bien, la organización de la planta comparte bastante similitud con la madraza de Abū Madyan en Tremecén, donde únicamente existe un pórtico en planta baja, a modo de peristilo, cuya azotea funciona de distribuidor para las estancias de planta alta (Fig. 5).

Por último, para completar la interpretación de los restos arqueológicos, nos remitimos a Meunié para mencionar la existencia de un posible alminar junto a la puerta principal⁹⁵. Si bien sus muros no cuentan con un gran espesor, no parece descabellado pensar que el edificio contase con un alminar modesto en este punto, ya que la escalera queda inscrita en un cuadrado y sus tramos giran en torno a un pilar central. Algunas madrazas meriníes contaron con alminar, así como también la descripción de al-Numayrī sobre al-Mutawakkiliyya menciona su presencia. A este respecto, cabe mencionar además que la escalera del vestíbulo septentrional estaba dotada de puerta, como suele ocurrir en los alminares para limitar el acceso.

⁹² En cuanto al núcleo occidental, existía una pequeña puerta hacia el exterior, aunque no está claro si pudo ser abierta posteriormente.

⁹³ Según Ettahiri, podían guardar un paralelismo con la habitación situada en la crujía norte de la madraza de Šālla. ETTAHIRI, “Nouvelles remarques”, p. 291.

⁹⁴ ETTAHIRI, “Nouvelles remarques”, p. 293.

⁹⁵ MEUNIÉ, “La zaouiat En Noussak”, p. 143.



Fig. 5. Restitución hipotética de la *zāwiya* cuyas soluciones arquitectónicas se han sustentado en ejemplos contemporáneos como la madraza de Abū Madyan en Tremecén.
Fuente: imagen realizada por Lucía Martínez Bernal (Almenara Blanca) sobre hipótesis del autor.

Una vez delineadas sus principales características, podemos destacar la sofisticación de este edificio, no solo por su elegante composición espacial y la presencia de las dos portadas monumentales, sino también por otros recursos constructivos y ornamentales como los pavimentos de alicatado (vestíbulo norte, pórticos, patio, fuentes y umbral del oratorio), el juego hidráulico generado con los canalillos y fuentes, o la bóveda de paneles calados de piedra con entrelazado y posibles fragmentos de vidrio que coronaba el vestíbulo⁹⁶. Este último diseño exquisito (Fig. 6) pudo ser empleado en el mausoleo de Abū al-Ḥasan en Šālla⁹⁷, lo que demuestra que el fundador no escatimó en gastos ni ostentación.

6.3. Sintaxis espacial

Como se puede advertir en las descripciones históricas, se trata de una institución compleja en la que tienen cabida distintos tipos de personas con un grado distinto de

⁹⁶ MEUNIÉ, “La zaouiat En Noussak”, pp. 144-145.

⁹⁷ MARTÍNEZ *et al.*, “La *qubba* funeraria”, p. 41.

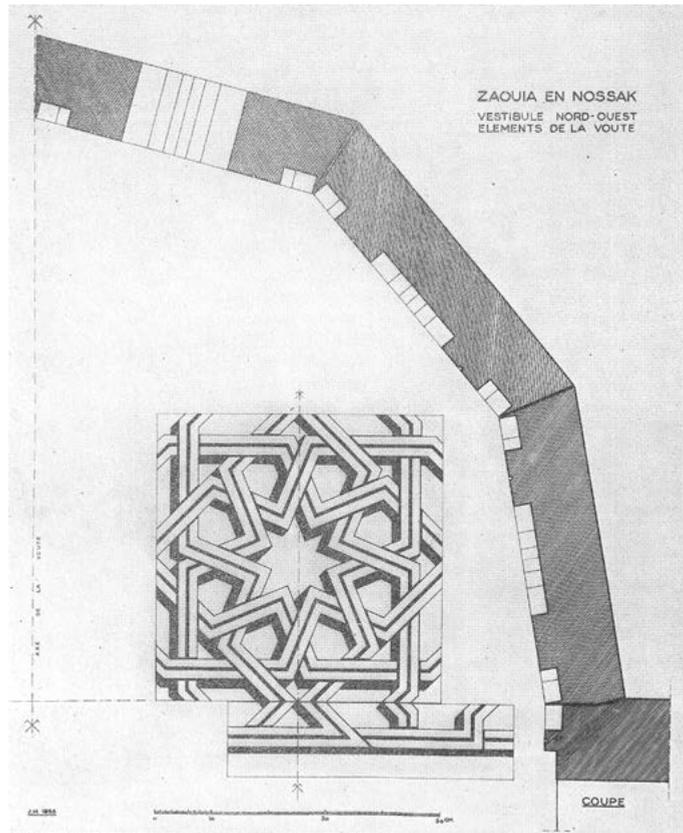


Fig. 6. Detalle de la bóveda calada que coronaba el vestíbulo (Meunié, 1957: Fig.3).

vinculación con el centro. De hecho, entre ellas se entremezclan tanto usuarios (peregrinos, viajeros, desamparados, comunidad sufi permanente), como diversos trabajadores (administrador, *šayj*, imam, muecín, personal mantenimiento), siendo la mayor parte de ellos alojados dentro del edificio. De tal modo, este panorama obliga a plantear un edificio heterogéneo, sectorizado, compartimentado y con variedad de circulaciones; precisamente lo que se puede observar en la planta de la Zāwiyat al-Nussāk.

Con todo, y a falta de conocer la planta alta, llama la atención la ausencia de habitaciones individualizadas, como ocurre en las madrazas y *funduq*-s en los que cada usuario es asignado a un habitáculo privado. Así, este aspecto podría reflejar el carácter austero de esta institución, aunque realmente contrasta con la materialización lujosa del edificio. Por el momento, podemos reconocer tres tipos de espacios en función de su grado de privacidad y segregación: vestíbulos, viviendas privadas, espacios públicos (oratorio, patio y *mīdā'a*) y salones de uso indefinido. Asimismo, entre las viviendas se percibe una jerarquía, existiendo dos ejemplos modestos y semejantes entre sí, mientras que la tercera adquiere una mayor significación.

Con el fin de profundizar en la conformación espacial y social de este edificio, nos parece oportuno elaborar un grafo justificado de la planta de tal modo que nos permita esquematizar las relaciones sintácticas ente los espacios y visualizar con facilidad si son simétricos o distribuidos (Fig. 7).

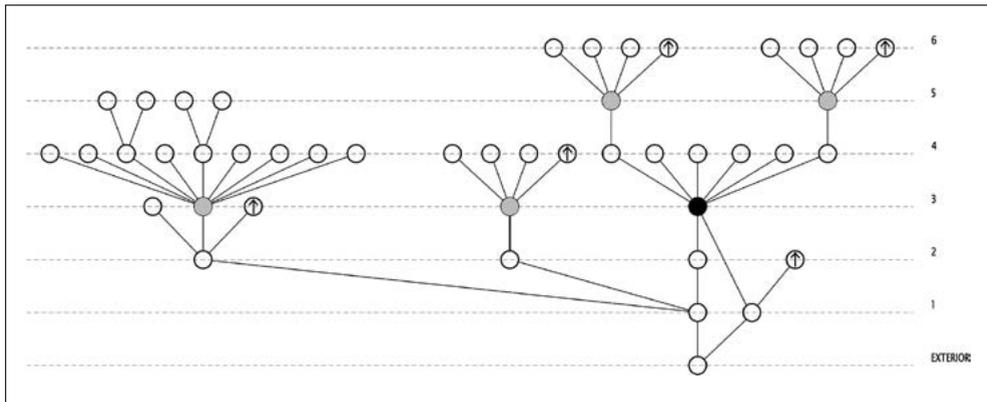


Fig. 7. Grafo justificado de relaciones sintácticas. En negro, patio principal; en gris, patios secundarios; y flecha indicando escaleras.

A partir de él, podemos afirmar que el patio central constituye el principal articulador del edificio, ya que de él depende una gran cantidad de espacios, y además es relativamente accesible y distribuido al contar con dos accesos desde el exterior. Asimismo, los dispositivos que permiten el acceso al edificio son dos vestíbulos que constituyen puntos de control y fueron proyectados para filtrar el ingreso, generando espacios de espera con bancos. Además, a partir de estos vestíbulos se puede acceder a dos escaleras, siendo una de ellas accesible y reflejando su carácter semipúblico.

Por su parte, las dos viviendas menores situadas en la crujía meridional son las unidades más segregadas, asimétricas y profundas, lo que muestra un mayor nivel de privacidad. Por el contrario, la vivienda más grande, situada en la esquina noroeste, se halla más accesible, al mismo nivel que la *mīdā'a*, un anexo de gran concurrencia, pero está menos integrado que el patio principal y cuenta con un zaguán que intenta segregarla.

6.4. Las portadas y su epigrafía

Tras el comienzo de las obras de reconstrucción, la mayor parte de las estructuras arqueológicas fueron amortizadas y únicamente puede contemplarse con nitidez en la actualidad la gran portada septentrional. Junto con la portada occidental, esta fue probablemente el elemento más destacado del edificio, siendo una obra de gran solidez, calidad técnica y composición ornamental (Figs. 8 y 9). Como suele ser costumbre, precedía a una cámara de paso ceñida entre dos vanos y cubierta con una bóveda de arista que servía como espacio en el que abatir las hojas de madera. De tal modo, esta estructura está comprendida en un casetón que queda parcialmente embebido en el espesor del muro y que sobresale 0,70 m hacia el exterior.

En cuanto a la fachada exterior, alcanza una altura de 7,5 m y su construcción fue realizada enteramente en sillería con un aparejo de dobles hiladas de 0,12 m de grosor alternadas con hiladas de 0,26 m. Sus juntas son especialmente finas, por lo que se empleó mortero de cal para regularizar la escuadría y ocultar defectos. En cuanto a su composición, guarda una gran semejanza con la puerta de Šālla, aunque

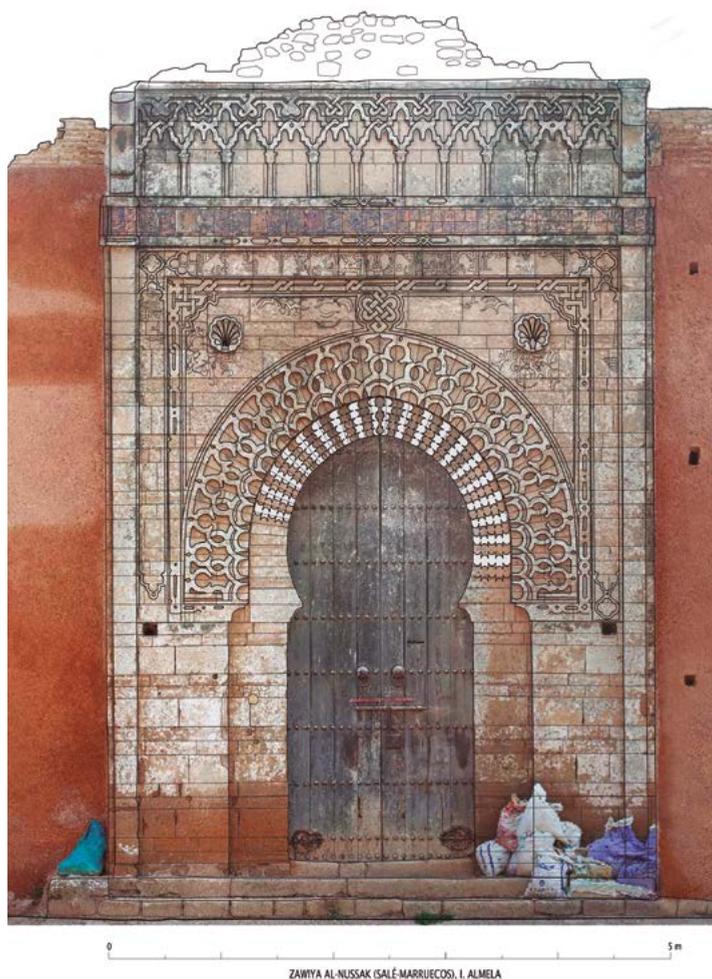


Fig. 8. Ortomosaico de la portada septentrional.

salvando la considerable diferencia de escala⁹⁸, y está muy influida por el diseño de las puertas almohades de Rabat⁹⁹. Asimismo, es evidente su semejanza con la portada del alminar de al-Manšūra (Tremecén).

De tal modo, la fachada se organiza empleando varios planos de profundidad entre los que destacan tres rangos. En primer lugar, un vano de menor entidad con arco túmido sobre impostas, cuya rosca dovelada está tallada con cinco cuerdas escamadas. En segundo lugar, se desarrolla una gran rosca de arcos lobulados entrelazados que en la clave rematan con un nudo. Este se enlaza con un entrelazado que enmarca la portada a modo de alfiz y genera sendas albanegas que fueron decoradas con ataurique y grandes veneras. Y a continuación, en torno a este alfiz, se adjunta otro más destacado

⁹⁸ CRESSIER *et al.* “Un cas unique”.

⁹⁹ TERRASSE, Henri, “Le décor des portes anciennes du Maroc”, en *Hespéris*, 3 (1923), pp. 147-174; Ettahiri, “Nouvelles remarques”, p. 295.

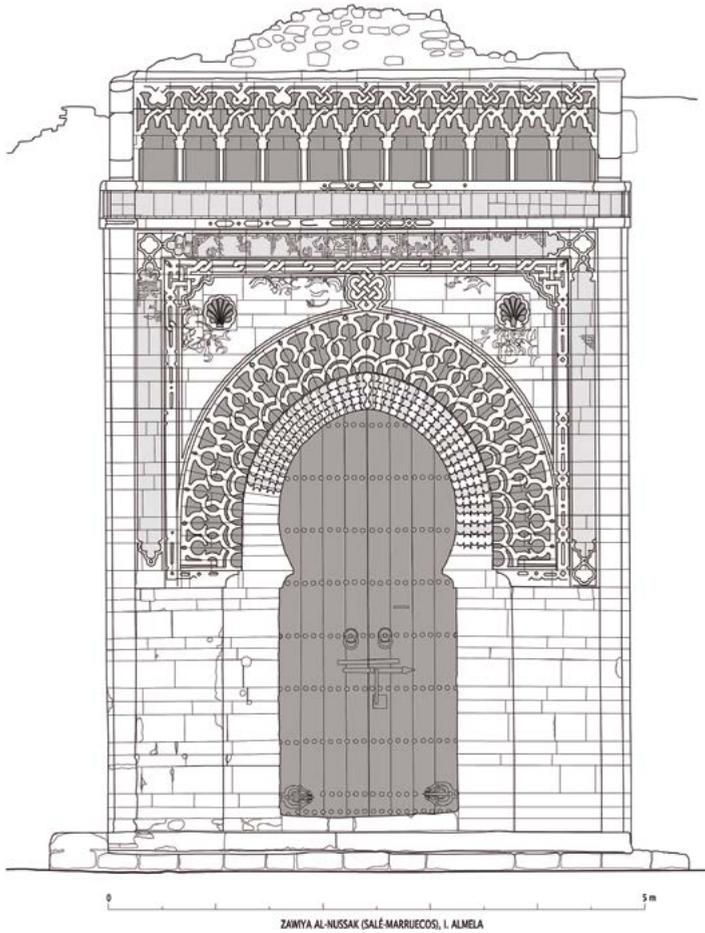


Fig. 9. Alzado de la portada septentrional.

por albergar cartuchos epigráficos en cúfico. Finalmente, el tercer rango está dominado por dos estrechas pilastras que ciñen lateralmente la fachada.

Ahora bien, su composición se completa con una coronación superior que consta de dos partes. La primera es una banda horizontal revestida con paneles cerámicos epigráficos cursivos, mientras que la segunda consiste en un friso de arcos mixtilíneos sobre columnillas que vuelven a ligarse con nudos y entrelazados. En este nivel las pilastras laterales se desarrollan con grandes ménsulas de doble lóbulo, lo que ligado a los cajeados superiores que se pueden observar en el muro de mampostería retratado por la fotografía de Cavilla (Fig. 10), sugiere pensar en un posible alero de carpintería con zapatas laterales rematando la fachada¹⁰⁰. Este diseño está presente además en otros edificios contemporáneos como la vecina madraza de Salé, la puerta secundaria de la Abū ‘Ināniyya de Fez o la mezquita de Abū al-Ḥasan en Fez¹⁰¹.

¹⁰⁰ MEAKIN, Budgett, *Life in Morocco and glimpses beyond*, London, Chatto and Windus, 1905.

¹⁰¹ MARÇAIS, *L'architecture musulmane*, pp. 289-290, TERRASSE, Charles, *Les médersas du Maroc*, Paris, Documents D'architecture, 1927, figuras 36 y 37; MASLOW, *Les mosquées de Fès*, pp. 80-85.



Fig. 10. Fotografía de Cavilla “Gate of the Seven Virgins, Sallí” datada en 1898 (Meakin, 1905).

En lo que respecta a la epigrafía que complementa la fachada, ofrecemos a continuación su traducción, basándonos para ello en la lectura realizada por Gaston Deverduin y publicada por Meunié y Ettahiri, ya que en la actualidad varios fragmentos han desaparecido debido a la erosión material.

La primera inscripción fue realizada sobre paneles cerámicos esgrafiados, de tal modo que los caracteres cursivos destacan con su vidriado negro sobre el fondo arcilloso. Su contenido recoge el *ta‘awwud*, *basmala*, *tašliya* y las aleyas 133-134 de la azora *Āl ‘Imrān* (III):

Me refugio en Dios de Satanás, el lapidado. En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso. Dios bendiga y salve a nuestro señor y dueño Muḥammad y a su familia y compañeros. ¡Y apresuraos a obtener el perdón de vuestro Señor y un Jardín tan vasto como los cielos y la tierra, que ha sido preparado para los temerosos de Dios, que dan limosna tanto en la prosperidad como en la adversidad, reprimen la ira, perdonan a los hombres -Dios ama a quienes hacen el bien-!¹⁰²

La segunda inscripción fue esculpida sobre la propia fachada de piedra y se extiende por los tres tramos del segundo alfiz. En esta ocasión se emplearon caracteres

¹⁰² Para los versículos coránicos se ha empleado la traducción de Cortés, *El Corán*, p. 69. La misma inscripción fue empleada en la madraza al-‘Attārīn (BEL, Alfred, *Inscriptions Arabes De Fès*, París, Imprimerie Nationale, Journal Asiatique, 1919, p. 208; MEUNIÉ, “La zaouiat En Noussak”, p. 135) y en el mausoleo de Abū al-Ḥasan en Šālla (MARTÍNEZ *et al.*, “La *qubba* funeraria”, p. 379, notas 60-62).

cúficos cuyas astas se entrelazan superiormente con nudos y formas vegetales. Su contenido comienza con la *ta'awwud, basmala, tašliya*, pero prosigue con la aleya 64 de la azora de Yūsuf (XII) y la aleya 53 de la azora al-Naḥl (XVI):

(1) Dios me proteja de Satanás lapidado. En el nombre de Dios, (2) el Compasivo, el Misericordioso. Dios bendiga y salve a nuestro señor y dueño Muḥammad y a su familia y compañeros. (3) Pero Dios es Quien cuida mejor y es la Suma Misericordia, [No tenéis gracia que no] proceda de Dios¹⁰³.

En cuanto a la desaparecida portada occidental, de la que solo queda el arranque de la sillería, al menos una de sus inscripciones fue documentada por al-Dukkālī y resulta de especial relevancia. Según este historiador, la puerta miraba hacia el mausoleo de Abū al-‘Abbās y contaba con un panel epigráfico en el que se exhibía el siguiente texto¹⁰⁴:

¡Alabado se Dios! Ordenó la construcción de esta *zāwiya* bendita (*mubāraka*) el Príncipe de los Creyentes (*Amīr al-mu‘minīn*), el que confía en el señor de los dos mundos, Abū ‘Inān hijo de nuestros señores, los califas perfectos (*rāšidūn*), los reyes puros, hijos de ‘Abd al-Ḥaqq, ¡que Dios exalte su obra y fortalezca su señal. Se concluyó su construcción el 27 de Ša‘bān del año 757 (25 agosto 1356).

Asimismo, según Meunié, también se conoce otra inscripción procedente de esta puerta, que fue documentada en la obra *Villes et Tribus du Maroc, Rabat et sa région* de la Mission Scientifique du Maroc de 1918¹⁰⁵. Esta constaba de *ta'awwud, basmala, tašliya* y la aleya 88 de la azora de Hūd (XI):

Dios me proteja de Satanás lapidado. En el nombre de Dios, (2) el Compasivo, el Misericordioso. Dios bendiga y salve a nuestro señor y dueño Muḥammad y a su familia y compañeros. Mi éxito no depende sino de Dios. En Él confío y a Él me vuelvo arrepentido¹⁰⁶.

Resulta así evidente que hubo un interés por atribuir la obra al sultán Abū ‘Inān, ensalzar sus cualidades y remarcar su carácter altruista. Para ello, se recurre a una estructura y fórmulas religiosas de tradición almohade (*ta'awwud, basmala, tašliya*), del mismo modo que ocurre en Šālla¹⁰⁷. En cuanto al soberano, encontramos una mención directa a su nombre, incluso remarcando su linaje, así como en un reflejo de su sobrenombre (al-Mutawakkil), derivado de la expresión *tawakkul ‘alā Allāh* (confianza absoluta en Dios), un concepto íntimamente ligado al sufismo¹⁰⁸. Además, su figura es

¹⁰³ CORTÉS, *El Corán*, pp. 245 y 279.

¹⁰⁴ AL-DUKKĀLĪ, *Al-ithāf*, p. 70.

¹⁰⁵ MEUNIÉ, “La zaouiat En Noussak”, p. 133, nota 17.

¹⁰⁶ CORTÉS, *El Corán*, p. 233.

¹⁰⁷ MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, “Epigrafía y propaganda almohades”, en *Al-Qanṭara*, 18, 2 (1997), pp. 435-437 (<https://doi.org/10.3989/alqantara.1997.v18.i2.531>); MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, “Ideología y epigrafía almohades”, en *Los almohades: problemas y perspectivas*, Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luis Molina (eds.), Estudios Árabes e Islámicos. Monografías 11, t. I, Madrid, CSIC, 2005, pp. 21-23; MARTÍNEZ *et al.*, “La *qubba* funeraria”, p. 19, nota 23; CRESSIER *et al.* “Un cas unique”, pp. 14-19.

¹⁰⁸ Al respecto de este concepto, véase MARTÍNEZ, “Las inscripciones árabes”, pp. 75 y 88.

presentada atendiendo a sus atributos de califa (*Amīr al-mu'minīn*), título que adoptó él mismo¹⁰⁹, así como el título de *Mawlā*, que refuerza la figura de sultán-*ṣarīf*¹¹⁰.

7. La apreciación de una posible evolución de la *zāwiya* en la época postmedieval

Al igual que ocurrió en el siglo XIII con el colapso almohade, el siglo XV fue testigo, tras la descomposición meriní, de una proliferación del morabismo, ahora en torno a *zāwiya*-s y con una mayor ramificación de las *ṭarīqa*-s. Este fenómeno, ligado a la ausencia de un poder central capaz de administrar el territorio, propició que los morabitos asimilasen un papel cada vez más político, como forma alternativa de poder¹¹¹. Así, las *zāwiya*-s constituyeron el único elemento estructurante que se situaba a la cabeza de comunidades y manifestaba un malestar ante las invasiones extranjeras. Este periodo, conocido como *crise maraboutique*¹¹², es el contexto dentro del cual aparece el famoso Muḥammad ibn Sulaymān al-Ŷazūlī (m. 1470). La relevancia de este personaje, en vida y muerte, alcanzó tal nivel que la siguiente dinastía que habría de prosperar en Marruecos, la sa'dí, se apoyó en él para reforzar su imagen y conseguir el apoyo de morabitos¹¹³.

De este modo, a lo largo del siglo XVI, algunas *zāwiya*-s llegarían a ser entidades autónomas y poderosas que participaron con su apoyo en los conflictos dinásticos y originaron rebeliones¹¹⁴. El propio al-Ifrānī (1670-1747) recogió que: “en el año 1551 el sultán Muḥammad al-Šayj ordenó examinar a los señores de las *zāwiya*-s que tenían aspiraciones de *šayj* y que constituían un peligro para la soberanía (*al-mulk*), ya que él mismo había llegado al poder gracias a ellas”; y asimismo reflejó múltiples rebeliones como la *zāwiya* de Abū Maḥallī¹¹⁵. Las fuentes escritas de la época sa'dí

¹⁰⁹ VAN BERCHEM, Max, “Titres califiens d’Occident, à propos de quelques monnaies Mérinides et Ziyánides”, en *Journal Asiatique*, 9 (1907), pp. 245-335.

¹¹⁰ MARTÍNEZ, “El papel del islam”, pp. 159-166; CRESSIER *et al.* “Un cas unique”, p. 17.

¹¹¹ MONTET, Édouard, “Les confréries religieuses de l’islam marocain: leur rôle religieux, politique et social”, en *Revue de l’histoire des religions*, 45 (1902), pp. 1-35; LAROUÏ, Abdallah, *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 245-246; GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “En Marruecos: árabes, bereberes y hombres de religión”, en *Al-Qantara*, 11, 2 (1990), pp. 494-495; MARTÍNEZ, “El papel del islam”, p. 161.

¹¹² LAROUÏ, *The History*, pp. 245-248.

¹¹³ MARTÍNEZ, “El papel del islam”, pp. 159-160 y 167-169; GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Mahdi, Murabit, Sharif: l’avènement de la dynastie sadienne”, en *Studia islámica*, 71 (1990), pp. 77-114; GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “La práctica del precepto de al-amr bi-l-ma'ruf wal-nahy 'an al-munkar en la hagiografía magrebi”, en *Al-Qantara*, 13, 1 (1992), pp. 145-146.

¹¹⁴ Con respecto a los distintos acontecimientos vividos entre los sultanes sa'díes y las *zāwiya*-s, véase, por ejemplo: GARCÍA-ARENAL, “En Marruecos”, p. 503; GARCÍA-ARENAL, “La práctica del precepto”, pp. 159-162; KADIRI, Mohammed, *Les zawiias au Maroc: fonction religieuse et rôle politique*, tesis doctoral dirigida por François-Paul Blanc y Alain Degage en la Universidad de Perpignan, 2002, pp. 198 y 204; MOULINE, Nabil, *Le califat imaginaire d’Ahmad al-Mansūr: Pouvoir et diplomatie au Maroc au XVIe siècle*, Paris, Presses Universitaires De France, 2009, pp. 190-192; KADDOURI, Abdelmajid, “Ibn al-Mahalli: a propos de l’itinéraire psycho-social d’un Mahdi”, en *Mahdisme, crise et changement dans l’histoire du Maroc*, Abdelmajid Kaddouri (ed.), Rabat, Université Mohammed V, 1994, pp. 119-126.

¹¹⁵ AL-IFRĀNĪ, *Nozhet-Elhādi, histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*, Octave Houdas (ed.), Paris, Ernest Léroux, 1889, pp. 41 y 200-202.

revelan la existencia de infinidad de ellas, llegando a constituir un extenso listado elaborado por al-Siqāt¹¹⁶.

Ahora bien, parece que con el fin de contrarrestar la libertad y descontrol de las *zāwiya*-s rurales, los sultanes sa‘díes optaron por entablar una conexión con algunas *zāwiya*-s urbanas, especialmente las situadas en la capital (Marrakech). De tal modo, el soberano se implicaba en la construcción de edificios dentro de algunas de ellas, en un gesto que se puede interpretar como exhibición de su armoniosa relación, así como para establecer un vínculo especial entre el soberano y el santo. Aunque se trataba de un contexto distinto, no dejaba de reproducirse la misma estrategia empleada por Abū al-Ḥasan en el siglo XIV en el santuario de Abū Madyan. A pesar de que fueron muy transformados durante la etapa alauí, los conjuntos de Sīdī al-Ŷazūlī y Sīdī Abū al-‘Abbās en Marrakech fueron desarrollados en gran medida por los sa‘díes¹¹⁷. De hecho, en el primero de ellos fueron enterrados los primeros sultanes de esta dinastía, próximos al mausoleo de al-Ŷazūlī, un acto cargado de significado (Fig. 11).

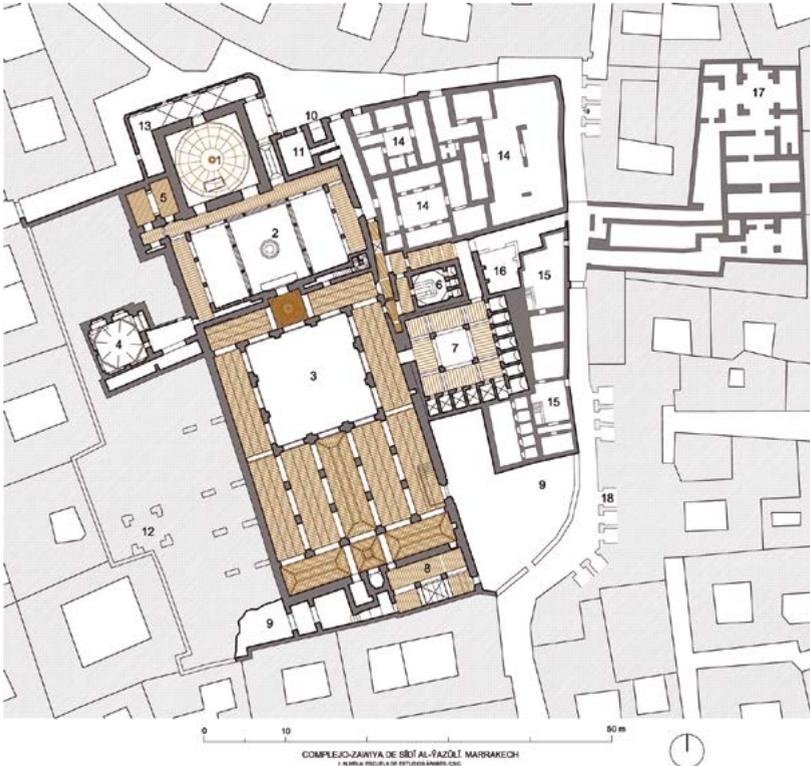


Fig. 11. *Zāwiya* de Sīdī al-Ŷazūlī. 1. Mausoleo de al-Ŷazūlī; 2. Patio; 3. Mezquita; 4. Mausoleo saadí; 5. Mausoleo alauí; 6. Mīḏā‘a; 7. Mīḏā‘a; 8. Mezquita funeraria; 9. Cementerio; 10. Fuente; 11. *Kuttāb*; 12. Mausoleo anónimo; 13. Pórtico; 14. Vivienda *muqaddam* y hospedaje para peregrinos; 15. Hornos; 16. Espacio en ruinas; 17. Baño; 18. Tiendas.

¹¹⁶ AL-SIQĀT, “al-Ziwāyā”.

¹¹⁷ ALMELA, *Arquitectura religiosa*, pp. 173-211.

Así, el rasgo más significativo en época sa‘dí, tanto en los casos controlados por el estado como en los que no, es precisamente la veneración a un morabito fallecido, siendo además particular de las *zāwiya*-s más autónomas y rurales, el estar lideradas por un *šayj* que, como descendiente espiritual, se sitúa a la cabeza del grupo de seguidores. En cuanto a su conformación, algunas descripciones del siglo XIX reflejan complejos en torno a un morabito y volcados en la devoción, la enseñanza, la religión y el peregrinaje, y además de ello, sabemos que gozaban tradicionalmente de inviolabilidad (*hurm*)¹¹⁸.

Más aún, la *zāwiya* podía llegar a alcanzar un estatus excepcional a nivel económico, derivado de las propias actividades internas, pero también de los privilegios e inmunidades concedidas por el majzén. Por un lado, los ingresos podían provenir de las contribuciones (*futūhāt*) de los adeptos, las ganancias generadas por los bienes hábices (*awqāf*), la colecta realizada por el *šayj* en sus recorridos (*ziyāra*), o el pago que hacían algunas personas para poder ser enterradas en el cementerio junto al morabito¹¹⁹. Por otro lado, dependiendo de la relación que mantenían con los sultanes, estos podían concederles beneficios económicos como la exención de impuestos o la administración de territorios con la consecuente percepción de impuestos¹²⁰.

Estas *zāwiya*-s son las que en cierto modo han llegado hasta el siglo XX, no solo como conformación arquitectónica, sino también como institución y organización social, influyendo en gran medida en nuestra noción actual. Por ello, nos parece preciso distinguir cada etapa, sin extrapolar los rasgos que conocemos de las *zāwiya*-s más recientes, ya que resultaría problemático para su comprensión.

8. Reflexiones finales

Aun a falta de profundizar en más detalles, el análisis realizado sobre las fuentes escritas y los restos arquitectónicos pone de relieve algunas características del modelo de *zāwiya* acuñado por la dinastía meriní. Este responde a una institución de carácter oficial directamente regulada por el estado y que contrasta con la idea más extendida de lugar casi espontáneo en torno a un morabito o *šayj* desvinculado del sistema administrativo y político. A este respecto, la *Zāwiyat al-Nussāk* representa un ejemplo muy revelador, en tanto que es la única *zāwiya* meriní cuyos restos conocemos con cierto detalle. Su configuración nos permite, por un lado, conocer la materialización espacial de esta institución, que a partir de las descripciones de al-Nu-mayri parece haber estado volcada en la beneficencia y la confección de un sufismo moderado. Y, por otro lado, posibilita establecer diferencias con el concepto de *zāwiya* que ha existido en este mismo territorio a partir del siglo XV.

En este sentido, resulta de gran interés la comparación con la *jānqāh* mameluca, considerando, por supuesto la notable diferencia de su contexto sociopolítico, así

¹¹⁸ KADIRI, *Les zaouias*, pp. 96-97 y 231-234; MAYEUR-JAOUEN, “Tombeau, mosquée et zāwiya”, p. 135; LUCCIONI, Joseph, *Les fondations pieuses "habous" au Maroc: depuis les origines jusqu'a 1956*, Rabat, Imprimerie Royale, 1982, pp. 67-69; RODRÍGUEZ-MAÑAS, Francisco, “Supplanting the ruler: the levying of taxes by Sūfī Zāwiyas in the Maghrib”, en *Islamic Quarterly*, 40, 3 (1996), pp. 192-193.

¹¹⁹ LUCCIONI, *Les fondations*, pp. 60 y 67; RODRÍGUEZ-MAÑAS, “Supplanting the ruler”, p. 194.

¹²⁰ LUCCIONI, *Les fondations*, pp. 64-66; KADIRI, *Les zaouias*, pp. 234-235, 240-241; RODRÍGUEZ-MAÑAS, “Supplanting the ruler”, p. 197.

como su configuración más desarrollada. La primera *jānqāh* conocida en El Cairo fue, al parecer, la fundada por Saladino en 1173 bajo el nombre de Sa‘īd al-Su‘adā’ para hospedar a un grupo de sufíes extranjeros, tradición que prosiguió con los mamelucos. Estas construcciones eran establecimientos contruidos a instancias de los gobernantes y la élite, sirviendo como lugares de enseñanza del sufismo en contraposición a las madrazas. Sin embargo, a finales del siglo XV, como resultado de una asimilación recíproca, ambas funciones se fusionaron y fueron integradas en el mismo edificio, una solución que además contribuía a apaciguar la hostilidad entre ambos polos. Un ejemplo muy ilustrativo es el complejo del emir Šayju (1355) que cuenta con una mezquita, una *jānqāh*-madraza y varios equipamientos, sirviendo de alojamiento para una comunidad permanente de sufíes y de hospedaje temporal para peregrinos¹²¹.

Tal y como mostró Fernandes, la magnitud que alcanzaron estas instituciones en El Cairo mameluco fue tal que estaban sujetas a una organización y gestión muy compleja¹²². El número de empleados asalariados era considerable, en tanto que de manera permanente solía haber un *šayj*, un imam, un muecín, grupos de sufíes, un cocinero, un portero, un cuerpo de asistentes, un recadero, entre otras ocupaciones de mantenimiento. De tal modo, el *nāzir* debía ejecutar el pago de salarios; asegurar las provisiones de alimentos; organizar a los usuarios y su manutención y; además, gestionar la explotación y arrendamientos de los *awqāf*.

Con respecto a estos detalles, las *zāwiya*-s meriníes reflejan una estructura interna y funciones bastante semejantes, aunque a una escala más modesta. Así en ambos casos adquieren un cariz oficial y son reguladas directamente por el estado, en contraposición a las *zāwiya*-s populares. Ahora bien, uno de los aspectos más relevantes que se pueden percibir en los ejemplos meriníes y que demuestran un detalle diferenciador con las *zāwiya*-s populares, es la ausencia de mausoleo, lo que parece indicar que hubo un interés por desvincularlas de un *šayj* que pudiese terminar siendo venerado, y evitando así también la materialización de un sistema autónomo de sucesores que cobrasen presencia frente al majzén.

Ahora bien, se puede advertir que el modelo institucionalizado por los meriníes terminó por fracasar en el Magreb. Como ya se ha indicado, la sociedad evolucionó de manera radical durante el siglo XV dentro de un panorama muy hostil en el que los morabitos traspasaron los límites del liderazgo espiritual. Y de manera consecuente con esta atmósfera, parece que la *zāwiya* experimentó un cambio semántico considerable, pasando a referirse a una organización formada por una comunidad y liderada por un *šayj*, que representaba su autoridad religiosa y política. Del mismo modo, también evolucionó la forma en que el gobernante se relacionaba con las comunidades sufíes-ascéticas, ya que en época sa‘dí desaparece el modelo de *zāwiya* oficial meriní que trataba de construir un nexo entre ambos y el soberano pasa a tener una relación adversa con los morabitos, únicamente atenuada por medio de acuerdos y beneficios.

¹²¹ BEHRENS-ABOUSEIF, Doris, *Cairo of the Mamluks. A History of the Architecture and its Culture*, London, I.B. Tauris, 2007, pp. 11 y 191-195.

¹²² FERNANDES, *The Evolution*, pp. 60-95.

Agradecimientos:

Deseo expresar mi más sincero agradecimiento al profesor José Miguel Puerta Vilchez, quien amablemente ha revisado la traducción de los textos árabes. Asimismo, también agradezco a María Antonia Martínez Núñez por haber examinado el trabajo con detenimiento.

Bibliografía

- ALBARRÁN, Javier y DAZA, Enrique, “Hacia la construcción de una geografía del *ribāṭ* en al-Andalus: practica y materialidad”, en *Fortificación, espiritualidad y frontera en el islam medieval: ribāṭs de al-Andalus, el Magreb y más allá* (Cuadernos de Arquitectura y Fortificación, 6), Javier Albarrán y Enrique Daza (coords.), Madrid, La Ergástula, 2019, pp. 57-105.
- ALMELA, Iñigo, “El conjunto religioso de Bāb Dukkāla: levantamiento y análisis”, en *Al-Qantara* 38, 2 (2017), pp. 365-366.
- ALMELA, Iñigo, *Arquitectura religiosa saadí y desarrollo urbano (Marrakech, siglos XVI-XVII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2021.
- ÁLVAREZ GARCÍA, José Javier y GARCÍA PORRAS, ALBERTO, “La periferia urbana de Granada y su dimensión arqueológica. La zāwiya del cobertizo viejo (La Zubia, Granada)”, en *Ciudad y Arqueología Medieval*, Antonio Malpica Cuello (ed.), Salobreña-Granada, Alhulia, 2006, pp. 115-152.
- BASSET, Henri y LEVI-PROVENÇAL, Évariste, *Chella. Une nécropole mérinide*, París, Larose, 1923.
- BASSIR, Abdelmoghite, *Les Zaouïas Darqāwiyyas au Maroc: Zaouïa d'al-Basîr comme exemple*, tesis doctoral dirigida por M. Pierre Lory, École pratique des hautes études – EPHE Paris, 2015.
- BEHRENS-ABOUSEIF, Doris, *Cairo of the Mamluks. A History of the Architecture and its Culture*, London, I.B. Tauris, 2007.
- BEL, Alfred, *Inscriptions Arabes De Fès*, París, Imprimerie Nationale, Journal Asiatique, 1919.
- BEN CHERIFA, Mohamed, “Al-Māyariyyūn”, en *Abū Muḥammad Ṣāliḥ: al-manāqib wa-l-tārīj*, Rabat: Ŷāmi‘at Muḥammad al-Jāmis, 1990.
- BEN-NAS, Abdelkrim, “La práctica del retiro espiritual individual (*jalwa*) según el manuscrito de al-Risāla al-Šuštariyya”, en *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península Ibérica*, Rachid El Hour (ed.), Helsinki, Academia Scientiarum Fennica (Col. Humaniora), 2020, pp. 1-35.
- BENNISON, Amira K., 2014, “Drums, Banners and Baraka: Symbols of authority during the first century of Marīnid rule, 1250-1350”, en *The articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, Amira K. Bennison (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 195-216.
- BLAIR, Sheila S., “Sufi Saints and Shrine Architecture in the Early Fourteenth Century”, en *Muqarnas* 7 (1990), pp. 35-49.
- BOLOIX, Bárbara, “Tariqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jatīb”, en *Saber y poder en al-Andalus, Ibn al-Jatīb (s.XIV)*, María Dolores Rodríguez Gómez, Antonio Peláez Rovira y Bárbara Boloix Gallardo (eds.), Córdoba, El Almendro, 2014, pp. 119-140.

- BOUROUIBA, Rachid, *Les inscriptions conmemoratives des mosquées d'Algérie*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1984.
- BROSSELDAR, Charles, "Les inscriptions arabes de Tlemcen, IX: mosquée et médersa de Sidi-Boumedin", en *Revue Africaine*, 18 (1859), pp. 401-419.
- CASTRO LEÓN, Víctor de, "El *Kitāb A 'Māl al-a 'Lām*: el misticismo de Ibn al-Jatīb", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 66 (2017), pp. 31-56.
- CHARPENTIER, Agnès; TERRASSE, Michel y NEGADI, S. Mohamed, *L'image de Tlemcen dans les archives françaises. Catalogue de l'exposition*, Tremecén, 2011.
- CHARPENTIER, Agnès, *Tlemcen médiévale. Urbanisme, architecture et arts*, París, De Boccard, 2018.
- COLIN, Georges S., "La zaouia mérinite d'Anmeli à Taza", en *Hesperis* 40 (1953), pp. 528-30.
- CORNELL, Vincent J., "Ribat Tit-n-Fitr and the origins of Moroccan maraboutism", en *Islamic Studies*, 27, 1 (1988), pp. 23-36.
- CORNELL, Vincent J., *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.
- CORTÉS, Julio, *El Corán*, Barcelona, Herder, 2005.
- CRESSIER, Patrice, "De un *ribāt* a otro. Una hipótesis sobre los *ribāt*-s del Magrib al-Aqsa (siglo IX-inicios del siglo XI)", en *El ribāt califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Rafael Azuar Ruiz (coord.), Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 203-221.
- CRESSIER, Patrice, "Los sultanes merinies, fundadores de ciudades", en *La ciudad medieval. Nuevas aproximaciones*, Ángela Muñoz Fernández y Francisco Ruiz Gómez (eds.), Cádiz, Editorial Universidad de Cádiz, 2020, pp. 57-78.
- CRESSIER, Patrice, GURRIARÁN DAZA, Pedro, MÁRQUEZ BUENO, Samuel, MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia y TOURI, Abdelaziz, "Un cas unique d'épure d'architecture en Occident islamique. La représentation de l'arc et du décor de la grande porte mérinide de Šalla (Rabat)", en *Arqueología de la Arquitectura*, 18 (2021): e116 (<https://doi.org/10.3989/arq.arqt.2021.008>)
- DOZY, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., Leiden, Brill, 1881.
- AL-DUKKĀLĪ, Muḥammad b. 'Alī, *Al-ithāf al-wa'yīz, tārij al-'adwatayn*, Muṣṭafā Būša'rā' (ed.), Salé, Manšūrāt al-Jizāna al-'ilmiyya al-ṣabīḥiyya bi-Salā, 1996.
- EL HOUR, Rachid, "Algunos extractos de la enseñanza y educación en el Occidente Islámico en época almohade" en *Ibn 'Arabi y su época*, Gracia López Anguita (ed.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2018, pp. 71-96.
- EL HOUR, Rachid, "Reflexiones acerca de la formación intelectual de Abū Ya`zā y al-Yuhānisī: dos modelos de santidad en el Occidente Islámico medieval", en *Al-Qantara*, 40, 1 (2019), pp. 103-133.
- EL HOUR, Rachid, "Al-minhâÿ al-wâḍiḥ y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la ṭâ'ifa de Saḥī", en *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península ibérica*, Rachid El Hour (ed.), Hilsinki: Humaniora, 2020, pp. 79-109.
- EL KHAYARI, Abdelaziz; ETTAHIRI, Ahmed. S. y KBIRI-ALAOUI, Mohamed, "Chellah, de l'Antiquité aux pèlerinage-moussems", en *Nouvelles Archéologiques et Patrimoniales*, 2 (1998), pp. 4-6.
- ESPINAR MORENO, Manuel y ABELLÁN PÉREZ, Juan, "Las rábitas en Andalucía: Fuentes y metodología", en *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Rápita (1989, 1997)*, Francisco Franco Sánchez, Mikel de Epalza Ferrer (coord.), Alicante, Universidad de Alicante, 2004, pp. 181-209.
- ETTAHIRI, Ahmed S., "Nouvelles remarques sur la zawiya mérinide d'al-Nussak à Salé", en *Bulletin d'Archéologie marocaine*, 21 (2009), pp. 289-310.

- ETTAHIRI, Ahmed. S. y TUIL LEONETTI, Bulle, “Chella, de la nécropole mérinide au royaume des djinns”, en *Maroc médiéval. Un empire de l’Afrique à l’Espagne*, Yannick Lintz, Claire Déléry y Bulle Tuil Leonetti (dir.), Paris, Hazan-Louvre Éditions, 2014, pp. 503-505.
- FERHAT, Halima, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, Toubkal, 2003.
- FERNANDES, Leonor, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*. Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, “Rabita-s, ribat-es y al-munastir-es. Bibliografía comentada con una introducción historiográfica”, en *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Francisco Franco Sánchez, Mikel de Epalza Ferrer (coords.), Alicante, Universidad de Alicante, 2004, pp. 351-377.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, “Ibn Sīd Būnuh/Būna, Abū Tammām”, en *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn Sa’āda a Ibn Wuhayb*, Jorge Lirola Delgado (dir., ed.), Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, vol. 5, pp. 344-350.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, “Los Banū Sīd Bono/a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”, en *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Amina González Costa, Gracia López Anguita (eds.), Córdoba, Almuza-ra (Col. Al-Andalus), 2009, pp. 175-177.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, “El gihad y su sustituto el ribat en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual”, en *Mirabilia*, 10 (2010), pp. 21-44.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “En Marruecos: árabes, bereberes y hombres de religión”, en *Al-Qantara*, 11, 2 (1990), pp. 489-508.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “Mahdi, Murabit, Sharif: l’avènement de la dynastic sadienne”, en *Studia islámica*, 71 (1990), pp. 77-114.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “La práctica del precepto de al-amr bi-l-ma’ruf wal-nahy ‘an al-munkar en la hagiografía magrebí”, en *Al-Qantara*, 13, 1 (1992), pp. 145-170.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988.
- GARCÍA SANJUAN, Alejandro, “Rābiṭa-s y ribāṭ-s en el Mi’yār de Al-Wanṣarīsī (m. 914/1508)”, en *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Francisco Franco Sánchez, Mikel de Epalza Ferrer (coords.), Alicante, Universidad de Alicante, 2004, pp. 83-90.
- GOLVIN, Lucien, *La madrasa médiévale*, Aix-en-Provence, Edisud, 1995.
- GONZÁLEZ MARTÍN, Carlos y AZNAR PÉREZ, Juan Carlos, “La zawiya de Cobertizo Viejo de Darabenaz (La Zubia, Granada). Análisis arqueológico”, en *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 19 (2017), pp. 545-608.
- GOZÁLBES CRAVIOTO, Carlos, “Rábita y zāwiya en la Ceuta medieval: similitudes y diferencias”, en *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Francisco Franco Sánchez, Mikel de Epalza Ferrer (coords.), Alicante, Universidad de Alicante, 2004, pp. 275-280.
- GUBERT, Serge, “Pouvoir, sacré et pensée mystique: les écritures emblématiques mérinides (VIIe/XIIIe-IXe/XVe siècles)”, en *Al-Qantara*, 17, 2 (1996), pp. 391-497 (<https://doi.org/10.3989/alqantara.1996.v17.i2.555>)
- IBN ABĪ ZAR’, *al-Dajīra al-saniyya fī tārij al-dawla al-marīniyya*, ‘Abd al-Wahhāb b. Manṣūr (ed.), Rabat, Dār al-Manṣūr li-l-Ṭibā’a wa-l-Wirāqa, 1972.

- IBN BAṬṬŪṬA, *Rihlat ibn baṭṭūṭa: tuḥfāt al-nuṭṭār fī garā'ib al-amṣār wa 'ayā'ib al-asfār*. Ṭalāl Ḥarb (ed.), Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2011.
- IBN AL-JAṬĪB, *Mi 'yār al-ijṭiyār fī ḍikr al-ma 'āhid wa-l-diyār*, Muḥammad Kamāl Ṣabāna (ed.), El Cairo, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 2002.
- IBN MARZŪQ, *El Musnad: Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los benimerines*, María Jesús Viguera Molins (trad.), Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- IBN MARZŪQ, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī māṭir wa-maḥāsin Mawlānā Abī al-Ḥasan*, María Jesús Viguera Molins (ed.), Argel, al-Šarika al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1981.
- IBN QUNFUD, *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*, Muḥammad al-Fāsī y Adolphe Faure (eds.), Rabat, al-Markaz al-Jāmi'ī li-l-Baḥṭh al-'Ilmī, 1965.
- AL-IFRĀNĪ, *Nozhet-Elhādi, histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*, Octave Houdas (ed.), Paris, Ernest Lérout, 1889.
- ISMĀ'ĪL, 'Uṭmān, *Tā'rīḥ Šālla al-Islāmiyya: Ṣafaḥāt ḡadīda fī tā'rīḥ al-Maḡrib al-Aqṣā min 'aṣr al-Adārisa ilā nihāyat 'aṣr al-Marīniyyīn*, Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1975.
- ISMĀ'ĪL, 'Uṭmān, *Ḥafā'ir Šālla al-Islāmiyya: Abḥāt tā'rīḥiyya wakuṣūf aṭariyya bi-l-Maḡrib al-Aqṣā*, Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1978.
- ISMĀ'ĪL, 'Uṭmān, *Dirāsāt jadīda fī al-funūn al-Islāmiyya wa-l-nuqūsh al-'Arabīyya bi-l-Maḡrib al-Aqṣā*, Beirut, Dār al-Thaqāfa.
- KADDOURI, Abdelmajid, "Ibn al-Mahalli: a propos de l'itinéraire psycho-social d'un Mahdi", en *Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Abdelmajid Kaddouri (ed.), Rabat, Université Mohammed V, 1994, pp. 119-126.
- KADIRI, Mohammed, *Les zaouias au Maroc: fonction religieuse et rôle politique*, tesis doctoral dirigida por François-Paul Blanc y Alain Degage en la Universidad de Perpignan, 2002.
- KAFESCİOĞLU, Çiğdem, "Lives and Afterlives of an Urban Institution and Its Spaces: The Early Ottoman 'İmāret as Mosque" en *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, Tijana Krstic y Derin Terzioglu (eds.), Leiden, Brill, 2020, pp. 255-307 (https://doi.org/10.1163/9789004440296_009).
- KHANEBOUBI, Ahmed, *Les premiers sultans mérinides 1269-1331: histoire politique et sociale*, Paris: L'Harmattan, 1987.
- LAROUÏ, Abdallah, *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- LEO AFRICANUS, *Description de l'Afrique*, Alexis Epaulard (trad.), Paris, Adrien-Maison-neuve, 1956.
- LORY, P., "Šādhiliyya", en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [En línea]. 2012, (disponible en http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6736). [Último acceso el 4 de junio de 2021].
- LUCCIONI, Joseph, *Les fondations pieuses «habous» au Maroc: depuis les origines jusqu'à 1956*, Rabat, Imprimerie Royale, 1982.
- AL-MANNŪNĪ, Muḥammad, *Waraqāt 'an al-ḥadāra al-maḡribiyya fī 'aṣr Banī Marīn*, Rabat, Kulliyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insāniyya bi-l-Ribāṭ, 1979.
- MARÇAIS, Georges, *L'architecture musulmane d'Occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, Arts Et Metiers Graphiques, 1954.
- MARÇAIS, William y MARÇAIS, Georges, *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, A. Fontemoing, 1903.

- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio y BECERRA PARRA, Manuel, “En torno al morabitanismo en la Serranía de Ronda. Una propuesta para el análisis de sus rábitas y zāwiya-s”, en *Takurunna: Anuario de Estudios sobre Ronda y La Serranía*, 1 (2011), pp. 111-134.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, “Epigrafía y propaganda almohades”, en *Al-Qanṭara*, 18, 2 (1997), pp. 415-445 (<https://doi.org/10.3989/alqantara.1997.v18.i2.531>)
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, “Ideología y epigrafía almohades”, en *Los almohades: problemas y perspectivas*, Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luis Molina (eds.), Estudios Árabes e Islámicos. Monografías 11, t. I, Madrid, CSIC, 2005, pp. 5-52.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, “El papel del islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso”, en *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Carmelo Pérez Beltrán (éd.), Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 149-179.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, “Las inscripciones árabes de la Casa del Gigante”, en *Cuadernos de Arqueología de Ronda*, 2 (2006), pp. 69-101.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, CRESSIER, Patrice, MARQUEZ BUENO, Samuel y GURRIARAN DAZA, Pedro, “La qubba funeraria del sultán Abū l-Ḥasan en Šāllah (Rabat, Marruecos)”, en *Norba. Revista de Arte*, 36 (2016), pp. 9-41.
- MARTÍNEZ SALVADOR, Carmen, “Sobre la entidad de la rábita andalusí omeya. Una cuestión de terminología: ribat, rábita y zawiya”, en *El ribat califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Rafael Azuar (ed.), Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 173-189.
- AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-fīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb*, Iḥsān ‘Abbās (ed.), Beirut, Dār Šādir, 1968.
- MASLOW, Boris, *Les mosquées de Fès et du nord du Maroc*, Paris, Editions d’art et de histoire, 1937.
- MAYEUR-JAOUEN, Catherine, “Tombeau, mosquée et zāwiya: la polarité des lieux saints musulmans”, en *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, André Vauchez (dir.), Roma, École Française de Rome, 2000, pp. 133-147.
- AL-MĀZŪNĪ, Muḥammad, “Ribāt Tīt: min al-ta’sīs ilā zuhūr al-ḥaraka al-ŷazūliyya” en *Al-Ribāṭāt wa-l-zawāyā fī ta’rīj al-Magrib. Dirāsāt muhdāt li-l-ustād Ibrāhīm Ḥarakāt*, Nuḥās al-Ḍahabī (ed.), Rabat, Universidad Mohamed V, 1997, pp. 25-52.
- AL-MĀZŪNĪ, Muḥammad, “Waza’if al-zawāyā al-magribiyya. Madjal ta’rījī”, *Fikr wa-Naqd*, 94 (2008), pp. 58-77.
- MEAKIN, Budgett, *Life in Morocco and glimpses beyond*, London, Chatto and Windus, 1905.
- MEUNIE, Jacques, “La zaouiat En Noussak. Une fondation mérinite aux abords de Salé”, en *Mélanges d’Histoire et d’archéologie de l’Occident musulman*, tomo II, Alger, Gouvernement général de l’Algérie, 1957, pp. 129-146.
- MERI J.W.; ENDE, W.; VAN DOORN-HARDER, Nelly; TOUATI, Houari; SACHEDINA, Abdulaziz, “Ziyāra”, en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [En línea]. 2012, (disponible en http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1390). [Último acceso el 28 de mayo de 2021].
- MONTET, Édouard, “Les confréries religieuses de l’islam marocain: leur rôle religieux, politique et social”, en *Revue de l’histoire des religions*, 45 (1902), pp. 1-35.
- MOULINE, Nabil, *Le califat imaginaire d’Ahmad al-Mansūr: Pouvoir et diplomatie au Maroc au XVIe siècle*, Paris, Presses Universitaires De France, 2009.

- NAGY, Peter T., “Sultans’ Paradise: The Royal Necropolis of Shāla, Rabat”, en *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean*, 26, 2 (2014), pp. 132-146 (<https://doi.org/10.1080/09503110.2014.915103>)
- NAGY, Peter T., “The Ka‘ba, paradise, and Ibn al-Khaṭīb in Shālla (Rabat): the ‘work’ of 14th century marīnid funerary complex”, en *Miscelanea de Estudios Árabes e Islámicos* [Sección árabe-islam], 68 (2019), pp. 263-293 (<https://doi.org/10.30827/meaharabe.v68i0.1000>)
- NAGY, Peter T., *Shālla. Marīnid patronage and the history of royal funerary architecture in Islamic Morocco*. Tesis doctoral dirigida por Jeremy Johns en la Universidad de Oxford, 2020.
- NIZAMI, K.A., “Faḳīr”, en *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [En línea]. 2012, (disponible en http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2252). [Último acceso el 27 de mayo de 2021].
- AL-NUMAYRĪ, *Fayḍ al-‘ubāb*, Muḥammad ibn Šaqrūn (ed.), Rabat, Dār al-Garb al-Islāmi, 1990.
- PANCAROĞLU, Oya, “Devotion, Hospitality and Architecture in Medieval Anatolia”, *Studia Islamica*, 108 (2013), pp. 48-81.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, “El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb”, en *Actas del Ier Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jaṭīb*, Granada, Fundación Ibn Tufayl de Estudios y Cooperación Cultural, 2007, pp. 45-74.
- RODRIGUEZ-MAÑAS, Francisco, “Supplanting the ruler: the levying of taxes by Sūfī Zāwiyas in the Maghrib”, en *Islamic Quarterly*, 40, 3 (1996), pp. 188-199.
- SELÇUK, Iklil, “Suggestions on the Social Meaning, Structure and Functions of Akhi Communities and their Hospices in Medieval Anatolia”, en *Architecture and Landscapes in Medieval Anatolia*, Patricia Blessing y Rachel Goshgarian (eds.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, pp. 95-113.
- SHAFIK, Ahmed, “Abū Madyan Šu‘ayb, máximo exponente del sufismo magrebí del siglo XII, a través de su vida y su obra”, en *Anaque! de Estudios Árabes*, 20 (2009), pp. 197-222.
- SHATZMILLER, Maya, “Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès: l’introduction des Médersas”, en *Studia Islamica*, 43 (1976), pp. 109-118.
- SHATZMILLER, Maya, “Islam de campagne et Islam de ville le facteur religieux a l’avènement des Mérinides”, en *Studia Islamica*, 51 (1980), pp. 123-136.
- AL-SIQĀṬ, ‘Abd al-Ŷawād., “al-Ziwayā al-magribiyya fī al-‘aṣr al-sa‘adī”, *Da‘wat al-Haqq*, 264 (1987) (<http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6794>).
- AL-TĀDILĪ, *al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf wa ajbār Abū al-‘Abbās al-Sabṭī*, Aḥmad al-Tawfiq (ed.), Rabat, Manšūrāt Kuliyyat al-Ādāb bi-l-Ribāt, 1997.
- TAWFIQ, Aḥmad, “Min Ribāt Šākir ilā Ribāt Āsafī”, en *Abū Muḥammad Šālīḥ: al-manāqib wa-l-tārīj*, Rabat: Ŷāmi‘at Muḥammad al-Jāmis, 1990.
- AL-TĀZĪ, ‘Abd al-Hādī, “Ikṭišāf mawqī‘ al-zāwiya al-Mutawakkiliyya bi-zāhir madinat Fās”, en *Maḡallat maḡma‘ al-luga al-‘arabiyya bi-Dimašq*, 79, 1 (2004), pp. 89-106.
- TERRASSE, Henri, “Le décor des portes anciennes du Maroc”, en *Hespéris*, 3 (1923), pp. 147-174.
- TERRASSE, Charles, *Les médersas du Maroc*, París, Documents D’architecture, 1927.
- TERRASSE, Henri, *La Grande Mosquée De Taza*, París, Editions d’Art et d’Histoire, 1943.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo, “Rábitas hispanomulmanas”, en *Al-Andalus*, 13, 2 (1948), pp. 475-491.

- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen, “Religiosidad popular en el reino de Granada, España (ss. XIII-XV): sufismo y rábitas en la Alpujarra”, en *Studia Orientalia Electronica*, 4 (2016), pp. 90-107.
- TUIL LEONETTI, Bulle, “Culte des saints et territoire: le cas de Abu Madyan à Tlemcen (VIe/XIIe–IXe/XVe siècle)”, en *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval: éléments d’enquête*, Cyrille Aillet y Bulle Tuil Leonetti (eds.), Madrid, CSIC, 2015, pp. 209-251.
- VAN BERCHEM, Max, “Titres califiens d’Occident, à propos de quelques monnaies Mérinides et Ziyánides”, en *Journal Asiatique*, 9 (1907), pp. 245-335.
- VIGUERA MOLINS, M^a Jesús, “Vida ejemplar de Abu l-Hasan, sultán de los Benimerines”, en *Erebea* 3 (2013), pp. 49-69.
- WOLPER, Ethel Sara, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, University Park-Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2003.