

El criterio de los juristas malikíes sobre ciertas prácticas rituales en el *ribāʿ*. Al-Andalus y Norte de África

María ARCAS CAMPOY*

BIBLID [0544-408X]. (2006) 55; 37-48

Resumen: Este trabajo pretende mostrar las opiniones de varios juristas malikíes de al-Andalus y Norte de África sobre ciertas prácticas rituales realizadas en el *ribāʿ* por los *murābiṭūn* y otras personas de su entorno. Las fuentes consultadas ponen de manifiesto la naturaleza de tales prácticas y el rechazo mostrado por los juristas y ulemas hacia algunas de ellas.

Abstract: Offers the opinions of several *mālikī* jurists in al-Andalus and in the North of Africa about some rituals as practiced by the *murābiṭūn* and other people from their surroundings in the *ribāʿ*. Sources used uncover the nature of such ritual as well as the rejection of some of them by the jurists and the '*ulamāʿ*'.

Palabras clave: *Ribāʿ*. *Murābiṭūn*. Prácticas rituales. Misticismo.

Key words: *Ribāʿ*. *Murābiṭūn*. Rituals. Mysticism.

Este trabajo ofrece las opiniones de Mālik y de varios juristas de su *madhab* en el occidente islámico, principalmente en al-Andalus, sobre determinadas prácticas realizadas por los *murābiṭūn* y también por los individuos y grupos de su entorno.

Las fuentes documentales utilizadas pueden dividirse en dos grupos: tratados de *fiqh* malikí de carácter general y tratados monográficos. En el primero, además de la *Mudawwana*, con las opiniones de Mālik como referencia, figuran la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996), *al-Bayān* de Ibn Rušd al-ʿYadd (m. 520/1126), *Mujtaṣar* de Jalīl b. Ishāq (m. hacia 776/1374), *Fatāwā* de al-Šāṭibī (m. 790/1388) y *al-Miʿyār* de al-Wanšārīsī (m. 914/1508). Al segundo grupo pertenecen la obra de al-Turtūšī (m. 520/1126) sobre las innovaciones, titulado *Kitāb al-ḥawā dī wa-l-bidaʿ*, y dos tratados sobre el *ḡihād*: *Kitāb Qudwat al-gʿāzī* de Ibn Abī Zamanīn

*. Miembro del Grupo de Investigación "Esaris" (Estudios Árabes e Islámicos) de la Universidad de La Laguna.

(399/1008) y *Tuḥfa al-anfus* de Ibn Huḍayl (s. XIV). A estas fuentes hay que añadir, el *Musnad* de Ibn Marzūq (m. 781/1379).

EL RIBĀT EN EL DERECHO ISLÁMICO

Dentro del concepto general de *yihād*, pero con unas características y cometido específicos, el derecho islámico considera el *ribāt* como la vigilancia de las fronteras de los territorios del Islam (*dār al-Islām*). Sus confines, especialmente los marítimos, se hallaban jalonados de fortalezas cuyas gentes se entregaban a la práctica de ejercicios espirituales y corporales, de acuerdo con las dos facetas fundamentales e inseparables —interna y externa, espiritual y material— exigidas en el *yihād*¹.

Ibn Abī Zamanīn² refiere que, según Ibn Ḥabīb (m. 238/852), la salvaguardia (*haras*) del Islam está a cargo de la gente del *ribāt*, los combatientes (*guzāt*) o la tropa (*sariyya*). También al-Qayrawānī³ alude a esta responsabilidad del *ribāt* y le reconoce un gran mérito (*faḍl kabīr*), un mérito que será mayor en la medida que aumente el peligro de los habitantes de la frontera y su protección frente al enemigo.

En su tratado sobre el *yihād*⁴, el granadino Ibn Huḍayl indica que el término *ribāt* significa fijación (*tubūt*) y persistencia (*luẓm*) y que, desde el punto de vista religioso, se refiere a la permanencia firme en las fronteras (*tugūr*), tanto en las situaciones normales y como en las peligrosas. En el *ribāt*, lugar de recogimiento y oración, pero también de preparación guerrera, los *murābitūn* alcanzaban el estado anímico que constituía el espíritu mismo del *yihād*⁵: la perfección religiosa y la firme defensa del Islam.

Quienes hacían *ribāt* con pureza de intención (*niyya*) tenían garantizado el Paraíso. La superioridad de sus méritos y la segura recompensa a tal acción es patente en varios hadices recogidos por Ibn Abī Zamanīn⁶, Ibn Marzūq⁷ e Ibn Huḍayl⁸.

1. Sobre la dualidad material y espiritual del *yihād*, véase María Arcas Campoy, “Teoría jurídica de la guerra santa: el *Kitāb Qidwat al-g̃āzī* de Ibn Abī Zamanīn”. *Al-Andalus-Magreb*, 1 (1993): 63-64.

2. *Kitāb Qudwat al-g̃āzī*. Ed. ‘Ā’īša. Sulaymānī. Beirut, 1989, p. 180; véase también este fragmento en María Arcas Campoy. “El criterio de Ibn Ḥabīb sobre algunos aspectos del *yihād*”. *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada 1995, vol. II, p. 920.

3. *La Risāla ou Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l’Islām selon le rite mālikite*. Ed. y tr. Léon Bercher. Alger, 1968^s, pp. 164 ár./165 tr.

4. *Tuḥfa al-anfus wa-ṣi’ār sukkān al-Andalus* (L’Ornement des âmes et de la devise des habitants d’El Andalous). Ed. y tr. Louis Mercier. Paris, 1936 (ed.), 1939 (tr.), pp. 8, 48 ár./ 115, 226 tr. Sobre la etimología del término *ribāt*, pp. 71-72, nota 183, de la introducción de Mercier.

5. *Tuḥfa*, pp. 59, 73-74 de la introducción de Louis Mercier.

6. *Qudwa*, pp. 246-249.

7. *El Musnad: Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, Sultán de los Benimerines*. Ed. y trad. M^o Jesús Viguera. Madrid, 1977, p. 329.

8. *Tuḥfa*, pp. 8-9 ár./116-118 tr.

RIBĀT Y VIDA MÍSTICA

Muchos aspectos del misticismo, sobre todo en lo que a su disciplina y modo de vida se refiere, fueron practicados en el *ribĀt*, un mundo integrado por los *murābiṭūn*, individuos cuya actividad se centraba en la dedicación en cuerpo y alma a la defensa del Islam, y también por personas devotas, ascetas, grupos de místicos, viajeros y, en menor número, de alfaquíes y hombres de letras⁹.

Ya durante los primeros siglos, muchos seguidores del sufismo aparecen reagrupados en torno al *ribĀt*¹⁰, formando comunidades dirigidas por un guía espiritual, y que posteriormente se manifestarán muy relacionados con las cofradías (*turuq*), de marcado carácter popular y de gran importancia en al-Andalus y Norte de África.

Podemos afirmar que el movimiento místico tuvo una notable presencia en el mundo del *ribĀt*, un mundo compuesto por gentes cuya actividad giraba en torno a la devoción y defensa del Islam.

En los últimos años varios estudios sobre el *ribĀt* en el área occidental del mundo árabe islámico han aportado nuevos datos sobre el concepto y definición de este término¹¹. Uno de los más recientes es el titulado “El *ribĀt* en al-Andalus: espacio y función”, de Rafael Azuar¹². El autor, basado en descubrimientos arqueológicos, fuentes y bibliografía especializada, ofrece interesantes aportaciones sobre la estructura arquitectónica, la evolución y el desarrollo de la vida en este espacio defensivo, religioso y habitacional, llegando a la conclusión de que los antiguos *ribĀt*-s, a partir del siglo X, fueron transformándose en rábitas¹³, “germen de las *zāwiya*-s posteriores”¹⁴. Además de estas consideraciones de carácter arqueológico e histórico, Azuar recoge un interesante fragmento del *Musnad* en el que Ibn Marzūq¹⁵ dice: “Estas *zāwiya*-s son las que en oriente se designan con los nombres de *ribĀt* (pl. *rubūṭ*) y de *jāqanāṭ*

9. Manuela Marín. “La vida en los *ribĀt* de Ifrīqiya”. En Rafael Azuar (Ed.). *La Rábita Califal de Las Dunas De Guardamar (Alicante)*. Alicante, 1989, p. 199, menciona la estancia de Saḥnūn y de su hijo Muḥammad en un *ribĀt*.

10. Dominique Urvoy. “Sur l'évolution de la notion de *yīhād* dans l'Espagne musulmane”. *Melanges de la Casa de Velázquez*, IX (1973), pp. 353-354, se refiere al dominio del movimiento místico en el ámbito del *ribĀt* y a la evolución paralela de la vida religiosa en la *zāwiya*.

11. Sobre el concepto de *ribĀt* y sus funciones remito a los documentados trabajos de Manuela Marín. “La vida en los *ribĀt* de Ifrīqiya”, ya citado; “El *ribĀt* en al-Andalus y el Norte de África”. En Mikel de Epalza (Ed.). *La Rápita islámica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals*. Sant Carles de la Ràpita, 1993; y “La práctica del *ribĀt* en al-Andalus (siglos III-V/IX-XI)” cuyo texto, aún en prensa, la autora ha puesto amablemente a mi disposición. Sobre este término véase también Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition, VII, pp. 510-524 [Nasser Rabat. s.v. “*ribĀt*”].

12. En *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones. Anejos*, X (2004), pp. 23-38.

13. *EP*, VIII, p. 372 [Red. s.v. “*Rábita*”].

14. Rafael Azuar. “El *ribĀt* en al-Andalus”, p. 24.

15. Ibn Marzūq. *Musnad*, p. 339; Rafael Azuar. “El *ribĀt* en al-Andalus”, p. 33.

(pl. *jawānīq*). *Jānaqāt* es (otra) denominación de *ribāt*, siendo palabra extranjera (persa). *Ribāt* en terminología de los alfaqués, significa la dedicación exclusiva a la guerra santa y a la vigilancia (de las fronteras). Entre los sufíes designa el lugar donde uno se recluye para consagrarse al culto de Dios”.

Las precisiones lingüísticas de Ibn Marzūq son de gran utilidad para entender el *ribāt* no sólo como un espacio sino también como un modo de vida dedicado a la defensa del Islam y a la consagración de las almas a Dios. Con frecuencia, *murā-bitūn*, místicos y personas devotas compartieron el espacio y el modo de vida del *ribāt*.

RITUALES Y PRÁCTICAS DE PIEDAD EN EL RIBĀṬ. ACEPTACIÓN Y RECHAZO

Lejos de toda distracción mundana, la vida en el *ribāt* estaba presidida por la oración y el recogimiento. Entre los ejercicios piadosos preferidos por los ascetas, figuraban la oración, la lectura del Corán, el llanto, las invocaciones (*du‘ā*) y múltiples rogativas¹⁶. No obstante, varias manifestaciones rituales fueron rechazadas por los juristas porque en ellas se hacía uso del canto (*ginā‘*), el gemido (*taḥnīn*), la recitación acompañada (*taṭrīb*) y de otros elementos identificados en ocasiones con ciertas prácticas sufíes que se salían de las normas establecidas. El rechazo de los juristas se centró principalmente en invocaciones, jaculatorias, lecturas del Corán y oraciones supererogatorias, entre otros ejercicios de piedad. Varios tratados jurídicos se refieren a este asunto.

Consta en la *Mudawwana*¹⁷ que Saḥnūn (m. 240/854) preguntó a Ibn al-Qāsim (m. 191/806) cuál era la opinión de su maestro, Mālik b. Anas (m. 179/796), sobre el *takbīr* que pronuncian los que hacen *ribāt* en las costas. Su respuesta es la siguiente: “He oído decir a Mālik que no hay mal en ello. Preguntaron [a Mālik] sobre un grupo (*qawm*) que montaba guardia (*ḥaras*) en el *ribāt* y pronunciaba el *takbīr* de noche, modulando y levantando sus voces, y [Mālik] dijo: En cuanto a la modulación (*taṭrīb*), no lo encuentro bien y lo rechazo; y en cuanto al *takbīr*, no veo mal en ello”.

Este fragmento pone de manifiesto que lo reprochable no es la práctica del *takbīr* en el *ribāt* sino el modo de realizarlo. Lo que Mālik rechaza es la recitación acompañada, modulada, y su opinión sobre este asunto será seguida por todos los juristas.

‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb¹⁸ ofrece un comentario más extenso y preciso sobre esta cuestión. Dice así: “He oído a la gente de ciencia reprobar la recitación acompañada

16. Manuela Marín. “La vida en los *ribāt* de Ifrīqiya”, p. 200.

17. *al-Mudawwana al-kubrā*. VI vols., XVI tomos. Beirut, s. d. (Reimpresión de la edición de El Cairo, 1323/1905), vol. II, tomo III, p. 42.

18. Fragmento recogido por Ibn Abī Zamanīn. *Qudwa*, pp. 182-183.

(*taṭrīb*) de los patrulleros que montan guardia en el camino de Dios (*fī ḥaras fī sabīl Allāh*); ellos lo prohíben y prefieren la sencillez y que no se extralimite de esto, pero no hay mal en hacerlo discretamente, aunque desapruedan que uno de ellos vaya a la cabeza [pronunciando] el *takbīr* y el *tahlīl* y luego le respondan los otros, siguiendo sus palabras a coro. Por el contrario, cada uno de ellos pronunciará el *takbīr* y el *tahlīl* para sí, según su intención y deseo. No obstante, es lícito que eleven la voz o que haga esto uno y lo escuchen los otros, si quieren”. Y añade: “La gente de ciencia prefiere que [se pronuncie] el *takbīr* en los campamentos (‘*asākīr*), en las fronteras (*tuḡūr*) y en los *ribāṭ*-s (*murābiṭūn*) al final de las oraciones de *al-‘iṣā’* y *al-ṣubḥ*, el *takbīr* sublime [recitado] tres veces”.

El *Bayān*¹⁹ de Ibn Ruṣd al-Ādī (m. 520/1126) recoge la opinión de Mālik sobre el *takbīr* pronunciado en voz alta en las costas (*sawāhil*) y el *ribāṭ*, estando ante el enemigo o sin la presencia de éste. El jurista de Medina permite el *takbīr* en ambas circunstancias, si bien precisa que en el primer caso se realiza además una acción buena (*ḥasan*). Ibn Ruṣd añade un comentario en el que manifiesta que las palabras de Ibn Ḥabīb sobre el *takbīr* pronunciado tres veces en campamentos, fronteras y *ribāṭ* discrepan de la doctrina malikí y constituyen una innovación (*muḥdat*) que no existía en los primeros tiempos, pues si hubiera existido —argumenta— se habría transmitido y mencionado.

Jalīl b. Iṣḥāq también alude, aunque brevemente a esta cuestión en el *Muḥtaṣar*²⁰, reiterando que el *murābiṭ* puede elevar la voz para pronunciar el *takbīr*, pero no valerse de la modulación para ello.

Los textos citados muestran la actitud de rechazo de los juristas musulmanes, en concreto de los malikíes, respecto al canto y recitación acompañada en grupo de oraciones, invocaciones y jaculatorias²¹. Sin embargo, la recitación que es llevada a cabo según las normas legales no sólo es considerada lícita sino que además constituye una práctica recomendable para quienes intervienen en el *yihād*. Su mérito aumenta cuando se realiza en voz alta.

19. *Kitāb al-Bayān wa-l-taḥsīl wa-l-ṣarḥ wa-l-tawḏīḥ wa-l-ta’līl fī masā’il al-muṣraja’ya*. Ed. Mḥāyī *et alii*. 20 vols., 19 tomos. Beirut, 1988-1991², tomo II, pp. 572-573.

20. *Muḥtaṣar*. Nueva edición. Beirut: Dār al-Fikr, 1995, p. 102 / *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l’Imām Mālek*. Tr. G. H. Bousquet. IV vols. Argel-Paris, 1956-1962, vol. I, p. 208.

21. El rechazo de los juristas no se refiere únicamente a la recitación modulada del *takbīr* en el *ribāṭ* sino a la de cualquier tipo de oración dentro y fuera de este espacio. Jalīl b. Iṣḥāq. *Muḥtaṣar*, p. 37; y *Abrégé*, vol. I, p. 67, incluye entre las prácticas condenables la recitación modulada y la que se realiza en grupo, al unísono.

Varios hadices recogidos por Ibn Abī Zamanīn²² tratan de las excelencias de esta práctica en el camino de Dios. Dos de ellos pueden servir de ejemplo.

El primero dice así: “Dijo el Enviado, sobre él sea la paz: Quien dice con voz alta en el camino de Dios *lā illāha illā Allāh* y *Allāhu Akbar*, Dios le dará su beneplácito en abundancia y quien se vea así favorecido estará entre Abraham y Muḥammad y los profetas en la Mansión de la Majestad (*Dār al- ʿĪlāl*) y se encontrará entre los que contemplan al Poseedor de la Majestad (*Dū l- ʿĪlāl*) de la mañana a la noche”.

El texto del otro, más breve, es el siguiente: “Dijo el [Enviado], Dios lo bendiga y lo salve: A quien pronuncia el *tahlīl* y el *takbīr* al atardecer en el camino de Dios, el sol borrará [al día siguiente] sus pecados”.

Ibn Huḍayl²³ recuerda que los hombres que luchan en el camino de Dios (*fī sabīl Allāh*) deben abstenerse de los placeres, aunque éstos sean lícitos, y refiere una alocución del califa ‘Alī b. Abī Ṭālib (36/656-40/661) dirigida sus tropas en la que, entre otras recomendaciones, les dijo²⁴: “¡Siervos de Dios!, ¡Temed a Dios, cerrad los ojos, bajad la voz, hablad poco!” y, tras implorar la bendición de Dios sobre ellos, gritó: *Lā ilāha illā Allāh* y *Allāhu akbar*. Estas palabras ponen de manifiesto la conducta ideal del combatiente y la fuerza de ánimo para la lucha que le transmite la proclamación en voz alta del *tahlīl* y el *takbīr*.

Para los musulmanes que defendían y vigilaban el territorio del Islam en el *ribāʿ*, de hábitos austeros y dados a los ejercicios piadosos, en consonancia con su vida espiritual y militar, los lemas proclamados en el *takbīr* y el *tahlīl* también constituían un elemento de enaltecimiento del ánimo religioso y guerrero.

Los juristas malikíes no sólo reprobaron la recitación modulada y en grupo del *takbīr* y el *tahlīl*, sino también otras prácticas piadosas que desde la aparición de las cofradías religiosas organizadas solían compartir los *murābiṭūn* y los cofrades de las *ṭuruq*. La condena de estos ritos y ejercicios espirituales es unánime porque se trata de una manifestación popular sin rigor religioso, de dudosa ortodoxia o claramente fuera de ella.

El jurista andalusí Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126)²⁵, también asceta y con tendencias místicas pero firme defensor de la ortodoxia, condena la religiosidad popular

22. *Qudwa*, p. 187. El capítulo también se refiere a los méritos del ayuno (*ṣiyām*) y la oración (*ṣalāt*) en el *ḡihād*.

23. *Tuḥfa*, p. 24 ár./161 tr.

24. *Tuḥfa*, p. 29 ár./177 tr.

25. *Kitāb al-ḥawādī wa-l-bidaʿ* (*El Libro de las Novedades y las Innovaciones*). Trad. y estudio Maribel Fierro. *Fuentes Árabe-Hispanas*, 14. Madrid: CSIC-ICMA, 1993, pp. 81-87 del estudio y en pp. 259-262 de la traducción, dedica dos capítulos a la corrupción e ignorancia de la gente del vulgo sin la dirección de ulemas instruidos en la ciencia religiosa.

porque considera que la gente del pueblo no puede conocer ni practicar correctamente la religión sin seguir las directrices de los ulemas. Igualmente rechaza los ritos y modos de recitar oraciones de estos grupos.

Junto con los tratados de *fiqh* y de *ḡihād*, los dictámenes jurídicos emitidos por los muftíes constituyen las principales fuentes documentales del tema que nos ocupa. Algunas fetuas servirán para mostrar la actitud de los juristas respecto a determinadas prácticas religiosas de la gente del *ribāṭ* relacionadas o realizadas conjuntamente con miembros de cofradías místicas.

La postura más generalizada es la de rechazo ante este tipo de actos, invocando los preceptos de la más pura y tradicional ortodoxia. Es el caso de una fetua de al-Māzarī (m. 536/1141)²⁶ dictada en Mahdia. La cuestión planteada es la siguiente: un grupo de gente se reúne por la noche después de la última oración de la noche (*al-‘išā’ al-ajīra*), se iluminan con candiles, suben por las murallas diciendo que quieren formar parte de la tropa (*‘askar*) y pronuncian “Gloria a Dios Todopoderoso (*subḡān Allāh ‘Aẓīm*)” en voz alta, acompasadamente y gimiendo (*taṭrīb wa-tahnīn*). Después pasan por carnicerías y basureros, siempre en grupo y cantando. Se les prohíbe hacer todo esto y se les ordena quedarse en las murallas sin cantar, ya que ateniéndose a la *sunna* sobre la vigilancia en el *ribāṭ*, sólo está permitido pronunciar el *takbīr* y el *tahlīl* ¿Se les prohibirá esto por ser una innovación (*bid‘a*) ya que no se debe mencionar a Dios fuera de los lugares sagrados, modulando la voz y gimiendo?

Su respuesta es de firme y claro rechazo a la pronunciación de jaculatorias en voz alta, cantando y gimiendo. Considera que este tipo de prácticas son una innovación (*bid‘a*) que se apartan de los preceptos de la *ṡarī‘a* sobre las oraciones obligatorias y supererogatorias. En cuanto a los grupos que van cantando jaculatorias por los zocos y carnicerías, manifiesta al-Māzarī que no existe provecho ni necesidad alguna de hacer esto y que en estos lugares la lectura del Corán está prohibida debido a su carácter sagrado. Asimismo hace referencia a un hadiz transmitido por Ibn al-Qāsim en el que el Profeta, al serle preguntado si era aceptable orar en un patio (*bā‘a*), respondió: “No es un lugar de oración”. Por último alude a la prohibición de pronunciar el *takbīr* en voz alta por las calles, ya que esta práctica es una innovación rechazada por Mālik y sus compañeros y también por otros ulemas. Ritos iguales o muy parecidos a los mencionados y directamente relacionados con los *suffes*, aparecen igualmente prohibidos en otras fetuas. Al-Ṭurṡūṡī²⁷, siempre tajante en defensa de la ortodoxia religiosa, muestra su rechazo total respecto a los grupos de místicos que gritan

26. Al-Wanṡarīṡī. *al-Mi‘yār al-muḡrib wa-l-ḡāmi‘ al-mu‘rib ‘an fatāwā ahl Ifrīṡīya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*. 13 vols. Rabat, 1981-1983, vol. XII, pp. 361-365.

27. *Mi‘yār*, vol. XI, 162-163.

repetidamente jaculatorias (*dikr*) de Dios y del Profeta, bailan, entran en éxtasis²⁸ hasta desvanecerse y comen alimentos. Su opinión sobre los sufíes es absolutamente negativa, llegando a afirmar que su doctrina es vanidad, ignorancia y extravío (*biṭāl wa-yihāl wa-dilāl*)²⁹. Asimismo insiste en que el Islam sólo reconoce el Corán y la *sunna* del Profeta y añade que el baile y el éxtasis son propios de infieles por lo que considera conveniente que la autoridad (*sultān*) vigile e impida la realización de estos actos en mezquitas o en cualquier otro lugar. Por último, manifiesta que su respuesta tiene como base el criterio de Mālik, al-Šāfi‘ī, Abū Ḥanīfa, Ibn Ḥanbal y otros imanes.

Dos siglos después, también al-Šāṭibī (m. 790/1388) se muestra contrario a este tipo de prácticas, si bien su tono es más suave que el empleado por al-Ṭurṭūšī. En una de sus fetuas³⁰ consta que le preguntaron sobre un grupo de sufíes y *fuqarā’* que, reunidos durante la noche, recitaban jaculatorias al unísono, luego cantaban, batían las palmas, se expresaban en estado de éxtasis (*šath*)³¹ y comían lo que les había ofrecido el dueño de la casa donde se reunían, encontrándose con ellos algunos alfaquíes. La respuesta del muftí condena la presencia de alfaquíes en actos prohibidos o reprobables, como es la recitación de los *dikr* a coro, considerada una innovación (*bid‘a*) que merece el rechazo. Argumenta que las citadas prácticas no se realizaban en tiempos del Profeta ni después y que según Mālik, sólo se debe adorar a Dios según la *šarī‘a*, y por ello no está permitido hacerlo en una reunión de este tipo. En cuanto al canto y a las manifestaciones de éxtasis, su rechazo es rotundo. Al-Šāṭibī, destacó entre otros juristas y muftíes del reino nazarí por su esfuerzo en mantener la pureza del malikismo³².

28. Se trata del estado de *wayḍ*, ‘emoción’, ‘amor’, ‘éxtasis’. Ibn ‘Arabī. *Guía espiritual: Plegaria de la Salvación. Lo Imprescindible: Terminología sufi*. Colección Ibn ‘Arabī. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1990, p. 88: son “los estados que están ocultos al corazón y que repentinamente se muestran a su percepción”.

29. Al-Ṭurṭūšī. *Kitāb al-ḥawādīḥ wa-l-bida’*, pp. 81-87, trata de la inclinación de al-Ṭurṭūšī hacia el sufismo y su posterior alejamiento y condena.

30. Al-Šāṭibī. *Fatāwā l-Imān al-Šāṭibī*. Ed. M. Abū l-Ayḫān, Túnez, 1985², pp. 193-197, sólo menciona a los grupos de *fuqarā’*, pero en *Mi‘yār*, vol. XI, pp. 39-40, esta misma fetua, con texto más reducido, se refiere también a sufíes.

31. R. Dozy. *Supplément aux Dictionnaires arabes*. Beirut, 1968 (reimpresión Leiden, 1881) vol. I, p. 757: *šath* se refiere a las expresiones utilizadas por los sufíes en estado de éxtasis, de embriaguez mística. Es el movimiento de pensamientos íntimos de los extáticos que se desborda y no puede ser contenido. Ibn ‘Arabī. *Guía espiritual*, p. 84: “*šath* ‘vagar’. Término que equivale a una palabra con olor a irreflexión y pretensión. Es un fenómeno raro que se da entre los realizados”.

32. Rachel Arié. *L’Espagne Musulmane au tems de Nasrides (1232-1492)*. París: De Boccard, 1990, p. 420.

Más permisiva es la actitud de Ibn Lubb (m. 782/1381), también jurista de la época nazarí, quien emitió una fetua³³ sobre esta cuestión en la que hace una clara distinción entre lo correcto y lo incorrecto, explicando las razones. En cierta ocasión le preguntaron su opinión sobre un grupo de musulmanes que se reunían por las noches en un *ribāṭ*, a la orilla del mar, para recitar fragmentos del Corán, oír los libros de sermones (*kitāb al-wa'z*), hacer ejercicios espirituales (*raqā'iq*) e invocar a Dios proclamando el *tahlīl*, *tasbīḥ*³⁴ y *taqdīs*³⁵ y, referido al Profeta, decían: *ṣalā Allāhu 'alayhi wa-sallama*. Recitaban jaculatorias y pronunciaban citas del Profeta con deseo ardiente (*ištiyāq*). Después comían lo que se les había presentado, alababan a Dios, repetían la mención del Profeta e imploraban a Dios por sus asuntos, por los de todos los musulmanes y por su imán.

La respuesta de Ibn Lubb no es condenatoria, por el contrario contiene comentarios, apoyados en aleyas coránicas y hadices, que defienden la licitud de lo que le ha sido planteado, siempre que se realice con sinceridad de espíritu. En primer lugar se refiere a la bondad de las recitaciones del Corán y las jaculatorias (*dīkr*), llamándolas “jardín del Paraíso” (*riyāḍ al-ḡanna*) y respecto a la recitación poética indica que la ‘hermosura y bondad’ o ‘fealdad y maldad’ depende del contenido de sus palabras. En cuanto al estado de éxtasis durante las audiciones (*al-tawāyūd 'inda l-samā'a*), opina que es una manifestación de lo que oculta el alma.

Abū l-Barakāt al-Balafīqī (m. 773/1372)³⁶ igualmente se muestra tolerante ante hechos parecidos y realizados por los miembros de una *zāwiya* en la que eran acogidos los forasteros. Su respuesta fue aprobada por Ibn Lubb.

Las fetuas de Ibn Lubb y al-Balafīqī, ambos granadinos, son un ejemplo de la tolerancia generalizada de este tipo de prácticas religiosas en el reino nazarí de Granada. Está documentada la existencia de numerosas rábitas en las que ascetas, místicos y otras personas piadosas, recitaban jaculatorias (*dīkr*), entonaban a coro los poemas de al-Ḥallāy (m. 309/922) e, inmersos en un éxtasis colectivo, cantaban y danzaban rítmicamente. En las rábitas también se alojaban viajeros y pobres³⁷.

Los textos jurídicos citados, muestran las opiniones de varios alfaquíes y muftíes de la doctrina malikí sobre ciertos ritos y prácticas piadosas, al margen de la *ṣarʿa*, que eran realizadas por los *murābiṭīn* o compartidas con miembros de cofradías místicas. El rechazo es generalizado, salvo en las dos últimas fetuas emitidas en época

33. En *Mi'yār*, XI, pp. 105-107.

34. Es la alabanza a Dios, con todos sus atributos por encima de los propios de la humanidad.

35. Está por encima de la alabanza anterior. Es la proclamación de la Santidad de Dios, apartando todo atributo que no se refiere a la santidad de su esencia.

36. En *Mi'yār*, vol. XI, pp. 38-39.

37. Rachel Arié. *L'Espagne*, pp. 421-422.

nazarí, sin embargo todos ellos explican y argumentan su parecer invocando los mismos principios de ortodoxia islámica y tomando como referente el criterio de Mālik b. Anas.

Es cierto que el fundador del *madhhab* malikí reprobaba la recitación modulada del *takbīr* en el *ribāṭ* así como otras prácticas piadosas realizadas por grupos místicos, sin embargo no parte de un planteamiento radical ni utiliza un tono intransigente sino que se limita a rechazar algo que no es contemplado en la *šarīʿa*. La opinión de Mālik, más que una condena tajante, es una declaración de principios sobre la conveniencia de actuar siempre conforme a la *sunna*, lo cual sólo constituye un punto de referencia del que parten los juristas malikíes para argumentar sus diferentes posturas de rechazo, reprobación o tolerancia.

Esta actitud de Mālik, referida a los sufíes en concreto, queda confirmada en un relato de al-Qāḍī ‘Iyāḍ (m. 544/1149) tomado de al-Tanīsī (m. 205/820) y recogido en la misma fetua de al-Šāṭibī³⁸ anteriormente citada. Consta en dicha fetua que cuando le pidieron su opinión sobre un grupo al que se les llama sufíes (*qawmu yuqāla la-hum al-ṣūfīyya*) que comen mucho, recitan poemas y bailan, Mālik hizo varias preguntas antes de responder: “¿Son jóvenes (*jibyān*)?”, le dijeron: “No”; “¿Son locos (*maṣānīn*)?”, le contestaron: “No, es un grupo de personas mayores (*mašā’ij*) que, por el contrario, son sanos de mente (*‘uqalā*)”. Entonces dijo Mālik: “No he oído que nadie que siga el Islam haga esto”.

CONCLUSIONES

La información de los textos jurídicos consultados para la elaboración de este trabajo, a pesar de no ser abundante ni detallada, ha permitido al menos esbozar a grandes rasgos la naturaleza de algunas prácticas de piedad en el *ribāṭ* sobre las cuales los juristas musulmanes, especialmente los malikíes, mostraron su opinión no siempre unánime. Entre las conclusiones que se desprenden de todo lo expuesto hay que señalar las siguientes:

—El *ribāṭ*, como parte del *yihād*, posee una gran carga de espiritualidad interior y religiosidad manifestada externamente que se haya estrechamente vinculada a los valores de la guerra y tácticas militares en defensa del Islam. La vida de los habitantes del *ribāṭ* estaba dedicada a ejercitar conjuntamente el cuerpo y el alma mediante la oración, el recogimiento espiritual y la preparación para colaborar en la lucha, especialmente en la vigilancia de los espacios fronterizos. Un ejemplo de práctica ritual para enardecer el espíritu y el ánimo guerrero es la pronunciación del *takbīr* en el

38. *Fatāwā*, pp. 195-196.

ribāṭ. La recitación de este *dīkr* en voz alta, especialmente recomendada por Ibn Ḥabīb sobre todo cuando se pronuncia tres veces, además de ser un ejercicio piadoso constituye un conocido y eficaz tipo de estrategia militar utilizado para levantar la moral ante la presencia real o hipotética del enemigo.

—Con frecuencia los *murābiṭūn* incluyeron entre sus manifestaciones de piedad algunas prácticas —en ocasiones compartidas con grupos de devotos— que generalmente fueron rechazadas por los juristas en distintos tiempos y lugares, si bien queda constatada su tolerancia y aceptación en los siglos XIV y XV en el reino del Granada (fetuas de Ibn Lubb y al-Balafīqī). La desaprobación de Mālik respecto a la recitación modulada (*taṭrīb*) del *takbīr* en el *ribāṭ* figura en la *Mudawwana*, siendo seguida su opinión por la mayoría de los juristas en este caso concreto y en otros similares.

Las prácticas piadosas que generalmente fueron objeto de reprobación son: a) uso de la modulación (*taṭrīb*) en la recitación de *takbīr* en el *ribāṭ* (Mālik, Ibn Ḥabīb, Jalīl; b) uso de la modulación y del gemido (*taṭrīb wa-taḥnīn*) en la recitación del *tasbīḥ*, el canto, el desvanecimiento, el éxtasis, comer, etc. (al-Māzarī y al-Ṭurṭūṣī. las consideran *bidaʿ*. También las rechaza al-Šāṭibī).

Sin embargo hay constancia de que estas mismas prácticas o de características similares eran toleradas y admitidas por la sociedad y las autoridades religiosas en el reino nazarí de Granada. Es el caso de las audiciones del Corán y de los libros de sermones (*kitāb al-waʿz*), los ejercicios espirituales (*raqāʿiq*), la pronunciación del *tahlīl*, *tasbīḥ* y *taqdīs*, las invocaciones referidas al Profeta y diferentes tipos de rogativas, expresadas con deseo ardiente (*ištīyāq*), así como las participación en comidas y el éxtasis (Ibn Lubb y al-Balafīqī).

—Aunque dispares, las opiniones de los juristas sobre estas prácticas de piedad afines al sufismo parten de un único y común punto de referencia —la *sunna*—, pero lo suficientemente flexible como para fundamentar sus argumentos de rechazo o de permisividad, argumentos que, entre otros factores, dependen del grado de la aceptación social y del talante de los propios juristas.

—La actitud negativa de la mayor parte de los juristas hacia este tipo de vida y actos piadosos parece responder, como afirma Manuela Marín³⁹, a un enfrentamiento entre dos modos de entender la experiencia religiosa, la que discurre bajo la guía de los ulemas y la que paralelamente manifiestan las masas populares al margen de las normas establecidas.

Esta situación de ulemas *versus* devoción popular es un hecho que se ha venido producido a lo largo de la historia del Islam y que se mantiene vigente en nuestros

39. “La vida en los *ribāṭs* de Ifrīqiya”, pp.204-205.

días. Con fecha del 1 de septiembre de 2002, el diario *La Verdad*, de Murcia, se hace eco de un enfrentamiento entre dos grupos a causa de la oposición irreconciliable de los planteamientos y prácticas religiosas de ambos. Se trata del asalto verbal que sufrieron los devotos de Sidi Musa El Majdub por parte de un grupo radical que considera heterodoxas las manifestaciones populares de piedad. De esta noticia de la prensa reproduzco algunos párrafos:

“A la entrada [del mausoleo], un vendedor ambulante proporciona velas a los visitantes. ‘Sí, a los santones musulmanes también les colocan velas y se les hacen ofrendas. La gente a veces deja dinero, que se utiliza para mantener el edificio’, explica Mohamed Bouziyar, encargado de cuidar el recinto. Un grupo de mujeres cocina en uno de los laterales del patio que antecede a la cúpula donde se encuentra la tumba del morabito”.

“Las colinas y explanadas que rodean el recinto se encuentran vacías, pero hasta el pasado domingo y durante la semana se poblaron con miles de peregrinos que acudían al *mussem* (celebración) anual que se organiza para honrar a Sidi Musa. ‘Había cientos de jaimas (tiendas de campaña). Tuvimos pruebas de fantasía (exhibición ecuestre), bailes, un circo... también acuden imanes (clérigos) para recitar el Corán’, añade Bouziyar”.

“Sin embargo, Bouziyar no recuerda en sus 70 años de vida un incidente como el que se registró en esta última festividad. “¡Nunca! ¡La gente no entendía nada! Aparecieron con altavoces y comenzaron a decir que la fiesta era pecado, que no se pusieran velas al santo! ¡Nos acusaban de impíos y no creyentes! ¡Pero, si nosotros somos muy creyentes!’, exclama mientras apura un té en compañía de otros residentes locales”.

Evidentemente la noticia no se refiere a un *ribāṭ*, pero sí a uno de los numerosos centros de religiosidad popular cuyos devotos realizan actos y prácticas de piedad iguales o parecidos a los que en tiempos pasados los *murābiṭūn* solían compartir con místicos y miembros de cofradías.