

RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL REINO DE GRANADA, ESPAÑA (SS. XIII–XV): SUFISMO Y RÁBITAS EN LA ALPUJARRA

Carmen Trillo

Granada University

This paper analyses popular religion and the *rábitas* in the Alpujarra, a rural area on the southern slopes of the Sierra Nevada, during the Nasrid reign of Granada (13th–15th centuries). The Alpujarra was the last Muslim area in Spain to be conquered by the Crown of Castile. At that time, Sufism flourished in the kingdom of Granada and particularly in the Alpujarra, as evinced by the Sufi Abū Marwān al-Yuḥānisī. We further study some popular religious manifestations related to this spiritual tendency, such as the *rábitas* (places of prayer linked to ascetics and Muslim mystics), the celebration of the birth of the Prophet, or Mawlid, and the veneration of tombs. To this end, we use an unpublished document, the books of *waqfs* (pious endowments) of the year 1501, a date immediately following the conversion of the *Mudejares* (Muslims in Christian territory) to Christianity. The *rábitas* were not only religious in nature, but were also social and geographical elements of great importance in the villages (*alquerías*) of the Alpujarra. The *rábitas* were at the heart of neighbourhoods and villages but were also located in the outskirts, marking an area's boundaries. They were linked to the local people of each neighbourhood as an emblematic element. They were also connected to certain family groups. The books of *waqfs*, often shared with the mosques, show that the local people valued both institutions. Despite the historical rivalry between Sufism and politicians and the politico-judiciary, in this region we have not found any evidence of conflict between the mosques and the *rábitas*. Hence we can state that there was no confrontation between the official religion and the mystic tendencies in this rural area.

En este trabajo se analiza la religiosidad popular en una región montañosa y rural del reino de nazarí de Granada (ss. XIII–XV), último territorio de al-Andalus conquistado por Castilla, como es la Alpujarra. En esta época el sufismo tiene un gran desarrollo en el reino de Granada y, en particular, en la Alpujarra, como se aprecia en la figura del sufi Abū Marwān al-Yuḥānisī. Se estudian algunas manifestaciones de religiosidad popular, que estuvieron relacionadas con esta tendencia espiritual, como son las *rábitas* (oratorios asociados a ascetas y místicos musulmanes), la celebración del nacimiento del Profeta o Mawlid y la veneración de las tumbas. Para ello se recurre a una fuente inédita, el libro de habices de 1501, inmediatamente posterior a la conversión de los mudéjares (musulmanes en territorio cristiano) en cristianos nuevos. Las *rábitas* constituyen no sólo elementos religiosos sino también topográficos y sociales de gran importancia en las alquerías alpujarreñas. Las *rábitas* estaban en el interior de los barrios y alquerías, pero también en el exterior, marcando sus límites. Estaban vinculadas a los vecinos de cada barrio, constituyendo un elemento emblemático del mismo, así como a determinados grupos familiares. Sus habices, compartidos a veces por las mezquitas, muestran que los lugareños sentían devoción por ambas instituciones. Pese a la histórica rivalidad entre el sufismo y la clase jurídico-política en al-Andalus, no se observa en el ámbito alpujarreño una clara contradicción entre mezquitas y *rábitas*. De ello se deduce que en la religiosidad popular no había una oposición entre la religión oficial y las tendencias místicas en esta zona rural.



1. INTRODUCCIÓN

La conquista árabo-beréber de la Península Ibérica en el 711 dio lugar a su posterior conversión al Islam.¹ Hacia el siglo X, con la instauración del califato y la eliminación de bandos rebeldes al Estado de Córdoba, tanto indígenas como árabes y beréberes, parece llegarse a un periodo de paz, así como de islamización progresiva de la sociedad de al-Andalus. Las referencias en las fuentes escritas a cristianos son, a partir de ese momento, muy escasas. Cuando los Reyes Católicos tomaron oficialmente lo que quedaba del reino nazarí de Granada en 1492, encontraron una sociedad que hablaba árabe, cuyas mujeres se velaban para salir fuera de sus casas, y que tenía mezquitas, rábitas y habices (legados píos) para el mantenimiento de sus instituciones religiosas. Por las capitulaciones firmadas para la entrega de la ciudad (25 de noviembre de 1491), la población podía continuar con sus propiedades, su religión y sus cargos jurídicos y religiosos, comprometiéndose a pagar los impuestos y a aceptar su condición de vasallos de los nuevos reyes. Pero en 1499, la conversión forzosa de algunos musulmanes iniciada en el Albayzín (Granada) por el cardenal Cisneros provocó una sublevación y su extensión a la Alpujarra (Sierra Nevada) y a otros lugares del reino. Poco después se producía la ruptura de lo capitulado y la conversión forzosa de los mudéjares, transformándose en moriscos o cristianos nuevos.

En este trabajo vamos a referirnos al último periodo de la historia de al-Andalus, la época nazarí (ss. XIII–XV), para acercarnos a la religiosidad popular en una zona montañosa y rural como es la Alpujarra. El reino nazarí, que se desarrolla entre 1238 y 1492, fue el último reducto del Islam en la Península Ibérica. Abarcaba las actuales provincias de Granada, Almería y Málaga, y parcialmente Cádiz y Jaén (Figura 1), llegando a alcanzar en su momento de mayor extensión 20.000 km². Dentro de él, la Alpujarra Alta (Figura 2), es una zona con personalidad propia, que se extiende por la vertiente meridional de la Sierra Nevada a lo largo de 90 kms y está a 30 kms del mar Mediterráneo. Históricamente, lo más característico de la Alpujarra es la presencia de población musulmana y morisca, que se mantuvo desde la conquista (711) hasta



Figura 1 Reino nazarí de Granada (siglos XIII–XV)

1 Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto I+D HAR2015-64605-C2-2-P.

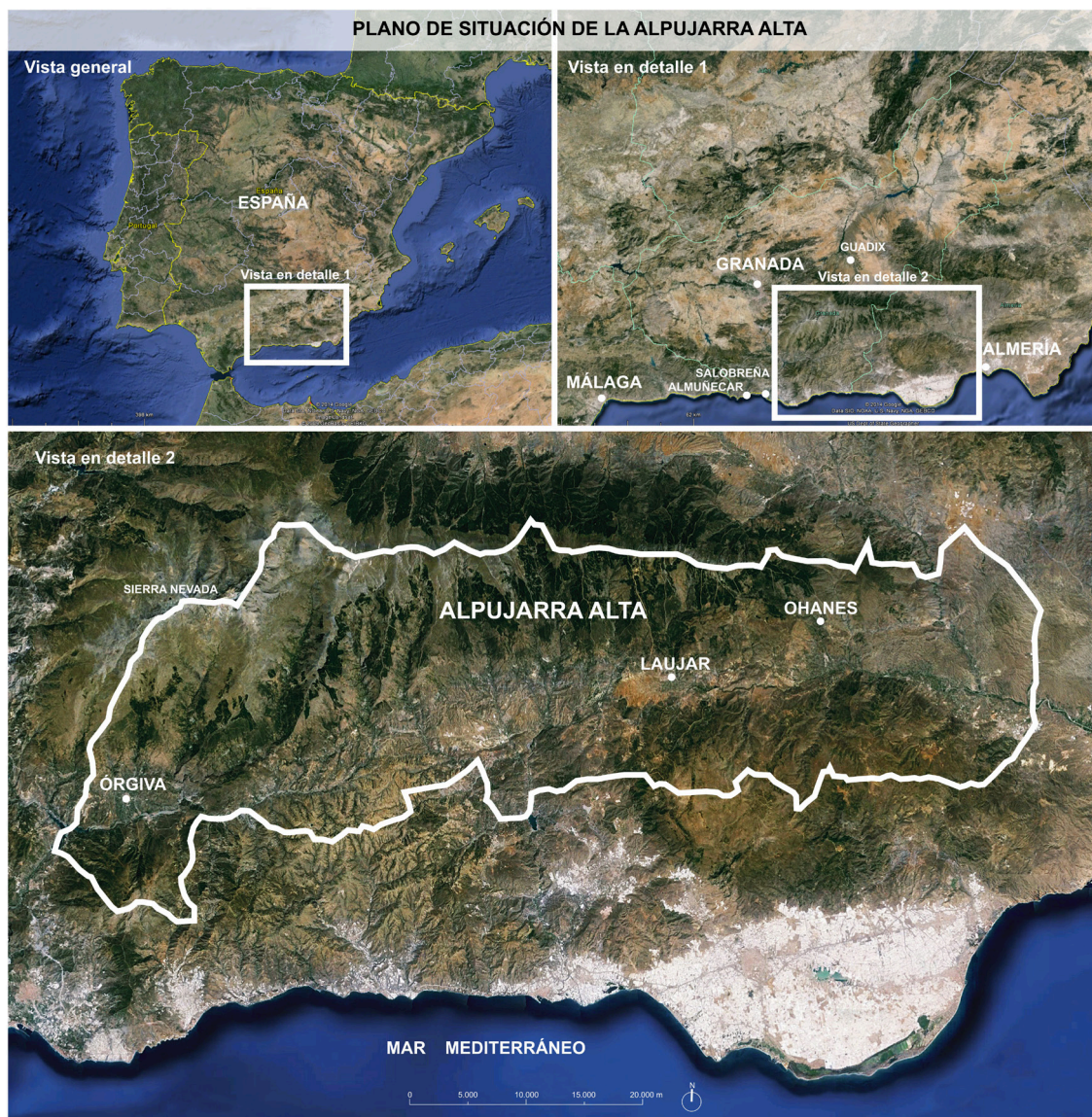


Figura 2 Situación de la Alpujarra

su expulsión (1610). Esto ha dado lugar a un paisaje singular de pequeños pueblos (alquerías) (Figura 3), con barrios separados, en los que se integraban las mezquitas y rábitas, que después de 1501 se convirtieron en iglesias y ermitas. La agricultura de regadío, con sus terrazas de cultivo, ha caracterizado la región desde el Medievo hasta la actualidad.

En este trabajo vamos a analizar algunos aspectos de la religiosidad popular en esta zona agrícola y abrupta del reino nazarí. Hemos utilizado básicamente dos fuentes: por un lado, una obra hagiográfica en la que se describen las andanzas de un sufí alpujarreño, Abū Marwān al-Yuḥānisī (m. 1268), narradas por su discípulo al-Qaṣṭālī, con el que convivió; y, por otro, la relación inédita de habices de la Alpujarra, que pasaron a manos de los Reyes Católicos en 1501,² y cuyo objetivo era, entre otros, el mantenimiento de mezquitas y rábitas, así como del personal dedicado al culto.

² A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

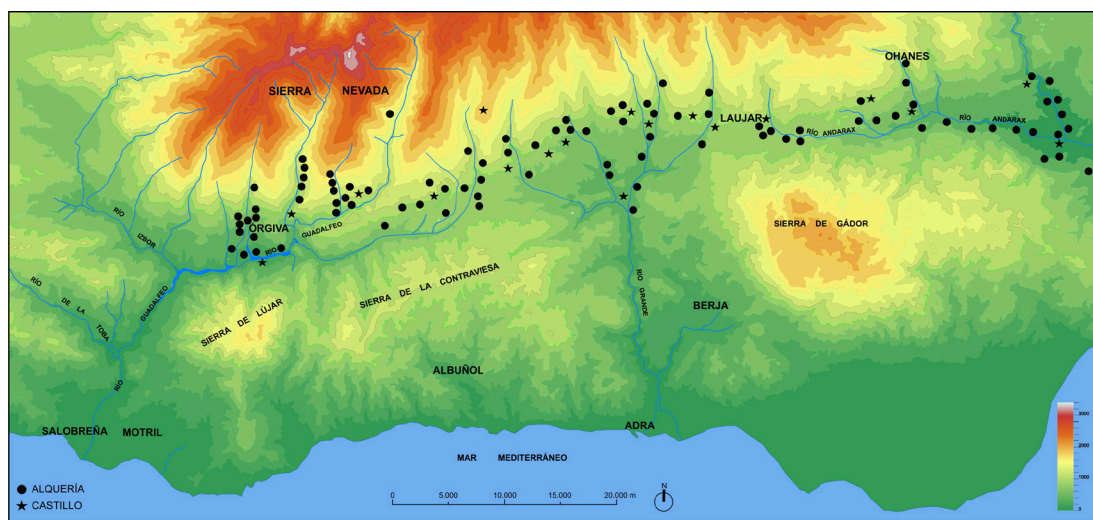


Figura 3 Alquerías de la Alpujarra (siglo XV)

El texto hagiográfico, titulado *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib, li-man la-hu min al-ijwān, fī karāmāt al-šhayj Abī Marwān*, forma parte del código misceláneo nº 3486 de los fondos árabes de la Biblioteca Nacional de París (fols. 143–197). El autor, Aḡmad ibn Ibrāhīm ibn Yaḡyā al-Azdī al-Qaštālī, procedía de Castril (Granada) y era discípulo del maestro sufi Abū Marwān ‘Abd al-Malik ibn Ibrāhīm ibn Bišr al-Qaysī al-Yuḡhānisī, originario de Ohanes (Almería). La obra, que narra en 111 cuentos la vida y milagros del citado sufi, fue editada por Fernando de la Granja (al-Qaštālī, *Tuḥfat*) y traducido por Bárbara Boloix (2010).

Como hemos señalado, la mayor parte de la información que tenemos sobre rábitas en el reino de Granada procede de los libros de habices. Algunas escasas referencias sobre este tipo de oratorios también se encuentran en las crónicas árabes y en las *fatwā-s*. Los libros de habices más antiguos son los de la Alpujarra, que datan de 1501, aunque hay también otros posteriores. Se hacen como resultado de la incorporación de estos bienes a la Corona castellana después del sofoco de la rebelión mudéjar iniciada en diciembre de 1499 y que se extendió a estas sierras. La conversión de los musulmanes, después de la sublevación, tuvo como consecuencia la eliminación de sus instituciones religiosas (mezquitas, rábitas, etc.), del personal que las atendía (cadíes, alfaquíes, imanes) y de los habices que servían para su mantenimiento. En el nuevo marco político estos bienes pasan a ser propiedad de la Corona castellana y a ser inventariados, dando lugar a una valiosa documentación que registra las propiedades inmuebles que fueron asignadas por los musulmanes al sostenimiento de sus instituciones religiosas.

La relación de habices de la Alpujarra de 1501 se halla en el Archivo General de Simancas, en la sección Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª época, leg. 131. Fue confeccionada por el morisco don Miguel de León, anteriormente llamado Mohamed Zaharorí, regidor de Granada desde 1501, y el escribano Francisco Ortiz. El inventario se realizó visitando cada uno de los lugares y entrevistándose con los miembros más significativos de cada comunidad rural, como eran los “alguasyles, viejos e onbres honrrados”, que declaran al final de cada relación y algunos de los cuales firman en árabe. Los habices de la Alpujarra servían a fines muy diversos.

Su análisis muestra que, a nivel cuantitativo,³ los principales objetivos de los habices eran la mezquita (edificio y culto), salario del alfaquí y almuédano, rábitas, los pobres y cautivos, las infraestructuras de aprovechamiento comunitario, la celebración de fiestas (en particular, el Mawlid, el Ramadán, y otras en las que se hacían comidas en común), así como a otras instituciones foráneas a cada una de las alquerías (como el Maristán de Granada, la mezquita mayor de Almería, etc.).

2. SUFISMO EN LA ALPUJARRA

Tanto el ascetismo como el misticismo hunden sus raíces en el inicio del Islam. El fenómeno místico empieza a configurarse en Oriente ya en el siglo VIII. Algunos vestían hábitos de lana (*ṣūf*) como expresión de su actitud ante el lujo de los centros urbanos incorporados con las conquistas islámicas. Una parte de esta corriente se llamó *ṣūfiyya*. Sus integrantes querían mantener una relación sensitiva con Dios y para ello recurrían a prácticas como la música, la poesía, la danza y la invocación del nombre divino (*dīkr*), a través de las cuales entraban en un estado místico, y recorrían un camino de perfección espiritual en el que se distinguían varios estadios o paradas. (Massignon & Radtke 1998; Ohlander 2010; Knysh 2010)

En el siglo IX Bagdad era un importante centro de misticismo que se consolidó en los siglos siguientes, siendo el personaje de al-Gazālī (m. 1111) el más influyente. En la primera época de al-Andalus encontramos sobre todo ascetas (*zuḥḥād*), cuyas prácticas eran compatibles con la ortodoxia (Marín 1991). No obstante, uno de los pioneros notables del misticismo en ese periodo fue Ibn Masarra en Córdoba (m. 931) (Ebstein 2014). Es sin embargo durante las épocas almorávide y almohade cuando se expandió el sufismo en al-Andalus.

Es conocido que los almorávides basaron su política en el apoyo de los alfaquíes malikíes, quienes además sancionaron la deposición de las taifas. Estos alcanzaron gran importancia en este periodo, legitimando las dos principales líneas de actuación de los almorávides: la guerra santa con la victoria de Zallaqa (1087) y la eliminación de los impuestos ilegales de sus predecesores los reyes taifas. La intransigencia y fanatismo mālikí llevó al rechazo de las obras del místico oriental al-Gazālī y a la persecución de figuras del sufismo andalusí. El pensamiento de al-Gazālī era rechazado en varios aspectos, en particular por el reconocimiento que éste hacía de los milagros de profetas y santos, asimismo aquél había criticado abiertamente a los alfaquíes, acusándoles de corrupción y colaboración con autoridades injustas. La oposición entre mālikíes y sufíes muestra una competencia por el control del ámbito religioso y político. No obstante, no hay un comportamiento homogéneo y el sufismo se extiende incluso entre los alfaquíes.

En el tiempo en el que se difundían en al-Andalus las ideas de al-Gazālī destaca la aparición de tres importantes figuras sufíes. Así, en la primera mitad del s. XII, en plena época almorávide, cuando hallamos un foco sufí en Almería con Ibn Barraḡān (m. 1141) e Ibn al-‘Arīf (m. 1142). El primero, maestro del segundo, admitía los milagros de los santos y desarrolló la doctrina de las moradas místicas. Debido a su influencia religiosa y social fueron llamados por

3 Se ha tenido en cuenta el número de bienes (marjales de tierras, árboles y pies de árbol) sin que haya sido posible considerar su valor económico, es decir, lo que rentaban, a partir de A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131. El arrendamiento de estos habices, que viene recogido en A.G.S., E.M.R., leg. 90, 2º, estudiado en C. Trillo San José 1988 (inédita): *La Alpujarra a fines de la Edad Media, según un Ms. de rentas de habices*, no ofrece la información de la valía de estos bienes distribuidos por las finalidades a las que atendían sino por alquerías. Es decir, que se arriendan normalmente los habices totales de cada alquería, lo que nos impide conocer y comparar la estimación de los bienes asignados a cada una de las instituciones.

el emir almorávide ‘Alī b. Yūsuf a Marraquech y murieron poco después en extrañas circunstancias. Por su parte, Ibn Qasī (m. 1151), tenía un pensamiento más radical, fundó una rábita en Silves, y lideró una rebelión armada contra los almorávides, lo que permitió después la entrada de los almohades en la Península Ibérica (Rodríguez Mediano 1999).

Los almohades desprestigiaron a los almorávides en varios aspectos, como la influencia de los alfaquíes, la inadecuada orientación de las mezquitas o la acusación de herejía antropomorfista. No obstante, a pesar de la política antimālikí, la doctrina almohade no llegó a imponerse realmente, lo que explica el regreso mālikí.

Es sobre todo en época almohade (1145–1212) cuando se desarrolla el sufismo en al-Andalus. El fracaso de los almorávides en frenar el avance cristiano y acabar con los impuestos ilegales creó un ambiente de nuevas inquietudes sociales que no podían canalizarse a través de la religión oficial. En cambio, el maestro sufi, con su cercanía a Dios, su capacidad de hacer milagros y su actitud reticente a los agentes estatales y, en particular, a los cobradores de impuestos, se convirtió en un elemento de gran influencia social. De esta época destaca Ibn ‘Arabī de Murcia (m. 1240) (Asín 1931), que acabará triunfando como maestro sufi en Oriente (Chittick 1989; Marín 1992). Según M. Fierro, el hecho de que los más de setenta maestros que menciona en sus obras no aparezcan en los diccionarios biográficos de ulemas, muestra que la esfera de la religión oficial y la del sufismo estaban separadas (Fierro 1997: 492). En ellas puede apreciarse la vida cotidiana de estos santos. Muchos carecían de cualquier tipo de formación intelectual, se dedicaban al ascetismo, se mostraban sensibles a las necesidades de los pobres, críticos con el poder político, hacían milagros (andaban sobre las aguas, volaban, tenían el don de la ubicuidad, adivinaban el futuro, etc.) y a veces la gente rezaba sobre sus tumbas.

En este contexto encontramos en la Alpujarra al maestro sufi al-Yuḥānisī, que vivió entre la época almohade y nazarí. Su obra muestra que el sufismo estaba muy extendido en el reino de Granada.

M^a Jesús Viguera ha destacado que el reino nazarí, desde el punto de vista religioso, se caracteriza por la existencia de dos fuerzas que habían estado en contradicción anteriormente: el mālikismo y el sufismo (Viguera 2000: 159). Ambas intentaban poner de su lado al poder político, lo que finalmente parece haber logrado el estamento religioso mālikí, como muestra la práctica ausencia de obras hagiográficas de este periodo (Viguera 2000: 173; Vázquez 2012), o la misma persecución de Ibn al-Jaṭīb (m. 1374), visir de Muḥammad V (r. 1354–1359 y 1362–1391), acusado de herejía (Puerta 2009).

A pesar de ello, no hay que desdeñar tampoco la influencia del sufismo en los círculos de poder en esta época. El fundador de la dinastía nazarí, Muḥammad I, que la *Tuḥfa* vincula con al-Yuḥānisī, lleva en su nombre el apelativo al-Šūfī. Otros emires, como Muḥammad II (1273–1302) e Ismā‘īl I (1314–1325) aparecen en las exequias de renombrados maestros sufíes. En tiempos de Yūsuf I (1333–1354), la mística, en la versión ortodoxa y moderada de al-Gazālī, se impartía en la madrasa (Boloix 2014: 135–137). Asimismo, en la corte de Muḥammad V, según relato de Ibn al-Jaṭīb, tuvo lugar la conmemoración del Mawlid, con importante participación de grupos sufíes (García Gómez 1988: 68–71). Igualmente sabemos que la cofradía (*ṭarīqa*) de los Sīdī Būna del Albayzín (Granada) gozaba de gran influencia y era invitada a realizar sus prácticas místicas en la corte nazarí (Franco 2009; Viguera 2000: 171).

Además el desarrollo de las tendencias místicas en época nazarí queda de manifiesto por la existencia de rábitas, morabitos y cofradías. El propio Ibn al-Jaṭīb se dedicó a la vida mística y mantenía con sus fondos un oratorio (*zāwiya*) en Granada. Ibn Baṭṭūṭa relata una visita al

reino de Granada, en época de Yūsuf I (1333–1354), en la que conoció a diversos morabitos y rábitas de los alrededores de la capital (Ibn Baṭṭūṭa 1981: 764–765). Asimismo, a partir del siglo XIII, los grupos místicos aparecen organizados en cofradías (Fierro 1997: 491). En el Occidente musulmán destacaron los Šādīlīs y Qādirīs (Asín 1989). En el reino de Granada, fueron importantes las *ṭarīqa-s* de los Sīdī Būna en el Albayzín y de Muḥammad al-Sāḥilī (m. 1335) en Málaga.

Por lo que respecta al fenómeno sufi en la Alpujarra es importante mencionar a uno de los santones que residió allí. Se trata de Abū Marwān al-Yuḥānisī, un hombre que nació en Ohanes (Almería), donde pasó gran parte de su vida, y que, después de muchos viajes por el mundo islámico, del Magreb a Oriente, murió en el año 1268 en Ceuta. Su hagiografía, escrita por su discípulo al-Qašṭālī, nos permite conocer las andanzas de un sufi, dentro y fuera de al-Andalus, así como algunos aspectos de la vida cotidiana en la Alpujarra del siglo XIII. Del análisis de la *Tuḥfa* pueden extraerse varias conclusiones. El sufismo es una corriente religiosa que es vista con cierta suspicacia por el estamento jurídico-religioso. Esta religiosidad se manifestaba en prácticas que eran a veces reprobadas por los muftīs, como las audiciones místicas y, en general, la reunión de las cofradías para hacer sus celebraciones, como se observa en las *fatwā-s* recogidas por al-Wanšarīsī (m. 1508) (Fierro 1997: 512; Lagardère 1995: 49, 71, 276, 278, 466, 469, 474, 479, 480). La presencia de reuniones de seguidores de al-Yuḥānisī en la Alpujarra también se constata (al-Qašṭālī, *Tuḥfat*: 31, 32, 94, 95, 145).

El mensaje sociopolítico de al-Yuḥānisī parece claro, pues se manifiesta del lado de los pobres y es reticente con los poderosos, sean éstos autoridades religiosas, políticas o simplemente hombres ricos. Esta actitud es coherente con la consideración de la ascesis, y dentro de ella la pobreza, como un vehículo que conduce a Dios. Asimismo es también consecuente con la actitud sufi de entregarse a la divinidad, que es la única que dispone de los acontecimientos, sin que el hombre pueda hacer nada para salvarse por a sí mismo. No obstante, al-Yuḥānisī no se opone completamente al poder político ni incita a rebelarse contra él, más bien mantiene una posición de cautela y distancia frente a las autoridades.

Por último, sus viajes le llevan a los diferentes rincones del mundo islámico y del reino de Granada, en particular, lo que significa que la Alpujarra era una región abierta a este tipo de corrientes místicas y conectada con el resto del ámbito musulmán.

3. RÁBITAS DE LA ALPUJARRA AL FINAL DE LA EDAD MEDIA

Las rábitas eran oratorios asociados a la presencia de morabitos, a menudo ascetas y místicos, que vivían o morían en ellas. No podemos vincular la presencia de rábitas únicamente a la práctica sufi, aunque ambas están muy relacionadas entre sí, pues las encontramos abundantemente en el periodo almohade y nazarí en el Magreb, precisamente cuando el fenómeno místico está más instalado. No obstante hay también algunos ejemplos de rábitas más tempranas, que sirvieron de refugio a ascetas en la primera época de al-Andalus, cuando las corrientes místicas apenas se habían desarrollado (Marín 1991: 339).

En los habices de la Alpujarra de 1501 se traduce esta palabra como ermita.⁴ Excepcionalmente, como veremos, también podían tener las funciones de una mezquita. Además, al término rábita se le han asignado también otros significados (Franco 2004a). Así, en la *Encyclopédie de l'Islam* se dice que es un “terme employé dans al-Andalus pour désigner une enceinte forti-

4 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

fiée, un bastion construit sur le littoral pour dissuader l'ennemi d'attaquer par mer" (Chulze 1995: 372). Y continúa explicando: "Ce vocable se substituait, en l'occurrence, à ribāt, qui s'étendait plus au monastère occupé par des combattants de la guerre sainte, mais était à peu près réduit au sens de djihād ou remplaçait même ghara 'coup de main'" (Chulze 1995: 372). Con frecuencia ambos términos se confunden, sin embargo, el ribāt parece contar con una estructura fortificada y tiene un sentido militar que falta en la rābita entendida como oratorio (Epalza 2004: 6–7). Algunos autores se han referido a una posible evolución del ribāt, que aún el elemento militar y religioso, hacia la rābita de época nazarí, en la que prima eminentemente este último, como veremos que recogen los libros de habices (Espinar & Abellán 2004: 181). Estos la suelen describir como un espacio rectangular más pequeño que la mezquita. Así, en el reino de Granada, la media de la superficie de las rābitas suele ser algo menos de la mitad que la de las mezquitas, siendo, por lo general, bastante reducidas, especialmente en la Alpujarra (Franco 2004b: 78). Materialmente ha sido definido a menudo como un pequeño edificio cuadrado con cúpula (*qubba*) (Torres 1948).

A veces también encontramos rābita como sinónimo de *zāwiya*, así la hallamos en los habices de Nechite (*tā'a* o distrito de Ugíjar, en la Alpujarra granadina): "habiz para la rābita Azevya".⁵ No obstante, este vocablo parece tener connotaciones diferentes al de rābita, pues es descrito como un edificio complejo que integra mezquita, tumba de un morabito y habitaciones para acogida de estudiantes (Torres 1948: 477).⁶ No obstante, para Gozálbres, estas funciones las compartían ambos santuarios, si bien la diferencia estaba en que la rābita era ocupada en vida por el santo, que finalmente se enterraba en ella, mientras que la *zāwiya* era fundada después de su muerte por alguien ajeno (Gozálbres 2004: 279).

A finales del siglo XV contamos con una información más precisa de las rābitas y de los legados que había para mantenerlas gracias a los libros de habices. Algunos estudios sobre rābitas en el reino de Granada han abordado distintos aspectos de ellas, como sus medidas y habices que las sostenían, examinando este tipo de fuentes (Franco 2004b: 59–79; Espinar 2004). Para el caso de la Alpujarra las relaciones de habices utilizadas eran de 1527 y 1530, y, por tanto, posteriores a la del 1501 en la que hemos basado este trabajo (Espinar 2004). De hecho hay diferencias, pues en las fuentes más tardías se documenta un número menor de rābitas, y eso teniendo en cuenta que se ha incluido un área mayor de estudio. Esto podría deberse a una destrucción de estos edificios o a su transformación en lugares con una función diferente a la original después de la conversión de los mudéjares en cristianos nuevos (1501–1502). Asimismo nosotros hemos insistido en este trabajo no sólo en la religiosidad popular sino también en los aspectos sociales y espaciales relacionados con las rābitas como estructuras que configuraban la comunidad rural y el tejido urbano de la alquería.

Los habices de la ciudad de Granada, de 1505, muestran un elevado número de éstas (39 rābitas y 137 mezquitas), dispersas en el casco urbano y las afueras (Villanueva 1961; 1966). En cuanto a la Alpujarra podemos saber con bastante exactitud las rābitas existentes gracias a las relaciones de habices de 1501.⁷ Esta fuente tiene la particularidad de que se redactó inmediatamente después del sofoco de la rebelión mudéjar y en el proceso de la conversión de los musulmanes, cuando dichos bienes pasaron a manos de la Corona castellana. Por lo tanto,

5 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

6 Dozy 1967: "chapelle dans une mosquée, oratoire, appartement dans une mosquée où les étudiants reçoivent des leçons, où ils étudient et écrivent, où ils se retirent pour se dérober à la foule".

7 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

recoge de manera más fiable y exhaustiva la finalidad que los habices tenían en los últimos años del siglo XV en el seno de la comunidad mudéjar. Se trata de 133 rábitas y 85 mezquitas pertenecientes a 75 alquerías. En ambos casos puede apreciarse a simple vista que son una cantidad de oratorios significativa, tanto en relación a las mezquitas existentes como a los núcleos de población. Esto nos habla de un gran desarrollo de la tendencia ascético-mística en la religiosidad popular a finales del periodo nazarí que requiere un análisis más detallado.

Nuestro interés ha sido abordar su estudio teniendo en cuenta varios aspectos que se entrelazan. Por un lado, destaca la importancia de las rábitas en la configuración del tejido urbano de la alquería, permitiendo su disposición definir los barrios y los confines del núcleo habitado. Por otro lado, estos santuarios son expresión de una manifestación religiosa y tenían también una relevancia económica, pues eran beneficiarios de donaciones (habices).

Como hemos señalado, la mayor parte de la información que tenemos sobre rábitas en el reino de Granada procede de los libros de habices, aunque también aparecen en las *fatwà-s* recopiladas por Wanšarīsī, en referencia a conflictos por su edificación, mantenimiento o prácticas religiosas asociadas (García Sanjuan 2004). En el caso de la Alpujarra los libros de habices más antiguos datan de 1501⁸ y son el resultado de la incorporación de estos bienes a la Corona castellana después del sofoco de la rebelión mudéjar iniciada en diciembre de 1499 y que se extendió a estas sierras.

El análisis de los habices de la Alpujarra de 1501 muestra que, a nivel cuantitativo, es decir, número de bienes, el objetivo para el que había una mayor dotación era la mezquita (63,6% de las tierras *waqf*) y, dentro de ella, la cuantía más elevada correspondía al alfaquí (40,5%), siendo la segunda finalidad “los propios” de la mezquita (22,7%), lo que incluía aspectos como el mantenimiento del edificio y de los objetos necesarios para el culto (esteras, lámparas de aceite, etc.). (Trillo 1994: 384) En tercer lugar, estarían las rábitas (18,7%) y continúan, por orden cuantitativo, los pobres y cautivos (13,1%), las infraestructuras de aprovechamiento comunitario (1,4%), la celebración de fiestas (en particular, el Mawlid, el Ramadán, y quizás otras en las que se hacían comidas en común, 0,4%), y otras instituciones foráneas a cada una de las alquerías (como el Maristán de Granada, la mezquita mayor de Almería, etc.). Así, pues, la institución mejor dotada era la mezquita mayor en una doble vertiente, salario del alfaquí y mantenimiento del templo, mientras que las rábitas ocupaban un tercer puesto, lo que revela su importancia social y económica en la vida alpujarreña.

Los habices de 1501 nos permiten confeccionar cuál era la estructura topográfica y social de la alquería, con sus mezquitas y sus rábitas, ya que ambos elementos eran muy importantes en la organización del trazado urbano. En el caso de las primeras hallamos que hay una correspondencia casi total entre alquería y mezquita aljama. Esta situación se constata al menos al final de la época nazarí, mientras que en otros lugares, en periodos anteriores de la historia de al-Andalus, hay ejemplos de un menor número de mezquitas que de alquerías. Esto obligaba a los vecinos de los diferentes núcleos poblados a acudir a la mezquita aljama común los viernes. Así, una *fatwà* de Ibn Rušd (m. 1126), abuelo del famoso filósofo Averroes, informa que, en Córdoba, los habitantes de catorce alquerías hacían la oración del viernes en “una Gran Mezquita situada en la localidad central” (Lagardère 1995: 62). Por otro lado, según el *Repartimiento* de Murcia (siglo XIII), los habitantes de Tel Alquibir y de Benieça debían desplazarse el viernes a la mezquita mayor de Benibarra. (Calvo 2004) Este modelo de poblamiento se constata en

8 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

otras zonas, como la Bahía de Cádiz o el Aljarafe Sevillano, conquistadas a mediados del siglo XIII. (Calvo 2004: 43) De esta forma, podemos decir que en algunos lugares, antes de la época nazarí, se confirma la existencia de una aljama para varias alquerías. Por el contrario, ya en este periodo parece haber un número mayor de mezquitas principales. Así, M^a J. Viguera señala que la construcción de aljamas en ciertas zonas rurales pudo ocurrir en el periodo nazarí, lo que revelaría un intento de control por parte del Estado de estas regiones alejadas de las ciudades. (Viguera 2000: 165)

En la Alpujarra, al final de la época nazarí, hallamos que en 75 alquerías hay 85 iglesias, que serían antiguas mezquitas, pues tienen asignados bienes habices (Trillo 2011: 78). De ellas 65 son nombradas como “iglesias mayores” y se podrían corresponder con mezquitas aljamas. Estas ocupaban, en algunos casos, el lugar central de los barrios que componían el núcleo rural y que hoy puede verse sustituido por la iglesia. Por lo tanto, podemos deducir que hay una alta correspondencia entre alquería y mezquita aljama, siendo, por tanto lo más frecuente, que los vecinos de un núcleo rural tuvieran un templo al que acudir los viernes para la celebración de la oración principal en ese mismo pueblo.

Esto nos permite concluir que al final de la época nazarí existía básicamente una estructura organizativa de una mezquita aljama por alquería, y que era poco frecuente la presencia de mezquitas secundarias. En los casos en que encontramos los dos elementos se trata de alquerías más grandes que el resto, con mayor número de barrios o centros de población anexados. Así, pues, mientras que hay mezquitas aljamas en la casi totalidad de las alquerías alpujarreñas (86,66%), las mezquitas secundarias están menos presentes (8%) (Trillo 2011: 78). En cambio, las rábitas aparecen distribuidas por todo el territorio alpujarreño, aunque también hay excepciones.

Hemos cuantificado 133 rábitas en la Alpujarra alta, aunque habría más, ya que no entran en el cómputo los distritos que fueron concedidos en señorío y que corresponden a las dos *tā'a-s* situadas en los extremos occidental y oriental (Orgiva y Marchena). Este elevado número de rábitas es una manifestación más de su importancia a nivel social, religioso, económico y de la organización espacial de la alquería, como veremos. De 75 alquerías, entre 20 y 23 no tendrían rábitas en su término, mientras que en el resto están desigualmente distribuidas. Algunas de las alquerías más grandes llegan a tener un número elevado, como por ejemplo, la de Válor (en la *tā'a* de Ugíjar) con 14.

Podemos hacer unas primeras consideraciones sobre la ubicación y funcionalidad de estas rábitas. Algunas están dentro de núcleo urbano y son los elementos en torno a los cuales se aglutina el barrio y los que lo identifican respecto al resto. Otras parecen encontrarse en zonas más alejadas, pues tienen como linderos parcelas agrícolas. Por último, algunas podrían estar ubicadas en lugares muy alejados e inaccesibles. De hecho, sabemos que una de las preferencias de los morabitos era el aislamiento, lo que a veces hacían retirándose a alguna rábita distanciada de las zonas pobladas.

Las primeras, es decir, las que se encuentran en el casco urbano, son un elemento identificativo de la alquería, barrio o arrabal donde se sitúan. A veces encontramos una sola rábita en el núcleo rural, incluso con el nombre “rábita Alcaria”, lo que indica que se trataba del único oratorio de este tipo. Más frecuentemente hay más de una y cabe pensar que constituían un hito fundamental en la organización del espacio, pues en torno a ellas se aglutinaban los vecinos o simplemente eran un referente importante de la vida social y religiosa de estos barrios y de la alquería en general.

En algunos casos se percibe una estructura segmentaria de los barrios distantes entre sí, que más o menos se ha mantenido reconocible hasta la actualidad. Esta fragmentación y separación de las unidades residenciales puede tener un origen étnico, religioso y/o gentilicio. De esta forma, encontramos en Yátor, de la *tā'a* de Jubiles, un barrio de Haratarab,⁹ de *ḥārat al-‘arab* (barrio de los árabes), refiriéndose a una ocupación árabe, tal vez en una alquería con otros grupos humanos de diferente origen, como beréberes o hispanos. Igualmente hay topónimos tribales que indican la instalación de tribus árabes y beréberes en barrios y alquerías. Así, por ejemplo, en el valle de Poqueira, está la de Beniodmin, de los omeyas Banū ‘Uṭmān, topónimo que se repite en otra alquería en la *tā'a* de Ugíjar, Beniozmín, documentada en 1304. (Espinar & Quesada 1985) Esta toponimia gentilicia no es dominante en la Alpujarra, pero sin duda es significativa de la llegada de musulmanes y de una estructura social de carácter tribal (Guichard 2001: 296–297; Trillo 1994: 325–330).

Es posible que esta estructura segmentaria fuera la primera organización espacial de las alquerías y con el paso del tiempo se fuera borrando, con nuevas construcciones, hasta dar lugar a núcleos homogéneos y concentrados. No obstante, ha sido lo suficientemente persistente como para poder apreciarse todavía en la actualidad.

En esta primera organización espacial segmentaria tanto las mezquitas secundarias como las rábitas serían elementos que reforzarían esta diferenciación y autonomía de los barrios. En este sentido no sólo se puede detectar una homonimia de rábitas y barrios, sino también de estos elementos y de los vecinos que los ocupaban. Así, por ejemplo, en Valor encontramos la rábita Aben Çabaha y también un campo de Aben Çabaha y otro de Ben Çabaha, e incluso a varios vecinos que comparten este nombre: Maçot Aben Çabaha, Omar Aben Çabaha, Caçen Aben Çabaha, Arfayle Aben Çabaha y Alonso Aben Çabaha.¹⁰ De nuevo encontramos una situación similar en el caso de la rábita Aben Alí, situada en el barrio homónimo, donde tiene una casa como habiz: “vna casa, en Harad Aben Alí, cayda, linderos Çayd Aben Alí”.¹¹ Existe también un pago con el mismo nombre: “vna haça en el pago de Ben Alí”.¹² Además hay una coincidencia con la onomástica de varios vecinos: Abdala Aben Alí, Alí Ben Alí y Mahamed Ben Alí. Esto nos permite pensar que había grupos familiares muy vinculados a una rábita: quizás la habían fundado, financiado o incluso alguno de sus miembros ejercía como morabito en ella. Estos datos podrían conducirnos a pensar en la existencia de “linajes santos” como ocurría en otros lugares del Magreb. (Gellner 1969; Ferhat 2003)

En otras ocasiones la rábita integrada en el barrio no sería más que un edificio de culto que le daría singularidad y en torno al cual se aglutinaba una población probablemente de origen genealógico diverso. Es posible que algunas celebraciones religiosas se hicieran junto a ella, aunque también se mencionan *muşallà-s* en algunas alquerías, es decir, explanadas en las afueras que se utilizaran con esta finalidad.

Un segundo tipo serían las rábitas situadas fuera del núcleo poblado, en zona agrícola. Es posible que algunas de ellas sirvieran para delimitar términos. (Martínez & Becerra 2011) Asimismo encontramos, en un documento de 1503, una rábita, llamada Malata, que era utili-

9 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

10 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

11 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

12 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

zada como una especie de reloj solar para establecer la división del agua y los turnos de riego entre dos alquerías, Soduz y Alboloduy, una vez diera el sol en ella.¹³

Un tercer tipo tal vez fueran las situadas en lugares inaccesibles, que servían de refugio a los que buscaban el retiro del mundo. Varias alusiones de la *Tuhfa* hacia este tipo de recogimiento practicado por místicos y ascetas en la sierra podrían indicar que se recluían en alguna clase de oratorio. El propio al-Yuḥānisī, después de venir de un viaje de Oriente y estando en Ohanes, había subido a Sierra Nevada para estar allí tres días en soledad. Asimismo en otra ocasión recibe en esta alquería a un sufi, que venía de Libia y que había elegido el retiro como forma de vida, residiendo durante más de siete años en “la parte más alta de esa montaña” (al-Qaštālī, *Tuhfat*: 101). En este tiempo otro hombre, que vivía aislado en el cerro de Montenegro, también en la Alpujarra, supo por unos cazadores de la existencia del *ṣayj* Abū Marwān y decidió visitarlo. (al-Qaštālī, *Tuhfat*: 102)

En cuanto a la dotación de habices existían también algunas diferencias entre mezquitas y rábitas. Como ya hemos indicado, las mezquitas están mejor dotadas que el resto de instituciones religiosas. Además son las que más frecuentemente disponen de bienes urbanos (casas y horno, y, excepcionalmente, molino o tiendas), que debían ser también los más valorados. No obstante, se aprecia que en ocasiones las mezquitas comparten habices con las rábitas, no sólo los bienes rurales sino incluso los urbanos. Así, en la alquería de Capileira de la *ṭā'a* de Ferreira, el horno pertenecía en 2/3 a la mezquita mayor y un tercio era para una rábita;¹⁴ y en Ugíjar, la mitad de las rentas del horno eran de la mezquita mayor y el resto de rábita Alguasyl.¹⁵

Esto indicaría que las rábitas y las tendencias ascético-místicas estaban integradas en la religiosidad popular, toda vez que ambas instituciones podían recibir una parte de los mismos legados.

En este sentido se observa que, si bien las mezquitas y las rábitas son manifestación de dos aspectos distintos del Islam (la ortodoxia y las corrientes ascético-místicas), sus habices en ocasiones eran compartidos por ambas, lo que significa que los donantes sentían devoción por las dos instituciones, aunque fueran diferentes entre sí. De esta forma, el Islam y los movimientos ascético-místicos coexistían en armonía en las alquerías alpujarreñas, pese a que históricamente habían tenido diferencias entre sí.

Ya desde época almorávide se percibe con claridad una oposición entre ulemas y alfaquíes, por un lado, y sufíes, por otro. Los primeros constituyen el estamento jurídico-religioso mientras que los segundos representan la heterodoxia, el conocimiento intuitivo, etc. Aunque estas diferencias se expresan de forma religiosa, hay también un trasfondo de oposición política y económica, dada la influencia sufi en los círculos de poder, así como en los ámbitos populares, y teniendo en cuenta los habices que recibían las rábitas y cofradías místicas. (Rodríguez 1996: 406–421)

Ambas posturas estuvieron en distintos momentos históricos enfrentadas: recordemos las *fatwà-s* en favor de la quema de libros de al-Gazālī, o la persecución y muerte de Ibn al-Jaṭīb. Asimismo diversas fetuas ven con suspicacia ciertas manifestaciones culturales sufíes, aunque no hay unanimidad. (Lagardère 1995: 70–71) Además podemos ver que la *Tuhfa* se hace eco de esta reticencia por parte del estamento jurídico-religioso y también político-militar hacia estos hombres místicos que podían atraer a las masas y que, a su vez, éstos los contemplaban con cierta cautela.

13 A.R.Ch.Gr., cab. 3, leg. 1449, pieza 5.

14 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

15 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

En el lado contrario, también hemos visto la difusión del sufismo entre las capas altas de la sociedad, incluyendo los emires y gobernadores, cadíes y alfaquíes. De esta forma, en época almohade, el padre del califa ‘Umar al-Murtāḍa construyó en 1218 un palacete en las afueras de Granada, conocido como Alcázar Genil, así como una rábita frente a él (al-Hulal al-Mawšiyya, *Crónica*: 196). Igualmente, en época nazarí varios reyes nazaríes contemplaban con beneplácito el sufismo. (Boloix 2014: 135–139) Asimismo, en tiempos de Muḥammad V se celebraba el Mawlid en la Alhambra con presencia de sufíes. Por otro lado, hay manifestaciones de cadíes y alfaquíes favorables al sufismo. De nuevo, la *Tuḥfa* recoge este aspecto de búsqueda del consejo y apoyo de estos santones por parte del poder político.

A pesar de estas relaciones fluctuantes entre los poderes religiosos y políticos, por un lado, y los sufíes, por otro, los habices de época nazarí muestran que, en la práctica, mezquitas y rábitas podían compartir bienes y donantes, lo que hablaría a favor de un entendimiento entre las corrientes ascético-místicas y religión oficial. También puede interpretarse como un éxito de éstas, pues la clase jurídico-religiosa hace manifestaciones de incorporarlas a su discurso oficial o a su vida personal, quizás como forma de ganar prestigio popular. (Rodríguez 1996: 409) En la *Tuḥfa* encontramos una mención a un alfaquí que llevaba de hecho una vida de retiro espiritual en las montañas y que contactaba con otros ascetas y místicos. (al-Qaṣṭālī, *Tuḥfat*: 102–103)

Los donantes de habices para rábitas son difíciles de precisar, pues el inventario de 1501 es sólo una enumeración de bienes y fines a los que sirven, no obstante, en ocasiones puede conjeturarse quiénes eran los fundadores. De esta forma, algunos bienes dedicados a rábitas se encuentran en tierras del alguacil, lo que induce a pensar que hubiera sido éste el fundador del habiz. Así, por ejemplo, rábita Binevz, de Válor, tiene “Dos castaños en el pago de Raz Alayna en tierra del alguasyl Abularab”.¹⁶ Rábita Aḩechar de Pitres cuenta con “vn moral en tierra del alguasyl Abdujalil”,¹⁷ lo que nos hace suponer que era él su donador, aunque no necesariamente, pues tierra y árboles podían tener diferentes propietarios.

Teniendo en cuenta estos límites de la documentación, podemos suponer que entre los donantes hubiera a menudo alguaciles, que lo mismo entregaban bienes a las mezquitas que a las rábitas, y de forma menos frecuente alfaquíes y un cadí. Es posible que la presencia mayor de los alguaciles en relación a los habices de las rábitas se deba a que son agentes locales, que estaban muy presentes en cada una de las alquerías. En cuanto al alfaquí, también se encontraba en cada alquería, teniendo asignado para su mantenimiento la parte más importante de los habices de cada una de las mezquitas mayores. Es posible que en el nombramiento de alguaciles y alfaquíes dependiera de las comunidades donde ejercían sus cargos. (Trillo 2011: 73–98) En cambio, el cadí era designado por el emir y solía tener su sede en las ciudades o en las alquerías más importantes. (Trillo 1994: 344–345)

Tanto en las tierras de alguaciles como alfaquíes de la Alpujarra hallamos habices cedidos a rábitas, aunque también aparece un cadí. Esto puede significar que fueran estos agentes los fundadores de estos legados en beneficio de estos oratorios. El caso más frecuente es el de los alguaciles, que estaban más presentes en la política local. En Válor encontramos incluso una rábita del Alguacil, tal vez porque este agente local abrazó el tipo de vida ascético-mística. Por todo ello, se puede pensar que las tendencias ascético-místicas representadas por las rábitas habían arraigado fuertemente en la población de la Alpujarra, de manera que también se veían afectadas las

16 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

17 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

oligarquías rurales, que ejercían algún tipo de cargo público, y de las que cabría esperar un mayor adhesión a la ortodoxia islámica y una cierta reticencia a otras formas de religiosidad.

4. OTRAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Otras dos prácticas religiosas que hemos documentado en la Alpujarra nazarí, y que a veces aparecen asociadas al ámbito místico, serían la veneración de las tumbas de hombres santos y la celebración de la fiesta del Mawlid o Nacimiento del Profeta.

En cuanto a la práctica de rezar en las tumbas era un tema controvertido en el Islam. Algunos ulemas la prohibían, como Ibn Ḥanbal (m. 855) e Ibn Ḥazm (m. 1064), otros sólo la reprobaban, como Abū Ḥanīfa (m. 767), mientras que Mālik (m. 795) la admitía. (Fierro 2001) Las razones para tal desautorización se deben a que ven en el culto a los muertos una práctica religiosa contraria a la idea de la unidad de Dios, y una posible predisposición a la idolatría. A pesar de ello el fenómeno se desarrolló mucho en el Occidente islámico, tanto en lo que respecta a la oración en los cementerios como a la adoración de tumbas atribuidas a santos. Por lo que se refiere a al-Andalus, en la *Tuhfa* se recogen varios episodios de gentes que se dirigían a los sepulcros de determinados personajes conocidos por su santidad para rezarles o pedir milagros. Así, a unas 7 millas de Ohanes vivía un sufí, conocido de al-Yuḥānisī, que antes de morir solicitó a éste que le enterrara, lo cual hizo el santo utilizando lajas de piedra. Después de tener un sueño con el *šayj* fallecido en el que le decía que había perdido su anonimato al acudir la gente a su tumba para pedir la salvación de sus ganados cuando estaban enfermos, al-Yuḥānisī decide eliminar cualquier rastro del enterramiento. (al-Qaṣṭālī, *Tuhfat*: 103) El mismo veneraba el sepulcro de otros santos y así salió de Almería para visitar la tumba del alfaquí al-Bāyī (m. 1081), enterrado en un ribāṭ de la costa, seguido de un grupo de personas (al-Qaṣṭālī, *Tuhfat*: 111). Asimismo hemos mencionado que a su tío materno, ʿYūdī b. ʿYūdī, de Abruca, se le atribuía el prodigio de hablar una vez fallecido, y que en su tumba se hizo una cúpula (*qubba*), que era visitada por peregrinos (al-Qaṣṭālī, *Tuhfat*: 152–153).

En relación a las construcciones funerarias hay también una buena demostración de desaprobarciones por parte de los muftíes. En parte se buscaba evitar una jerarquización social en los cementerios, así como rehusar la vanidad que podía conllevar la edificación en ellos. Eran admitidos, sin embargo, pequeños muros que impidieran el paso por encima de los enterramientos.

Por lo que respecta al rezo en las tumbas, hay algún ejemplo de prohibición, pero esta práctica fue en aumento a lo largo de la Edad Media, especialmente desde época almorávide, vinculada a la creencia en el castigo de la tumba y la venida de ángeles que realizarían un interrogatorio al difunto. Así, Ibn al-Makwī (m. 1010) reprueba que alguien contrate a un asalariado para recitar el Corán en las tumbas. (Lagardère 1995: 351) En cambio Ibn ʿAbdūn (m. 1135) da por hecho este ritual del que sólo encuentra censurable que fuera un hombre joven (aunque pudiera estar ciego) quien lo llevara a cabo, por el motivo de que se produjeran encuentros con mujeres. (Lévi-Provençal & García Gómez 1948: 97) En general, su preocupación por los cementerios va en esta línea de evitar una coincidencia no reglada entre varones y féminas, dado que normalmente existía una disgregación de géneros como norma social en el Islam, en general, y en al-Andalus, en particular (Marín 2000).

Al final de época nazarí contamos con varios ejemplos en los habices de 1501 de bienes dedicados a este objetivo, que suele definirse de varias formas: para el *honsario*, o para las sepulturas, o para rezar el Corán en las tumbas. En otras ocasiones se citan sepulcros de individuos concretos. No tenemos datos para pensar que se trate de una devoción por santos ente-

rrados. Podían ser vecinos significativos de la alquería o simplemente personas honradas así por sus parientes. La cantidad de habices con esta finalidad en la Alpujarra es muy escasa comparada con el resto (mezquitas, alfaquí, rábitas, e incluso pobres y cautivos), lo que permite creer que, aunque no era frecuente dedicar bienes a este ritual, esta práctica existía.

Por lo que respecta a la celebración del Mawlid (Kaptein 1993; Katz 2007), era una festividad que se constituyó en el siglo XII en Oriente sobre prácticas precedentes y que se establece en Ceuta de la mano del cadí al-‘Azafí hacia 1250 (Granja 1969). Boloix (2011) ha mostrado también cómo el *šayj* Abū Marwān, quien realizó un largo periplo en Oriente, pudo haber contribuido a su difusión en Ceuta y en el reino de Granada. Ya hemos mencionado como era celebrada en ámbitos cortesanos, al menos en tiempos de Muḥammad V. Asimismo la *Tuhfa* recoge varios momentos de conmemoración del Nacimiento del Profeta por parte de al-Yuḥānisī, con una amplia participación de gentes de diferentes estratos sociales, desde el pueblo a individuos del ámbito político. La presencia de habices dedicados a esta finalidad nos advierte de que era una festividad conocida, sin embargo su exigua dotación en bienes muestra que no era uno de los objetivos preferentes de los habices. Así, aunque existen habices para la celebración de festividades religiosas, es posible que este aspecto no dependiera completamente de tal institución sino de otras iniciativas particulares o colectivas. En tres casos al menos se menciona que la celebración del Mawlid se realiza en una *zāwīya*: “Habiz de la Zevya que era para celebrar el nacimiento del maldito de Mahoma”.¹⁸ De esta forma, puede establecerse una relación entre la conmemoración del Nacimiento del Profeta y los oratorios que había en la alquería, sobre todo las *zāwīya-s*, aunque tal vez también las rábitas, pues no es clara la diferencia entre ambas. Asimismo, el fervor por las tumbas puede tener vinculación con la devoción hacia rábitas o *zāwīya-s*, donde algunos hombres santos recibían sepultura.

Llama igualmente la atención que la celebración del Mawlid y el culto a ciertas sepulturas estén presentes en determinadas zonas de la Alpujarra oriental. Esto podría estar relacionado con la existencia de un foco de misticismo que, desde Almería, donde han vivido maestros sufíes (Ibn al-‘Arīf, Ibn Barraḡān, etc.) desde los siglos XI y XII hasta época nazarí (al-Yuḥānisī, Ibn Luyūn), hubiera ido irradiando hacia el interior.

5. CONCLUSIONES

Hemos analizado el fenómeno ascético-místico y las rábitas en una región rural de montaña del reino nazarí (siglos XIII–XV) a partir de una fuente hagiográfica, la vida del sufí Abū Marwān al-Yuḥānisī, y de la relación inédita de habices de 1501. La obra de al-Qaṣṭālī sobre su maestro al-Yuḥānisī, oriundo de Ohanes (Alpujarra almeriense), nos ha permitido comprobar que dicha tendencia religiosa estaba bien extendida en el reino de Granada, y en la Alpujarra en particular, a mediados del siglo XIII.

Por lo que respecta al análisis de las rábitas, realizado a partir de los habices de 1501, podemos concluir que el número de éstas es relativamente importante, pudiendo computarse 133 en un total de 75 alquerías en la Alpujarra alta. Su interés se pone de manifiesto también en la cantidad de legados que reciben, siendo la tercera institución más beneficiada, después de los alfaquíes y las mezquitas. A veces mezquitas y rábitas compartían bienes habices, lo que prueba la implantación de tendencias ascético-místicas, tal vez sufíes, en este ámbito rural. Entre los posibles donantes de legados se encuentran presentes también los agentes religiosos (sobre todo

18 A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

alfaqúes y en menor medida cadíes) y políticos (alguaciles), lo que indica que las autoridades del reino nazarí participaban de la corriente ascético-mística. Esto encaja con la inclinación que por este tipo de religiosidad habían manifestado los algunos de los emires de la dinastía nazarí, como Muḥammad I, conocido como al-Šūfī, Yūsuf I o Muḥammad V, quien celebraba en la Alhambra la fiesta del Mawlid con grupos sufíes.

Esta relación de coexistencia pacífica entre el sufismo y la ortodoxia podría deberse a la enorme difusión de aquél, lo que conllevaría un incremento de los legados al servicio de morabitos, *ṭarīqa-s* y rábitas, y, por tanto, de su influencia social y económica. Todo ello podría haber favorecido el respeto y la condescendencia de los reyes y del estamento jurídico político hacia dicho movimiento místico, llegando a participar éstos en algunas de sus manifestaciones religiosas, beneficiándose así de una mayor popularidad y, por tanto, de legitimidad.

Las rábitas eran además elementos destacados de la topografía de las alquerías, en torno a las cuales se aglutinaban los vecinos del barrio. No era extraño que hubiera una homonimia entre la rábita, el barrio y el nombre de algún grupo familiar, lo que muestra su importancia en la definición del entramado urbano y en la estructura social de la alquería.

Finalmente, el estudio de los habices señala también dos prácticas vinculadas a las rábitas y las *zāwiya-s*, como serían la celebración del Mawlid y el rezo en las sepulturas, especialmente de aquéllos considerados santos. Ambos cultos aparecen más intensamente en la mitad oriental de la Alpujarra, próxima por tanto a la ciudad de Almería, que gozaba de una tradición mística ya en los siglos XI y XII, que continuó en época nazarí.

De todo ello puede concluirse que la oposición entre la ortodoxia islámica y las tendencias ascético-místicas era débil en época nazarí en esta región montañosa y rural, constatándose más bien una convivencia aceptable entre ambas tendencias religiosas. Además, hemos podido ver cómo en el reino nazarí de Granada, y en particular, en la Alpujarra, el Islam y la corriente ascético-mística están bien implantados, sin que apenas se observen huellas de un remoto pasado cristiano.

ABREVIATURAS

A.G.S.	Archivo General de Simancas (Valladolid)
A.R.Ch.Gr.	Archivo de la Real Chancillería de Granada
cab.	cabina
C.M.C.	Contaduría Mayor de Cuentas
leg.	legajo

REFERENCIAS

- ASÍN PALACIOS, Miguel 1931. *El Islam cristianizado: Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Plutarco.
- ASÍN PALACIOS, Miguel 1989. *Šādilés y alumbrados*. Madrid: Hiperion.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara 2010. *Prodigios del maestro sufi Abū Marwān al-Yuḥānisī de Almería: Estudio crítico y traducción de la Tuḥfat al-muḡtarib de Aḥmad al-Qašṭālī*. Madrid: Mandala.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara 2011. Las Primeras celebraciones del Mawlid en al-Andalus y Ceuta, según la *Tuḥfat al-muḡtarib* de al-Qašṭālī y el *Maḡsad al-Šarīf* de al-Bādisī. *Anaquel de Estudios Arabes* 22: 79–96.

- BOLOIX GALLARDO, Bárbara 2014. Ṭarīqa-s y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb: El “almizcle” de la escala social nazarí. En: M^a.D. RODRÍGUEZ GÓMEZ, A. PELÁEZ ROVIRA & B. BOLOIX GALLARDO (eds), *Saber y poder en al-Andalus: Ibn al-Jaṭīb (s. XIV): Estudios en conmemoración del 700 aniversario del nacimiento de Ibn al-Jaṭīb (Loja, 1313–Fez, 1375)*: 119–140. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- CALVO CAPILLA, Susana 2004: Las Mezquitas de pequeñas ciudades y núcleos rurales de al-Andalus. *Ilu: Revista de ciencias de las religiones: Espacios religiosos islámicos, anejo 10*: 39–63.
- CHITTICK, William C. 1989 *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press.
- CHULZE, R. 1995. Rābiṭa. En: C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS & G. LECOMTE (eds), *Encyclopédie de l’Islam*: 372. Leiden: Brill.
- DOZY, Reinhart 1967. *Suppléments aux dictionnaires arabes*. Leiden: Brill.
- EBSTEIN, Michael 2014. *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Massarra, Ibn ‘Arabī and the Ismā‘īlī tradition*. Leiden: Brill.
- DE EPALZA, Mikel 2004: La Rāpita islámica: Historia institucional. En: F. FRANCO SÁNCHEZ (ed.): 5–28.
- ESPINAR MORENO, Manuel 2004. Las rābitas de las tierras granadinas en las fuentes documentales: Arqueología y toponimia. En: F. FRANCO SÁNCHEZ (ed.): 207–230.
- ESPINAR MORENO, Manuel & Juan ABELLÁN PÉREZ 2004. Las rābitas en Andalucía: Fuentes y metodología. En: F. FRANCO SÁNCHEZ (ed.): 181–209.
- ESPINAR MORENO, Manuel & M^a Dolores QUESADA GÓMEZ 1985. El regadío en el distrito del castillo de Šant Aflay. Repartimiento del río de la Ragua (1304–1524). *Estudios de Historia y Arqueología Medievales 5–6*: 127–158.
- FERHAT, Halima 2003. *Le Soufisme et les zaouyas au Maghreb: Mérité individuel et patrimoine sacré*. Casablanca: Toubkal.
- FIERRO, Maribel 1997. La Religión. En: M^a.J. VIGUERA MOLINS (ed.), *El Retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y almohade: Siglos XI al XIII* (Historia de España de Menéndez Pidal, VIII:2): 437–546. Madrid: Espasa-Calpe.
- FIERRO, Maribel 2001. El Espacio de los muertos: Fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios. En: P. CRESSIER, M. FIERRO & J.-P. VAN STAËVEL (eds), *L’Urbanisme dans l’Occident musulman au Moyen Âge: Aspects juridiques*: 153–189. Madrid: CSIC.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco (ed.) 2004a. *La rābita en el Islam: Estudios interdisciplinares*. Alicante: Universidad de Alicante.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco 2004b: La Economía de las rābitas. En: F. FRANCO SÁNCHEZ (ed.): 59–79.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco 2009. Los Banū Sīd Bono/a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII. En: A. GONZÁLEZ COSTA & G. LÓPEZ ANGUIA (eds), *Historia del sufismo en al-Andalus: Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*: 165–191. Córdoba: Almuzara.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio 1988. *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.
- GARCÍA SANJUAN, Alejandro 2004. Rābiṭa-s y ribāṭ-s en el *Mi’yār* de Al-Wanšarišī (m. 914/1508). En: F. FRANCO SÁNCHEZ (ed.): 83–90.
- GELLNER, Ernest 1969. *Saints of the Atlas*. Chicago: UCP.
- GOZÁLBES CRAVIOTO, Carlos 2004. Rābita y zāwiya en la Ceuta medieval: similitudes y diferencias. En: F. FRANCO SÁNCHEZ (ed.): 275–280.
- DE LA GRANJA, Fernando 1969. Fiestas cristianas en al-Andalus (materiales para su estudio) I: “Al-Durr al-Munazzam” de al-‘Azafī. *Al-Andalus 34*: 1–53.
- GUICHARD, Pierre 2001. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: Los musulmanes de Valencia (siglos XI–XIII)*. Valencia: Universidad de Valencia.
- AL-HULAL AL-MAWŠIYYA. *Crónica árabe de las dinastías almorávides, almohade y benimerín*. Ed. Ambrosio Huici Miranda, 1951. Tetuán: Editora Marroquí.
- IBN BAṬṬŪTA. *A Través del Islam*. Ed. & tr. Serafín Fanjul & Federico Arbos, 1981. Madrid: Editora Nacional.
- KAPTEIN, N.J.G. 1993. *Muhammad’s Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th century*. Leiden: E.J. Brill.
- KATZ, Marion Holmes 2007. *The Birth of the Prophet Muhammad Devotional Piety in Sunni Islam*. NY: Routledge.

- KNYSH, Alexander 2010. *Islamic Mysticism: A Short history*. Boston: Brill.
- LAGARDÈRE, Vincent 1995. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge: Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*. Madrid: Casa de Velázquez.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste & Emilio GARCÍA GÓMEZ 1948. *Sevilla a comienzos del s. XII: El tratado de Ibn 'Abdun*. Madrid: Ayuntamiento de Sevilla.
- MARÍN, Manuela 1991. *Zuhhād* de al-Andalus (300/912–420/1029). *Al-Qanṭara* 12: 439–468.
- MARÍN, Manuela 1992. Abū Sa'īd Ibn al-'Arabī et le développement du soufisme en al-Andalus. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 63–64: 28–38.
- MARÍN, Manuela 2000. *Mujeres en al-Andalus*. Madrid: CSIC.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio & Manuel BECERRA PARRA 2011. En torno al morabitisimo en la Serranía de Ronda: Una propuesta para el análisis de sus rábitas y zāwiya-s. *Takurinna* 1: 111–134.
- MASSIGNON, Louis & Bernd RADTKE 1998. Taṣawwuf. C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICH & G. LECOMTE (eds), *Encyclopédie de l'Islam*: 337–341. Leiden: Brill.
- OHLANDER, Erik S. 2010. Sufism in Medieval Muslim Societies. *History Compass* 8(6): 518–529.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel 2009. La Peripécia política y mística de Ibn al-Jaṭīb entre la Granada nazarí y el Magreb meriní. A. GONZÁLEZ COSTA & A. GRACIA LÓPEZ (eds), *Historia del sufismo en al-Andalus: Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*: 119–144. Córdoba: Almuzara.
- AL-QAŠṬĀLĪ, Aḥmad. *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib, li-man la-hu min al-ijwān, fī karāmāt al-šayj Abī Marwān*. Ed. Fernando de la Granja, 1974. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.
- RODRÍGUEZ MAÑAS, Francisco 1996. Encore sur la controverse entre soufis et juristes au Moyen Age: Critiques des mécanismes de financement des confréries soufis. *Arabica* 43(3): 406–421.
- RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando 1999. Religiosidad en al-Andalus: El hombre santo en el Islam occidental. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 54(1): 152–153.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo 1948. Rábitas hispanomusulmanas. *Al-Andalus* 13: 475–491.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen 1994. *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*. Granada: Universidad de Granada.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen 2011. Mezquitas en al-Andalus: un espacio entre las comunidades y el poder. *Studia Historica, Historia Medieval* 29: 73–98.
- VÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Virginia 2012. Una reflexión acerca de la literatura hagiográfica en época nazarí: El caso de *Buḡyat al-sālik fī ašrāf al-masālik* de al-Sāḥilī (ss. XIII–XIV). In: A. AGUD (ed.), *Séptimo Centenario de los estudios orientales en Salamanca*: 331–344. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- VIGUERA MOLINS, M^a Jesús 2000. La Religión y el derecho. In: M^a.J. VIGUERA MOLINS (ed.), *El reino nazarí de Granada (1232–1492): Sociedad, vida y cultura*: 159–190. (Historia de España de Menéndez Pidal VIII:4) Madrid: Espasa-Calpe.
- VILLANUEVA RICO, M^a Carmen 1961. *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de cultura.
- VILLANUEVA RICO, M^a Carmen 1966. *Casas, mezquitas y tiendas de los habices de las iglesias de Granada*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de cultura.