

AL-QANTARA

XL 1, enero-junio 2019

pp. 103-133

ISSN 0211-3589

<https://doi.org/10.3989/alqantara.2019.004>

Reflexiones acerca de la formación intelectual de Abū Ya'zà y al-Yuḥānisī: dos modelos de santidad en el Occidente Islámico medieval*

Reflections on the Intellectual Education of Abū Ya'zà and al-Yuḥānisī: Two Models of Sainthood in the Islamic West

Rachid El Hour

Universidad de Salamanca

<https://orcid.org/0000-0001-6524-2981>

Este trabajo estudia las figuras de Abū Ya'zà y al-Yuḥānisī desde la perspectiva de su educación y formación intelectuales. Los dos personajes analizados pueden ayudarnos, por un lado, a revisar en profundidad las características de aquellos que se consideran *awliyā'* o «amigos de Dios» así como a sugerir la posibilidad de la existencia de dos modelos de santidad en el occidente islámico, uno típicamente magrebí y el otro andalusí.

Los dos modelos propuestos muestran características comunes pero también claras diferencias, especialmente en lo relativo a su educación y formación intelectual. De esta forma, el estudio presta especial atención a factores como la enseñanza recibida por parte de los sujetos de estudio y sus maestros, la presencia de la lengua bereber en esta enseñanza así como el fenómeno de la *rihla* a las tierras orientales como parte inseparable de la propia formación intelectual.

Palabras claves: Santidad; educación; formación intelectual; Abū Ya'zà; al-Yuḥānisī; almohades; nazaries; Magreb; al-Andalus.

This article studies the figures of Abū Ya'zà and al-Yuḥānisī taking into consideration their education and intellectual training. The two cases under analysis allow us, not just to understand the characteristics of the so called *awliyā'*, “friends of God”, but also to suggest the existence of two possible models of sainthood in the Islamic West: a Maghrebi model of sainthood and an Andalusí model.

These two models share common elements but also reveal clear differences, particularly regarding education and training. The present study will therefore analyse Abū Ya'zà's and al-Yuḥānisī's intellectual development, paying close attention to aspects such as the role of teaching and teachers, the presence of the Berber language in teaching practices and *rihla* to the Eastern territories, as an essential part of scholarly training.

Key words: Sainthood; Education; Intellectual training; Abū Ya'zà; al-Yuḥānisī; Almohads; Nasrids; Maghreb; al-Andalus.

* Este estudio de enmarca dentro de los resultados del proyecto de investigación I+D+I «Literatura hagiográfica y cuestiones de identidad cultural y religiosa en el norte de Marruecos (Nº Referencia FFFI2015-36938-P) (MINECO-FEDER)». Agradezco a Mercedes García-Arenal, Rafael Mayor Barroso y Teresa Soto la revisión de este estudio.

Copyright: © 2019 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Este estudio pretende presentar algunas reflexiones acerca de dos modelos de santidad en el Occidente Islámico desde la perspectiva tanto de su educación como de su formación intelectual. ¿Por qué hemos elegido estos dos personajes?

Un breve recorrido por las fuentes hagiográficas magrebíes y andalusíes nos puede ayudar a responder a esta pregunta. La elección de Abū Yaʿzā (m. 571/1176) encuentra su justificación en el hecho de que es una de las figuras que más se repiten en dichas fuentes, por no hablar de que a su persona y sus prodigios se dedicó íntegramente más de una obra, siendo un personaje que, como veremos a continuación, tenía muchas carencias en materia de saber científico e intelectual convencional. En cambio, la elección de al-Yuḥānisī 667/1268-1269) obedece al hecho de que es una de las figuras más emblemáticas de la *walāya* andalusí, además de constituir el protagonista por excelencia de toda la obra de su discípulo y familiar al-Qaštālī titulada *Tuḥfat al-muḡtarib*. Al-Yuḥānisī es producto de la tradición hagiográfica magrebo-andalusí, se formó en el Magreb con maestros magrebíes, pero también con otros de Oriente. Con él se consolidó la tradición hagiográfica andalusí e incluso introdujo una institución magrebí en el tejido cultural y religioso andalusí, la *zāwiya*, en Ohanes¹, provincia de Guadix. A al-Yuḥānisī le unen muchos factores comunes, como la tradición hagiográfica, el espacio cultural (occidente islámico), entre otros, con sus semejantes magrebíes lo que le convierten en un buen candidato para comparar su figura con la de Abū Yaʿzā.

Los dos casos analizados pueden ayudarnos a entender las características de dos modelos de santidad en el occidente islámico, uno típicamente magrebí y el otro andalusí, y ello a pesar de compartir varios factores, sobre todo el religioso-cultural. Los dos modelos nos facilitarán la tarea de seguir de cerca las diversas manifestaciones que confirman la condición de *awliyāʾ* o «amigos de Dios», o «santos», de nuestros protagonistas, siempre y cuando salvemos las diferencias exis-

¹ Véase Ferhat, “Hagiographie et religion au Maghreb Médiéval”, pp. 17-52, esp. p. 29. Dice la autora: “La leçon à attirer de la *Tuḥfat*, c’est l’un des premiers ouvrages pour informer sur l’apparition des zawiyyas et, avec elles, les premières tensions internes, lutte d’influence et prééminence... Dans une littérature hagiographique, la *Tuḥfat* est un ouvrage-charnière, qui annonce *al-Minhāj* et *al-Imād*, toutes deux oeuvres partisans, destinées à défondre et à illustrer une confrérie donnée”. Véase, también: Ferhat, *Les siècles de la foi*; Ferhat y Triki, “Hagiographie et religion au Maghreb Médiéval”, pp. 17-52 ; El Hour, “El santo y los demás”, pp. 231-258.

tentes en los ámbitos culturales y religiosos que produjeron los términos *walī* y «santo»². Prestaremos un especial interés a la formación intelectual de los dos casos analizados, haciendo hincapié en aspectos como la enseñanza, la presencia de la lengua bereber en esta enseñanza y, cómo no, tendremos en cuenta la *riḥla* a las tierras orientales como parte inseparable de la propia formación intelectual de nuestros protagonistas. En casi todos los casos, esta *riḥla* implicaba cumplir el precepto religioso del *ḥayy*.

El tema que aquí estudiamos es de carácter novedoso. Se trata de estudiar la santidad islámica desde la perspectiva de la enseñanza y de la educación recibida por dos figuras de santidad del Occidente islámico. Pero antes de adentrarnos en este tema es necesario saber quiénes eran nuestros santos y qué singularidades, si los hubiere, presentan sus respectivas vidas y trayectorias. El estudio también pretende contribuir a un debate académico sobre la transmisión del conocimiento en la santidad islámica.

¿Quiénes eran nuestros personajes?

Abū Ya'zà³

No es frecuente encontrar datos de carácter biográfico en el género hagiográfico, básicamente porque estas fuentes suelen centrarse en destacar aspectos ligados a las prácticas místicas de los biografiados, sus prodigios, su grado de piedad y su papel en la sociedad como miembros distinguidos de la misma. Siempre se ha recurrido a otras fuentes literarias para extraer datos de carácter biográfico.

Tenemos muy pocos datos acerca de la biografía de Abū Ya'zà antes de convertirse en autoridad de la santidad magrebí, lo que limita nuestro conocimiento sobre su persona en esta época de su vida. Abū Ya'zà nace en época almorávide, pero las fuentes hagiográficas sólo lo rela-

² Sobre la problemática de la traducción del término *walī* como «santo» véanse los trabajos de Baldick, *Mystical islam*, pp. 7-8 y Chodkiewicz, “Le saint illettré dans l'hagiographie musulmane”.

³ Véase a este respecto Sánchez Sandoval, “Abū Ya'zà, un santo magrebí del siglo XII”, pp. 271-293; El Hour, “Some reflexions about the use of the berber language in the Medieval and Early Modern Maghrib”, pp. 288-298; El Hour, “Pauvreté, charité et traditions”, pp. 157-181. Véase, también, Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la foundation à l'avènement du Protectorat (808-1912)*, pp. 65 y ss.

cionan con los almohades. El peso de Abū Ya'zà en el mundo de las hagiografías reside, entre otras cosas, en que es el protagonista por excelencia de varias de ellas, como son los casos de *Da'āmat al-yaqīn wa-za'āmat al-muttaqīn* de al-'Azafī (m.633/1236)⁴ y *al-Mu'zà fī manāqib al-šayj Abī Ya'zà* de al-Šawma'ī (s. XVII)⁵, ya en época sa'dí. A esto hay que añadir que nuestro personaje aparece en la mayoría de las obras hagiográficas, así como en las biografías de algunas figuras emblemáticas de la mística, sufismo y santidad magrebíes, como es el caso de Abū Madyan⁶, con quien le unió una relación harto singular y muchas historias que ponen de manifiesto los prodigios de ambos personajes. Al-Tādilī describe la relación maestro-discípulo. Abū Ya'zà predijo el brillante futuro que esperaba al joven Abū Madyan en el mundo de la santidad magrebí⁷.

Gracias al editor de *al-Mu'zà* de al-Šawma'ī sabemos que, en la última etapa de su vida, Abū Ya'zà «se instaló en la aldea de Tāgya, en la montaña de Irūyān, al sur de la ciudad de Meknés; se casó y tuvo hijos, entre los que figura Abū 'Alī Ya'zà, quien terminó ocupando su lugar»⁸. Abū Ya'zà tuvo una presencia destacada en el periodo almohade. El primer califa almohade ordenó su detención tras su llegada a la ciudad de Marrakech, en 541/1147. No sabemos a ciencia cierta las razones de esta detención, pero creemos que obedeció a razones ligadas a su relación con el maestro 'Abd al-Ŷalīl b. Wayḥalān que «había resistido el cerco de la ciudad de Marrakech»⁹. Abū Ya'zà fue juzgado junto con el maestro Abū Šu'ayb y parece haber mantenido durante toda su vida una actitud bastante distante e indiferente con el poder¹⁰. Abū Ya'zà murió en 571/1176.

⁴ Al-'Azafī, en *Da'āmat al-yaqīn*, informa acerca de 150 *karāma*, prodigios, carismas o actos prodigiosos protagonizados por Abū Ya'zà. Véase Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 68.

⁵ Al-Šawma'ī, *Kitāb al-Mu'zà fī manāqib al-šayj Abī Ya'zà*, ed. 'Alī al-Hāwī, Agadir, 1996.

⁶ Véase el encuentro entre Abū Ya'zà y Abū Madyan en *al-Mu'zà*, pp. 143 y ss.

⁷ Véase R. El Hour, "L'éducation des saints: le témoignage des sources hagiographiques nord-africaines", pp. 27-39.

⁸ Al-Šawma'ī, introducción, p. 33.

⁹ Véase nuestro trabajo, El Hour, "Some reflexions about the use the berber language" y Ghouirgate, "Le berbère au moyen Âge", pp. 577-605.

¹⁰ Sánchez Sandoval, "Abū Ya'zà, un santo magrebí", p. 279. Véase también Cornell, *The realm of saints*, p. 71.

Al-Yuhānisī

En cuanto a al-Yuhānisī, los datos que poseemos son relativamente abundantes, si los comparamos con los que tenemos sobre Abū Ya'zà. La fuente más importante que hay sobre él es la que le dedicó su discípulo y familiar al-Qaštālī, titulada *Tuḥfat al-muġtarib* (redactada en 647/1249-1250)¹¹. A esta obra hay que añadir los interesantes datos presentes en *Al-Maqṣad al-šarīf* de Abū Ya'qūb al-Bādisī¹². Al-Bādisī dedicó su obra a resaltar los prodigios de los *awliyā'* del Rif, pero introdujo el nombre de al-Yuhānisī como excepción, motivado por los frecuentes viajes del *walī* andalusí a esta zona del Magreb¹³. Al-Yuhānisī tuvo maestros magrebíes destacados, como Abū Muḥammad Šāliḥ al-Māyārī, el *šayj* y el *walī* de la ciudad de Safī (547/1153-631/1234)¹⁴. Por otro lado, «al-Yuhānisī fue maestro de espíritu, junto con Ibn Mašš, del famoso Abū l-Ḥasan al-Šādīlī en los años primeros de su formación, a lo que no se alude en modo alguno en la *Tuḥfat al-muġtarib*»¹⁵. Al-Yuhānisī murió en 667/1268-1269 y fue enterrado en Rābiṭat Aḥyār al-Sūdān, en las afueras de Ceuta.

Formación

Después de este breve recorrido por la vida de los santos, nos gustaría proporcionar algunas reflexiones acerca de la educación y la formación intelectual que recibieron nuestros protagonistas.

¹¹ Véase El Hour, “¿Cómo se elabora un texto hagiográfico?”, pp. 449-472. La obra ha sido traducida por B. Boloix, *Prodigios del maestro sufi Abū Marwān al-Yuhānisī de Almería. Estudios crítico y traducción de la Tuḥfat al-muġtarib de Aḥmad al-Qaštālī*, Madrid, Mandala, 2010.

¹² Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf*, pp. 99-102.

¹³ Véase El Hour, “Caridad”, pp. 233-34.

¹⁴ Al-Bādisī, *Al-Maqṣad*, p. 99. Este mismo autor (*Al-Maqṣad*, p. 101) también nos informa de que Abū Muḥammad Šāliḥ fue contemporáneo de al-Tādīlī, autor de *Al-Tašawwuf*, pero no lo cita en su obra porque estaba vivo y la condición era no hablar de ningún maestro vivo. El *šayj* Šāliḥ escribió una obra sobre el sufismo, titulada *Talqīn al-murīdīn*, de la cual no se sabe nada. Véase también Boloix, *Los prodigios del maestro*, p. 27 y ss.

¹⁵ Véase el prólogo de De la Granja a su edición de al-Qaštālī: Al-Qaštālī, *Tuḥfa*, pp. 3-4.

Hay que poner de manifiesto que Abū Yaʿzā es considerado el protagonista por excelencia de la gran mayoría de las fuentes hagiográficas magrebíes, a cuyos prodigios dedican un espacio amplio; su figura, incluso, aparece mencionada en algunas obras orientales¹⁶. Las fuentes nos ofrecen muchas historias acerca de sus acciones extraordinarias y sus encuentros con muchos personajes, tanto magrebíes como andalusíes; también ofrecen alguna descripción de su físico, tal como he podido demostrar en uno de mis estudios¹⁷.

Por otro lado, al carecer de formación religiosa, y debido a su más que probable desconocimiento de la lengua árabe¹⁸ se le categorizó como «santo iletrado». No se sabe casi nada sobre la primera parte de su vida, ni de su infancia, ni de sus maestros. Al-Tādīlī, uno de los que mejor han retratado la vida de Abū Yaʿzā, no dice nada sobre su formación, ni sobre sus posibles maestros, y no lo presenta como un sabio. Sin embargo, lo cita en dos ocasiones cuando habla del maestro Abū Šuʿayb, aunque sin hacer ninguna indicación a una posible relación maestro-discípulo. Sin embargo, A. Tawfīq cree haber encontrado, en Azammūr, una alusión al periodo de formación del santo junto a este maestro¹⁹. El caso es que sobre esta etapa de su vida no tenemos nada más que conjeturas.

Existen ambigüedades y un gran silencio sobre la primera etapa de la vida de Abū Yaʿzā. Posiblemente esto se deba, entre otras razones, al hecho de que la familia de Abū Yaʿzā no era una familia con una gran posición social. Era una familia más del mundo rural magrebí bereber y, probablemente, el propio Abū Yaʿzā fue quien fundó la familia

¹⁶ Por ejemplo, lo cita al-Nubhānī en su obra *Karāmāt al-awliyāʾ* y al-Šaʿrānī en su obra *Lawāqih al-anwār*. Véase Al-ʿAzafī, *Daʾimat al-yaqīn*, introducción de Tawfīq, p. VIII.

¹⁷ El Hour, “La alimentación de los santos en las fuentes magrebíes”, pp. 207-235. Véase también Sánchez Sandoval, “Abū Yaʿzā”, p. 276.

¹⁸ Véase, en particular, El Hour, “Some reflexions”, pp. 288-298, esp. pp. 295-296; Meouak, *La langue berbère*, pp. 194 y 214. Al-Tamīmī (*Al-Mustafād*, p. 202) dice que no conocía bien la lengua árabe: “*Lā yuḥsin al-ʿarabiyya*”. Meouak (*La langue berbère*, p. 217) se muestra muy prudente con el término *ummī*: “Mais alors de quel analphabetisme parle-t-on? Ne serait-il pas plus juste de souligner une telle incapacité qui’il ne connaissait pas l’arabe concrètement? Nous pensons que la question, aussi simple soi-elle, mérite au moins d’être posée mais elle devra être reprise, si possible, dans une étude ultérieure plus approfondie”. Yo creo que las fuentes se refieren a su desconocimiento o mal conocimiento de la lengua árabe, ya que esta era la lengua minoritaria, al menos en las zonas bereberofonas, y convivía con la lengua bereber.

¹⁹ Véase Sánchez Sandoval, “Abū Yaʿzā”, p. 276.

y consolidó su presencia en la tradición hagiográfica magrebí. La figura de Abū Ya'zà comenzó a tener un cierto interés debido a su relación con figuras como Abū Šu'ayb o 'Abd al-Ŷalīl b. Wayḥalān, cuya detención, accidental o no, por los almohades debió de contribuir a que se prestara una cierta atención a la persona de Abū Ya'zà²⁰. Estos dos maestros sí que eran figuras destacadas de la época y, por lo tanto, ocupaban un lugar privilegiado en las fuentes.

Abū Ya'zà, en cambio, sí aparece como maestro de grandes figuras dentro de la santidad magrebí, como son Abū Madyan o Abū Šabr, lo que, como afirma Sandoval²¹, contribuyó a engrandecer su figura. Ya hemos comentado que hasta la fuente más temprana que habla de Abū Ya'zà, *al-Tašawwuf*, no hace alusión alguna ni a su condición de maestro ni a su formación como sabio. Sin embargo, esto no significa que Abū Ya'zà no haya podido ser un maestro espiritual: una persona carismática, influyente por sus palabras, gracias a las experiencias vividas y por los prodigios y *karāmāt* que protagonizó, pero sobre todo por la mezquita que frecuentaba y las *ziyārāt* y los huéspedes que recibía tanto en casa como en la mezquita que frecuentaba. No olvidemos que una buena parte de las *karāmāt* tuvieron como escenario su casa, y la mezquita, o el *ribāṭ*, lugares por excelencia de sus encuentros con los discípulos magrebíes y andalusíes.

Otro factor importante que a su vez debió de contribuir a sacar a Abū Ya'zà de su anonimato fue el servicio —o *jidma*— que prestó a más de 40 *awliyā'*²², encabezados por el maestro Šu'ayb Ayyūb, tal como cuenta al-Tādīlī²³. Este servicio “el discípulo se lo debe a su educador. Debe ser llevado a cabo según las reglas impecables que rigen el contacto con el maestro... Este es el precio del éxito y de la esperanza de obtener la iluminación (...). La *jidma* exige que el discípulo

²⁰ Las conclusiones a las que ha llegado M. Marin en su análisis en “El *ribāṭ* en al-Andalus y en el norte de África”, p. 116) pueden ayudarnos a hacernos una idea acerca de la escasez de datos sobre los *ribāṭ* y quiénes los frecuentaban. Dice: “Es muy probable que los habitantes del *ribāṭ* pertenecieran mayoritariamente a las clases populares, razón por la cual ni sus nombres ni sus asentamientos fueron consignados por los autores de crónicas y diccionarios biográficos. Sólo cuando algún asceta de prestigio reconocido dedicaba parte de su actividad a esa función, se ha recogido y conservado la noticia”.

²¹ Sánchez Sandoval, “Abū Ya'zà”, p. 277.

²² Probablemente esta cifra sea exagerada, pero ayudar a deducir que Abū Ya'zà debió de prestar servicio a diversas figuras destacadas del mundo de la santidad magrebí de su época.

²³ Al-Šawma'ī, *Al-Mu'zà*, p. 71.

se ocupe de todas las tareas que su iniciador le exija”²⁴, incluyendo las actividades domésticas, claro está²⁵. Probablemente, la *jidma* debió de convertirse, en el caso de Abū Ya‘zà, en una oportunidad y en una razón más que suficiente para la promoción de su persona y su aparición en más de una fuente. Ha de recordarse que la *jidma* ha sido siempre un requisito de capital importancia en el camino hacia la santidad: «Sin servicio no hay salvación», como afirma A. Hammoudi²⁶.

Al contrario del caso de al-Yuḥānisī, en el que al-Qaštālī intenta hacer todo lo posible para demostrar las “sobrehumanas” dotes intelectuales de su maestro al-Yuḥānisī, omitiendo la lista de los maestros con quienes estudió, al-Ṣawma‘ī, intenta resolver las carencias que tiene Abū Ya‘zà en materia de maestros insinuando la existencia de una supuesta relación maestro-discípulo entre Abū Ya‘zà y alguna figura emblemática de la santidad magrebí, como Abū Šu‘ayb o Ibn Wayḥalān. Sin embargo, una persona como Abū Ya‘zà no podría haber tener un perfil tan bajo en materia lingüística y educativa de haber sido realmente discípulo de maestros tan destacados como los mencionados. Los dos maestros, además de realizar la *riḥla* y consolidar su formación en Oriente, fueron expertos en materias como el *fiqh* y el Corán y, seguramente, la gramática árabe.

Entonces, ¿qué explica esta falta de formación de Abū Ya‘zà, al margen de la imagen, a veces sobrehumana, que de él quieren transmitir las fuentes hagiográficas?

Abū Ya‘zà es un caso que nos puede dar una imagen de las dificultades que, en materia de educación, sufría la población rural magrebí durante el periodo medieval. En este mundo, sólo una minoría tenía acceso a la educación, en comparación con los centros urbanos, e incluso en aquellos que tenían una cierta educación, esta se limitaba al aprendizaje del Corán, porque el objetivo de la mayoría de la población

²⁴ Existe una anécdota muy significativa sobre el servicio que prestó Abū Ya‘zà en casa del maestro Abū Šu‘ayb que cuenta al-Ṣawma‘ī. Véase *al-Mu‘zà*, p. 71. Hammoudi, en *Maestro y discípulo*, p. 133, explica que “a diferencia del servicio esperado por el cliente, el que exige el chaykh iniciador pueda incluso llegar hasta la negación del ser-hombre, y lance al discípulo a esa alteridad radical que es la feminidad”. Sigue diciendo: “En el contacto de Abderramán al-Majdoub con aquellos que vienen en busca de su baraka (...) llama la atención esa feminización del discípulo”.

²⁵ A. Hammoudi, *Maestro y discípulo*, p. 127.

²⁶ A. Hammoudi, *Maestro y discípulo*, p. 127.

rural era que sus hijos memorizaran el libro sagrado²⁷. Ante la falta de medios, algunos incluso acudían a santos para que les ayudaran a alcanzar semejante meta²⁸. La implicación de los santos en esta tarea nos habla claramente de lo difícil que era estudiar en esta época, al margen de que los santos pudieran tener la capacidad y la *baraka* para que la población pudiera memorizar con facilidad el texto sagrado del islam²⁹. Cabe recordar que los padres eran los que se encargaban del sueldo de los maestros³⁰, ante la poca o nula implicación de los gobiernos en materia de educación.

Ante la falta de datos que lo puedan confirmar, una de las razones que han de manejarse para explicar las carencias de Abū Ya'zà es que este debió de recibir en lengua bereber las primeras nociones de su educación religiosa, probablemente transmitidas oralmente en un *ribāṭ*, el centro de enseñanza religiosa básica de referencia en el Magreb durante una buena parte del periodo medieval³¹. Según algunas fuentes, Abū Ya'zà se dirigía a los arabófonos con la ayuda de un traductor o interprete³². Del Corán, por ejemplo, Abū Ya'zà sólo conocía algunas azoras, muy pocas, como la *fātiḥa* o las últimas tres cortas, pero eso no le impedía detectar milagrosamente los errores que podía cometer un *imām* en la recitación del Corán cuando dirigía la oración³³.

Un breve repaso a la enseñanza y los centros de la época puede llevarnos a deducir que la enseñanza magrebí tanto en esta época como en otras, especialmente las anteriores a la época meriní, era privada y de

²⁷ Askān, *Ta'rīj al-ta'līm*, p. 31.

²⁸ Un tal 'Abd al-Karīm al-Dukkālī cuenta que su padre se dedicaba a la enseñanza del Corán. Askān, *Ta'rīj al-ta'līm*, p. 17.

²⁹ En este sentido, al-Ṣadaḩī (*al-Sirr al-maṣūn*, biografía 2, p. 48) nos cuenta la historia de Abū 'Abd Allāh b. Nāhid al-Lajmī, que fue juez y maestro de las cuestiones jurídicas (*masā'il*). Cierta día uno de sus discípulos se quejó ante él de su capacidad limitada para entender y captar sus lecciones. Para curarlo, el maestro le proporcionó tres panes de cebada, de los que él mismo comía, con sal de *yārīs*, y le dijo que se alimentara sólo de estos panes durante tres días. Al finalizar ese plazo de tiempo la dificultad que sufría el discípulo había desaparecido por completo. Parece ser que Abū l-'Abbās al-Sabṭī también tenía el don de curar a sus discípulos de estos problemas. Véase Ferhat, "Abū l-'Abbās", p. 193. Véase también el caso de 'Abd al-Karīm al-Dukkālī, quien cuenta que su padre había recibido la bendición del santo Abū Muḩammad Ṣāliḩ para que aprendiera y memorizara el Corán. Askān, *Ta'rīj al-ta'līm*, p. 17.

³⁰ Askān, *Ta'rīj al-ta'līm*, p. 16.

³¹ Askān, *Ta'rīj al-ta'līm*, p. 16.

³² El Hour, "Some reflexions", p. 293.

³³ Al-Tādilī, *Al-Taṣawwuf*, p. 323; M. Chodkiewicz, "Le saint illettré".

carácter elitista³⁴. Los datos que manejamos afirman que la élite gobernante y los más adinerados eran los únicos que tenían acceso a la educación; además sus hijos estudiaban de manera separada del resto de la población, sobre todo en sus propias casas a las que acudían los maestros contratados para este fin³⁵. Los palacios y cortes almohades disponían de espacios habilitados para la educación de sus hijos³⁶. El resto de la población estudiaba, en el mejor de los casos, en los *ribāṭs*, escuelas coránicas o mezquitas, dependiendo, claro está, de sus posibilidades.

Unas breves referencias a las escuelas y a los *ribāṭs*, como centro de enseñanza, son más que necesarias porque nos ayudarán a entender mejor las posibles condiciones que marcaron la educación en la sociedad magrebí durante el periodo medieval. Desde su aparición en el siglo II/VIII hasta el VI/XII, los *ribāṭs*³⁷, cuya característica más destacada es que estaban dedicados a la vida devota y retirada, jugaron un papel primordial en la enseñanza religiosa y en la consolidación de los principios islámicos en el Norte de África³⁸. La islamización del Magreb se debió, entre otros factores, al importante papel de los *ribāṭs*³⁹. En ellos, la educación se limitaba a la enseñanza de los pilares del islam, la oración, la limosna, la diferencia entre lo lícito y lo ilícito, a aprender las normas básicas para una correcta oración y a escuchar los sermones y consejos en lengua bereber. Yūsuf b. Tāšfīn no sabía árabe, a pesar de haber sido uno de los primeros discípulos del *ribāṭ* de Ibn Yāsīn, fundado por el propio Ibn Yāsīn, aunque algunos autores, como Ibn Jallikān, dejan abierta la posibilidad de que sí tuviera algunos co-

³⁴ Askān, *Ta'riḥ al-ta'lim*, p. 38

³⁵ Askān, *Ta'riḥ al-ta'lim*, p. 38.

³⁶ Al-'Umarī, según Askān, *Ta'riḥ al-ta'lim*, p. 38.

³⁷ El primer *ribāṭ* que se conoce en el cual se reunían estos hombres (ascetas) piadosos se remonta al s. II/VIII y fue fundado por en la ciudad de 'Abadān en la costa del Golfo Pérsico. En la costa norteafricana, se empiezan a construir *ribāṭs* en época muy temprana: el primero de ellos, el de Monastir, se fundó en el año 180/796. Sobre el *ribāṭ* véase especialmente Franco Sánchez y De Epalza (eds.), *La Rábīta en el Islam*, pero especialmente el estudio de Marín "El *ribāṭ* en al-Andalus", pp. 111-116.

³⁸ Las rābītas y las zagūías se habían convertido en lugares no sólo para ejercer actividades religiosas y espirituales, sino también otras de carácter caritativo. Sobre este tema se pueden consultar, por ejemplo, Al-Ḍahabī (ed.), *Al-Ribāṭāt wa-l-zawāyā*; Ŷuhāḥ, "Al-Zawāyā", pp. 47-57; Al-Mazūnī, "Waza'if al-zawāyā", pp. 58-77.

³⁹ El *ribāṭ* de Tīṭ, fundado en el siglo V/XI, es un uno de los ejemplos más destacados. Desempeñó un papel determinante en la lucha contra los bargawāṭa y su pensamiento religioso. Sobre la historia y el papel de este *ribāṭ* véase en particular el excelente estudio de Al-Mazūnī "Ribāṭ Tīṭ", pp. 29-31.

nocimientos de lengua árabe. Tenemos constancia de casos de santos dando sermones en lengua bereber en los *ribāʿts*, como, por ejemplo, Ribāʿ Tīṭ, al que acudía mucha gente de todas partes; también sabemos que Abū Walýūt Tūnār al-Waýurrām al-Hazmīr enseña en bereber el *wa'z* a los *mašāmida* en diversos *ribāʿts*, entre otros lugares⁴⁰.

En cuanto a la *madrasa*⁴¹, o escuela, como un edificio cuyas funciones eran distintas a las de las mezquitas y *ribāʿts*, los datos que manejamos afirman que no apareció hasta el siglo XIII, concretamente en 635/1238, en Ceuta, a manos de un ceutí de origen andalusí llamado Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Gāfiqī al-Šārī (m.649/1252)⁴², lo que supone un retraso de dos siglos respecto a la aparición de la escuela en Oriente a manos del selýūqī Nizām al-Mulk en Iraq, concretamente en 1064⁴³. La escuela de Ceuta apareció, al igual que lo hizo en Oriente, por razones ideológicas: consolidar la escuela sunní y luchar contra la doctrina *šīʿí* y otras tendencias heterodoxas. La enseñanza en esta escuela era gratuita y para su mantenimiento se constituyeron diversos *waqfs*⁴⁴.

⁴⁰ Véase al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, biog. 223, p. 400. Véase también El Hour, “Some reflexions”, p. 295.

⁴¹ Sobre la *madrasa* véanse en particular los trabajos de Golvin, *La madrasa médiévale*; Hillenbrand, “Madrasa”, *Encilopédie de l’Islam*, 2ª ed., t. I, p. 320; Marçais, *L’architecture musulmane d’occident*; Shatzmiller, “Les premiers mérinides”, pp. 109-118; Ch. Terrasse, *Médéras au Maroc*; Terrasse e Hianaut, *Les arts décoratifs au Maroc*; Aube y Tuil, “La Madrasa un “thème architectural” ?”, pp. 129-135.

⁴² Askān, *Taʿrīj al-taʿlīm*, p. 63. Buresi y Ghouirgate, en *Histoires du Magreb médiéval*, p. 197, afirman que la primera *madrasa* del Magreb fue al-Šaffārīn de Fez, construida por el sultán meriní Abū Yūsuf (1258-1289). Véase también ʿAffāqī, *Taʿrīj al-madrasa al-našriyya*, p. 11.

⁴³ Véase Buresi y Ghouirgate, *Histoires du Magreb médiéval*, pp. 195 y ss. Algunos historiadores piensan que la *madrasa* en Oriente apareció en el siglo X o incluso en el siglo IX y que Nizām al-Mulk sólo dio un impulso a un tipo de establecimientos que ya existía antes. Véase también Ribera y Tarragó, *Libros y enseñanza en al-Andalus*, pp. 16 y ss.

⁴⁴ Makdisi, “The Madrasa in Spain”, p. 155, sitúa la aparición de la *madrasa* en Murcia en el siglo XI basándose en el testimonio de Ibn Farḥūn en su biografía de Ibn Sukkara (m. 1060). Ibn Farḥūn utiliza el término *madrasa*, pero no parece que hablara de la *madrasa* con el perfil ni de la *madrasa niẓāmiyya* ni de la *madrasa* de Ceuta. Al hablar de Ibn Sukkara, Ibn Baškuwāl (*Al-Šila*, t. 1, p. 331) del siglo XII, y por lo tanto más cercano a la época de su biografiado, dice que, a su regreso a al-Andalus, se instaló en Murcia y dio lecciones de hadiz en su *yāmiʿ*, es decir, en su mezquita aljama, y no dice nada de ninguna *madrasa*. No cabe duda de que Ibn Farḥūn, contemporáneo de una época dorada en cuanto a la evolución de las *madrasas*, debió de utilizar los términos de su época. Hay varios autores como Ibn al-Jaṭīb que hablan y sitúan la *madrasa* en Oriente ya en su época. Véase también ʿAffāqī, *Taʿrīj al-madrasa al-našriyya*, p.8.

Ni Abū Yaʿzà ni mucha otra gente en sus mismas condiciones pudieron beneficiarse de estas facilidades y de esta enseñanza gratuita.

La *madrasa*, por lo tanto, apareció gracias a una iniciativa privada, al menos hasta el periodo meriní. Antes de esta época, la implicación de los gobiernos en la enseñanza fue nula y algunas acciones, como la llevada a cabo por el califa ʿAbd al-Muʿmin invitando a algunos maestros andalusíes al Magreb, no implicaba, en ningún caso, una intervención oficial en la enseñanza⁴⁵. A partir de la época meriní es cuando podemos hablar de una cierta implicación oficial en la educación y de una cierta gratuidad de la enseñanza o, al menos, de que la escuela pública convivió con las de carácter privado y elitista. Las capas bajas de la sociedad pudieron, entonces, tener acceso a la educación, aunque solo fuera a la primera etapa, la infantil.

Es obvio que solo podemos conocer la enseñanza magrebí, si tenemos en cuenta el papel desempeñado por la lengua bereber⁴⁶, lengua de expresión y comunicación del primero de nuestros protagonistas, Abū Yaʿzà. El uso de la lengua bereber en la época medieval es harto conocido y no es nuestro objetivo aquí analizar dicho uso, pues este aspecto ha sido bien estudiado por varios especialistas⁴⁷. En esta ocasión sólo presentaremos algunas reflexiones acerca del contexto histórico y lingüístico en el que apareció y vivió Abū Yaʿzà, e intentaremos explicar el porqué de esta carencia de nuestro santo en materia de educación y formación intelectual.

⁴⁵ Askān, *Taʿrīj al-taʿlīm*, p. 16.

⁴⁶ El Hour ha dedicado dos estudios al tema de la lengua bereber o amazigh en el occidente islámico, por lo que me limitaré a proporcionar algunas ideas generales sobre el tema. Para más detalles véanse “Some reflexions”, pp. 388-398 y “Reflexiones acerca de las dinastías bereberes”, pp. 43-55,

⁴⁷ En varias ocasiones Meouak ha estudiado los aspectos lingüísticos de la lengua bereber que aparece en algunas fuentes hagiográficas; véanse, en particular: Meouak, *La langue berbère*, pp. 158 y ss. y, del mismo autor, los siguientes trabajos: “Langue et toponimie berbères”, pp. 56-72; “Langue arabe et langue berbère”, pp. 329-335; “Les élites savantes ibadites”, pp. 87-137. También pueden consultarse los trabajos de De Felipe, “Los estudios sobre bereberes”, pp. 105-117; Lewiki, “Le monde berbère”, pp. 31-42; Lewiki, “Quelques textes inédits”, pp. 275-296; Lewiki, “Du nouveau sur la liste des tribus berbères”, pp. 177-200; Tilmatin, “Religion and moral”, pp. 14-22 ; Meouak, “Retour sur la langue berbère”, pp. 255-290 (véase la excelente lista de la bibliografía adjunta de este artículo, pp. 304-309); Chaker, *Textes en linguistique berbère*; Chaker, “La langue berbère”, pp. 127-144; Chaker, “Onomastique berbère”, pp. 483-497; Bounfour, *Introduction à la littérature berbère*.

La presencia de la lengua bereber en el tejido social y educativo magrebí fue de capital importancia, sobre todo durante el período almohade, período sobre el que más noticias tenemos. Los datos confirman que el conocimiento de la lengua bereber era un requisito imprescindible para la gestión de los asuntos religiosos de los magrebíes. A modo de ejemplo, conocer esta lengua era un requisito básico para ocupar el cargo de *imām* en la ciudad de Fez⁴⁸. En esta época —almohade— solo «podía dar el sermón en las mezquitas quien supiera el *Tawhīd* (las enseñanzas de Ibn Tūmart) en bereber»⁴⁹, aunque en al-Andalus las «intervenciones públicas de cualquier tipo debían hacerse en las dos lenguas, en bereber para los almohades y en árabe para los andalusíes»⁵⁰. Al-Ūiznā'ī⁵¹ informa de que, tras su llegada a Fez, una de las decisiones que tomaron los almohades fue destituir al imán de la mezquita Al-Qarawiyyīn por su desconocimiento de la lengua bereber y nombrar en su lugar a 'Alī b. 'Aṭīyya porque él sí la conocía. Esto indica que una buena parte de la población de esa ciudad, y de otras muchas ciudades magrebíes, desconocía o tenía dificultades con la lengua árabe⁵². Abū Ya'zà es un ejemplo claro de esta realidad étnica y lingüística.

La gran presencia de la lengua bereber en la sociedad magrebí, en *ribāts*, mezquitas, cortes y palacios, no era un hecho aislado y todo indica que fue la lengua de comunicación, incluso en las altas esferas de los gobiernos bereberes. Según Ibn Jallikān⁵³, el propio emir almorávide necesitaba de la labor de un traductor que se encargaba de traducirle las cartas que llegaba de al-Andalus en árabe⁵⁴. Incluso Ibn Tūmart, en su calidad de maestro, se encargó personalmente de enseñar sus obras en lengua bereber, tal como afirman Ibn Simāk e Ibn Jaldūn. Además del *Tawhīd*, compuso en bereber y enseñó otras dos obras: *al-Qawā'id* y *al-Imāma*.⁵⁵

⁴⁸ Véase El Hour, “Reflexiones”, pp. 43-55, esp. 49-50.

⁴⁹ Fontenla Ballesta, “Numismática”, pp. 447-462. Véase también Meouak, “Retour sur la langue berbère”, pp. 275-309, esp. 276, y “Langue arabe et langue berbère”, p. 331, así como *La langue berbère*, p. 163.

⁵⁰ De Felipe, *Identidad*, p. 359.

⁵¹ Al-Ūiznā'ī, *Zahrat al-'ās*, p. 56. Véase también El Hour, “Some reflexions”, p. 296.

⁵² Virginia Díaz en su tesis habla de la población de Fez, que era mayoritariamente bereber.

⁵³ El Hour, “Reflexiones acerca de las dinastías”, pp. 47 y ss.

⁵⁴ El Hour, “Reflexiones acerca de las dinastías”, p. 48.

El testimonio de un discípulo andalusí puede servirnos para ver el uso de la lengua bereber en la enseñanza: «El maestro llamado Salīm b. Salāma al-Sūsī (m. 586/1191) era brillante enseñando la *Mudawwana* en bereber en Siḡilmāsa»⁵⁶. Este testimonio también deja claro que este andalusí manejaba la lengua bereber y cabe la posibilidad de que hubiera tenido que aprender bereber para poder asistir a las clases del maestro al-Sūsī. Otra muestra del uso del bereber en la educación reside en algunos conceptos relacionados con la educación que nos han llegado de la época almohade. Por ejemplo el uso de la palabra *tinmāl*, en vez de la palabra *madrasa* o escuela en árabe, lugar de donde partió el movimiento almohade; también empleaban la palabra *anmāl* para referirse al maestro⁵⁷. Por todo ello, podemos decir que Abū Yaʿzā es un ejemplo claro de esta realidad étnica y lingüística.

Conscientes del problema del desconocimiento de la lengua árabe, o de su manejo con grandes dificultades por parte de grandes figuras de la santidad magrebí, las fuentes hagiográfica magrebíes intentan resolver dichas carencias utilizando varios recursos, el más eficaz de los cuales siempre ha sido convertir a sus protagonistas en autores de muchos hechos prodigiosos⁵⁸. En otros casos, optaron por incluirlos en un círculo de relaciones sociales con personajes de gran prestigio social e intelectual, como sucedió en el caso de Abū Yaʿzā. Algunos autores, como Abū ʿAbd Allāh al-Tāwidī, se rebelaron contra esta tendencia y llegaron a excluir a un personaje como Abū Yaʿzā del gremio de los sufíes por su desconocimiento de la lengua árabe y por sus carencias formativas. Sus palabras son muy significativas. Dice: «*Abū Yaʿzā huwa raʿyūl qawwām, tawwāb lākinna-hu lam yašumm li-ṭarīqi-nā gubāran*»⁵⁹, que puede traducirse como: «Abū Yaʿzā es un hombre devoto y fiel, pero está lejos de nuestra vía».

⁵⁵ Véase también Meouak, “La langue berbère”, p. 164.

⁵⁶ Ibn al-Abbār, *Takmila*, t. 4, p. 124.

⁵⁷ Askān, *Taʿrīj al-taʿlīm*, 117

⁵⁸ Por ejemplo, véase el caso de Abū Walḡūt Tunār al-Waḡurrām al-Hazmīrī que era originario de Nafīs, en la provincia de Marrakech. Nos dice al-Tādīlī (*Al-Tašawwuf*, biografía 223) que era una de las figuras “iletradas”, y sin embargo hablaba con sabiduría siendo analfabeto (*kāna yatakallamu bi-ḥikma wa-huwa maʿa ḡālik ummī*). Se nos cuenta también que en una ocasión “estuvo toda la noche, en casa de un *murīd*, contando historias y proverbios, sin dudar ni tartamudear, gracias a Allāh (...) daba sermones y consejos a los *mašāmida* difíciles e imposibles de entender, incluso para los expertos (*lā yahtadī ilay-hā al-jaʿīb al-musqa*”). Véase también El Hour, “Some reflexions”, p. 295.

⁵⁹ Al-Šawmaʿī, *al-Muʿzā*, edición, p. 34.

Lo cierto es que la reputación de Abū Ya'zà se extendió por toda la geografía magrebí, pero no sólo la de ser un santo autor de muchos actos prodigiosos, sino también la de su mala o escasa formación. En este sentido, es muy significativa la historia que cuenta al-'Azaḫī⁶⁰. Esta historia habla de un asceta llamado Ibn al-Šā'ig (Abū l-Ḥusayn Yaḥyà b. Muḥammad) que dijo que iba en compañía de unas personas a visitar a Abū Ya'zà, y en el camino, hablando entre ellos, salió a relucir el nombre del santo. Entonces, uno de ellos dijo que era «analfabeto o vulgar, o algo parecido (*yāḥil aw ummī aw naḥwa hādā*)».

Basándonos en los datos destacados, creo que la enseñanza en el Magreb medieval debió de realizarse en lengua bereber, especialmente en los medios rurales; en cambio, en los centros urbanos, debió de convivir con la lengua árabe. Como se ha podido comprobar, el desconocimiento —o el mal conocimiento— de la lengua árabe no constituía un obstáculo para convertirse en una figura central de la santidad islámica magrebí, tal como nos lo muestra el caso de Abū Ya'zà, con toda la carga cultural, religiosa y étnica que esto implica. El saber adquirido por Abū Ya'zà no fue producto de una educación convencional, sino que fue de carácter divino y llegó al santo por la vía directa de Dios o, como dijo Abū Ya'zà: “*Lā 'ilma lī illā mā 'allama-nī Mawlāy*” (Solo conozco lo que me ha enseñado mi Señor). El énfasis en la falta de formación de algunos santos, como Abū Ya'zà, está relacionada con la iluminación, un vínculo directo que se establece entre los santos y Dios por el que este les transmite directamente su mensaje. Es un proceso equiparable al que vivieron los Profetas.

Al-'Azaḫī⁶¹, autor de formación muy convencional, especialmente en materia de *fiqh*, intenta justificar el saber adquirido por Abū Ya'zà diciendo: «Una prueba de lo que Allāh le ha proporcionado (en referencia a su conocimiento de origen divino) es lo que me contó el virtuoso *faqīh* Abū al-Šabr, de que un día Abū Ya'zà dijo a sus discípulos, ascetas, *murīdūn* y huéspedes (*zuwwār*) presentes: “¿Cuántas condiciones exige el arrepentimiento (*al-tawba*)?”. Dijeron: “Tres” (...). Él dijo: “No, para nosotros el arrepentimiento tiene cien condiciones”».

El verdadero conocimiento, según al-Gazālī, «es el que permite alcanzar el Paraíso en la obra vida (*'ilm al-ājira*), conocimiento que im-

⁶⁰ Al-'Azaḫī, *Da 'āmat al-yaqīn*, p. 42.

⁶¹ Al-'Azaḫī, *Da 'āmat al-yaqīn*, p. 42.

plica dominar la ciencia de los deberes morales y las prácticas devotas (*'ilm al-mu'āmalāt*)»⁶². Es una clara crítica al poder del *establishment* existente en su época, que se basaba, entre otros, en redes familiares y no en la conducta religiosa. Parece ser que el pensamiento de al-Gazālī tuvo un gran eco en época almohade y marcó, en cierto modo, las tendencias seguidas por las obras hagiográficas a la hora de presentar a los *awliyā'*⁶³.

La carencia en materia de formación intelectual y educativa de Abū Ya'zā fue compensada al aparecer en compañía de maestros y personajes emblemáticos del mundo del saber y de la santidad, hecho que garantizó destacada presencia en las fuentes hagiográficas magrebíes durante gran parte del período medieval e incluso del moderno. No es casualidad que ninguna de las fuentes manejadas hable abiertamente ni de su formación intelectual ni de sus maestros.

En cuanto a la formación de al-Yuḥānisī, su caso es diferente al de Abū Ya'zā, aunque al-Qaštālī, por su pasión por al-Yuḥānisī y su afán por convertirlo en un ser extraordinario, sobrehumano, haya omitido todo lo relativo a la enseñanza que recibió el maestro durante su infancia. Si no, al-Yuḥānisī habría sido un niño andalusí más, hecho que no podía permitir al-Qaštālī; además, de haberlo hecho así, habría traicionado su objetivo final, que no era otro que transmitir al lector la imagen de un niño prodigioso, de un niño único.

Al-Qaštālī cuenta, por ejemplo⁶⁴, que él personalmente le preguntó al maestro al-Yuḥānisī en uno de sus viajes a Ohanes lo siguiente: «Oh, mi señor, nunca estudiaste ni fuiste discípulo de ningún maestro, ni viajaste con ningún sabio antes de tu viaje a Oriente. ¿Quién te orientó en tu camino?». La respuesta del maestro es muy reveladora: «Dios me dio un maestro desde mi propio interior» (*Aqāma Allāh lī min bāṭinī šayjan*)⁶⁵.

⁶² Véase Fierro, “Entre el Magreb y al-Andalus”, p. 112. Dice la autora, p. 113, que “este *establishment* se caracterizaba, por ejemplo, porque en el acceso de los individuos al mundo del saber pesaban mucho más los vínculos familiares que la conducta religiosa, ya que a menudo se producía una sociabilización dentro del mundo de los ulemas a través del parentesco, tal y como muestran las familias de los ulemas sobre las que tenemos tantas referencias”.

⁶³ Véase Fierro, “Entre el Magreb y al-Andalus”, p. 114. Véase también Rodríguez Mediano, “Biografías almohades”; Ephrat, “In quest of an ideal”, pp. 67-84.

⁶⁴ Al-Qaštālī, *Tuḥfa*, p. 24.

⁶⁵ Se entiende también que el conocimiento de al-Yuḥānisī tenía procedencia divina. Véase Al-Qaštālī, *Tuḥfa*, trad., pp. 92-93.

Lo cierto, por otro lado, es que la familia de al-Yuhānisī, siempre basándonos en la obra de al-Qaštālī, gozaba de una buena posición social, lo cual debió de garantizar una excelente formación a nuestro protagonista. Es difícil pensar que al-Yuhānisī no recibiera educación en este periodo, ya que los niños andalusíes, a diferencia de los magrebíes, tuvieron muchas más facilidades para estudiar. En al-Andalus, «el niño, desde los primeros años, asiste a la escuela, aprende las primeras nociones y continúa hasta lograr una formación superior en las madrazas»⁶⁶.

La enseñanza primaria en al-Andalus solía empezar a los cinco años y se solía utilizarse «las mezquitas, [pero] pronto se vio la conveniencia de impartir su enseñanza en pequeños locales o tiendas (*al-maṣriyya*) aparte»⁶⁷. Cuando los niños alcanzan la adolescencia, y «dentro de unos ciclos fijados esencialmente por el progreso juzgado por el maestro, los alumnos podían continuar los estudios hacia un ciclo superior, con lo que debían desplazarse normalmente hasta las mezquitas aljamas de ciudades mayores, o bien dejar los estudios e ingresar como aprendiz en un oficio, o bien dedicarse a las labores agrícolas»⁶⁸. Estos datos nos ayudan a confirmar lo ya dicho: al-Yuhānisī debió de recibir una educación como mínimo primaria.

La enseñanza se institucionalizó en el Magreb en época meriní y lo hizo en al-Andalus poco después, hasta tal punto que «en el siglo XIV de nuevo la enseñanza gratuita tiene su más importante manifestación según el código de Yūsuf I»⁶⁹. La enseñanza conoció momentos de gran esplendor y el Estado llegó a financiar estudios y a establecer ayudas para los estudiantes, sobre todo en la época de este último sultán. Muchos testimonios indican la implicación de los gobiernos en la enseñanza a partir del siglo XIII, tanto en el Magreb como en al-Andalus. Algunos sultanes meriníes, igual que los nazaríes, se preocuparon por la enseñanza de los pobres. En su *Rawḍ al-qirṭās* dice Ibn Abī Zar' que Abū Yūsuf Ya'qūb «construyó escuelas y pensionó en ellas a estudiantes para leer el Corán y aprender las ciencias señalándoles su pensión mensual, por su deseo de que Dios le premiase»⁷⁰.

⁶⁶ Espinar, “Escuelas y enseñanzas primarias”, p. 180.

⁶⁷ Bernabé, “El sistema educativo”, pp. 12-13.

⁶⁸ Bernabé, “El sistema educativo”, p. 14.

⁶⁹ Espinar, “Escuelas y enseñanzas primarias”, p. 183.

⁷⁰ Espinar, “Escuelas y enseñanzas primarias”, p. 189. Véase también, Makdisi, “The Madrasa in Spain”, p. 154. Ibn Marzūq ofrece algunas informaciones acerca de la construcción de las escuelas a manos de los sultanes meriníes. Véase al-*Musnad*, pp. 405-407.

Todo indica que la educación y la enseñanza con patrocinio y financiación de las dinastías reinantes en el occidente islámico sufrieron cambios transcendentales con la llegada de los meriníes⁷¹ y probablemente estos aires de cambio debieron de tener una gran influencia sobre al-Ándalus⁷², dando como resultado la aparición de las primeras escuelas: la malagueña, por iniciativa privada, fundada por Abū ʿAbd Allāh al-Sāhilī en 740/1339⁷³ y la Yūsufiyya fundada por el sultán Yūsuf I en 750/1349⁷⁴, es decir 10 años después de la malagueña. La escuela granadina, tal como afirma L. Bernabé, «estaba destinada, pues, a convertirse en una de las estrellas del poder de los reyes nazaríes quienes en su munificencia iban a convertirla en uno de los centros de estudio jurídico-religioso más destacado del occidente islámico»⁷⁵. El propio Ibn Marzūq, autor del *Musnad*, impartió clases en esta escuela en 753/1353.

Lo cierto es que en el periodo nazarí, y muy especialmente a finales del reino⁷⁶:

«las escuelas debieron de abundar en la ciudad —de Granada— y en las poblaciones de reino. Las noticias que se obtienen del estudio de los libros de habices, publicados e inéditos nos permiten acercarnos al conocimiento de las escuelas de sus dimensiones y posibilidades, lugar de ubicación dentro de los barrios, número de alumnos que podían asistir a ellas y el papel que ejercieron los servicios del barrio musulmán o de otros núcleos urbanos más pequeños»⁷⁷.

Al-Yuḥānīsī no tenía ninguna excusa para no estudiar, pues consta que había escuelas incluso en Guadix, cerca de donde vivía al-Yuḥānīsī⁷⁸ y porque tenía medios y, aunque no los tuviera, el contexto his-

⁷¹ Véase Sarr y Mattei, “La Madraza Yūsufiyya”, pp. 56-57.

⁷² Ribera y Tarragó (*Libros y enseñanza*, p. 18) piensa que la aparición de la primera escuela en al-Andalus fue en la época de Alfonso X.

⁷³ Véase Rubiera Mata, “Datos sobre una “madrasa””, p. 223

⁷⁴ Véase ʿAffāqī, *Taʾrīj al-madrasa al-naṣriyya*, p. 11. Véase también Rubiera Mata, “Datos sobre una “madrasa””, p. 223; véase también Bernabé, “El sistema educativo”, pp. 19-20.

⁷⁵ Bernabé, “El sistema educativo”, pp. 20-21.

⁷⁶ Ribera y Tarragó (*Libros y enseñanza*, p. 18) afirma que “en España (...) no se debió la fundación del primer colegio musulmán pagado por el Estado a importación directa oriental, sino que vino la influencia del lado de Europa”.

⁷⁷ Espinar, “Escuelas y enseñanzas primarias”, p. 199 y véase también el trabajo del mismo autor, “Del urbanismo musulmán y cristiano”.

⁷⁸ M. Espinar, “Escuelas y enseñanzas primarias”, p. 206.

tórico en el que vivió facilitaba el acceso, aunque fuera sólo a la enseñanza primaria, pero este no debió de ser el caso de nuestro protagonista, sino que debió de estudiar con maestros andalusíes destacados para ganar competencias, especialmente en materia de gramática árabe, poesía y Corán⁷⁹ (según el sistema de enseñanza andalusí)⁸⁰ y, probablemente, tenía conocimientos de mística, porque siendo muy joven ya sabía quién era al-Āunayd, una de las figuras más emblemáticas del sufismo musulmán y figura clave para entender los mecanismos del sufismo magrebí⁸¹. A esto hay que añadir todo aquello que debió de aprender, ampliar y consolidar, especialmente en materia de sufismo, formándose con maestros orientales, entre los que figura el maestro iraquí Šalīl, quien aparece en más de una ocasión de la obra de al-Qaštālī.

Los diccionarios bio-bibliográficos ofrecen muchos datos acerca de numerosos maestros. Los andalusíes escribieron gran cantidad de obras sobre la primera fase de la enseñanza⁸², hecho que refleja el enorme interés que despertaba esa etapa de la vida de los alumnos. La referencia más antigua que nos ha llegado es la carta que Ibn Ḥabīb escribió al maestro de su hijo⁸³. Más tarde se compusieron otras obras, como el *Kitāb al-mu'allimīn* que escribió Abū 'Umar Aḥmad b. 'Afīf al-Qurṭubī (347/958) en cinco volúmenes. Diversos autores andalusíes opinaron sobre la enseñanza infantil, entre ellos el propio Ibn 'Arabī o al-Ru'aynī (666/1267). En este sentido, no podemos dejar de mencionar la obra

⁷⁹ Al-Yuhānisī aprendió el Corán en Phanés con su pariente Ūdī b. Ūdī. Véase al-Qaštālī, *Tuhfa*, pp. 152-153, trad. p. 253.

⁸⁰ Ibn Jaldūn dice que, antes de su época, siglo XIV “se empleaban en al-Andalus y en el occidente musulmán unas enseñanzas peculiares, se apoya en un pasaje de Ibn 'Arabī de Murcia donde expone que a partir del siglo XI, en el periodo de los reinos de taifas, se impuso en al-Andalus un sistema distinto al que utilizaron en el Magreb y el mundo oriental, se perseguía que el alumno tuviera unos conocimientos filológicos y un modelo de dicción que le facilitara la profundización y conocimiento del libro Sagrado”, M. Espinar, pp. 190, 192. Véase también Ribera y Tarragó, *Libros y enseñanza*, p. 32. El autor afirma que “la instrucción primaria en España —se refiere a al-Andalus—, estaba, pues, mejor organizada que en otros países musulmanes, tales como el Magreb, donde solo aprendían de memoria el libro sagrado con la ortografía y las variantes de sus textos”. También se mencionan las propuestas que hace Ibn 'Arabī en su obra *Qānūn al-ta'wīl* acerca de lo que se debía aprender en la etapa infantil en el-Andalus.

⁸¹ Al-Qaštālī, *Tuhfa*, p. 22. Este hecho que se percibe en su diálogo con un *imām* de una mezquita en al-Ándalus.

⁸² Véase especialmente Ribera y Tarragó, *Libros y enseñanza*, pp. 3, 32, 36-46.

⁸³ Citada por al-Magrāwī, *Ŷāmi' yāwāmi'*, p. 10.

del tunecino al-Qābisī que ofrece importantes datos acerca del sistema de enseñanza en el Magreb durante el siglo X y que lleva el título de *Al-Risāla al-mufaṣṣala li-aḥwāl al-muta'allimīn wa-aḥkām al-mu'allimīn wa-l-muta'allimīn*⁸⁴.

Por el afán de poner de manifiesto la singularidad de la formación de al-Yuḥānisī, al-Qaštālī hace que su maestro siempre tenga respuestas para todo, incluso para temas filosóficos y dogmáticos⁸⁵, hasta tal punto que el propio al-Qaštālī llega a la conclusión de que «el saber no se adquiere por estudiar con maestros, sino que el saber que procede de Dios es mucho mejor que el estudio y el aprendizaje convencionales».

Podemos apreciar cómo la tradición hagiográfica andalusí, en este caso, al-Qaštālī, intenta, consciente o inconscientemente, poner de manifiesto algunas de las características del modelo andalusí de santidad, que es un modelo árabe, marcando así ciertas diferencias con el modelo magrebí, al menos desde el punto de vista de la propia formación intelectual de sus protagonistas⁸⁶, en contraposición a la tradición magrebí, que defiende su propio modelo, el bereber y musulmán, como se ha podido observar en el caso de Abū Ya'zà.

Uno de los aspectos que distinguen la tradición andalusí, o que, al menos, al-Qaštālī intenta poner de relieve, es la *riḥla*, o viaje a Oriente, que representa el punto culminante de la carrera de los magrebíes, y que, además, sirve para cumplir con la obligación religiosa del *ḥajy*.

Debido a la importancia de este aspecto, merece la pena hacer una pequeña parada para tratar, aunque sea de manera somera, los posibles viajes realizados por nuestros santos en el marco de su formación intelectual.

En primer lugar, hay que dejar constancia de que la *riḥla* no era un viaje sencillo, ni mucho menos. Viajar a Oriente en época medieval, e incluso a al-Andalus para muchos magrebíes, era un objetivo al alcance de muy pocos privilegiados, entre otras razones, por su elevado coste⁸⁷.

⁸⁴ Ed. Aḥmad Jālid: Túnez: al-Šarika al-Tūnisiyya li-l-Tawzī', 1986.

⁸⁵ Al-Qaštālī, *Tuḥfa*, p. 20.

⁸⁶ La propia tradición andalusí en materia de diccionarios bio-bibliográficos siempre manifestó su superioridad sobre la tradición magrebí. Fierro, "Entre el Magreb y al-Andalus", pp. 114-115.

⁸⁷ Los discípulos solían hacerse cargo de todos los gastos derivados viaje: la comida, la bebida, la compra de las bestias para el viaje, el pago a los vigilantes, el alojamiento, el impuesto de las rutas, los pontazgos (el propio Ibn Tūmart, por ejemplo, tuvo que pagar por cruzar el puente del río Umm al-Rabī'). Estos gastos aumentaban si la estancia se alar-

Los repertorios bio-bibliográficos están repletos de informaciones acerca de las aventuras de los magrebíes en tierras orientales⁸⁸. No pretendemos analizar la *riḥla* en sí, sino poner de manifiesto la relación de nuestros dos protagonistas con este aspecto tan importante para el *curriculum vitae* de los *awliyā'* magrebíes del periodo medieval.

Abū Ya'zà ni realizó la *riḥla* ni cumplió con la obligación del *ḥayȳ*. No sabemos nada sobre los motivos, pero no hay que descartar las razones económicas. Es evidente la posición privilegiada que ocupan tanto la *riḥla* como el *ḥayȳ* en el mundo de la santidad magrebí, como veremos a continuación, pues los maestros más cercanos a Abū Ya'zà sí hicieron la *riḥla* y cumplieron con el precepto del *ḥayȳ*.

Es inevitable pensar que el viaje para realizar la *riḥla* y el *ḥayȳ* se convirtió en una ocasión perfecta para que los *awliyā'* llevaran a cabo sus prodigios y hechos milagrosos, debido, entre otros motivos, a la falta de seguridad⁸⁹ que se generó en buena parte del periodo medieval, especialmente durante los siglos XII-XIII, época en la que vivieron nuestros dos protagonistas. M. Cherif ha hecho un buen estudio de la protección que los santos proporcionaron a los peregrinos en el Mediterráneo medieval. Este autor basa su estudio en el análisis de casos de santos que protagonizaron milagros ligados a la peregrinación; así, dice: «Los prodigios de los que nos ocupamos en este estudio en su casi totalidad se refieren a los viajes de peregrinación a La Meca»⁹⁰,

gaba era larga. Un tal Abū 'Umar Yūsuf al-Magāmī al-Andalusī gastó más de dos mil dinares en una estancia de once años en Oriente y regresó endeudado (Ibn Farḥūn, p. 357). Algunos discípulos tuvieron que trabajar durante su viaje para hacer frente a los gastos (Abū l-Walīd al-Bāyī (m. 476/) que viajó en 426/1035 a Iraq; otros se dedicaban al comercio, y otros viajaban con sus familiares para que les ayudaran con los gastos de su estancia, como Muḥammad b. 'Imrān al-Mazdagī (m. 653/1256) que viajó a al-Andalus en compañía de su padre que era comerciante; otros tuvieron que regresar de sus viajes porque se les agotaron sus reservas (el propio Saḥnūn m. 240/1049)". Véase en particular Askān, *Ta'riḥ al-ta'lim*, pp. 25-28.

⁸⁸ Sobre la *riḥla* hay muchos trabajos; sólo a modo de ejemplo cito algunos trabajos que tratan el viaje de los magrebíes a Oriente, tales como Eikelman y Piscatori (eds.), *Muslim travellers*, pero especialmente el capítulo 4, las pp. 69-84; Marín Guzmán, "*Al-Riḥla*", pp. 125-145; Franco Sánchez, "Los mudéjares", 1995. Véase también Methhal, *Al Riḥla and Curriculum theory*; Del Moral, "Un conjuro mágico-religioso", pp. 503-509; Marín, "Viajeros magrebíes", p. 215; Ferhat, *Le soufisme*, p. 87.

⁸⁹ La obra *Tuḥfat al-muḥtarib* deja constancia de esta inseguridad e incluso se aprecia un ambiente de conflicto entre musulmanes y cristianos. Véase El Hour, "Christian and Muslim faced", pp. 265/278.

⁹⁰ Cherif, "Quand les saints protegent", p. 6.

por lo que para entender gran parte de los hechos milagrosos protagonizados por los santos hay que tener muy presente el *ḥayy* «a caballo, a pie, en barco, solo o en caravanas, los sufíes estaban siempre en ruta; además realizaban estancias muy largas en La Meca y Medina»⁹¹.

Para alguna de las *ṭarīqas* más destacadas del occidente islámico, el *ḥayy* ocupó una posición muy privilegiada. Nos referimos al caso concreto de la *ṭarīqa māyariyya* cuyo fundador fue Abū Muḥammad Ṣāliḥ, el *walī* de la ciudad de Safī. Esta *ṭarīqa* llegó a imponer el cumplimiento del quinto pilar del islam como una de las condiciones básicas para ser aceptado en ella, llegando, incluso, a contradecir opiniones de juristas tan importantes como Ibn Rušd acerca de que no era obligatorio para los magrebíes cumplir con el *ḥayy* por razones de seguridad⁹²: «Todos los candidatos que aspiraban a convertirse en miembros de la *ṭarīqa* de Safī debían tomar camino hacia Oriente e ir a la Peregrinación»⁹³. El fundador de la taifa māyariyya «hizo del llamamiento a la peregrinación un componente importante de su doctrina»⁹⁴, tal como se aprecia en el último capítulo de la obra compuesta por el bisnieto del fundador y titulada *al-Minhāy al-wāḍiḥ*⁹⁵. Ibn Ṣāliḥ organizó viajes a La Meca a través de la creación de redes y rutas oficiales que conectaban directamente el Magreb-Safī con Oriente; y ahí está el *ribāṭ al-ḥuyyāy* que se creó para organizar las caravanas de peregrinos magrebíes procedentes de Safī. Desde finales del siglo XII, el *ribāṭ* de Safī organizaba los viajes a La Meca, hasta tal punto que resulta muy difícil entender la identidad de la propia taifa fundada por Ibn Ṣāliḥ si no tomamos en consideración que el *ḥayy* era parte inseparable de la razón de ser del *ribāṭ* de Safī, hecho este vivamente reivindicado por el bisnieto del fundador de la *ṭarīqa*, el autor de la obra *al-Minhāy al-wāḍiḥ* antes mencionada.

Al contrario que Abū Ya‘zā, al-Yuḥānisī sí que hizo la *riḥla* y cumplió con el precepto del *ḥayy* en dos ocasiones⁹⁶. Según al-Qaštālī, al-

⁹¹ Ferhat, “Les relations entre Le Maghreb”, p. 80. Véase Sebtī, “Hagiographie du voyage”, p. 167; Cherif, “Quand les saints protegent” p. 7.

⁹² Véase Ibn Ṣāliḥ, *Al-Minhāy al-wāḍiḥ*, pp. 126, 133, 138, 140, 147, 147-164, 173.

⁹³ Ferhat, “Les relations entre Le Maghreb”, pp. 77-85; Cherif, “La piraterie”, p. 81.

⁹⁴ Cherif, “Quand les saints protegent”, p. 7.

⁹⁵ Ibn Ṣāliḥ, *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, pp. 5-6.

⁹⁶ Además de que el tema de la *riḥla* ha sido bien estudiado por algunos trabajos que hemos mencionado en este artículo, la estancia de al-Yuḥānisī en Oriente ha sido analizada en los siguientes trabajos: El Hour, “¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?”, pp. 449-472. y “Christians and Muslim”, pp. 265-268.

Yuhānisī tuvo una estancia en Oriente que duró casi 14 años, a lo largo de la cual estudió con varios maestros, entre los que se menciona el nombre del maestro iraquí Šalīl. La imagen religiosa de al-Yuhānisī se ve muy reforzada y se consagra con el cumplimiento del quinto pilar del Islam. Sin embargo, hemos de tener muy presente la singularidad de dicho cumplimiento. En primer lugar, al-Yuhānisī realiza el *ḥayy* a una edad muy temprana, cuando aún no había alcanzado la pubertad. Prestemos atención a lo que dijo al iniciar su proceso de conversión: «Desde la localidad de al-Butayr se podía ver el mar de Almería: vi el mar, me acordé del *ḥayy* y me dije: “¿Acaso no conduce este mar al *ḥayy*?”. Tenía muchas ganas de cumplir con esta obligación (pilar) y decidí viajar el lunes; y así fue»⁹⁷. En segundo lugar, al-Yuhānisī era consciente de que cumplir con la obligación del *ḥayy* siendo tan joven era un acto que tenía mucha recompensa, pero no le eximía de la obligación de cumplirlo cuando alcanzara la mayoría de edad, según la tradición jurídica islámica. Por esta razón, lo vemos regresando a Oriente por segunda vez, para cumplir con el *ḥayy*⁹⁸ acompañado por vecinos de Guadix, entre ellos Ibn Šāhib al-Šalāt, que era primo suyo por parte de madre.

Como podemos observar, el saber, la educación y la *riḥla* son campos que nos permiten seguir muy de cerca las diferencias que había entre el Magreb y al-Andalus. La imagen que ofrecen las fuentes hagiográficas magrebíes de nuestros dos santos es muy coherente con el género al que pertenecen y es acorde con las tendencias y tradiciones que caracterizan a los dos tipos de fuentes: por un lado, las magrebíes tienden siempre a destacar la singularidad del fenómeno de la santidad magrebí y de sus santos, (según algunos investigadores, el Magreb es la tierra que vio nacer más de 100.000 santos⁹⁹), —en este caso representados por Abū Ya'zà—, que podían alcanzar el más alto estado o *maqām* en el mundo de la santidad islámica, sin tener apenas conocimientos ni formación intelectual, en comparación con su homólogos andalusíes; por otro lado, las fuentes andalusíes, en cambio, tienden a

⁹⁷ Al-Qaštālī, *Tuhfa*, p. 21.

⁹⁸ Al-Qaštālī, *Tuhfa*, pp. 135, 156-7.

⁹⁹ Otros afirman que Marruecos es el país del sufismo popular y que ningún país musulmán puede igualar a Marruecos en cuando al número de santos. Dice Ibn Qunfuḍ, citado por Cherif, que en Marruecos crecen los santos como el forraje. Véase al-Tamīmī, *Al-Mus-tafād*, vol I, p. 7-8 (estudio); también Loubignac, “Un saint berbère”, pp. 15 y 16.

destacar la gran formación intelectual de sus personajes, tanto los de los sufíes santos como de otros pertenecientes a otros ámbitos del saber. Al-Yuḥānisī no sólo gozó de una buena y especial formación intelectual, sino que también realizó varias estancias en Oriente, condición imprescindible para la formación de los magrebíes en general.

Conclusiones

Y para terminar, destacar que después de este recorrido por las fuentes hagiográficas relativas a nuestros protagonistas, hemos podido ver de cerca algunos aspectos que nos ayudan a seguir de cerca dos modelos de santidad islámica occidental durante el periodo medieval, uno magrebí y otro andalusí. Aspectos como los analizados, a saber, la formación intelectual y educativa y la *riḥla*, incluyendo el *ḥayy*, constituyen algunos de los aspectos que marcan la identidad y el perfil de cada modelo, aunque también pueden ayudarnos a esclarecer algunas de las condiciones de la manifestación de la santidad en el islam. Abū Yaʿzā y al-Yuḥānisī son dos de las mejores figuras del occidente islámico y nos permiten entender cómo se manifiesta y se consagra la santidad islámica en esta zona del mundo islámico.

A pesar de las diferencias que se pueden apreciar entre los dos modelos, parece claro que se complementan entre sí, porque el objetivo final de las tradiciones hagiográficas magrebo-andalusíes era la defensa y la confirmación de dichas tradiciones y, en algún caso, demostrar su superioridad sobre la tradición oriental. La crítica de al-Qaštālī¹⁰⁰ a la moral y la ética de los orientales forma parte de esta defensa de la identidad y superioridad magrebíes. Dice el autor: «Da gracias a Dios por haber hecho que la moral de los magrebíes no sea como la de los orientales (*subḥāna al-Mālik al-Ḥaqq (...) wa-lam yaʿ al ajlāq al-magāriba ka-ajlāq ahl al-Šarq*)». Esta conciencia de superioridad está muy presente en los testimonios de viajeros magrebíes, como son los casos de al-ʿAbdarī e Ibn Saʿīd en Egipto¹⁰¹.

¹⁰⁰ Al-Qaštālī, *Tuḥfa*, p. 149.

¹⁰¹ Podemos leer, por ejemplo, que al-ʿAbdarī reconocía que los magrebíes eran de carácter desabrido; acentuar esa característica era una forma de legitimarla, en contraste con la supuesta laxitud moral de los habitantes de Egipto. Véase en particular Marín, “Viajeros magrebíes”, pp. 228-9. Véase también al-Tamīmī, *Al-Mustafād*, t. II, p. 149.

Con la esperanza de poder dedicar un estudio exhaustivo e independiente en un futuro muy próximo, para acabar este estudio, debemos referirnos al hecho de que la santidad a su vez era transmitida y heredada por los descendientes, al menos en el caso de nuestros dos santos. Tenemos constancia de que tras el fallecimiento de al-Yuhānisī la gente seguía acudiendo a sus hijos para solicitarles protección. No se sabe si los hijos a su vez tuvieron una carrera semejante a la del padre, porque al-Andalus pasaba por un momento crítico y no sabemos si siguieron en al-Andalus o terminaron instalándose en el Magreb, pero lo cierto es que los hijos heredaron algo de su padre, si no su santidad, al menos su poder y autoridad socio-religiosa. Abū Ya'zà, a su vez, tuvo un hijo llamado Abū 'Alī Ya'zà que heredó la santidad de su padre, después de haber dado los primeros pasos y señales de su conversión¹⁰². El caso es que Abū 'Alī Ya'zà murió siendo santo, gracias a la saliva de su padre. Su padre le escupió en la boca antes de morir, siendo esta saliva el garante de la transmisión de la santidad. Abū 'Alī falleció y fue enterrado en la localidad de Imm Intamed, en la provincia de Marra-kech¹⁰³.

Bibliografía

- 'Affāqī, Rašīd, *Ta'rīj al-madrassa al-našriyya bi-Garnāta*, Beirut, Jadāwil li-Našr wa-l-Tarḡama, 2015.
- Askān, Ḥusayn, *Ta'rīj al-ta'līm bi-i-Magrib jilāl al-'ašr al-wasūt (1-9/7-15)*, Rabat, Al-Ma'had al-Malakī li-l-Ṭaqāfa al-Amāzīgiyya, 2004.
- Aubé, Sandra y Tuil, Bulle, “La Madrasa un “thème architectural”?” en Eric Vallet, Sandra Aubé y Thierry Kouamé (eds.), *Lumière de la sagesse. École médiévales d'Orient et d'Occident*, París, Publications de la Sorbonne –Institut du Monde Arabe, 2013, pp. 129-135.
- Al-'Azafī, *Da'āmat al-yaqīn wa-za'āmat al-muttaqīn*, Rabat, Jidmat al-Kitāb, 1989.

¹⁰² Es muy interesante lo que nos cuenta al-Šawma'ī. El autor deja claro que el hijo del santo no tenía buena relación con su padre, probablemente por sus malos actos. Estando a punto de morir, Abū Ya'zà pidió sin cesar la presencia de su hijo Ya'zà, y cuando el final éste se presentó el padre le pidió que se arrepintiera, lo cual hizo el hijo; acto seguido el padre le pidió que abriera la boca, escupió en ella una sola vez y murió. En ese mismo instante, dice el autor, se manifestaron pruebas de la santidad en el hijo (*fa-ḡaharat 'alay-hi 'ātār al-walāya*). Véase al-Šawma'ī, *al-Mu'zà*, pp. 123-24.

¹⁰³ Al-Šawma'ī, *Al-Mu'zà*, p. 179.

- Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza‘ al-laṭīf fī-l-ta‘rīf bi-ṣūlahā‘ al-Rīf*, Sa‘īd Aḥmad A‘rāb (ed.), Rabat, 1982.
- Baldick, Jullian, *Mystical islam*, Londres, IB Tauris & Co. Ltd., 1989.
- Bernabé, Luis, “El sistema educativo en al-Andalus: las madrazas”, en Rafael López Guzmán y M.^a Elena Díez Jorge (eds.), *La madraza: pasado, presente y futuro*, Granada, Imprenta Comercial, 2007, pp. 11-24.
- Boloix, Bárbara, *Prodigios del maestro sufi Abū Marwān al-Yuhānisī de Almería. Estudios crítico y traducción de la Tuḥfat al-muḡtarib de Aḥmad al-Qaštālī*, Madrid, Mandala, 2010.
- Bounfour, Abdellah, *Introduction à la littérature berbère. 2 Le récit hagiographique*, París-Lovaina, Éditions Peeters, 2005.
- Buresi, Pascal y Ghouirgate, Mehdi, *Histoires du Magreb médiéval XI^e-XVI^e siècles*, París, Armand Colin, 2013.
- Chaker, Salem, “La langue berbère à travers l’onomastique médiévale: el-Bakri”, *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, 31, 1 (1981), pp. 127-144.
- Chaker, Salem, “Onomastique berbère ancienne (Antiquité/Moyen Âge): rupture et continuité”, *Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, nouvelle série 19 B, 1983, pp. 483-497.
- Chaker, Salem, *Textes en linguistique berbère: introduction au domaine berbère*, París, CNRS, 1984.
- Cherif, Mohamed, “La piraterie en Méditerranée d’après les sources hagiographiques maghrébines”, en Nikolas Jaspert y Sebastian Koditz (eds.), *Seeraub im Mittelmeerraum. Piraterie, Krsrentum und maritime Gewalt von der Antike bis zur Neuzeit*, Múnich, Wilhem Fink, Ferdinand Schöningh, 2013, pp. 83-103.
- Chodkiewicz, Michel, “Le saint illettré dans l’hagiographie musulmane”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 9 (1992), pp. 1-8, [en línea], doi: 10.400/ccrh.2799.
- Cornell, Vincent Joseph, *The realm of saints. Power and authority in Moroccan sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.
- De Felipe, Helena, “Los estudios sobre bereberes en la historiografía española: Arabismo y africanismo”, en Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España: Historiografía en contraste siglo XVII-XXI*, Madrid-Casa de Velázquez, 2009, pp. 105-117.
- Del Moral, Celia, “Un conjuro mágico-religioso sobre el mal de ojo en la *riḥla* de Ibn al-Ḥaḡḡ al-Numayrī”, *Revista de Filología de la Universidad de la Laguna*, 17 (1999), pp. 503-509.
- Eikelman, Dale y Piscatori, James (eds.), *Muslim travellers. Pilirimage, migration and religious imagination*, Los Angeles, University of California Press Berkeley, 1990.
- El Hour, Rachid, “Christians and Muslim faced with the wrath of Abū Marwān

- al-Yuhānisī, a thirteenth-century “Friend of God”, *Al-Masāq*, 24, 3 (2012), pp. 265-268.
- El Hour, Rachid, “¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?: el caso de *Tuhfat al-muġtarib* de al-Qaštālī”, en Pedro Monferrer y M.^a Jesús Viguera (eds.), *Legendaria Medievalia. En Honor de C. Castillo*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2011, pp. 449-472.
- El Hour, Rachid, “El santo y los demás. La caridad en *Tuhfat al-muġtarib* de al-Qaštālī”, en Ana M.^a Carballeira (ed.), *Caridad y compasión en biografías islámicas*, Madrid, CSIC, 2011, pp. 231-258, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XVI.
- El Hour, Rachid, “L'éducation des saints: le témoignage des sources hagiographiques nord-africaines: le cas de *al-Tašawwuf ilà riḡāl al-tašawwuf d'al-Tādīlī*”, en François Georgeons y Klaus Kresier, *Enfance et jeunesse dans le monde musulman (Childhood and Youth in Muslim World)*, Paris, Maisonneuve-Larousse, 2007, pp. 27-39.
- El Hour, Rachid, “La alimentación de los santos en las fuentes magrebíes. El caso de Marruecos”, en Manuela Marín y Cristina de la Puente (eds.), *El Banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Madrid, CSIC, 2005, pp. 207-235.
- El Hour, Rachid, “Pauvreté, charité et traditions”, *Journal of sufi Studies*, 3 (2014), pp. 157-181.
- El Hour, Rachid, “Reflexiones acerca de las dinastías bereberes y lengua bereber en el Magreb medieval”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 64 (2015), pp. 45-57.
- El Hour, Rachid, “Reflexiones acerca de las dinastías bereberes y lengua bereber en el Magreb medieval”, *MEAH*, 64 (2015), pp. 43-55.
- El Hour, Rachid, “Some reflexions about the use of the berber language in the Medieval and Early Modern Maghrib: data from hagiographic sources”, *Al-Masāq*, 26, 3 (2014), pp. 288-298.
- Ephrat, Daphne, “In quest of an ideal type of saint: some observation of the first generation of Moroccan *awliyā' Allāh* in *Kitāb al-Tašawwuf*”, *Studia Islamica*, 94 (2002), pp. 67-84.
- Espinar, Manuel, “Escuelas y enseñanzas primarias en la España musulmana. Noticias sobre el reino nazarí y la etapa morisca (siglos XIII-XIV)”, *Sharq al-Andalus*, 8 (1999), pp. 179-209.
- Ferhat, Halima, “Abū l-'Abbās: contestation et sainteté”, *Al-Qanṭara*, 13 (1992), pp. 181-199.
- Ferhat, Halima, “Hagiographie et religion au Maghreb Médiéval”, *Hespèris-Tamuda*, 24, 1 (1986), pp. 17-52.
- Ferhat, Halima, “Les relations entre Le Maghreb et l'Orient au Moyen Âge: pèlerinage, initiation et découverte de l'autre”, en Comissiones Nazionale Italiana per l'Unesco. Seminario Internazionale Tema, *Storie di viaggio e di*

- viaggiatori. *Incontri nel Mediterraneo. Actas de III Seminario internazionale della Commissione Nazionale Italiana per l'Unesco, Cagliari, 3-5 ottobre 1996*, Indiana, Universidad de Indiana, 2002, pp. 77-85.
- Ferhat, Halima, *Les siècles de la foi, Le soufisme et les Zaouiyas au Magreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, Les Editions Toubqal, 2003.
- Ferhat, Halima y Triki, Hamid, "Hagiographie et religion au Maghreb Médiéval", *Hespèris-Tamuda* 24, 1 (1986), pp. 17-52.
- Fierro, Maribel, "Entre el Magreb y al-Andalus: la autoridad política y religiosa en época almorávide", en F. Sabaté i Curull (ed.), *Balaguer, 1105. Cruilla de civilitzacions. Reunió Científica. X Curs d'Estiu Comtat d'Urgell celebrat a Balaguer els dies 13, 14 i 15 de juliol de 2005 sota la direcció de Flocel Sabaté i Maribel Pedrol*, Lérida, Pagès Editors, 2007, pp. 99-120.
- Fontenla Ballesta, Salvador, "Numismática y propaganda almohade", *Al-Qanṭara*, 17 (1997), pp. 447-462.
- Franco Sánchez, Francisco y De Epalza, Mikel (eds.), *La Rábita en el Islam. Estudios Interdisciplinarios. Congressos Internacionales Sant Carles de la Rèpita (1989-1997)*, Alicante, Universidad, 2004.
- Franco Sánchez, Francisco, "Los mudéjares según la *riḥla* de Ibn Sabbāḥ", *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), pp. 375-391.
- Ghourigate, Mehdi, "Le berbère au moyen Âge. Une culture linguistique en cours de reconstitution", *Analles HSS*, juillet-septembre 3 (2015), pp. 577-605.
- Golvin, Lucien, *La madrasa médiévale*, Aix-en-Provence, Édisud, 1995.
- Hammoudi, Abdellah, *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- Hillenbrand, Robert, "Madrasa", *Encilopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, p. 320, 2ª ed., t. I.
- Ibn al-Abbār, *Takmila li-Kitāb al-Ṣila*, 'Izzat al-'Attār (ed.), El Cairo, Maṭba'at al-Sa'āda, 1955, t. 4.
- Ibn Baṣkuwāl, *Al-Ṣila*, ed. El Cairo, 1955, t. 1.
- Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī ma'āṭir mawlā-nā Abī l-Ḥasan*, M.^a Jesús Viguera (ed. y estudio), prefacio M. Bouayad, Argel, 1981 (Reimpresión en 2007. Una nueva edición en Rabat, Dār al-Amān, 2013).
- Ibn Ṣāliḥ, *Al-Minhāy al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt al-āyḥ Abī Muḥammad Ṣāliḥ*, Aḥmad Farīd al-Māzidī (ed.), Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2007.
- Lewiki, Tadeusz, "Du nouveau sur la liste des tribus berbères d'Ibn Ḥawqal", *Folia Orientalia*, 13 (1971), pp. 177-200.
- Lewiki, Tadeusz, "Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen-Âge", en Micheline Galley y David Marshall (eds.), *Actes du Premier Congrès d'Études des Cultures Méditerranéennes d'Influence Arabo-Berbère (Malte, 3-6 avril 1972)*, Argel, 1973, pp. 31-42.
- Lewiki, Tadeusz, "Quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibadite anonyme", *Revue des Études Islamiques*, 3 (1934), pp. 275-296.

- Loubignac, Victorien, “Un saint berbère: Moulay Bou ‘Azza. Histoire et légende”, *Hespéris*, 31 (1944), pp. 15-34.
- Al-Magrāwī, *Ŷāmi' ŷawāmi' al-ijtiṣār wal-tibyān fī-mā yu'raḍ li-l-mu'allimīn wa-'ābā' al-ṣibyān*, Aḥmad Ŷalūlī al-Badawī y Rābiḥ Būnār (eds.), Argel, al-Šarika al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī', s.a.
- Makdisi, George, “The Madrasa in Spain; some remarks”, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 15/16 (1973), pp. 153-158.
- Marçais, Georges, *L'architecture musulmane d'occident*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1955.
- Marín Guzmán, Roberto, “Al-Riḥla. El viaje científico en el Islam y sus implicaciones culturales”, *Reflexiones*, 2, 89 (2010), pp. 125-145.
- Marín, Manuela, “El *ribāṭ* en al-Andalus y el norte de África”, en Francisco Franco Sánchez y Mikel de Epalza (eds.), *La Rābita en el Islam. Estudios Interdisciplinarios. Congressos Internacionales Sant Carles de la Rèpita (1989-1997)*, Alicante, Universidad, 2004, pp. 111-116.
- Marín, Manuela, “Viajeros magrebies en Egipto: una mirada conflictiva”, en Juan Pedro Monferrer Sala y M.^a Dolores Rodríguez Gómez (eds.), *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 215-299.
- Al-Māzūnī, Muḥammad, “Waṣa'if al-zawāyā al-magribiyya. Madjal ta' rījī”, *Fikr wa-Naqd*, 94 (2008), 58-77.
- Al-Māzūnī, Muḥammad, “Ribāṭ Tīt: min al-ta'sīs ilā zuḥūr al-ḥaraka al-ŷazūliyya” en Nufīsa al-Ḍahabī (ed.), *Al-Ribāṭāt wa-l-zawāyā fī ta' rīj al-Magrib. Dirāsāt muḥdāt li-l-ustād Ibrāhīm Ḥarakāt*, Rabat, Universidad Mohamed V, 1997, pp. 25-52.
- Meouak, Mohamed, “Langue arabe et langue berbère dans le Maghreb medieval: notes de philologie et d'histoire”, *Al-Andalus-Magreb*, 13 (2006), pp. 329-335.
- Meouak, Mohamed, “Langue et toponimie berères dans les sources hagiographiques du Maghreb medieval: l'exemple des *Da'āmat al-yaqīn fī za'āmat al-muttaqīn* d'al-'Azafī (m. 663/1236)”, *Rocznik Orientalistyczny*, 61 (2008), pp. 56-72.
- Meouak, Mohamed, “Les élites savantes ibadites et la problématique linguistique au maghreb médiéval: l'usage de la langue berbère”, en Mohamed Meouak (ed.), *Biografías magrebies, identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Maghreb medieval*, Madrid, CSIC, 2012, pp. 87-137, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XVII.
- Meouak, Mohamed, “Retour sur la langue berbère au Moyen-Âge à la lumière des géographes al-Bakrī et al-Idrīsī”, *Études et documents berbères*, 29-30 (2010-2011), pp. 255-290.
- Meouak, Mohamed, *La langue berbère au Maghreb médiéval. Textes, contextes, analyses*, Leiden-Boston, Brill, 2015.

- Methhal, Mohammed, *Al Riḥla and Curriculum theory. A quantitative comparative study of contemporary and historical Muslim travellers in search of knowledge*, Texas A&M University, 2011 (Tesis inédita), [en línea], disponible en: <https://search.proquest.com/openview/1a06006f4c6134b7ef99d4f33632047a/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>, [consultada el 15/03/2018].
- Al-Qābisī, *Al-Risāla al-mufaṣṣala li-ahwāl al-muta'allimīn wa-ahkām al-mu'allimīn wa-l-muta'allimīn*, Aḥmad Jālid (ed.), Túnez, Al-Šarika al-Tūni-siyya li-l-Tawzī', 1986.
- Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, Fernando de la Granja (ed.), Madrid, Instituto Egiptio de Estudios Islámicos, 1974.
- Ribera y Tarragó, Julián, *Libros y enseñanza en al-Andalus*, Madrid-Zaragoza: Urgoiti Editores, 2008.
- Rodríguez Mediano, Fernando, "Biografías almohades en el *Tašawwuf* de al-Tādilī", en Maribel Fierro y M.^a Luisa Ávila (eds.), *Biografías Almohades II*, CSIC, Madrid-Granada, 2000, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, X.
- Rubiera Mata, M.^a Jesús, "Datos sobre una "madrassa" en Málaga anterior a la Našrī de Granada", *Al-Andalus*, 35 (1970), pp. 223-226.
- Al-Šadafi, *Al-Sirr al-mašūn*, Halima Ferhat (ed.), Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1998.
- Sánchez Sandoval, Juan José, "Abū Ya'zā, un santo magrebí del siglo XII a la luz de *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*", *Al-Andalus-Magreb*, 7 (1999), pp. 271-293.
- Sarr, Bilal y Mattei, Luca, "La Madraza Yūsufiyya en época andalusí: un diálogo entre las fuentes árabes escritas y arqueología", *Arqueología y Territorio Medieval*, 16 (2009), pp. 53-74.
- Al-Šawma'ī, *Kitāb al-mu'zā fī manāqib al-šayj Abī Ya'zā*, 'Alī al-Hāwī (ed.), Agadir, 1996.
- Sebti, Abdelahad, "Hagiographie du voyage au Maroc Médiéval", *Al-Qanṭara*, 13 (1992), pp. 167-179.
- Shatzmiller, Maya, "Les premiers mérinides et le milieu religieux de Fès, l'introduction des medersas", *Studia islāmica*, 43 (1976), pp. 109-118.
- Al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*, Ahmed Toufiq (ed.), Rabat, 1984.
- Al-Tamīmī, *Al-Mustafād*, Mohamed Cherif (ed.), Tetuán, Universidad 'Abd al-Malik al-Sa'dī, 2002.
- Terrasse, Charles, *Médersas au Maroc*, París, A. Morancé, 1927.
- Terrasse, Henri e Hianaut, Jean, *Les arts décoratifs au Maroc*, Casablanca-Beirut, Afrique Orient, 2001.
- Tilmatin, Mohand, "Religion and moral of imazighen according to Arab writers of the Medieval times", *Amazigh Voice*, 9, 2 y 3, pp. 14-22.
- Vimercati Sanseverino, Ruggero, *Fès et sainteté, de la foundation à l'avènement du Protectorat (808-1912). Hagiographie, tradition spirituelle et héritage*

- prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, Rabat, Centre Jacques-Berque, 2014.
- Al-Īzīnā'ī, *Zahrat al-'ās fī binā' madīnat Fās*, Rabat, Al-Maṭba'a al-Malakiyya, 1967.
- Yuhāh, Muḥammad, "Al-Zawāyā, al-muḥtama' bi-l-Magrib", *Fikr wa-Naqd*, 94 (2008), pp. 47-57.

Recibido: 09/07/2018

Aceptado: 08/11/2019