

La producción de *manāqib* en el Occidente islámico: Corpus de obras conservadas

Virginia Vázquez Hernández
Universidad de Salamanca

1. Introducción¹

En el año 2006 Alexander Knysh publicó un interesante artículo en el que realizaba un exhaustivo estudio historiográfico donde repasaba un buen número de obras e investigaciones producidas en el ámbito académico occidental en torno al sufismo. Puede observarse cómo la mayoría de la literatura surgida en un comienzo en torno a este movimiento místico se centró en el estudio de sus orígenes, ya fueran exógenos o endógenos al islam. No fue hasta el siglo XX, especialmente a partir de la segunda mitad, que el foco de estudio se expandió; los eruditos e investigadores de la época comenzaron a aplicar nuevas metodologías (filológicas, lingüísticas, históricas y antropológicas) que derivaron en la aparición de nuevos intereses académicos: el estudio y traducción de textos sufíes –sirva como ejemplo la traducción que F. Meier (1984) realizó de *al-Sirr al-maṣūn*– y el estudio de las instituciones sufíes y su historia.

Sin embargo, tanto este trabajo como el elaborado por Atif Khalil y Shiraz Sheikh adolecen de un repaso a toda la bibliografía secundaria generada en torno a estos últimos temas, en los cuales la literatura hagiográfica ha jugado un importante papel, tal como puso de manifiesto Rachid El Hour en la introducción de su libro *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el Norte de África y península Ibérica*, donde hace un breve recorrido por parte de estos estudios:

[...] en los últimos veinte años, las fuentes hagiográficas tanto magrebíes como andalusíes (estas últimas, menos), han sido estudiadas y analizadas desde diversos aspectos y perspectivas, desde su estudio en sí, pasando por el análisis de las acciones individuales y colectivas de los elementos de las sociedades del Occidente islámico, hasta llegar a los estudios de género y el rol de las mujeres en la fabricación de los *awliyā'* o “amigos de Dios,” protagonistas indiscutibles de las fuentes hagiográficas. (El Hour 2020, 14).

Centrándonos en la literatura hagiográfica en sí, son pocos los estudios que se han realizado sobre ella. El primero de ellos fue elaborado por Halima Ferhat y Hamid Triki en el año 1986 bajo el título “Hagiographie et religion au Maroc medieval.” Estos investigadores hicieron una primera recopilación y presentación de once obras de *manāqib* magrebíes conservadas, incluyendo unas breves referencias a dos hagiografías perdidas, entre las cuales incluyeron *al-Mustafād* de al-Tamīmī, por entonces inédita².

Veinte años más tarde, Juan José Sánchez Sandoval recogió el testigo de Ferhat y Triki, renovando la información que estos habían aportado en un artículo que apareció publicado en la revista *Al-Andalus-Magreb*³. En él nos proporciona la descripción de trece

¹ Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (siglos IX-XX): Hagiografías, cuestiones de género y simbología” (Cód. PID2023-151079OB-100). (ICRESUMASE) IP: Rachid El Hour Amro (2024-2027).

² Años más tarde, concretamente en el 2003, Halima Ferhat retomará de nuevo este corpus que actualizará e incluirá como capítulo de su obra *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*.

³ Este artículo aparecería publicado como uno de los capítulos de su posterior trabajo *Sufismo y poder en Marruecos. Milagros de Abū Ya‘zzā* (2004, 33-67).

hagiografías magrebíes –con la inclusión de la ya señalada obra de al-Tamīmī– y la mención de tres fuentes perdidas, todas ellas anteceditas de un estudio sobre el conjunto de la literatura hagiográfica redactada en el Occidente islámico.

Posteriormente, Ruggero Vimercati Sanseverino realizó un nuevo corpus de hagiografías en el marco de su obra *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912). Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*. Debido a la circunscripción geográfica de esta, este investigador se centró exclusivamente en la descripción de las fuentes que ofrecían algún dato sobre los santos de Fez o relacionados con esta localidad.

Un último estudio sobre hagiografías, “La producción de *manāqib* en el Occidente islámico: Corpus de hagiografías perdidas,” lo publiqué en el año 2024. A diferencia de los trabajos anteriores, puse el foco de atención en toda la producción hagiográfica que se había perdido, referenciando un total de veinticuatro *manāqib* compuestos en el Occidente islámico de los cuales nos ha llegado noticia merced a su mención en otras fuentes de carácter diverso.

Puesto que en los últimos años han visto la luz la edición de nuevas hagiografías, el objetivo principal de este trabajo es, por un lado, complementar mi estudio anterior sobre la producción hagiográfica perdida en el Occidente islámico y, por otro lado, establecer un corpus renovado en el que se ofrezca la información más relevante de cada uno de los *manāqib* redactados en al-Mağrib al-Aqṣā, focalizado especialmente en aquellas fuentes que se han editado en los últimos años y que, por lo tanto, no podían figurar en los estudios previos al presente.

2. Relación de obras de carácter hagiográfico

La literatura hagiográfica es un subgénero perteneciente a la literatura sufí, de modo que la evolución del propio movimiento místico marcará el desarrollo de esta, atendiendo siempre a la idiosincrasia propia de cada región

Todas las obras de *manāqib* abordan las vidas, obras y dichos de los ‘amigos de Dios,’ ahora bien, se percibe un cambio de paradigma, especialmente a partir del s. VII/XIII, que nos lleva a clasificar las obras atendiendo al aspecto temporal: desde su comienzo hasta el s. VI/XII y la producida en los ss. VII/XIII y VIII/XIV.

2.1. Etapa inicial (inicios-s. XII): Las compilaciones colectivas

La literatura hagiográfica comienza a hacer su aparición de forma tímida en el s. IV/X y alcanza su etapa de mayor esplendor en torno al s. VI/XII, reflejando los primeros momentos del movimiento místico en esta región. Por ello, las obras producidas en este periodo conforman compendios centrados en los *awliyāʾ Allāh* y su modo de vida, legitimando su santidad a través de la mención de las *karāmāt* y su integración dentro de la ortodoxia. La *Tuhfa* de al-Qaṣṭālī supone una excepción en el caso de al-Andalus, puesto que es la única fuente que se dedica de forma exclusiva a la narración de relatos sobre un único amigo de Dios, el *ṣayḥ* al-Yuḥānisī, como se expondrá más adelante.

2.1.1. *Al-Sirr al-maṣūn fī mā ukrima/kurrima bi-hi al-muḥliṣūn*

Esta obra es la primera muestra conservada de literatura hagiográfica del Occidente islámico. Según Halima Ferhat (1995, 275) se compuso entre los años 552 H./1157 e.C. y 572 H./1177 e.C., si bien Jaime Coullaut (Al-Ṣadafī, 20) en su estudio y traducción de la obra considera arriesgado ofrecer una fecha concreta puesto que es posible que se escribiera en Egipto, una vez hubo pasado un largo tiempo de la estancia de su autor por el Magreb; por este motivo, afirma que habría que situarla, simplemente, a finales del s. XII e.C. Su autor es Ṭāhir Ibn Muḥammad Ibn Ṭāhir al-Ṣadafī, del que se tienen pocos datos. Se cree que es de origen andalusí por el *nasab* al-Ṣadafī, muy corriente en este

lugar y muy mencionado en repertorios biográficos andalusíes. Según afirma Coullaut (Al-Šadafi, 14-17), vivió en un constante peregrinar y en una continua búsqueda de sabiduría, ya que le hallamos en diversas ciudades del mundo arabo-islámico, tanto en Oriente como en Occidente, siguiendo los cursos de importantes sabios como Ibn Masarra, y realizó la peregrinación, embarcando directamente desde Ceuta hasta Alejandría, donde podría vincularse con la tradición de la Escuela de Almería y con la de Abū Madyan.

No cuenta con introducción ya que señala Ferhat que es posible que se perdiera, por lo que toda ella responde al apartado biográfico. Aparece incluida dentro de un repertorio mayor recopilado por Šaraf al-Dīn Abī l-Qāsim al-Bārīzī (m. 738/1338) bajo el título *Tawṭīq ‘urā l-īmān fī tafḍīl ḥabīb al-Raḥmān*, y en ella se evoca la vida de treinta y nueve santos divididos en cinco secciones que, a su vez, pueden ser agrupados en tres zonas geográficas. El primer grupo, el más extenso, pertenece a veintidós santos que el autor se encontró en el Magreb, diferenciando entre “los sabios y aquellos que acompañó entre los sufíes” (*min al-‘ulamā’ wa-ṣuḥbatu-hu min al-awliyā’*) y entre “los ascetas y aquellos que acompañó entre los poseedores de prodigios célebres y que poseían una posición reconocida” (*min al-‘ubbād wa-ṣuḥbatu-hu min al-zuhhād arbāb al-karāmāt al-mašhūra wa-l-mawāqif al-mašhūda*). Según señala Sánchez Sandoval (20), la mayoría son específicamente de la zona de Córdoba, Sevilla, Almería y, al otro lado del Estrecho, Ceuta. Todos ellos se corresponderían a las secciones una, dos y tres.

Un segundo grupo lo conforman los once ulemas y santos que el autor se encontró en Egipto –que conformarían la cuarta sección de la obra– y, finalmente, acaba con aquellas figuras que conoció en la región del Ḥiǧāz, quinta y última sección de *al-Sirr al-mašūn*. Las descripciones de los santos que constituyen estas últimas secciones son menos detalladas y pintorescas, lo cual podría sugerir, tal como advierte Coullaut (Al-Šadafi, 25), que el propósito último de al-Šadafi fue poner de relieve las numerosas, variadas y distinguidas figuras de santidad existentes en el Occidente islámico y darlas a conocer en tierras de Oriente.

Además de la clasificación de los *awliyā’ Allāh* por zonas geográficas, parece que la obra respeta un cierto orden cronológico mencionando primeramente los santos más antiguos; las primeras biografías pertenecerían a aquellos santos a los que el autor ha conocido en su juventud y acabaría con la de los más recientes.

Se desconocen las fuentes que el autor pudo utilizar, si es que lo hizo, para elaborar la obra, aunque en ella podemos encontrar cierto tipo de expresiones que nos informan de que podría tratarse de un material original, fruto de su observación y de testimonio oral. Sin embargo, cuando al-Šadafi menciona que alguien le informó sobre el relato que narra, nunca proporciona el *isnād*.

2.1.2. *Risālat rūḥ al-quḍḥ fī munāṣaḥat al-nafs*⁴

Esta hagiografía fue redactada en La Meca en el año 600/1203·4 por Ibn ‘Arabī, conocido también como Muḥyī al-Dīn y al-Šayḥ al-Akbar, una de las figuras andalusíes con más peso en la historia del sufismo, que tuvo contacto con personajes tan destacados como Ibn Rušd, viajó por numerosas ciudades andalusíes y magrebíes y se embarcó hacia Oriente para realizar la peregrinación y buscar la ampliación de su conocimiento con la ayuda de maestros.

Esta obra es el corpus más antiguo conservado de este autor, quien la escribió bajo la forma de una carta que dirige a su amigo, el sufi tunecino Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz

⁴ R. Austin (Ibn ‘Arabī 1977, 17) recoge algunas variaciones de este título: *Al-Risālat [sic] al-Mahdawīyya*; *Rūḥ al-quḍḥ fī muḥāsabat al-nafs*; *al-Rūḥ al-Qudsiyya* y *Kitāb al-quḍḥ*, son algunas de ellas.

Ibn Abū Bakr al-Quraṣī al-Mahdawī. La epístola está consagrada a la vida de santos del Magreb y al-Andalus. Según indica Asín Palacios (Ibn ‘Arabī 1981, 9) esta epístola habría sido el compendio de un opúsculo “quizás desaparecido” titulado *al-Durra al-fāhira fī dīkr man intafa‘tu bi-hi fī tarīq al-aḥīra*; R. Austin (Ibn ‘Arabī 1977, 19-20) señala que ha habido confusiones entre ambas obras ya que gran parte de los maestros que Ibn ‘Arabī incluye en *Rūḥ al-quḍs* ya fueron biografiados en esa otra obra, anterior a la que aquí analizamos, si bien la información e incluso los nombres de las mismas personas a veces presentan variaciones y discrepancias en ambas fuentes.

En la introducción, Ibn ‘Arabī narra su descontento con la vida espiritual de Oriente a través de la explicación de costumbres, vicios o ejercicios religiosos que practicaban los sufíes allí, en contraposición a las virtudes de los santos magrebíes. Esta contraposición viene dada, según Antonio de Diego (Ibn ‘Arabī 2024, 28) porque en este libro Ibn ‘Arabī hace una crítica “al materialismo y al sensismo frente a un espiritualismo que se plantea como una necesaria salida epistemológica.” Es en este apartado, el autor nos hace partícipes del objetivo de la redacción de esta obra: no es otro que demostrar que en el Magreb existen santos de la misma categoría que los que había en el *Maṣriq*, un objetivo que se repetirá a posteriori en otras obras de este género.

Seguidamente, Ibn ‘Arabī establece un largo diálogo con su alma (*nafs*) a la que somete a un examen de conciencia riguroso comparándose con modelos de perfección espiritual del islam, para terminar concluyendo que él mismo no reúne todas las condiciones exigidas por el estado místico.

La tercera parte la conforma la sección hagiográfica en sí misma ya que en ella aporta las biografías de más de cincuenta “maestros de espíritu y compañeros de vida religiosa, cuyas enseñanzas y ejemplos confiesa Ibn ‘Arabī que influyeron en su formación” (Ibn ‘Arabī 1981, 11). Casi todos estos maestros eran originarios de al-Andalus y el Magreb, y mayormente de centros urbanos, como Sevilla, Ceuta y Salé; entre ellos también encontramos un gran número de santos iletrados y rurales. Puesto que los conoció durante su vida, esta obra es un testimonio de las vivencias y formación de Ibn Arabī en materia de *taṣawwuf* y santidad, destacando, en este punto, la mención que hace de dos mujeres: Šams de Marchena y Fāṭima Bint Ibn al-Muṭannā. Este aspecto es verdaderamente reseñable ya que se trata de una de las escasas apariciones de mujeres en fuentes hagiográficas escritas; son mencionadas no solo como figuras de santidad, sino también como figuras educativas, si tenemos en cuenta que el autor –reputado sufí–, habla de esta última como su “madre espiritual” (Ibn ‘Arabī 1981, 184).

En la última parte de la obra se presenta un epílogo de carácter doctrinal en el que habla de los beneficios divinos y hay una discusión sobre ciertas dificultades y obstáculos que se encuentran en el camino espiritual.

2.1.3. *Al-Mustafād fī manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*

Esta obra es la primera muestra hagiográfica redactada en al-Mağrib al-Aqṣā y presenta una serie de problemáticas en torno a su estudio. Tal como señala Mohamed Cherif (Al-Tamīmī, I: 123), la primera inconsistencia se da en su título, que aparece recogido de diferentes maneras, siendo todas ellas versiones del aquí presentado: *Al-Mustafād fī dīkr al-ṣāliḥīn wa-l-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*; *Al-Mustafād fī manāqib al-‘ubbād min ahl Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*; *Al-Mustafād fī dīkr al-ṣāliḥīn min Fās wa-l-‘ubbād*; *al-Mustafād fī manāqib al-ṣāliḥīn wa-l-‘ubbād min ahl madīnad Fās wa-mā wālā-hā min al-bilād* y *al-Mustafād bi-manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād*.

La fecha de su composición está aún por determinar, aunque es probable que se llevara a cabo a finales del s. VI/XII, si tenemos en cuenta que Ibn ‘Arabī afirma haber estudiado

esta obra en el año 593/1197 con su autor, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Qāsim Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd al-Karīm al-Tamīmī al-Fāsī (Vimercati 2014b, 294). Por su parte, Cherif (Al-Tamīmī, I: 131) señala que quizás se redactase a finales de la vida de su autor ya que la última fecha que podría datarse en la obra es el 598/1201·2, año de fallecimiento de este.

Además de esto, Cherif señala también la posibilidad de que la obra esté inacabada (Al-Tamīmī I, 132), puesto que nos ha llegado de forma incompleta, ya que la introducción de la obra se ha perdido. Ello impide conocer el contenido de esta parte de *Al-Mustafād* y la motivación que tuvo su autor para su composición.

En el fragmento que sí se conserva, al-Tamīmī nos ofrece las biografías de ciento quince santos no solo de la ciudad de Fez (según podría deducirse del título), sino también de zonas aledañas a esta localidad y de otras regiones, como el Magreb central y al-Andalus.

Cabe destacar que el autor no mostró preocupación alguna por aportar datos biográficos propiamente dichos de cada una de las figuras a las que menciona en su obra ni tampoco acerca de la situación histórica en la que vivieron puesto que su finalidad última era poner de relieve su aspecto espiritual (Al-Tamīmī, I: 170). Para ello, no duda en recopilar toda la información de testimonios orales y de sus propias vivencias personales, a las que se unirá su propia formación intelectual, especialmente en *taṣawwuf*, habida cuenta de que se movía en los medios sufíes de la época. Así, uno de los aspectos más reseñables de esta hagiografía es el recurso constante a la comparación de los *awliyā’ Allāh* que en ella se presentan con sus homónimos orientales. Esto ha motivado a Vimercati Sanseverino a considerar que, durante la redacción de la obra

[...] l’intention de l’auteur est de mettre en évidence la tradition initiatique de Fès fase à l’hagiographie orientale. [...] En se référant constamment aux expériences des saints orientaux, al-Tamīmī établit des critères et des profils qui, tout en ayant une valeur universelle, représentent autant de modalités d’une sainteté adaptée au contexte locale (Vimercati 2014a, 61)

El mayor interés de la obra reside en el hecho de ser la primera fuente de este género literario, ya que, por un lado, marcará los cánones a seguir en obras posteriores, como ocurrió con *al-Taṣawwuf* –aunque Al-Tādilī no la mencione– y, por otro lado, porque permite reconstruir la vida espiritual de Fez y, de forma más generalizada, la historia espiritual del Occidente islámico en su etapa inicial, entre los siglos IV/X y VI/XII.

2.1.4. *Di‘āmat al-yaqīn fī za‘āmat al-muttaqīn. Manāqib al-ṣayḥ Abī Ya‘zā*

Igual que la obra referida en el título anterior, también se desconoce su fecha de composición, lo cual dificulta su organización dentro del sistema cronológico. Mientras que H. Ferhat & H. Triki (29-30) hacen referencia a ella después de *al-Taṣawwuf*, Sánchez Sandoval (2001, 23-25) la sitúa con anterioridad atendiendo, seguramente, a la fecha de muerte de su autor, el famoso alfaquí ceutí y teórico del islam Abū l-Abbās Aḥmad al-‘Azafī (557/1162- 633/1236).

Está enteramente consagrada a Abū Ya‘zā, el famoso santo beréber e iletrado a quien el autor considera el espejo en el que todo musulmán debe mirarse, un modelo a seguir, máxime en una época convulsa como la que marca la obra: la pérdida de la batalla de al-‘Uqāb (Las Navas de Tolosa) y la consecuente merma territorial que comenzaba a sufrir al-Andalus.

Al-‘Azafī aborda en la introducción la cuestión de la tradición oral, de la que afirma hay dos clases: el *tawātur*, la más citada en la obra, y el *aḥād*, aunque las categorizaciones

que aporta al-‘Azafī difieren de las definiciones “que podemos encontrar en los libros de *ḥadīṭ*” (Sánchez 2001: 24).

Continúa con varios capítulos que se ocupan de la problemática en torno al milagro, una característica que aparecerá en las obras hagiográficas posteriores y utiliza el *ḥadīṭ* y otras fuentes propias de la ortodoxia musulmana, como el *Ṣaḥīḥ* de al-Buḥārī o el *Sunan* de al-Tirmidī, como defensa de estos. También se encarga de establecer y estudiar las diferencias existentes entre el milagro profético (*mu‘ǧiza*) y los prodigios de los santos (*karāmāt*).

La obra termina con diversos capítulos dedicados a al-Ḥaḍīr, su estatus y su papel en la elección de santos, y a los profetas Elías e Isaías.

El autor se valió de la información que le proporcionaron grandes maestros de Ceuta o comerciantes del Norte de Marruecos que habían realizado peregrinaciones al “retiro del santo,” ya que él nunca estuvo en contacto directo con el protagonista de su obra.

2.1.5. *Al-Taṣawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf*

Este corpus hagiográfico es considerado el más importante, porque marca un hito en la literatura de su género, y también por su contenido. Fue compuesto en el año 617/1220-1 por Abū Ya‘qūb Yūsuf Ibn Yaḥyā Ibn ‘Isā Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Tādilī, quien fuera cadí entre los Reǧrāǧa y discípulo de Abū l-‘Abbās al-Sabī.

Comienza el autor explicando que persigue el mismo objetivo en esta obra que Ibn al-‘Arabī en su *Risāla*: probar la existencia de verdadera santidad en el extremo Occidente, ya que solo la ignorancia puede explicar que algunos nieguen a Occidente su rango en este campo. A ello hay que añadir una fuerte defensa de las *karāmāt*. También realiza una especie de prefacio en el que elimina “tout ce qui trait à la mystique et renvoie pour cela au livre d’al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, comme au maître-livre dans ce domaine” (Ferhat & Triki, 25).

La introducción se divide en siete capítulos en los que se tratan temas diversos que giran en torno a los *awliyā’ Allāh*, como la calidad de los santos, el respeto que se les debe, así como el amor que se les debe profesar. También afirma que se recomienda visitarles y frecuentarles, que su elección en el cielo encuentra una confirmación aquí abajo y que sus prácticas son conformes a la ortodoxia para acabar con un largo capítulo en el que trata de afirmar la autenticidad de los milagros. Realiza en este último apartado un catálogo de los milagros que justifica mediante el uso de *ḥadices*, citaciones extraídas de los maestros de la mística y por una serie de referencias a al-Ḥaḍīr.

La parte más importante de esta obra está constituida por doscientas setenta y siete biografías –además de información de un número muy superior– de santos de regiones diversas como Marrakech, Fez, Ceuta, Sigilmasa, Tremecén, Bujía o Cairuán, todos ellos fallecidos, a excepción de Abū Muḥammad Ṣāliḥ.

En estas biografías, en las que se mezcla el relato en prosa con un gran número de versos poéticos, el autor aporta, por primera vez en la historia de este género, la fecha de fallecimiento de los santos y utiliza una larga cadena de transmisores, así como de aleyas coránicas y *ḥadices*, a fin de verificar y legitimar la tarea por la que emprendió esta empresa. Además de la tradición oral, al-Tādilī recurre a obras redactadas con anterioridad, como el recientemente mencionado *Di‘āmat, al-Mustafād* y *Aḥbār ṣāliḥī Raǧrāǧa wa-‘ulamā’i-hā*.

Gracias al establecimiento de un marco geográfico tan extenso y de la gran cantidad de información que aporta, esta obra permite conocer ciertas especificidades regionales en la evolución de la santidad marroquí y establecer casi de forma definitiva las bases de este género en el Occidente islámico. Por todo ello, pasará a ser fuente de inspiración para muchas obras hagiográficas posteriores.

2.1.6. *Aḥbār Abī l-‘Abbās al-Sabtī*

Aunque incluida dentro de *al-Tašawwuf*, los autores siempre la han tratado como una obra diferente, conformada por cinco capítulos. En el primero, y antes de establecer algunos datos sobre la vida del santo ceutí, el autor explica que redacta esta obra a petición de terceros y que su tardanza en componerla se debe a la confrontación que este personaje causaba a algunos miembros de la sociedad. Así, dice que confirmaría lo que de él se decía y que invocaba la ayuda de Dios para realizar este propósito, pero “ne s’engage jamais complètement en faveur du futur patron de Marrakech” (Ferhat & Triki, 27). Para ello, el autor no se conformó con su propio testimonio, por lo que recogió información de múltiples fuentes entre las que se encuentran miembros de la familia del santo, diversos discípulos y algunas de las historias ya escritas sobre este *walī* en aquella época.

Los capítulos siguientes abarcan los principios de su doctrina, el comienzo de su historia, evocándose sus virtudes a la vez que se proporciona información acerca de su persona y sus objetivos. En ellos se hace una constante referencia al Corán y los versos de los que Abū-l-‘Abbās hizo un uso frecuente.

Algo que destaca de esta biografía, al contrario que en los relatos que encontramos en *al-Tašawwuf*, es que el autor no hace una mención directa a las *karāmāt* obradas por el santo, pero se enriqueció de la leyenda que aumentaba en torno a él.

Tanto para Ferhat como para Sánchez Sandoval, el acento de la obra se pone en el arte de la oratoria y dialéctica, totalmente dominado por el santo, que hechizaba tanto a la *ḥāṣṣa* como a la *‘amma*, de modo que “celui qui vient pour le désapprouver ne part jamais sans savoir être convaincu par ses arguments” (Ferhat & Triki, 28). Esto lo consiguió mediante el establecimiento en la obra de un diálogo permanente entre el maestro y sus discípulos, mientras que la conversión de los detractores se realiza siempre por el razonamiento y la predicación, no por el milagro.

2.1.7. *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib li-man la-hu min al-iḥwān fī karāmāt al-ṣayḥ Abī Marwān*

Esta obra fue compuesta en el año 657/1249-50 por Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn Yaḥyā al-Azdī al-Qaštālī, asceta y sufí. Está consagrada a la figura del *walī Allāh* andalusí Abū Marwān al-Yuḥānisī, de quien el autor es discípulo, familiar y testigo directo de sus milagros.

En un breve prefacio que hace el propio autor a la obra, este menciona que un grupo de correligionarios le pidieron que compusiera una obra en la que narrara los prodigios realizados por al-Yuḥānisī, que conocía de primera mano, y, aunque en un primer momento no les había dado importancia, comprendió que estos no debían perderse en el olvido. Además de la propia información que él mismo recabó, se valió también de testimonios de “transmisores fidedignos de entre la gente de este tiempo,” como asegura el propio autor (al-Qaštālī 2010, 81). Le siguen una serie de tradiciones escritas acerca las *karāmāt* obradas por los Compañeros del Profeta y otras grandes figuras del islam; hay que destacar que algunas de estas figuras relevantes son mujeres piadosas (al-Qaštālī 1972-1973, 9; 2010, 23).

Posteriormente, y a través de la presentación de ciertos episodios en los que se exponen las adversidades a las que se enfrentó el protagonista y las *karāmāt* que obró tanto en al-Andalus como en el Magreb y en Oriente, el autor nos aporta numerosa y valiosa información acerca de las circunstancias sociohistóricas en las que se enmarca la obra, como, por ejemplo, el enfrentamiento con los cristianos (El Hour 2011, 57-8; 2012) y su activa participación en la política del momento que le tocó vivir. A este respecto, cabría destacar la importancia que tiene esta obra gracias a los datos que ofrece acerca de la celebración del *Mawlid* del Profeta, puesto que permite establecer el comienzo de esta

festividad en el Occidente islámico y conocer sus rituales de manos de su instaurador, el *walī Allāh* Abū Marwān (Boloix 2011, 82-94). Igualmente reseñable es el hecho de que en esta hagiografía se pone de relieve la aparición de una *ṭarīqa* en al-Andalus de la que se cree que también al-Yuḥānisī es el iniciador, aunque él mismo se declara discípulo de Abū Muḥammad Ṣāliḥ. Esto dota a la *Tuḥfa* de gran importancia, puesto que es la primera vez que se habla de la aparición de las *zāwiyas* en esta región geográfica.

Cabría destacar también el hecho de que esta es la primera hagiografía andalusí dedicada en exclusiva a una sola figura de santidad, constituyéndose como una biografía de al-Yuḥānisī, más que propiamente una hagiografía colectiva al uso. A diferencia de otras obras de su mismo género, posee un buen número de relatos que permiten reconstruir la vida —o al menos parte de ella— de al-Yuḥānisī, desde sus primeras manifestaciones de santidad, pasando por la relación, en ocasiones un tanto complicada, con diversos miembros de su familia, tal como expone Rachid El Hour (2011, 459-62).

2.2 Etapa de cambio (ss. VI/XII-VIII/XIV): Las compilaciones sobre cofradías sufíes

En el s. VII/XIII, el movimiento místico magrebí evoluciona y comienza a adquirir ciertos rasgos identitarios propios. Surgen en este momento diversas *ṭā'ifas* sufíes que se establecerán en *ribāṭs* y *zāwiyas* gracias, entre otros factores, a la política favorable de los Meriníes hacia los sufíes. Las hagiografías de este periodo se centran, precisamente, en la aparición de estas instituciones a través de las biografías de sus fundadores y principales figuras, suponiendo en muchas ocasiones las fuentes más relevantes para el estudio de su origen y desarrollo.

2.2.1. *Al-Minhāğ al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abī Muḥammad Ṣāliḥ*

Esta hagiografía dedicada a la vida y obra de Abū Muḥammad Ṣāliḥ, el fundador del *ribāṭ* de Safi, fue redactada después del 699/1297 por su biznieto, Abū l-'Abbās Aḥmad Ibn Ibrāhīm Ibn Aḥmad Ibn Abī Muḥammad Ṣāliḥ Ibn Yanṣarn al-Māğarī al-Mağribī, quien poseía una sólida formación intelectual y un amplio conocimiento del movimiento místico oriental dado que nació en Alejandría, donde su padre dirigía la *zāwiya* de los *ḥuḡḡāğ*. Desde este enclave partiría hacia el Occidente islámico hasta asentarse en el *ribāṭ* fundado por su bisabuelo y así conocer no solo la institución, sino también a aquellos discípulos que aún permanecían en él. Fue precisamente esto último lo que motivaría la redacción de su única obra conocida, puesto que consideraba que en el Magreb las enseñanzas del fundador de la *ṭā'ifa* de los Māğariyyūn se habían desvirtuado, quizás por el escaso conocimiento de la lengua beréber que tenían los *murīdūn* (El Hour 2020, 85). Así, puso al servicio de esta hagiografía todo el conocimiento que había adquirido a lo largo de su vida, dando vida a una obra que tanto Mohamed Rais (Al-Māğarī, 10) como Rachid El Hour (2020, 79) han calificado de “especial” por presentar elementos característicos tanto a nivel formal como de contenido.

El autor recopila todo su material principalmente de fuentes orales que complementa, a su vez, con fuentes de dos hagiografías magrebíes, *al-Taṣawwuf* y *Dī'āmat al-yaqīn*, y una oriental, *al-Minhāğ al-nāzir fī karāmāt al-ṣayḥ 'Abd al-Qādir al-Ġilānī*, de Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Bağdādī y lo redacta en una prosa rimada cargada de retórica. Formalmente, la obra está dividida en tres *quṭb* ‘polos’ —a su vez dispuestos en capítulos de número y extensión variables—, precedidos por una introducción. Rais (Al-Māğarī, 10) señala que un tercio de *al-Minhāğ* lo conforma la introducción y el primer polo, una introducción general en la que atiende a los temas propios de las hagiografías (las condiciones de la *walāya*, las *karāmāt* y su introducción en la ortodoxia, etc.), por lo que se habría compuesto atendiendo a la tradición mística clásica y pensando en sus principales destinatarios, los *murīdūn* más jóvenes (Al-Māğarī, 84).

Una segunda parte de la obra, dirigida ya a los sufíes en general (Al-Māğarī, 87), estaría conformada por los otros dos polos. En el segundo polo, el autor hace referencia a diversos elementos biográficos de los Banū Māğar, como los orígenes bereberes de su bisabuelo, sus comienzos en la vía sufí y el encuentro –apenas detallado– con sus dos principales figuras de referencia: Abū Madyan y al-Ġazūlī.

Por su parte, el tercer polo trata de las *karāmāt* de su ancestro, de las que afirma que se enmarcan en la sunna, además de poner en valor las mayores virtudes de Abū Muḥammad Ṣāliḥ.

Aunque clasificada como una obra hagiográfica debido a que el objetivo principal de al-Māğarī era preservar la memoria de su bisabuelo, la inclusión de sus enseñanzas y de los temas anteriormente señalados, hacen que investigadores como El Hour (2020, 84) afirmen que se habría redactado como “una suerte de manual simplificado para la vía sufí.”

A la organización anterior hay que añadir que la obra posee un último apartado, una conclusión, en la que el autor habla de una de las condiciones indispensables que debe cumplir aquel que quiera adherirse a la *ṭāʾifa māğariyya*, que no es otra que el cumplimiento con el precepto del *ḥağğ*. Este aspecto doctrinal fue de especial relevancia para la conexión entre el Occidente y el Oriente islámicos, puesto que, gracias a esta obra conocemos la organización de caravanas de peregrinos que partían de Safi y que atravesaban diversos puntos de la geografía Norteafricana –donde habían establecido enclaves asociados precisamente al *ribāʿ* de Safi–, hasta su llegada a La Meca, donde también poseían uno (El Hour & Vázquez Hernández, 203-6).

Por todo lo expuesto, ha de señalarse *al-Minḥāğ al-wāḍiḥ* como una de las fuentes más relevantes a la hora de estudiar la *ṭāʾifa* de Abū Muḥammad Ṣāliḥ, no solo a nivel teórico y práctico, sino también para conocer más acerca del origen de uno de los *ribāʿs* primitivos de al-Mağrib al-Aqṣā. Junto a esta información, los datos que al-Māğarī incluye del contexto socio-religioso en el que se enmarca (es decir, s. VII/XIII y principios del s. VIII/XIV), esta obra también resulta de especial interés para el estudio de las diversas cofradías sufíes surgidas en época meriní.

2.2.2. *Al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manẓar al-laṭīf fī l-taʾrīf bi-ṣulaḥāʾ al-Rīf*

Es un compendio hagiográfico escrito en el año 711/1311·2 por ʿAbd al-Ḥaqq Ibn Ismāʿīl al-Bādisī, miembro de una notable familia de Bādis, que está dedicado a cuarenta y ocho santos de la región del Rif –desde Ceuta hasta Tremecén– que vivieron entre la época de Abū Madyan y la del autor, es decir, entre el s. VI/XII y el s. VII/XIII.

La obra se divide en tres partes. En la introducción, el autor trata cuestiones elementales a toda hagiografía, como son la santidad, los santos y su clasificación en tres categorías. A estas se unen dos capítulos más en los que trata la ‘pobreza’ *faqr* como elección mística, así como diversas cuestiones teosóficas, como la definición del término *taṣawwuf*. Finaliza este apartado con un capítulo dedicado a tratar las *karāmāt* y a probar su autenticidad. Es aquí donde el autor da a conocer que la razón que le llevó a componer la obra fue dar respuesta a la importancia que al-Tāḍilī dio en su obra a la tribu de los Maṣmūda, dejando apartadas otras regiones, especialmente el Rif. Es decir, tal como señaló Vimercati Sanseverino: “il s’agit de mettre en valeur une tradition spirituelle donnée face à la production hagiographique de l’Orient [...]” (2014a 69). A este respecto, cabe señalar que *al-Maqṣad al-šarīf* presenta información biográfica de especial relevancia acerca de al-Yuhānisī, quien, como ya hemos señalado anteriormente, era andalusí. Su inclusión en esta obra es explicada por el mismo autor:

J'ai dit: Je n'ai cité le «maître» Abû Marwân [F + malgré qu'il fut andalous], que parce qu'il pérambula dans notre pays [F+ et qu'il fit une torunée auprès des personnage vertueux pour les visiter] (*wa-innamā dakartu-hu wa-in kāna andalust^{an} li-anna-hu kānat la-hu siyāḥat^{an} fī baladi-nā*) (al-Bādisī 1926, 92; 1982, 110).

La segunda parte de la hagiografía versa exclusivamente sobre al-Ḥaḍīr, figura de la que el autor trata de dar todos los datos que le es posible para probar su existencia. La tercera y última sección de esta fuente es la parte hagiográfica en sí, puesto que está conformada por las biografías de los *awliyā' Allāh*, elaboradas a partir de la información proveniente tanto de fuentes escritas, como *Dī'āmat al-yaqīn*, como de la tradición oral, por lo que al-Bādisī se encargó de recoger quién, cuándo y dónde se transmitieron los distintos relatos que recopiló. Tal como señala Colin (al-Bādisī 1926, 6), la imitación con respecto a *al-Taṣawwuf* puede percibirse en el hecho de que, en cada biografía, se incluye “un court pièce de vers dont le sens est en rapport avec les vertus du personnage biographié.” Junto con esta pequeña descripción, al-Bādisī incluye, en caso de que el santo haya viajado a Oriente, los maestros con los que ha estudiado allí, si ha presenciado algún prodigio y otros datos de relevancia que ayudaran a completar la información biográfica de cada *walī Allāh*.

Por todo lo señalado y el amplio marco geográfico de esta obra, *al-Maqṣad* se convierte en una fuente de relevancia para el estudio de las relaciones entre al-Andalus, Oriente y la ciudad de Bādis, así como para ayudar a reconstruir la festividad del *Mawlid* en el Occidente islámico (El Hour 2011; Boloix 2011).

2.2.3. *Itmīd al-'aynayn wa-nuzhat al-nāẓirīn fī manāqib al-aḥawayn Abī Zayd wa-Abī 'Abd Allāh al-Hazmīriyyayn*

Es un *manāqib* redactado en el año 719/1320 por Abū 'Abd Allāh Ibn Tiḡillāt, miembro de la *ṭarīqa hazmīriyya*, consagrada a los hermanos Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān y Muḥammad al-Hazmīrī, especialmente a este último, quien fue fundador de la famosa *zāwiya* de Āgmāt. En esta obra se aportan detalles de su vida, se habla de diferentes tipos de piedad, sobre *al-siyāḥāt* las ‘peregrinaciones religiosas,’ las *karāmāt* y las relaciones con los discípulos, el pueblo y el poder. El hecho de que al hermano pequeño, Abū Zayd, tan solo se le dedique una mínima parte de la obra parece responder, según Sánchez Sandoval (2001, 32), a que el autor trata de demostrar que el verdadero fundador de la cofradía fue Muḥammad, siendo él, por lo tanto, su sucesor. Así, esta obra muestra, una vez más, la polémica que surgía en torno a las *zāwiyas*, sus sucesores, los maestros fundadores y los *fuqarā'*.

Está dividida en veinte apartados, siendo la introducción la parte más extensa ya que ocupa más de la mitad de la obra. El autor la dispuso en diferentes capítulos en los que se tratan los temas propios de las hagiografías, tales como las manifestaciones de la santidad y la justificación de los milagros, a los que el autor dedica un capítulo aparte. También encontramos elementos novedosos, como el espacio que dedica Ibn Tiḡillāt a hablar de la comida preferida de los sufíes o la dedicación exclusiva de dos capítulos diferentes a personajes como al-Ḥaḍīr o Uways al-Qarnī. Sin embargo, la mayor novedad que hallamos en la obra es el interés particular muestra el autor por los aspectos de las *ṭarīqas*.

La parte biográfica guarda un interés especial por la cantidad de detalles que amplían el conocimiento que se tiene acerca del ambiente en el que surgieron las primeras *zāwiyas* explicando detalles que guardan relación con el desarrollo de las ciencias ocultas y la “fermentation político-religieuse,” tal como señalan Ferhat & Triki (35); es una muestra más ya no solo de las luchas internas, sino acerca de las luchas por la influencia que se

daba entre las *zāwiyas*. También, gracias a la explicación que hace el autor acerca de las peregrinaciones llevadas a cabo por Muḥammad, se puede establecer un deseo de crear una red en tres direcciones: a través de la región de Tensift, a través del Sūs por el valle de N'fis, y a través del Dra.

Además de todo esto, Ferhat y Triki consideran que la novedad de esta hagiografía reside en el hecho de que el santo fundador de la *zāwiya*

[...] est perçu par la population comme un saveur et malgré les pressions qu'il subit jusque dans sa retraite, il refuse de jouer le rôle de « meneur » qu'on semble attendre de lui (Ferhat & Triki, 36).

2.2.4. *Kitāb Buḡyat al-sālik fī ašraf al-masālik*

Escrita por Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Sāḥilī al-Anṣarī al-Mālaqī al-Andalusī, Abū 'Abd Allāh, más conocido por al-Mu'amman (m. 754/1353). Se desconoce la fecha exacta de su redacción, aunque se sabe que tuvo que haberse escrito antes del 735/1334-35.

Esta obra, no recogida en los corpus anteriormente realizados, es un intento de al-Sāḥilī hijo de hacer que el legado de la cofradía sufi fundada por su padre, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Sāḥilī (649-735/1251-1344), perdurase en el tiempo, aunque esta desapareciera. Gracias a la información que recopiló en ella, podemos afirmar que se trata de una valiosa fuente ya que nos permite establecer el proceso de creación y desarrollo de las *ṭarīqas* andalusíes de un periodo tardío como es el de la Granada nazarí. El cuerpo de la obra está dividido en seis capítulos, a su vez subdivididos en varias secciones, en las que el autor habla sobre las letanías piadosas (*dīkr*), la estación (*maqām*) del islam, la estación de la fe, la estación de la buena obra (*iḥsān*), aportando para cada uno de estos estadios sus plegarias, objetivos y resultados. Hace referencia también a los obstáculos y la aparición de los prodigios (*karāmāt*) según los rangos (*manāzil*) alcanzados, así como a una serie de hechos beneficiosos (*fawā'id*), como, por ejemplo, las plegarias y oraciones que una persona debe realizar durante un viaje o durante la visita a un enfermo, entre otros. Dentro de este último capítulo, al-Sāḥilī incluye una sección dedicada a la *silsila* o cadena de transmisión de su *ṭarīqa* en la que aporta información biográfica y hagiográfica sobre todos sus miembros, que enlazan desde su padre hasta el califa Abū Bakr. Es esta sección la que me ha movido a incluirla dentro del corpus de obras hagiográficas que aquí realizo, a pesar de constituir una pequeña parte dentro del conjunto de la obra, puesto que, en palabras de Manuela Marín (13) es “una aportación de indudable interés para el no muy extenso repertorio de la literatura hagiográfica andalusí.”

Como puede observarse, existe una diferencia de contenido en la *Buḡyat al-sālik* que hace que sea una obra a medio camino entre el tratado místico y la hagiografía. Es por esto que Manuela Marín afirma que

[...] la *Buḡyat al-sālik* de al-Sāḥilī no encaja del todo en lo que se define como literatura hagiográfica, es decir, no es un repertorio hagiográfico de santos, tal y como se escribieron desde época relativamente temprana en el Oriente islámico y, más tarde, en el Magreb. Al-Sāḥilī plantea su texto como un tratado de mística destinado a recuperar las enseñanzas de su padre y a encajarlas en la gran tradición islámica del sufismo, y así es como debe interpretarse su aportación a la memoria de la espiritualidad musulmana en al-Andalus (Marín, 129).

Además de lo hasta aquí mencionado, Rachid Muṣṭafā (al-Sāḥilī, 104-110) señala otros elementos que hacen de esta, una obra de gran valor: hace numerosas alusiones a aleyas coránicas y hadices del Profeta que imponen el compromiso con la *šarī'a* y sus

preceptos; intenta evitar una posible ambigüedad acerca de las *maqāmāt*, por lo que las presenta con total precisión; ofrece exactitud en cuanto a la terminología sufí, que adopta de importantes fuentes sufíes pedagógicas, o bien los explica detalladamente acompañándolos de relatos; y por último, hace alusión a aspectos sociales, económicos e históricos que son de interés para los interesados en la cultura arabo-islámica, así como en la historia del sufismo y su influencia en la sociedad (Calero Secall y Martínez Enamorado 1995; Rubiera Mata 1970; Vázquez Hernández 2012).

2.2.5. *Al-Salsal al-‘aḡb wa-l-manhal al-aḡlā*

Su autor, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Abū Bakr al-Ḥaḍramī, compuso esta obra en el año 763/1361·2. En ella se recogen las biografías de cuarenta santos de las ciudades de Fez, Meknes y Salé que fueron contemporáneos a su autor y a los que conoció personalmente ya que todo ellos pertenecían a la escuela de Ibn ‘Āšir de Salé. Está dedicada al califa meriní ‘Abd al-‘Azīz, hijo de Abū l-Ḥasan (m. 773/1372), a quien “el libro atribuye un renacimiento general, y de la mística en particular” (Sánchez Sandoval 2001, 33), por lo que en la obra “l’auteur prend soin d’évoquer les bonnes relations des Mérinides avec les saints” (Vimercati 2014a, 71). Es, posiblemente, este aspecto el que hace de esta fuente una hagiografía poco utilizada para el estudio del sufismo y la santidad, sin embargo, tal como apunta el investigador italiano, la obra solo responde al contexto de la época, siendo un excelente tratado de sufismo que toma por base la hagiografía marroquí (Vimercati 2014a, 72).

Entre los aspectos más remarcables de *al-Salsal* cabría destacar ya no solo los datos que permiten profundizar en nuestro conocimiento de las relaciones entre meriníes y santos-sufíes, sino también la información que proporciona sobre la *zāwiya* de Abū Zakariyā al-Ḥāḥī, conocida por al-Zakrāwiyya o al-Ḥaḥiyyūn.

2.2.6. *Manāqib Abī Ya‘qūb al-Bādisī o Al-Wāsila ilā l-Margūb fī karāmāt al-Mawlā Abī Ya‘qūb*

De fecha desconocida, esta hagiografía dedicada a Abū Ya‘qūb Yūsuf Ibn al-Zuhaylī al-Bādisī fue compuesta por Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad al-Awrabī, un alfaquí y cadí de Fez en la época de Abū ‘Inān, quien fue casi contemporáneo del santo, por lo que conoció a aquellos que le frecuentaron haciendo de ellos sus informadores. Además, se habría servido de fuentes escritas, como *Manāqib al-awliyā’* de Abū ‘Alī Ibn Muḥammad al-Marrākušī (Sánchez 2001, 34).

Esta obra carece de la introducción sobre *karāmāt*, tan habitual en este género, por lo que no encontraremos en ella ese elemento polemista que sí hallamos en otras hagiografías. Según informan Ferhat y Triki (36-37), se divide en cuatro capítulos en los que se tratan aspectos de la vida del santo como su iniciación y sus estudios, las *karāmāt*, su *riḥla*, su peregrinaje a Oriente y sus cualidades morales. Es en el último capítulo donde se encuentran interesantes referencias a al-Šādilī.

La vida de al-Bādisī se abarca desde su niñez y, aunque es el centro de interés de la obra, la perspectiva que le da el autor recurre casi en exclusiva al terreno maravilloso cargando el texto de milagros obrados por un al-Bādisī niño y adulto en los que habitualmente aparecen mencionadas su madre y su esposa. Paralelamente a esta vida sobrenatural, el santo es descrito en su perspectiva más terrenal, evolucionando en su rābita fuera de Bādis, en mitad de los suyos, ocupándose de su huerto.

Además de estos datos, en la obra se nos aporta una gran cantidad de información acerca de las corrientes místicas del Norte de Marruecos de esta época, lo que revela la existencia de una red de relaciones iniciáticas con el Alto Egipto y la aparición de las redes de al-Šādilī.

2.2.7. *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr*

Esta obra de Aḥmad Ibn Qunfuḍ escrita en el año 787/1385, cuyo título completo sería *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr fī riḡāl min ahl al-taṣawwuf Abī Madyan wa-aṣḥābi-hi* (Ibn Qunfuḍ, ج), se presenta como una *riḡla* en la que se realiza una descripción del fenómeno de la santidad y sus manifestaciones en al-Maḡrib al-Aqṣā entre los años 760/1358·59 y 770/1368·69. Este periplo, que emprendió para encontrarse con figuras relevantes del misticismo magrebí, hallar noticias sobre estos y visitar las tumbas de aquellos que habían fallecido, es utilizado por el autor para presentarnos a los santos de esta región, destacando Abū Madyan, cuya biografía será el marco de esta hagiografía (Ibn Qunfuḍ, ج).

El libro se divide en dos partes: La primera, siguiendo la tradición hagiográfica, aborda la cuestión de las *karāmāt* considerándolas “como la manifestación más genuina de la auténtica santidad, pero solo en el caso de que sean producto de la devoción” (Sánchez 2001, 34). El autor se pregunta en la introducción si el efecto de estos actos milagrosos permanece o se pierden tras la muerte del santo, algo que influye especialmente en su culto, y si estos también se extienden a sus descendientes, protegiéndoles de actos o personas malintencionadas.

La segunda parte es la más interesante desde el punto de vista hagiográfico e histórico, ya que en ella el autor aporta información tanto de Abū Madyan como figura como de su escuela, lo que casi convertiría esta obra, en palabras de Vimercati Sanseverino (2014a, 71), en un homenaje al santo andalusí. Uno de los aspectos más importantes de este *manāqib* es, precisamente, su referencia a la existencia de cofradías (*tā’ifas*) sufíes –la primera alusión que se realiza en una fuente hagiográfica de forma explícita–, todas ligadas de uno u otro modo a Abū Madyan. Una de las instituciones sobre las que ofrece información al-Bādisī es el *ribāṭ* de Safi, fundado por Abū Muḥammad Ṣāliḥ, lo que hace de esta obra una de las hagiografías necesarias para su estudio y, de modo general, una de las más completas en cuanto a la santidad y las *zāwiyas* en el Magreb del siglo VIII/XIV (Ferhat & Triki, 40).

2.2.8. *Bahḡat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn*

Esta hagiografía compuesta en la segunda mitad del s. VIII/XIV, cuyo título completo es *Bahḡat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn*⁵ *wa-wasīlat rabb al-‘alamīn fī manāqib riḡāl Amḡār al-ṣāliḥīn*, está dedicada a la prestigiosa familia de jerifes y *awliyā’* Allāh Banū Amḡār desde la llegada al Magreb del asceta medinense Abū Ibrāhīm Ismā‘īl Ibn Sa‘īd Ibn Amḡār, fundador del linaje, hasta finales del reinado del meriní Abū ‘Inān Fāris (r. 1348-1358 e.C.).

Su autor, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd al-‘Azīm al-Zammūrī, que estaba vivo en el año 900/1494·5 (Ibn Sūda, 48-9), perteneció a una familia que tuvo contacto directo con los protagonistas de este *manāqib*, hecho que puede también extraerse de los relatos que recoge en ellos. Así, recopilando información tanto de la tradición oral como de diversas fuentes escritas que él mismo señala al inicio de la obra (al-Zammūrī, 100), dio forma a esta hagiografía con la intención de dar a conocer a esta familia de santos jerifes, así como sus bondades y actos, motivación que expone casi al final de su obra. Las *karāmāt* de los Banū Amḡār conforman, por lo tanto, el núcleo central de la hagiografía, que se diferencia del resto de obras de su mismo género literario por la inclusión por parte del autor de un buen número de documentos oficiales, decretos reales y actas notariales.

⁵ Existe una ligera variación en el título, recogida por Halima Ferhat (2003, 110-2) y Vicent Cornell (1988, 27), quienes modifican el término *ḥādirīn* por el de *‘arīfīn*.

Tras una breve introducción donde aporta el linaje de los Banū Amgār y del profeta Muḥammad, hallamos dos copias de un acta notarial –que constituyen el primer capítulo– del linaje jerife de esta familia de santos. Según afirma el editor de la obra, este apartado no debía pertenecer a la obra original, sino que fue un añadido posterior (al-Zammūrī, 81). La obra comenzaría, por consiguiente, en el segundo capítulo que contiene una serie de apartados, siendo el más extenso el conformado por los ya mencionados decretos reales y epístolas que distintos gobernantes, emires y califas enviaron a los Banū Amgār a lo largo de diversas etapas históricas (zanātas ifraníes, almorávides, almohades y meriníes), sin que esta se presente por orden cronológico.

Como ya se ha expuesto anteriormente, el núcleo central de la obra está dedicado a narrar los prodigios obrados por los distintos *ṣayḥs* que biografían al-Zammūrī, comenzando por Ismāʿīl Amgār y finalizando con Abū Ibrāhīm Ishāq. Entre los relatos, se encuentran intercalados pasajes de naturaleza variada, como poesía –fundamentalmente laudatoria– y de teoría sufí.

Por último, encontramos una conclusión en la que el autor ofrece una serie de consejos con respecto a los santos, recurriendo para ello a algunas de las figuras más reputadas del misticismo primitivo, fundamentalmente al-Ḥasan al-Baṣrī. Cabe señalar que en este punto figura un fragmento del *Ḥatm al-awliyāʾ* de al-Tirmidī.

El material que presenta *Bahgat al-nāẓirīn* nos permite recomponer el origen y establecimiento de esta familia de santos jerifes en el Magreb así como sus relaciones con distintos agentes del gobierno y del majzén, corroborando la importancia y el respeto del que gozó este linaje, hasta el punto de participar en la reanudación de las relaciones políticas entre las autoridades magrebíes con los mamelucos simbolizada con el regalo de una “caja bendita” y una cubierta para la Kaaba, que serían escoltadas por tres miembros de los Banū Amgār (Ibn Abī Zarʿ, 707-8; Ibn Ḥaldūn, 153-4; Vázquez 2024a, 97).

Además de este aspecto, esta hagiografía nos permite reconstruir la formación de uno de los *ribāṭs* más primitivos e influyentes del Occidente islámico, ‘Ayn al-Fiṭr, no solo como edificación, sino como centro sufí y de enseñanza, gracias a que al-Zammūrī nos informa de algunas condiciones que debían reunir aquellos que deseaban incorporarse a la *ṭāʾifa* Ṣanhāgiyya, como el abandono de la disputa, la ocultación de los defectos o alimentarse con aquello que hay disponible (Al-Zammūrī, 217; Vázquez 2024a, 104; Cornell, 32; Rodríguez, 277-87). También incluye la conocida como *ʿAqīdat al-ṣāliḥīn* (Al-Zammūrī, 146-7; Cornell, 29; Vázquez 2024a, 164-6), que permite conocer algunas de sus creencias, así como menciona algunas de las obras que se estudiaban en Tiṭ-n-Fiṭr (Vázquez 2024a, 105).

3. Conclusiones

A tenor de lo expuesto a lo largo de este trabajo, no cabe duda de la relevancia que tuvo este género literario en el Occidente islámico, especialmente en al-Maḡrib al-Aqṣā. De hecho, gracias a este tipo de fuentes podemos tener un conocimiento más profundo de la historia religiosa de esta región y la influencia de los *awliyāʾ Allāh* en su desarrollo socio-histórico.

Como ya estableciera Juan José Sánchez Sandoval en su síntesis (2001, 17-18), se pueden observar dos claras tendencias en torno a la literatura hagiográfica: Por un lado, se encontrarían aquellas hagiografías compuestas hasta finales del s. VI/XII, cuyo núcleo se centra en el *walī Allāh* como figura de santidad y realizador de *karāmāt* y ciertos ritos y prácticas ascético-místicas. Por otro lado, estarían aquellas hagiografías redactadas a partir del s. VII/XIII en las que los *manāqib* abandonan el individualismo anterior y se centran en la instauración de las primeras cofradías sufíes. Es decir, el nacimiento y la propia evolución del género responde a la propia concepción que se tenía del sufismo,

que hasta el s. VI/XII era una práctica individual hasta dar lugar a la aparición de un sufismo colectivo (El Hour 2020, 90).

En esta segunda etapa, en la que las *ṭā'ifas* sufíes cobran importancia, puede observarse también cómo los relatos hagiográficos dejan de poner el foco de atención de forma exclusiva en las vidas y obras de los miembros fundadores de las *ṭarīqas* –que aun así seguirán siendo el elemento primordial de estas obras–. Pasan, entonces, a ofrecernos información de carácter más doctrinal, haciendo de estas fuentes, obras a medio camino entre los tratados o manuales sufíes y las hagiografías como tales, como ocurre, por ejemplo, con *Buġyat al-sālik* y *Bahġat al-nāzirīn*.

4. Apéndice. Listado de obras y autores enunciados

Título de la obra	Autor (Nacimiento/Muerte, m.)
<i>Al-Sirr al-maṣūn fī mā ukrima/kurrima bi-hi al-muḥliṣūn</i>	Ṭāhir al-Ṣadaḡī (m. finales del s. XII, después de 572/1177)
<i>Risālat rūḥ al-quḍṣ fī munāṣaḡat al-naḡṣ</i>	Ibn 'Arabī (m. 638/1240)
<i>Al-Mustaḡād fī manāqib al-'ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalī-hā min al-bilād</i>	Al-Tamīmī (m. 3-604/1206-7)
<i>Di'āmat al-yaqīn fī za'āmat al-muttaqīn. Manāqib al-ṣayḡ Abī Ya'zā</i>	Abū l-Abbās Aḡmad al-'Azafī (m. 633/1236)
<i>Al-Taṣawwuf ilā riġāl al-taṣawwuf</i>	Al-Tādilī (m. 627 o 628/1229-30 o 1231)
<i>Aḡbār Abī l-'Abbās al-Sabī</i>	Al-Tādilī (m. 627 o 628/1229-30 o 1231)
<i>Tuḡfat al-muġtarib bi-bilād al-Maġrib li-man la-hu min al-iḡwān fī karāmāt al-ṣayḡ Abī Marwān</i>	Al-Qaṣṭalī (m. después 670/1271-2)
<i>Al-Minhāġ al-wāḡiḡ fī taḡqīq karāmāt Abī Muḡammad Ṣāliḡ</i>	Al-Māġarī (m. después 705/1305)
<i>Al-Maqṣad al-ṣarīf wa-l-manza' al-laṡīf fī l-ta'rīf bi-ṣulaḡā' al-Rīf</i>	Al-Bādisī (m. después 722/1322)
<i>Itmid al-'aynayn wa-nuzhat al-nāzirīn fī manāqib al-aḡawayn Abī Zayd wa-Abī 'Abd Allāḡ al-Hazmīriyyayn</i>	Ibn Tiġillāt (m. después de 720/1320)
<i>Kitāb Buġyat al-sālik fī aṣraf al-masālik</i>	Al-Sāḡilī, Abū 'Abd Allāḡ (m. 754/1353)
<i>Al-Salsal al-'aḡb wa-l-manḡal al-aḡlā</i>	Al-Ḥaḡramī (m. después de 763/1362)
<i>Manāqib Abī Ya'qūb al-Bādisī o Al-Wāsila ilā l-Marġūb fī karāmāt al-Mawlā Abī Ya'qūb</i>	Al-Awrabī (m. 786/1384-5)
<i>Uns al-ḡaqīr wa-'izz al-ḡaqīr</i>	Ibn Qunḡuḡ (m. 810/1407-8)
<i>Bahġat al-nāzirīn wa-uns al-ḡāḡirīn</i>	Al-Zammūrī (m. después de 900/1494-5)

Obras citadas

Fuentes

- Al-Bādisī. Sa'īd Ah. A'rāb ed. *Al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza' al-laṭīf fī l-ta'rīf bi-ṣulahā' al-Rīf*. Rabat: Al-Maṭba'a al-Malakīyya, 1982.
- , G. S. Colin trad. franc., "El Maqṣad (vies des saints du Rif) de 'Abd el-Ḥaqq el-Bādisī." En *Archives Marocaines*. París: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1926. Vol. 25.
- Ibn Abī Zar'. Ambrosio Huici Miranda trad. esp. *Rawḍ al-qirṭās*. Valencia: ANUBAR, 1964. 2 vols. 2ª ed. Col. Textos Medievales, 12 y 13.
- Ibn 'Arabī. Miguel Asín Palacios trad. esp. *Vidas de santones andaluces. La "Epístola de la santidad" de Ibn 'Arabī de Murcia*. Madrid: Hiperión, 1981. 2ª ed.
- , R. W. J. Austin trad. ing. *Sufis of Andalusia. The Rūḥ al-quds and al-Durrat al-fākhira of Ibn 'Arabī*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- , Antonio de Diego González ed. *Maestros espirituales de Al-Ándalus (Risālat rūḥ al-quds)*. Córdoba: Almuzara, 2024.
- Ibn Ḥaldūn. De Slane trad. franc. *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Argelia: Imprimerie du Gouvernement. Vol. 4.
- Ibn Qunfuḍ. Mohamed El Fāsī & Adolphe Faure eds. *Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr*. Rabat: Al-Markaz al-Ġāmi'ī li-l-Baḥṭ al-'Ilmī, 1965.
- Ibn Sūda. *Dalīl al-mu'arriḥ al-Maġrib al-Aqṣā*. Beirut: Maktab al-Buḥūṭ wa-l-Dirāsāt fī Dār al-Fikr, 1418/1997.
- Al-Māġarī. Mohamed Rais ed. *Al-Minḥāġ al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū Muḥammad Ṣāliḥ*. Marsella: Université de Provence (Aix-Marseille I), 1995-6. Tesis doctoral [inérita].
- Al-Qaštālī. Fernando de la Granja ed. "Kitāb Tuḥfat al-muġtarib bi-bilād al-Maġrib." *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 17 (1972-1973): 5-181.
- , Bárbara Bolix Gallardo trad. esp. *Prodigios del maestro sufi Abū Marwān al-Yuḥānisī de Almería. Estudio crítico y traducción de la Tuḥfat al-muġtarib de Aḥmad al-Qaštālī*. Madrid: Mandala Ediciones, 2010.
- Al-Ṣadaḥī al-Andalusī, Ṭāhir. Jaime Coullaut Cordero trad. esp. *Al-Sirr al-maṣūn fī mā kurrima bi-hi al-muḥliṣūn (El secreto preservado sobre la distinción con que los más devotos son honrados)*. Madrid: CSIC, 2021.
- Al-Sāḥilī. Rachid Muṣṭafā ed. *Edición y estudio de la Buġya de al-Sāḥilī, sufi malagueño del siglo VII. XIV de J.C.* Tetuán: Manšūrāt al-Ġāmi'īya al-Maġribīya li-l-Dirāsāt al-Andalusīya, 2004.
- Al-Tamīmī. Mohamed Cherif ed. *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yali-hā min al-bilād*. Tetuán: Ġāmi'at 'Abd al-Malik al-Sa'ādī-Manšūrāt Kulīyyat al-Adab wa-l-'Ulūm al-Insaniyya, 2002. Vol. 1.
- Al-Zammūrī. Zuhayr Ibn Aḥmad Ibn Hādī al-Amġārī ed. *Bahġat al-nāzirīn wa-uns al-ḥādirīn fī manāqib riġāl Amġār al-ṣāliḥīn*. Rabat: Rabat.net, 1445/2023.

Bibliografía secundaria

- Boloix Gallardo, Bárbara. "Las primeras celebraciones del Mawlid en al-Andalus y Ceuta según la *Tuḥfat al-muġtarib* de al-Qaštālī y el *Maqṣad al-šarīf* de al-Bādisī." *Anaquel de Estudios Árabes* 22 (2011): 79-96.

- Calero Secall, María Isabel y Virgilio Martínez Enamorado. *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga: Universidad de Málaga, 1995.
- Cornell, Vincent. “Ribāṭ Ṭiṭ-n-fiṭr and the origins of Moroccan Maraboutism.” *Islamic Studies* 27/1 (1988): 23-36.
- Ferhat, Halima. “As-Sirr al-Maṣūn de Tāhir aṣ-Ṣadaḥī: un itinéraire mystique au XII siècle.” *Al-Qanṭara* XVI/2 (1995): 273-288.
- . *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*. Casablanca: Toukbal, 2003.
- Ferhat, Halima & Hamid Triki. “Hagiographie et religion au Maroc medieval.” *Hespéris Tamuda* 24/1 (1986): 17-52.
- El Hour, Rachid. “¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?: El caso de la *Tuḥfat al-muḡtarib* de al-Qaṣṭālī.” En Raif Georges Khoury, Juan Pedro Monferrer Sala & María Jesús Viguera Molins eds. *Legendaria Medievalia. En honor de Concepción Castrillo Castrillo*. Córdoba: Universidad de Córdoba-Ediciones El Almendro, 2011. 449-472.
- . “Christians and Muslims Faced with the Wrath of Abū Marwān al-Yuhānisī, a Thirteenth-Century «Friend of God».” *Al-Masāq* 24/3 (2012): 265-278. En línea: [Enlace](#) [Comprobado: 08/04/2025].
- . “*Al-Minḥāy al-wāḍiḥ* y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la ṭā’ifa de Saḥī.” En Rachid El Hour ed. *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península Ibérica*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2020. 79-109.
- . *Hagiografías, sufismo, santos y santidad en el norte de África y península Ibérica*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2020.
- El Hour, Rachid & Virginia Vázquez Hernández. “Collective Sufism in the Maghrib *al-Aqṣā*: The Mājariyyūn of Saḥī and the founding of the Rakb al-Ḥujjāj.” *Journal of Sufi Studies* (2024): 191-210. En línea: [Enlace](#) [Comprobado: 08/04/2025].
- Khalil Atif & Shiraz Sheikh. “Sufism in Western Historiography: A Brief Overview.” *Philosophy East and West* 66/1 (2016): 194-217.
- Knysh, Alexander. “Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia.” *Written Monuments of the Orient* 1/4 (2006): 206-238.
- Laribe, Commandant. *Le Maroc pittoresque: Fès-Meknès-et-région*. Marsella: Les Imprimeurs d'Art, 1922. En línea: [Enlace1](#) y [Enlace2](#) [Comprobado: 08/04/2025]
- Marín, Manuela. “Caminos de santidad entre al-Ándalus y el Mágreb. La *ṭarīqa ṣāḥilīya* de Málaga (ss. VII-VIII/XIII-XIV).” En Miguel Ángel Manzano & Rachid El Hour eds. *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos XI-XIV)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016. 127-150.
- Meier, Fritz. “Tāhir aṣ-Ṣadaḥī Vergessene Schrift Über Westliche Heilige des 6/12. Jahrhunderts.” *Der Islam* LXI (1984): 14-91.
- Rodríguez Mañas, Fernando. *Sufismo y santidad en el Magrib (ss. V/XI-VIII/XIV): aspectos políticos y sociales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1992. 2 vols. Tesis doctoral [inérita]. Vol. 1.
- Rubiera Mata, María Jesús. “Datos sobre una «madrasa» en Málaga anterior a la *naṣrī* de Granada.” *al-Andalus* 35/1 (1970): 223-226.
- Sánchez Sandoval, Juan José. “La literatura hagiográfica en el Magreb occidental (siglos XII-XIV).” *Al-Andalus-Magreb* 8-9 (2001): 11-35.
- . *Sufismo y poder en Marruecos. Milagros de Abū Ya’zzā*. Cádiz: Quorum editores, 2004.
- Vázquez Hernández, Virginia. “Una reflexión acerca de la literatura hagiográfica andalusí en época nazarí. el caso de *Buḡyat al-sālik fī aṣraf al-masālik* de al-Sāḥilī (ss. XIII-

- XIV).” En VV. AA eds. *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012. 331-342.
- . *Literatura hagiográfica en el Occidente islámico: traducción anotada de Bahyat al-nāzīrīn wa-uns al-ḥādirīn de al-Zammūrī, obra magribí del s. VIII/XIV*. Salamanca, 2024a. Tesis doctoral [inédita].
- . “La producción de *manāqib* en el Occidente islámico: Corpus de hagiografías perdidas.” *eHumanista/IVITRA* 26 (2024b): 253-273.
- Vimercati Sanseverino, Ruggero. *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912). Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*. Rabat: Centre Jacques-Berque, 2014a.
- . “La naissance de l’hagiographie marocaine: le milieu soufi de Fés et le *Mustafād* d’al-Tamīmī (m. 603/1206).” *Arabica* 61 (2014b): 287-308.



Imagen 1. Tumba o “Marabout” de Sidi Harazem, en los alrededores de Fes. Imagen procedente de la Wikipedia En línea: [Enlace](#) [Comprobado: 08/04/2025]. También en Laribe (118 nº 54, 124, nº 57, 126 nº 58)



Imagen 2. “La Koubba de Sidi Ben Aissa,” en Meknès (Laribe, 192, nº 91)