

Espiritualidad y defensa al servicio de la comunidad musulmana de al-Andalus. Las rábitas en Portugal

Spirituality and defence in the service of the Muslim community of al-Andalus. The rábitas in Portugal

FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ*

RESUMEN: Se analizan los conceptos de *guerra* y *paz* en los orígenes del islam, y se repasan los acontecimientos y justificación inicial de la guerra como necesaria para el sustento de la nueva comunidad de fieles y cómo se llega a institucionalizar el *ŷihād* como precepto. Cuando no es posible realizar este, como sustituto del *ŷihād* se desarrolla el espíritu del *ribāt*. Se explica la evolución hacia una espiritualización de este precepto, desarrollada inicialmente en «lugares de *ribāt*» y luego en las rábitas. Finalmente, se resumen los datos toponímicos y arqueológicos que conocemos sobre las rábitas en Portugal.

PALABRAS CLAVE: aceifas, Garb al-Andalus, Portugal, rábitas, *ribāt*, *ŷihād*.

SUMARIO:

GUERRA Y PAZ EN LOS ORÍGENES DEL ISLAM

Justificación inicial de la guerra como necesaria para el sustento de la nueva comunidad de fieles

Las paces político-militares en el primer estado musulmán

Institucionalización de la defensa de la *umma*: el *ŷihād* como precepto

LA EVOLUCIÓN POSTERIOR DE LA IDEA DE PAZ EN EL ISLAM

DE UNA GUERRA EXPANSIVA A UNA SOLIDARIDAD PACÍFICA Y ESPIRITUAL:

EL RIBĀṬ, SUSTITUTO DEL *ŷIHĀD*

EL ESPÍRITU COLECTIVO Y ESTATAL DEL *ŷIHĀD* Y LA ESPIRITUALIDAD INDIVIDUAL

DEL *RIBĀṬ* EN AL-ANDALUS

El *ŷihād* como guerra colectiva, puntual y controlada: las aceifas como «*ŷihād* de estado»

El *ŷihād* del individuo: La guerra del espíritu. Rábitas y mística

UNOS ENCLAVES PARA LA ESPIRITUALIDAD: *RIBĀṬ* Y *RĀBIṬA*

NOTICIAS SOBRE LA EXISTENCIA DE RÁBITAS EN EL ACTUAL PORTUGAL

* Catedrático de la Universidad de Alicante.

Huellas conservadas en la toponimia árabe
Los datos de la arqueología

ABSTRACT: It's presented the concepts of war and peace in the origins of Islam, reviewing developments and initial justification for the war as necessary for the sustenance of the new community of believers and how it comes to institutionalize the *yihād* as a precept. When it is not possible, as a substitute for *yihād*, the community develops the spirit of *ribāt*, explaining his evolution towards a spiritualization of this precept, initially developed in «places of *rabāt*» and then in the *rābiṭas*. Finally, are summarized the archaeological and toponymic data that we know about the «*rābiṭas*» in Portugal.

KEY WORDS: *As-sa'ifa* (military campains), *Djihād*, Garb al-Andalus, Portugal, *rābiṭas*, *ribāt*.

SUMMARY:

WAR AND PEACE IN THE ORIGINS OF ISLAM

Justification of the war as necessary for the sustenance of the new community of faithful

Political and military peace in the first State of the *Ummah*

Institutionalization of *Ummah* defense: *Dhijād* as a precept

THE SUBSEQUENT EVOLUTION OF THE IDEA OF PEACE IN ISLAM

FROM AN EXPANSIVE WAR TO THE SOLIDARITY AS PEACEFUL AND SPIRITUAL: THE

RIBĀT, IN THE PLACE OF THE *DJIHĀD*

POLITICAL AND COLLECTIVE SPIRIT OF THE *DJIHĀD* AND INDIVIDUAL SPIRITUALITY

OF THE *RIBĀĀ* IN AL-ANDALUS

The *Djihād* as collective, timely and controlled war: the *aceifas* as "*Djihād* of the State".

Individual *Djihād*: the war of the spirit. *Rābiṭas* and mystic.

ENCLAVES FOR SPIRITUALITY: *RIBĀṬ* AND *RĀBIṬA*.

NEWS ABOUT THE EXISTENCE OF *RĀBIṬAS* IN PORTUGAL, TODAY.

References preserved in the Arab places names.

Information from Archeology.

GUERRA Y PAZ EN LOS ORÍGENES DEL ISLAM

Llama la atención al curioso o interesado no musulmán hasta qué punto la guerra está muy presente en los primeros tiempos del islam. El islam, al igual que el cristianismo, surge como un credo de carácter universalista, que desde sus mismos orígenes busca romper las barreras de la tribu, del derecho y los lazos de solidaridad tribal; tanto cristianismo como islam se presentan como dos nuevas sociedades en las que la religión globaliza la realidad de las personas y busca establecer nuevas normas morales y sociales. La religión está llamada a crear una *ecclesia* y una *umma* como nuevos colectivos humanos cuya pertenencia solo queda enmarcada por la creencia sincera en la nueva fe y lo que ello supone. Cualquier ser humano, sin distinción de lengua, adscrip-

ción social o económica, raza o cualquier otra diferenciación geográfica está llamado a integrarse en la nueva colectividad¹.

Desde los inicios, el profeta Mahoma predica un islam al que pueden verse algunos paralelismos con el judaísmo, pero también con el estatus de la religión en el imperio romano, en el cual estaban indisolublemente unidos la religión y el Estado, y el emperador desempeñaba la máxima representación religiosa.

Surge el islam como una religión totalizadora de la realidad de las personas. Como una religión, una doctrina, una moral, pero también como un modo de vida, con un derecho y un pensamiento colectivo totalizador de la experiencia humana. De este modo, en el islam clásico o tradicional no existe una separación entre lo civil, lo político, lo económico, lo militar o lo público y lo religioso. Hay un solapamiento, una superposición de estas realidades, porque todas ellas son ámbitos de la vida de las personas que conciernen a la colectividad de los creyentes, a la *umma*, y esto se entenderá mejor si echamos una mirada a los orígenes del islam.

En los albores de la predicación del profeta, no solo es ignorado el islam por sus convecinos, sino que, cuando ven que los hijos de las mejores familias van convirtiéndose a la nueva fe, los dirigentes políticos locales, a la par ricos hombres de La Meca, inician una dura represión, que proporcionará los primeros mártires al islam. Por tanto, la nueva fe surge en un entorno de incomprensión y agresividad y, por ello, se entiende que, tras una larga etapa de resistencia solidaria y pasiva en La Meca, cuando la situación se hace insostenible para los nuevos creyentes, estos se van allí donde están dispuestos a acogerles amigablemente: a la vecina ciudad y oasis de Yatrib, luego denominada la «ciudad del profeta»², a unos 339 km al NE del oasis de La Meca. Este

¹ Se han avanzado buena parte de las ideas aquí expuestas en trabajos como: F. Franco Sánchez: «La noción de paz en el pensamiento religioso islámico y su plasmación en al-Andalus», *Idees de pau a l'edat mitjana*, Flocel Sabaté, ed., Lleida, Pagès Editors, Arxiu Comarcal La Noguera, Consell Comarcal La Noguera, ImPiC, Universitat de Lleida, 2010, pp. 161-184. Flocel Sabaté, ed., Lleida, ed. Pagès Editors, Arxiu Comarcal La Noguera, Consell Comarcal La Noguera, ImPiC, Universitat de Lleida, 2010, pp. 161-184; *ibid.*: «El *ghihād* y su sustituto el *ribāʿ* en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual», *Mirabilia. A Idade Média e as Cruzadas. La Edad Media y las Cruzadas – The Middle Ages and the Crusades*. Blasco Vallès, Almudena, e Costa, Ricardo da (coord.), Vitória (Brasil), ed. electrónica en internet de Ricardo Costa (Universidade do Espírito Santo), n.º 10, 2010 Jan-Jun, pp. 21-45.

² Las denominaciones toponímicas con que se conoce a la antigua Yatrib son *Madīnat an-Nabī* (Ciudad del Profeta), *Madīna Rasūl Allāh* (Ciudad del Enviado de Dios) o *Al-Madīnat al-Munawwara* (la Ciudad Luminosa).

viaje ha sido denominado como Hégira, «extrañamiento, desnaturalización, alejamiento», y no supone un inicio, ni un comienzo, sino que es más bien un gozne en el decurso histórico sobre el que va a girar la realidad de los musulmanes de modo sustancial. De un período de represión, de forzada calma, en que las revelaciones que recibe Mahoma son de carácter espiritual, en las que se va definiendo cuál es el carácter y los conceptos fundamentales de la nueva fe, se va a pasar a una nueva etapa, la mediní (o medinesa), en la que los musulmanes, libres de las ataduras sociales se van a definir como una *umma* o nueva comunidad religiosa supratribal, integradora de todos los creyentes sea cual fuera su origen religioso o tribal. En Medina se definirán los rasgos esenciales de la nueva religión y se pondrán los fundamentos de un nuevo derecho para una nueva sociedad. Porque esa nueva religión, el islam, se define como una nueva sociedad, que requiere y estructura un nuevo Estado.

Justificación inicial de la guerra como necesaria para el sustento de la nueva comunidad de fieles

Mahoma va configurando poco a poco una nueva sociedad en Medina, actúa como hombre religioso, reconocido por todos como cabeza de la nueva comunidad de fieles, pero actúa también como hombre de Estado, como jefe político y militar de la nueva sociedad.

De este modo, la comunidad perseguida tiene que plantearse su futuro, y la interpretación religiosa más general admite que Mahoma no dudó nunca en utilizar la fuerza de las armas en todas sus facetas, desde la presión armada, hasta la propia guerra, como el modo legítimo de defensa de la comunidad. Así, como hombre de Estado, no duda en contemplar la guerra como un medio lícito y adecuado de defensa y, en una etapa posterior, como un medio admitido y legal para obtener recursos, al asaltar las caravanas de los mecenos. Se justificó este proceder como que estas acciones armadas eran el único modo que tenían para obtener recursos económicos con los que poder mantener y alimentar a la cada vez más numerosa comunidad de los creyentes.

El primer gran reto con el que se enfrentaron los creyentes fueron las batallas: de Najla; la de los pozos de Badr (año 2 H./624 J. C., en la cual la tradición afirma que los ángeles guiaron a los musulmanes a una gran victoria sobre un ejército mucho mayor organizado por los prohombres de La Meca); la batalla de los Mártires de llanura de Uḥud (3 H./625 E. C., al norte de Medina, en la

cual la desobediencia de las tropas musulmanas facilitó la victoria de los de La Meca); o la batalla del Foso (o de la Trinchera, 6 H./627 E. C., en la cual, tras 40 días de asedio a Medina, las tropas mecanas hubieron de abandonar, lo que constituyó una gran victoria para el islam), etc.

Las paces político-militares en el primer estado musulmán

En vida del profeta Mahoma se sucedieron una serie de encuentros militares contra los mecanos, contra las caravanas del norte, y contra otros grupos considerados enemigos de los musulmanes. Pero también se mencionan momentos de tregua y de paz. A partir del año 5 H./627 E. C., apoyándose en revelaciones de carácter muy diferente a las de La Meca, Mahoma se dedica a la organización del nuevo Estado musulmán y a la conquista de La Meca, buscando la alianza con las tribus beduinas, tarea en la que se ocupará hasta su muerte.

Hay que anotar que, tras la *batalla del Foso*, el profeta no ataca directamente a los mecanos, sino que busca debilitarlos. A partir de este mismo año 5 H./627 E. C., se llega al fin de las acciones defensivas por parte de los musulmanes y comienzan sus acciones ofensivas, en especial contra los oasis del Norte (Jaybar), ataques que buscaban el control de las rutas caravaneras y que, de paso, sirvieron para convertir al islam a muchas de esas tribus antes cristianas. Esta nueva etapa es justificada como necesaria para la comunidad de fieles ya que, dada su penuria económica, tales ataques a las caravanas les aseguraban un sustento, primero, y el control de unos recursos, después, necesarios para el desarrollo de la comunidad.

Mientras, con otras tribus se firman tratados de sumisión (como en el oasis de Naÿrān), precedentes de los tratados con los no musulmanes que transmitieron los copistas posteriores. Es decir, a partir de este momento se fragua el sistema de treguas y de pactos (que será el que permitirá el rápido avance de las conquistas musulmanas)³.

El año 6/628 Mahoma decide acudir en peregrinación a La Meca. Llegó hasta el límite del territorio sagrado, y no avanzó más, para evitar el enfrentamiento mediante el intercambio de embajadores, que signaron el tratado de paz de

³ Esto lo hemos explicado en F. Franco Sánchez: «La noción de paz ...», *op. cit.*, § 3.

Udaybīya. En él, los musulmanes se comprometen a renunciar a la peregrinación de ese año por otra que se llevará a cabo durante tres días en el año siguiente y a firmar una tregua por 10 años. Aunque mal acogido por los musulmanes, realmente fue un éxito político, pues logró la adhesión de los beduinos y de los qurayšies mecanos. Estos trataron a Mahoma de igual a igual, con lo que ya le consideran como el jefe político de un pueblo y como un jefe de Estado.

Cabe concluir que en el tratado de paz de Udaybīya el concepto de *paz* es sinónimo al de *tregua temporal*, es decir, que tanto el *yihād* como las treguas de paz se encuentran al servicio de las necesidades coyunturales del Estado confesional musulmán.

El año 9/630 casi todo el *iyāz* apoyaba ya a Mahoma. Esta nueva situación política es comprendida por los qurayšies, que se ven aislados y enfrente de la nueva potencia. Por otro lado, el comercio comienza a decrecer, resultado de los continuos ataques a sus caravanas y, como consecuencia de ello, se ven obligados a establecer negociaciones. En ellas, los qurayšies buscan salvar lo que se pueda y, especialmente, el papel de La Meca como santuario religioso.

Mahoma rompe la tregua de Udaybīya y se dirige hacia La Meca con cerca de 10.000 hombres en actitud pacífica. En este momento se convierte Abū Sufyān y hace aceptar al resto de mecanos las condiciones de los musulmanes. Estos buscaban garantías: no solo de que se les permitiría la entrada libre a Mahoma y a sus seguidores, sino también de que se respetarían la vida y propiedades a los mecanos no opositores. A consecuencia de esto, entra pacíficamente Mahoma en La Meca y —como refiere la tradición— se dirige hacia la Ka‘ba, le da siete vueltas, toca la piedra negra y destruye todos sus ídolos (salvo las imágenes de la Virgen y Jesús). Manumite a todos los esclavos mecanos y se produce la ceremonia del juramento (o *bay‘a*), lo cual supone el decisivo reconocimiento público de la autoridad política de Mahoma, y la llegada de adhesiones desde toda la Península Arábiga.

Institucionalización de la defensa de la *umma*: El *yihād* como precepto

A partir de entonces, de las sucesivas victorias de los musulmanes se crea una mística religiosa de exaltación de la fe, y se acuña la creencia de que las vic-

torias (de Badr, del Foso, ataques a las caravanas, etc.) son consecuencia del apoyo de Dios a los fieles cuando combaten con fe, mientras que las derrotas (como la de la llanura de Uḥud) son la consecuencia de la falta de fe de quienes libraron la batalla por parte de los musulmanes.

Por otro lado, desde bastante tiempo antes ya es firme la creencia de que quien muere en el combate será un *šāhid*, un mártir «que da testimonio» supremo de fe y, por ello, será recompensado con el acceso directo al paraíso. De este modo, Dios apoya indefectiblemente a los musulmanes cuando combaten con fe y se acuña la expresión de «el combate *fī sabīl Allāh*», ('en la senda de Dios'), para referirse a la idea de defensa esforzada, combate físico si es necesario, por la religión. La idea del *sabīl Allāh* implica una condición activa, y llegado el caso, ofensiva y agresiva, aunque siempre dirigida al beneficio y salvaguardia de la comunidad de los musulmanes, y se encuentra relacionado intrínsecamente con el *yihād*⁴.

En esta primera etapa la guerra es un medio para la supervivencia de los fieles y, por ello, se podría traducir el coránico término de *yihād* como 'guerra santa' (o más bien 'santa guerra'), 'esfuerzo (en defensa de la fe)', que se halla indisolublemente unido a esta primera época de penalidades de los musulmanes y, por ello, esta era entendida como respuesta armada, justa y medida ante una agresión a la colectividad de los creyentes.

Ahora bien, poco después pasará también a significar 'campana militar' que tiene la finalidad de la expansión de la religión y el Estado musulmanes por un país enemigo.

A la muerte del Profeta en el 11 H./632 E. C.⁵ los musulmanes prácticamente controlan la Península Arábiga y durante el período subsiguiente (llamado el

⁴ Sobre el *yihād* en el islam hay una bibliografía vastísima, casi inabarcable si consideramos lo escrito en las lenguas islámicas, especialmente en árabe. Una selección de los más relevantes puede verse en F. Franco Sánchez: «La noción de paz ...», *op. cit.*, n. 4, e *ibíd.*: «El *ḡihād* ...», *op. cit.*, n. 10. Añádase la referida en *ibíd.*: «*Rābiṭa*»-s islámicas. *Bibliografía actualizada*, Alicante-Sant Carles La Rapita, ed. Universidad de Alicante/ Institut d'Estudis Ràpitencs (Colección Xarc Al-Andalus, n.º 6), 1997, 87 pp., así como la que aparece citada en los estudios de los dos congresos, a los que se alude en la n.º 19. Como colofón, *cfr.* con la visión espiritual del precepto que ofrece Mikel de Epalza: «La espiritualidad militarista del Islam medieval. El ribat, los ribates, las rábitas y los almonastires de Al-Andalus», *Medievalismo*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, n.º 3, Año 3, 1993, pp. 5-18.

⁵ Muere Muḥammad/Mahoma el 13 del mes musulmán de *rabī'* II del año 11 de la Hégira (correspondiente al 8 de julio de 632).

de los cuatro «califas bien encaminados», u «ortodoxos», 11-40 H./632-660 E. C.), asistimos a la denominada como *primera gran expansión musulmana*, en especial durante el califato de ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb (13-23 H./634-644 E. C.) en que se conquistan Mesopotamia, Siria y Egipto. Después de un breve paréntesis, durante el período del califato omeya (41-132 H./661-750 E. C.) se produce la segunda gran expansión⁶, que llevará a los musulmanes desde las fronteras de la India (hacia el 96 H./715 E. C.) hasta la Península Ibérica (92 H./711 E. C.).

Han transcurrido apenas 90 años desde la Hégira o huida del primer núcleo de creyentes musulmanes a Medina.

LA EVOLUCIÓN POSTERIOR DE LA IDEA DE PAZ EN EL ISLAM

En el islam no se aborda la paz, como hecho religioso, de modo sistemático. El concepto de *paz* está relacionado y se deduce en gran medida de lo que el islam afirma sobre la guerra, acerca de la cual sí que existe una abundante literatura⁷. Para el pensamiento religioso del islam clásico, *sunni* (‘la guerra injusta’) es la guerra expansiva, el ataque no motivado por ninguna necesidad concreta. Esto podría parecer paradójico si analizamos las primeras expansiones del islam, pero, en realidad, tales guerras estaban dentro del ámbito de las «guerras justas». La «guerra justa» es la que ayuda a construir, y a defender, una determinada entidad político-social que pueda garantizar en la Tierra la ejecución de un orden y del designio divino para los hombres. Tal entidad, puede ser denominada como el Estado islámico, y sus confines son los de la tierra habitada, a cuyo más lejano rincón ha de llevarse la revelación y la ley inspiradas por Dios. Ahora bien, en el interior de este Estado, la ley y la moral prevén la coexistencia pacífica de las diferentes etnias, culturas y religiones.

Ante la falta, o a la espera de este utópico Estado islámico, la comunidad musulmana, aunque pequeña y reducida, engloba también a los no musul-

⁶ Esta se produjo en dos fases, coincidiendo con momentos de relativa paz y desarrollo: una primera con Mu‘āwīya (41-60 H./661-679-680 E. C.) y una segunda durante los califatos de ‘Abd al-Malik (65-86 H./685-705) y al-Walīd (86-96 H./705-715 E. C.).

⁷ Remitimos a Biancamaria Scarcia Amoretti: «Il concetto di ‘pace’ nell’Islam», *Islām. Storia e Civiltà*, Roma, ed. Accademia della Cultura Islamica, n.º 29, vol. VIII, 1989, pp. 245-253, y al artículo suyo en *Islām. Storia e Civiltà*, n.º 18, 1987, pp. 5-11.

manes y concentra sus esfuerzos de gobierno e islamización sobre el *dār al-islām*, el mundo musulmán, que también es conocido como *dār as-salām*, el 'mundo de la paz', que por esencia se contrapone al *dār al-ḥarb*, el 'mundo de la guerra' que es como se denomina a los territorios más allá de las fronteras de los países musulmanes.

Hay que apuntar que en este marco de la primera expansión islámica, al califa 'Umar (13-23/634-644) la historiografía musulmana le ha atribuido el haber sido el organizador del Imperio⁸. Así, respecto a los pueblos vencidos, en el Corán no existe estipulación alguna, por lo que se hizo necesario recurrir al ejemplo de Mahoma respecto al resto de las religiones, cuyo comportamiento fue: 1.º) Los *judíos* de Medina fueron expulsados o aniquilados, y les fueron confiscadas sus tierras. 2.º) Como consecuencia del pacto con las tribus cristianas y judías de los oasis de Jaybar y Naẓrān se crea la categoría de «protegidos», *ahl ad-dīmma/dīmmīes* (para los cristianos y judíos que viven en el Estado islámico). 3.º) Posteriormente se diferencia entre los *paganos* (*kuffār*, que deben convertirse), las referidas *gentes del libro* (*ahl al-kitāb*, *ahl ad-dīmma*) y se crea la categoría de los *mayūs*.

El califa 'Utmān (23-35/644-656), llega a dominar prácticamente Iraq en el 27/648, mediante una conquista desigual. Tomándolo como base, penetra en Irán, cuya anexión completa, no sin problemas, sobre el año 30/651. Pues bien, allí se encontraron los musulmanes con cerca de millón y medio de habitantes, mayoritariamente zoroastrianos persas, pero también sabeos y nestorianos. No eran poblaciones que pudieran ser encuadradas en la categoría de los *dīmmīes* ('protegidos'). Como no se podía ejecutar a una masa tan grande de población pagana, se crea la categoría jurídico-social de *mayūs*, convirtiéndola en una especie de «gentes del libro» de segundo orden⁹. Se les

⁸ Aunque esto solo sea verdad parcialmente, pues hay que tener en cuenta la animadversión por la figura del califa 'Utmān por parte de los historiadores 'abbāsīes, quienes reescribieron la historia del período en contra suya.

⁹ Este modo de considerar el estatuto jurídico-social de los *mayūs* lo propuso Míkel de Epalza en «El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI)», *La formación de Álava. 650 Aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*. Congreso de Estudios Históricos, Álava, Diputación Foral, 1985, pp. 303-313; «Los *Mayūs* ("magos"): Un hápax coránico (XXII, 17), entre lo étnico y lo jurídico, hasta su utilización en al-Andalus», *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*. Miguel Hernando de Larramendi, Salvador Peña Martín (coords.), Córdoba, Berenice, 2008, pp. 399-414; Míkel de Epalza Ferrer; Joaquín del Valle de Lersundi Mendizábal: «Vascos y árabes en el siglo VIII y en el XX: historia e historias», *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, Madrid, n.º 6, 2007, pp. 123-153.

imponen los mismos tributos que a los *dimmīes*, a la espera de que fueran convirtiéndose poco a poco a la fe del nuevo estado musulmán.

Como se ve, en una dinámica de guerra expansiva, se adopta una solución pacífica, de cara a garantizar la estabilidad del nuevo Estado musulmán. La matanza de los vencidos solo se practicó contra los ejércitos derrotados, y ello solo en caso de guerra. No interesaba la aniquilación de sus habitantes, los futuros tributarios del nuevo Estado musulmán, cuyos hijos habrían de ser los musulmanes del mañana.

DE UNA GUERRA EXPANSIVA A UNA SOLIDARIDAD PACÍFICA Y ESPIRITUAL: EL *RIBĀṬ*, SUSTITUTO DEL *YĪHĀD*

A lo largo del primer siglo de la Hégira hubo una guerra religiosa expansiva, pero al final del mismo, habiendo llegado al límite de la expansión posible, desapareció en la práctica la posibilidad de continuarla. De este modo, bien pronto los creyentes tuvieron que dedicarse a consolidar sus fronteras. Esta conquista territorial en su sentido primero y estricto es «sagrada», «santa» en cuanto a que se constituyó como el medio legítimo para extender y asentar el credo islámico.

En consecuencia, desde la propia época del profeta Mahoma ya encontramos enunciado el principio de la «defensa activa de la religión y de los musulmanes», como una idea heredada desde muy antiguo, articulada bajo el concepto de *yīhād*. En esta primera época ya presenta unas claras implicaciones religiosas (defensa de la religión ante los ataques externos), pero también socioeconómicas (defensa de los musulmanes y sus posesiones en caso de que sean atacados).

Una abundante literatura piadosa, que se hace remontar al Profeta, exhorta a los musulmanes a participar en el *yīhād*, como uno de los preceptos fundamentales del Islam¹⁰. Según se afirma en los tratados religiosos, el *yīhād* es la

¹⁰ Entre los escritores occidentales, el magrebí Ibn Marzūq (siglo XIV) recogió en su *Musnād* una serie de hadices del Profeta que exhortaban a realizar el *yīhād*: «Se nos ha transmitido de Abū Hurayra: “Se le preguntó al Enviado de Dios: ‘¿Qué obra es mejor?’ respondió: ‘Crear en Dios y su Enviado’... volvió a Preguntársele: ‘¿Y después?’. Respondió: ‘La Guerra Santa’ [...] Dijo el Enviado de Dios: ‘Dios ha asegurado a aquel que sale (a combatir) por Dios y no le mueve (otro deseo) que combatir por mí, y porque tiene fe

cumbre de la perfección en la práctica musulmana, de modo que morir ejerciéndolo es el camino más directo para ir al Paraíso. También ha sido calificado como el mejor servicio que se le puede hacer a la comunidad de los creyentes, y hay que resaltar que tal precepto supone una doble implicación: relacionada por un lado con la salvación personal y, por otro, con el patriotismo¹¹. En este sentido, tiene un claro carácter de espiritualidad en defensa de la colectividad, y, por tanto, su ejercicio es comunitario, no individual.

Su realización se encuentra detallada en los manuales de derecho musulmán. En concreto, el Estado ha de garantizar su adecuado ejercicio, responsabilizándose de su convocatoria y desarrollo. Por otro lado, ha de estar encabezado y dirigido por su soberano legítimo, sea el califa, sea un gobernador legítimamente nombrado. En consecuencia, cualquier gobernante no puede llamar a esta guerra en defensa de la comunidad, sino el reconocido legítimamente. También la expedición militar ha de estar perfectamente preparada y planificada, motivo por el cual ha de cumplir con unos requisitos muy concretos.

Con posterioridad al siglo I de la Hégira se reduce mucho la posibilidad de acudir a un *yihād* legalmente proclamado, bien porque las fronteras quedaban ya lejos, bien porque las autoridades legales encargadas de organizarlo se desentendían, etc.

Según refieren los hadices, el profeta Mahoma aconsejó para ese momento una manera peculiar de hacer el *yihād*: el *ribāṭ*¹². Etimológicamente *ribāṭ* sig-

en Mí y cree en Mis Enviados', que le hará entrar en el Paraíso o le devolverá a la casa de la que salió, con la recompensa y el botín que haya conseguido"» (María Jesús Viguera —est., trad. esp., notas, índices—: *Ibn Marzūq. El Musnad: Hechos memorables de Abū-l-Hasan, sultán de los benimerines*, Madrid, ed. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, pp. 320-321), en otro lugar de la obra dice Ibn Marzūq: «Y tomándolo de Salmān: "Oí decir al Enviado de Dios: 'El ribāṭ de un día y de una noche por Dios es mejor que el ayuno de un mes; y si muere se le cuenta el trabajo que estaba haciendo, otorgándosele su recompensa, quedando a salvo de los dos ángeles-jueces'. [...] Y tomándolo de 'Uṭmān: "El Enviado de Dios dijo: 'El ribāṭ de un día por Dios es mejor que mil días en obras semejantes que se emprendan en el propio domicilio [...] Los hadices y tradiciones referentes al capítulo son muy numerosos. El ribāṭ de vigilancia (del enemigo) por Dios son de las mejores acciones que pueden llevarse a cabo"» (*ibidem*, p. 330).

¹¹ M. de Epalza ha resaltado que en la institución del *ribāṭ* la «salvación personal y patriotismo colectivo se unen sin ningún desequilibrio en la espiritualidad musulmana, donde la política, con sus normas islámicas, es uno de los pilares de la religión», «Constitución de rābitas en la costa de Almería: su función espiritual», *Homenaje a J. A. Tapia Garrido*, Almería, 1988, p. 234. Sobre las excelencias de la muerte en combate por el islam hay abundante literatura panegírica, que se remonta a los hadices del Profeta.

¹² Jaime Oliver Asín: «Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular», *Boletín de la Real Academia Española* [de la Lengua], Madrid, Real Academia Española, vol. XV, 1928, p. 359.

nifica 'atadura, ligadura' y consistía en acudir a las fortalezas de la frontera a prestar un servicio militar, que esporádicamente puede ser activo, pero que generalmente era más piadoso y pasivo y, llegado el caso, defensivo. En ningún caso implica ofensiva o agresión activa, o tomar una iniciativa militar.

En el Corán hallamos la azora 8:60 que dice: «Así pues, preparad contra ellos todas las fuerzas y guarniciones de caballos (*ribāṭ al-jayl*) que podáis reunir, para desalentar con ello a los enemigos de Dios, que son también enemigos vuestros, y a otros aparte de ellos que no conocéis, pero que Dios sí conoce; y cualquier bien que gastéis "en la senda de Dios" (*fī sabīl Allāh*) os será devuelto cumplidamente, y no se os hará injusticia». Esto es, «preparad», implica estar preparados, listos para la acción, si fuere necesario, pero no es una orden directa de actuar militarmente, sino de estar listos, acantonados. En segundo lugar, habla de fuerzas civiles y de caballos prestos a esta lucha militar, si fuera necesario. En tercer lugar, habla de que, además, la movilización de recursos económicos por parte de los ciudadanos musulmanes para sufragar estas estancias y caballos es un muy relevante mérito religioso. Finalmente el nombre del precepto, deriva de este *ribāṭ al-jayl*, traducible en este contexto de la azora coránica como 'guarniciones, acantonamiento de caballos', pero extrapolable como 'acantonamiento, ligadura, estancia', denominación y sentido que será el que tome el término *ribāṭ*.

A la anterior sigue la aleya 8:61, aclaratoria de que: «Pero si se inclinan a la paz, inclínate tú también y confía en Dios: ¡en verdad, solo Él todo lo oye, todo lo sabe!». Esto ha sido interpretado como que «aun cuando hicieran un ofrecimiento de paz con la única intención de engañarte, tal ofrecimiento debe ser aceptado, porque los juicios sobre sus intenciones deben basarse solo en pruebas evidentes». En otras palabras: las simples sospechas no pueden ser excusa para rechazar un ofrecimiento de paz¹³. La misma idea se expresa en 2:190: «Combatid por Dios contra quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a quienes se exceden»; y aunque en 2:191 se dice: «Matadles donde deis con ellos, y expulsadles de donde os hayan expulsado...», se precisa en la siguiente aleya 2:192: «Pero si cesan, Dios es indulgente, misericordioso».

¹³ Interpretación tomada de la n.º 67, p. 244, de la trad. esp. de Abdurrasal Pérez de la trad. inglesa con comentarios del Corán de Muhammad ASAD: *El mensaje del Qur'an*, Almodóvar del Río, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2001.

Las aleyas referidas 8:60-1, conjuntamente hablan de estar preparado con todas las fuerzas posibles, incluso con los caballos preparados para el combate, si fuera necesario. No animan a combatir, sino a estar presto a la defensa. Y también hablan de paz: a la menor muestra que dé el agresor de querer llegar a un entendimiento, hay que atenderle y escucharle y ver si se puede llegar a un acuerdo con él.

El precepto del *ribāṭ*, acaba siendo el modo de sustituir el *ḡihād* o defensa de las fronteras de los territorios islámicos, cuando este ya no puede realizarse, en especial porque no haya una guerra declarada legalmente por la autoridad islámica competente. Si no hay tal guerra oficialmente declarada, no le era posible al fiel acudir a arrimar el hombro en la lucha «en el camino, por la senda de Dios» (*fī sabīl Allāh*), como expresa la fórmula islámica¹⁴.

Derivada del precepto del *ḡihād*, la importancia del precepto del *ribāṭ* reside más en la esperanza del premio celestial de quienes se «esfuerzan en el camino de Dios» (*yuyāhidūna fī sabīl Allāh*, 5:54) que en el precepto u obligación de servir con las armas a la sociedad/comunidad islámica, expresado en tantas ocasiones en el Corán. Ante la llamada obligatoria de la autoridad musulmana a las guerras, que se declaran por necesidades del *ḡihād*, el *ribāṭ* se conforma como una recomendación de devoción, adoptada libremente por piadosos musulmanes que desean la perfección en su vida como creyentes, tal y como lo expresa el Corán.

EL ESPÍRITU COLECTIVO Y ESTATAL DEL *ḡIHĀD* Y LA ESPIRITUALIDAD INDIVIDUAL DEL *RIBĀṬ* EN AL-ANDALUS

El *ḡihād* como guerra colectiva, puntual y controlada: las aceifas como «*ḡihād* de Estado»

Los deseos de combate y de lucha frente al enemigo infiel y a sus tiranos no podían dejarse a la voluntad individual o de grupos de gentes sin control que desearan hacer el *ḡihād* por su cuenta y riesgo. Aunque posean las mejores

¹⁴ Concepto que se recoge unas 70 veces en el Corán de modo literal y más de un centenar con otras variantes, comenzando por 2: 154 en que se expresa: «No digáis de quien ha caído muerto en el camino de Dios que se encuentra entre los muertos, sino que se encuentra entre los vivos».

intenciones, algo tan importante no podía quedar al albur de cada uno. De este modo, en al-Andalus el Estado omeya articula los dos sistemas de cumplimiento del mismo: el *yihād* oficial, estatal, organizado y planificado en cada verano por el poder cordobés para su mayor gloria y boato: son las «aceifas», campañas estivales perfectamente planificadas, desarrolladas en verano (de ahí su nombre *as-sa'ifa*, «la [expedición] estival», con la finalidad de reclamar los impuestos de reconocimiento de soberanía a los cristianos del norte, según los pactos vigentes en cada momento, unos impuestos que estos —evidentemente— ni reconocían, ni pagaban. En caso de impago del citado impuesto, el soberano musulmán está capacitado para reclamarlo; de ahí surge la relevancia religiosa que tienen las aceifas¹⁵: su complicado ceremonial y boato, el número de musulmanes implicados en ellas (prácticamente todo el Estado)¹⁶ y su contundencia ha de entenderse como una demostración de poder cara a los «rebeldes» al Estado y a la religión musulmana¹⁷.

Las aceifas han sido presentadas como un periódico intento por parte del poder cordobés de exacción sobre los cristianos del norte, como una simple demostración de poder con fines únicamente depredatorios. Aunque pudiera parecerlo así, para el islam andalusí las aceifas tuvieron una trascendencia enorme. Cuanto más poderoso es el poder central cordobés, estas aceifas —o

¹⁵ Lo ha explicado Míkel de Epalza en varios lugares, como «El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI)», *Estudios de Deusto*, Bilbao, Vol. 32/2, n.º 73, 1984, pp. 309-10, y en «Descabdellament polític i militar dels musulmans a terres catalanes (segles VIII-XI)», *Symposium Internacional sobre els orígens de Catalunya (segles VIII-XI)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, vol. I, 1991, pp. 49-79 pp. 67-75. Cfr. el enfoque complementario de Cristina de la Puente: «El *yihād* en el califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hišām II», *La Península ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XII: II. Almanzor y los terrores del milenio. Codex Aquilarensis*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, n.º 14, 1999, pp. 23-38.

¹⁶ Las aceifas estatales se organizaban con más de medio año de antelación, enviando a todas las provincias noticia de los impuestos que debían aportar para la aceifa, preparando los alforines más cercanos para abastecer de grano a sus tropas y haciendo llamada a todos cuantos voluntarios quisieran sumarse a la campaña. Llegado el final de la primavera, se hacía una gran parada militar a la afueras de Córdoba y se iniciaba «la estival»/ *īā'ifa*/aceifa. Siguiendo las tropas por las más anchas vías de época romana se llegaba hasta el punto de destino, para intervenir si llegaba el caso, en la batalla; en primer lugar, los voluntarios (que si morían se convertían en *šuhadā'*/mártires por la fe), numerosos y de edad avanzada generalmente, y luego iban los soldados profesionales.

¹⁷ Esto ya fue apuntado en F. Franco Sánchez: «Consideración jurídica y religiosa de los territorios de la Meseta y el Norte peninsular por el poder musulmán de al-Andalus», *Al-Andalus-Magreb*, Cádiz, Universidad de Cádiz, vol. 7, 1999, pp. 120-2, y en «La noción de paz ...», *op. cit.*, § 1.2., y lo hemos desarrollado en «La concepción de la soberanía en el Islam del Occidente Musulmán», *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, Madrid-Murcia, Editum Universidad de Murcia, Sociedad de Estudios Medievales, tomo I, 2010, pp. 285-290.

ḡihād estatal— adquieren más regularidad y son más numerosas: su abundancia con ‘Abd ar-Raḡmān III (300-350/912-961) o con Almanzor (371-392/981-1002) es índice del poder del Estado cordobés, y supuso un parón de un siglo y medio en el avance «re-poblador» de los cristianos, en su conquista de *espacios* meridionales de la Península Ibérica¹⁸.

El *ḡihād* del individuo: la guerra del espíritu. Rábitas y mística

El segundo sistema de cumplimiento del *ḡihād* es el individual, espiritual y de libre ejercicio por parte de los fieles. La referida aleya 8:60 se interpreta como una invitación a una espera pasiva, pero estando cada uno preparado para el ataque, incluso apostado y predispuesto con sus armas y caballo, por si fuera necesario salir en defensa de los musulmanes. Pero mientras llega el momento de intervenir en esta defensa activa, el musulmán se dedica a la oración y a la ascesis.

Serán los lugares de *ribāṭ* marítimos o fronterizos y las rábitas los enclaves que recibían a los individuos deseosos de cumplir con el *ḡihād* de modo personal y en el tiempo y lugar por ellos elegido.

En un primer momento el *ribāṭ* se realizará en zonas expuestas al peligro, en las fronteras frente a los cristianos y/o en la frontera marina mediterránea, en donde el fiel se va a los referidos «lugares de *ribāṭ*» a realizar este precepto, exponiéndose así a un peligro real, pero de un modo pasivo. Los musulmanes, animados por una motivación espiritual y religiosa, se constituyen como una «caballería ciudadana» (valga el símil del mundo cristiano medieval posterior) cuya finalidad es la defensa de sus correligionarios y conciudadanos musulmanes en caso de ataque del enemigo; mientras llega ese momento, cada uno dedica la mayor parte del tiempo a la oración, recitación del Corán, meditación y otros actos de piedad.

De este modo vemos cómo se ha derivado un precepto como el del *ḡihād* en otro, como el *ribāṭ*, pasivo, pacífico y profundamente espiritual.

¹⁸ Explicado en su contexto en F. Franco: «Consideración jurídica ...», *op. cit.*, *passim*.

Con posterioridad, podemos aventurar que, desde fines del siglo IX, surgen en los límites de las circunscripciones comarcales andalusíes y, luego, desde el siglo XI, en las afueras de los recintos murados de las ciudades, cerca de los cementerios, unas mezquitillas pequeñas que serán denominadas *rābītas*. Expuestas al peligro, por estar extramuros, a ellas acudían los piadosos musulmanes de modo más generalizado para realizar un precepto como el *ribāṭ*¹⁹.

UNOS ENCLAVES PARA LA ESPIRITUALIDAD: *RIBĀṬ* Y *RĀBĪTA*

La amplia regulación que los tratados de derecho musulmán recogen en torno al *ḡihād* fue elaborada para servir de normativa en la guerra contra los infieles o cualquier atacante externo y ajeno a la comunidad musulmana. Por ello, esta guerra se lleva a las fronteras, a las lindes del *Dār al-Islam* o «territorio del islam». Pero nada hay regulado respecto a la guerra entre los propios creyentes, entre musulmanes. La guerra, por tanto, en términos religiosos solo se concibe contra los agresores externos de la comunidad musulmana. En este marco conceptual, los capítulos de los compendios de derecho musulmán sobre el *ḡihād* han de entenderse que se dedican a la guerra, en general, la única legalmente permitida.

Una de las primeras escuelas jurídicas islámicas (*madhab*) fue la de al-Awzā‘ī²⁰; su jurisprudencia se centraba, preferentemente, en el derecho militar y regulaba

¹⁹ Sobre la espiritualidad, toponimia e historia de las rābītas Mikel de Epalza organizó dos congresos en Sant Carles de la Ràpita, en los años 1984 y 1997. El primero de ellos se publicó como Mikel de Epalza (ed.). *La Ràpita islàmica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals. I Congrès de les Ràpites de l'Estat Espanyol (7-10 setembre 1989)*, Sant Carles de La Ràpita: Ajuntament de La Ràpita / ICMA / Generalitat Valenciana / Diputació de Tarragona, 1993, 354 p. (la primera edició se agotó a los pocos meses de haber salido de la imprenta, lo cual motivó una reimpresión de estas Actas en 1994). Los trabajos de los dos congresos fueron recogidos en el volumen monográfico: Francisco Franco Sánchez (ed.): *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinarios. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Sant Carles de La Ràpita, Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita / Universitat d'Alacant, 2004, 377 pp. Véase la historia de estos congresos en Mikel de Epalza: «Presentació al llibre» del primer congreso, pp. XV-XVI, y con más detalle en *ibid.*: «Los estudios sobre las rābītas en la actualidad (1998)». *La rābīta en el islam. op. cit.*, p. 29-41. A estos hay que sumar las aportaciones de inestimable valor que se incluyen en la publicaciones que han dado a conocer los resultados de las excavaciones de las rābītas de Guardamar del Segura (Alicante): Rafael Azuar Ruiz (ed.): *La rābīta califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Ceràmica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna*, Alicante, Diputació Provincial de Alicante (Col. Excavaciones Arqueológicas, 1), 1989, 217 pp., y luego *ibid.* (ed.): *El ribāṭ califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*, Madrid, ed. Casa de Velázquez (Collection de la Casa de Velázquez, n.º 85), 2004, 300 pp.

²⁰ Sobre ella y sus representantes en al-Andalus *cfr.*, Maḡmud ‘Alī Makkī. «Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe». *Revista*

cuidadosamente el reparto del botín²¹; por ello se mostró tan útil en el escaso siglo que duró la gran expansión del Imperio islámico, especialmente en las tierras recién conquistadas. A pesar del arraigo de esta escuela jurídica en el Occidente musulmán, fue impuesto su abandono, y sustituida por la escuela jurídica *mālikī* (en al-Andalus especialmente y también en el Magreb).

Ante otros temas más prioritarios en una sociedad islámica ya implantada, necesitada de una regulación más detallada y específica, la normativa relacionada con la guerra fue relegada a los capítulos de los tratados jurídicos dedicados al *yihād*. Este es, por tanto, el camino de salida del elemento «militarista» inherente a toda sociedad; agresivo siempre hacia el enemigo externo, pero presentado siempre como una defensa del islam. Por ello, esta normativa militar relacionada con el *yihād* se halla con relativa frecuencia entre los más diversos tratados jurídicos de todas las escuelas.

Ahora bien, este elemento «militarista», que tantas regulaciones ha recibido, no se comprende sin la espiritualidad de defensa del islam que lo convierte en un acto meritorio para el musulmán. La espiritualidad de sacrificio, exteriorización de un profundo sentimiento de devoción, es el motor que lleva al musulmán a los lugares de peligro, allí donde se requiere su colaboración esforzada. Estos sitios son denominados *rubuʿ* (plural de *ribāʿ*), enclaves que pueden estar más o menos fortificados, que pueden ser fortalezas, o sitios sin pretensiones arquitectónicas. Allí ofrece su colaboración, mientras ejercita y desarrolla su espiritualidad de oración, a la espera de «arrimar su hombro» y espada, si fuere necesario, en un momento de peligro o de necesidad.

No es, por tanto, imprescindible que haya una fortificación, sino una necesidad de defensa, muchas veces necesidad solo hipotética y lejanamente real. Esta es la justificación indispensable para que una zona sea considerada una región de *ribāʿ* y, en consecuencia, que esta circunstancia mueva a unos esforzados fieles a desear desarrollar su espiritualidad en el/los lugar/es de *ribāʿ* que en la región pudieran existir.

del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, vol. IX-X, 1961-1962, pp. 128-131.

²¹ Cfr. Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford. 1953, pp. 34-35.

Cuando se acabe el tiempo que el devoto haya previsto destinar para este piadoso menester volverá a su tierra de origen, o acudirá a otra frontera en que se le necesite más. El elemento de temporalidad, de voluntaria disponibilidad de persona y espíritu, pero durante un período más o menos largo de tiempo, es lo que diferencia a estos *murābiṭūn*²² voluntarios de los habitantes residentes habituales de los *tugūr* y de los soldados acantonados en las fronteras²³. En las fuentes árabes se diferencia claramente entre unos y otros: aunque en un momento dado todos son posibles soldados, su motivación, cualificación y experiencia profesional era bien diferente entre todos ellos.

Esa espiritualidad es el elemento esencial, el motor que les lleva al supremo esfuerzo, a la máxima disponibilidad por los demás: la de la propia vida. Si Dios la demanda o no, acabará dependiendo de lo que para cada uno haya previsto. En conclusión, el elemento militar es secundario y hasta circunstancial, muy secundario al espiritual²⁴.

Algunos investigadores diferencian entre los *rubuṭ* de uso preferentemente militar y aquellos edificios de uso religioso. Hay que precisar que todos son de uso religioso. La disponibilidad militar, como se ha dicho, surge de una motivación religiosa. Esta diferenciación, por tanto, no es tal.

Evidentemente, por mucho que se desee, no siempre es posible acudir a un lugar de *ribāṭ*, allí donde haya una necesidad real o no de vigilar en defensa activa para el resto de los musulmanes. La *rābiṭa* surge cuando se hace difícil ir muy lejos, por muy diversos motivos. Despojado del accesorio elemento «militar», se crean estos edificios/instituciones con la finalidad de poder desa-

²² El término *al-murabiṭūn* ('los que se esfuerzan en el ribāṭ') es el nombre con que dio a conocer la dinastía de los «almorávides», y esta ideología fue la base en que fundaron sus doctrinas. Véase Epalza, Míkel de, «La Rápita Islámica: Història Institucional». *La Rápita islámica, op. cit.*, pp. 9-59, 61-107 (reproducido como «La Rápita islámica: Historia institucional», en *La Rabita en el Islam. Estudios interdisciplinarios, op. cit.*, pp. 5-28), así como Vincent Lagardère: *Les almoravides. Le djihad andalou (1106-1143)*. París, 1998, 328 pp. y *Les almoravides jusqu'au regne de Yūsuf Ibn Tāšfīn (1039-1106)*. París, L'Harmattan, 1989, 240 p. y especialmente el volumen VIII-II de la *Historia de España* de Menéndez Pidal, coord. María Jesús Viguera titulado *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, Madrid, Espasa Calpe, vol. VIII-2, 1997, XV + 766 pp.

²³ Estas tropas, con formación militar, eran mercenarios cuya función es la propia de la defensa de las fortalezas o territorios fronterizos que les habían sido confiados.

²⁴ Otras interpretaciones —que cabe denominar como «militaristas»— son aquellas hipótesis o estudios que quieren fijarse y primar este elemento que pensamos que es más formal, accidental o episódico, que propiamente esencial de la fe.

rollar en ellos el esencial elemento espiritual que anima al antedicho precepto del *ŷihād*. Así, se denominó *ŷihād as-sagīr*, o 'esfuerzo menor' al militar, frente al *ŷihād al-kabīr*, o «esfuerzo mayor», al espiritual.

Cuando estaban lejos las fronteras peligrosas o no era fácil acudir a ellas, se hicieron muy necesarias las rábitas para una población musulmana creciente, de modo que primero surgieron las rábitas en los límites comarcales, para posteriormente proliferar en el entorno periurbano de cada ciudad importante²⁵. La abundante y variada huella toponímica que han dejado estas rábitas da fe de su presencia. Cuanto más avanzado el período islámico más abundan; hasta llegar a la enorme proliferación de oratorios que encontramos en el reino nazarí de Granada.

NOTICIAS SOBRE LA EXISTENCIA DE RÁBITAS EN EL ACTUAL PORTUGAL

El estudio de las rábitas en Portugal es reciente, y es la arqueóloga e historiadora Helena Catarino²⁶ la iniciadora de las investigaciones sobre el tema. Vamos a avanzar una síntesis de los datos que son conocidos en la actualidad sobre las rábitas del Garb al-Andalus, actual Portugal. La síntesis de H. Catarino es la primera que se ha realizado sobre este tema en Portugal y es reveladora de las lagunas en la investigación sobre el pasado andalusí y sus huellas en la Península —no solo en Portugal—. Reproducimos además dos mapas por ella elaborados para iluminar mejor la huella de la presencia de estas rábitas.

Huellas conservadas en la toponimia árabe

La toponimia es generosa conservadora de las huellas del pasado islámico de la Península Ibérica. En Portugal se conserva huella toponímica en la Serra da

²⁵ Remitimos al estudio introductorio al primer congreso de las rábitas de Mikel de Epalza (*passim*), así como al estudio: Francisco Franco Sánchez: «Rápites i Al-Monastirs al Nord i Est de la Península d'Al-Andalus», *La Rápita islàmica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals. op. cit.*, 1993, p. 191-210, traducido en castellano y actualizado en «Rábitas y Al-Monastires en el norte y levante de la Península de Al-Andalus». *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinarios, op. cit.*, p. 95-109.

²⁶ Helena Catarino: «Breve sinopse sobre topónimos Arrábida na costa portuguesa», *La rábita en el islam...*, *op. cit.*, pp. 263-274.

Arrábida que llega hasta el océano Atlántico, está limitada entre los ríos Tajo y Sado, y muere en la bahía del Portinho da Arrábida.

La región de Oporto y el topónimo Arrábida sobre el Duero

El topónimo de Arrábida, más al norte de Portugal se encuentra en el municipio de Oporto. En una zona periurbana de la ciudad, el Puente de Arrábida toma su nombre de un pueblo pequeño junto al río, a lo largo de la margen derecha del río Duero, llamado Arrábida. En la margen izquierda del río, casi en frente de la Arrábida encuentra el topónimo Alumiara (alimara), que con seguridad albergó un lugar de vigilancia y señales y torre atalaya que, junto con una rábida posible en la costa norte estarían destinadas al control y vigilancia del río entre a fortalezas de Oporto y Gaia. Estas rábidas, tendrían especial relación con los ataques normandos en las costas cantábricas y, luego, en las atlánticas peninsulares en del siglo IX. Así, está datada una primera incursión de normandos en el Algarve en el año 844 y se reconquista Oporto en 868.

La región de Santarém, Lisboa y la protección del río Tajo

Algunos topónimos más, cercanos y que rodean la capital de Lisboa, hablan de rábidas, tanto bajo la forma de arrábida (*ar-rābiṭa*), como de azoias (*az-zāwiya*) y de mosteiros (posible denominación antigua de la estructura como *al-munastīr*).

La defensa de las rutas del río Tajo por tierra mantenía la comunicación de Lisboa con otras ciudades, en particular con Santarém; desde los siglos IX-X seguro que albergó más de una rábida de vigilancia. Manuela Marín apunta el *ribāṭ* de la *Saqabān*, en Sacavém²⁷, vigilante sobre el río Tajo, y el área al norte de Lisboa. Por otro lado, también existen en los alrededores de Santarém un Almoster (*al-munastīr*), que hablaría de una rábida de primera época, anterior al siglo X. Entre Sacavém y Alverca, Tajo arriba, está el pueblo de Santa Iria de Azoia (*az-zāwiya*). El lugar de *ribāṭ* de *Saqabān* podría identificarse como una posible rábida ubicable en la región de Santa Iria de Azoia.

²⁷ Manuela Marín: «El *ribāṭ* en al-Andalus y el Norte de África», *La Rāpita islámica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals*. Edició a cura de Míkel de Epalza, Sant Carles de La Rāpita, Ajuntament de La Rāpita / ICMA / Generalitat Valenciana / Diputació de Tarragona, 1994, p. 127.

En el siglo XI era Santarém una importante ciudad de la región fronteriza o Marca Inferior. En torno a la misma se conservan huellas de varias *zāwiyas*: Azoias, junto a la vía entre Batalha y Leiria; Azoia de Cima, en el área de Tremês, y Azoia de Baixo, sobre la calzada de Santarém a Torres Novas.

En el municipio de Almada, más allá del castillo, existe el topónimo Quinta da Arrábida, cerca de la torre y la carretera que une el castillo de Trafaria. Este topónimo se encuentra en la orilla sur del río Tajo, al oeste de «morro de Cristo-Rei», un montículo con vista al río, con profundos meandros en gran pendiente hacia el norte.

Estos topónimos hablan de la existencia de rábitas y *zāwiyas*, además del *ribāt* de *Saqabân*, que nos hablan de la vigilancia de la frontera terrestre, pero sobre todo marítima, de las desembocaduras de los ríos y estuarios, así como de pasos de relevancia asociados a la vigilancia de los ríos y las vías de comunicación.

La Serra da Arrábida y las Arrábidas para la defensa de la costa y Sado

Al sur del Tajo, se extiende la Serra da Arrábida desde la región de Palmela y Coína-a-Velha al Cabo Espichel y al sur hasta la desembocadura del río Sado y los abrigados puertos de Setúbal y Sesimbra. Ar-Rāzī, en el siglo X afirma que los límites entre las coras de Lisboa y de Beja son los montes de los hijos de Benamocer, que los moradores llaman Rábida²⁸. En relación con este topónimo, se desconoce la ubicación posible de la rábita que le diera nombre. El actual convento de Arrábida es ahora propiedad privada, y sus propietarios mantienen una restricción de acceso al mismo. Sin embargo, una descripción de Dulce Perestrelo de uno de los caminos de acceso²⁹, sugiere un abastecimiento de agua para alimento y abluciones, y el Terreiro das Mesquitas sugiere

²⁸ Referencia que conocemos a través de la *Crónica de 1344*: «E en el partimiento de Beja e de Lisboa ha vnos montes ha que dizen Montes de los fijos de Benamoçer e llemanle los moradores la Rabida», Diego Catalán; M.^a Soledad Andrés, *et alii* (ed. crít., introd., notas): *Crónica del Moro Rasis, versión del Ajbār mulūk al-Andalus de Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Mūsā ar-Rāzī, 889-955; romanizada para el rey don Dionís de Portugal hacia el 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel*, Madrid, Gredos, 1975, p. 88 n. 13.

²⁹ Dulce Perestrelo: *A Serra da Arrábida e o seu convento*, Lisboa, 1952, p. 15, afirma que «segue do extremo oposto do Portinho, vai passar à beira do Largo do Poço e cruza a charca, findando no Terreiro das Mesquitas», que interpretamos como «sigue el extremo opuesto de Portinho, pasando la vera del Largo do Poço y cruza la charca lindando con el Terreiro das Mesquitas».

también una zona con varias mezquitas. Pero de todo ello no quedan huellas, que parecen haber sido destruidas, lo que hace necesaria una intervención arqueológica.

El castillo de Sesimbra, habría sido una pequeña fortificación con función *ribāṭ* con dos puertos, un puerto con la designación de Azóia, hacia la aldea de Azóia, donde se identificaron vestigios musulmanes en Lapa do Fumo.

Por estas razones, aunque no hay restos concretos y localizados de ninguna *rābita* en la Serra da Arrábida, sin duda por falta de investigación arqueológica, Catarino avanza que algunas cuevas podrían haber servido como tales lugares de retiro para los musulmanes, mientras que los castillos de Palmela, Sesimbra y Coima-a-Velha habrían formado una línea defensiva al sur del Tajo, y seguro que albergaron también a voluntariosos esforzados en el *ribāṭ*.

El Algarve

El diccionario geográfico de Yāqūt al-ḥamawī se refiere a Arrifana y Almadara³⁰: después de pasar por el Convento de los Cuervos y el cabo de San Vicente, se sigue por el alfoz de Rayḥāna y el alfoz de al-Madara. Aunque sin tener la denominación de *rābita*, se ha de considerar como tal Arrifana, un lugar con mucha historia en el Algarve andalusí. Durante la revuelta contra los almorávides de 1144-1145, Abū l-Qāsim Ibn Qasī, gran impulsor de doctrinas sufíes, construyó una *rābita* en Arrifana, una alquería del término Silves en la que se reunían sus seguidores. Las fuentes árabes nos dan bastantes datos acerca de él: de origen muladí, se nos dice que era recaudador de impuestos de los almorávides, oficio lucrativo, pero religiosamente reprobado (dados sus excesos), por lo que abandonó su trabajo para retirarse a hacer vida de *ribāṭ*, haciéndose llamar *Al-Mahdī* y reunió un enorme grupo de seguidores³¹. En Niebla y Silves con sus seguidores se levantó contra el poder almorávide;

³⁰ Describiendo la forma geográfica de al-Andalus afirma que «Dando la vuelta al cabo de San Vicente, navegando por el mar Océano, se pasa por el alfoz de Rayḥāna y por el alfoz de Almadara y el resto de aquel país. En dirección al norte, a unas millas, está el segundo vértice» Ferdinand Wüstenfeld (ed. ár. notas): *Jācūt's geographisches Wörterbuch*, Leipzig, Brockhaus, 1866-1873, vol. I, pp. 377-78.

³¹ Maribel Fierro: «Entre el Magreb y al-Andalus: la autoridad política y religiosa en época almorávide», *Balaguer 1105: cruilla de civilitzacions*. Flocel Sabaté i Curull (ed.), Pagès editors, 2007, pp. 99-120. Véanse igualmente los estudios dedicados a este período postalmorávide en el volumen coordinado por M. J. Viguera, *op. cit.*, n. 23.

al ser muerto uno de los líderes del movimiento se refugia en Sidonia, y luego en el Algarve, para continuar durante un tiempo su independencia y favorecer posteriormente la entrada de los almohades en la Península andalusí.

Los datos de la arqueología

En el Algarve portugués, a unos 6 km al oeste del municipio portugués de Aljezur, en la costa atlántica del Cabo de San Vicente, se han encontrado y se han dado a conocer los restos de un importante enclave religioso musulmán conocido como Castelo da Arrifana, aunque ahora también como el *ribāt* de Arrifana³².

Este yacimiento arqueológico, situado en un acantilado desde el que se domina el Atlántico, descriptivamente denominado Ponta da Atalaia, hay noticia de que se funda en torno al año 1130 por el maestro y jeque sufí Ibn Qasī, quien había hecho un pacto de no agresión con el primer rey de Portugal, Dom Afonso Henriques (lo cual le permitió conquistar los territorios entre el Mondego y Tajo). Arrifana se encuentra en un enclave de una gran belleza natural, sitio ideal para el retiro espiritual del maestro sufí y sus seguidores para dedicarse a la reflexión y a las sesiones de devoción mística.

Se tenían referencias escritas sobre la existencia de este lugar de *ribāt*, hasta que fue identificada su localización exacta por los arqueólogos Rosa Varela Gomes y Mario Varela Gomes (Universidade Nova de Lisboa) en el año 2001, y se han iniciado varias campañas arqueológicas sistemáticas desde el año 2003. Estas han desvelado bastantes líneas de muros, como paredes de hasta ocho mezquitas (con sus mihrabs respectivos, debidamente orientados hacia La Meca), una estructura que interpretan como un minarete, un muro de oración, una necrópolis con más de 21 tumbas y una lápida funeraria con una inscripción grabada en árabe. Entre estos restos arquitectónicos destacan los de una pequeña mezquita, que posee un minarete, y se piensa que sería el pequeño templo utilizado por el maestro sufí y sus seguidores más directos. Estos hallazgos arquitectónicos han sido publicados y documentados, junto con los hallazgos de series cerámicas (de mesa, de cocina y de almacenamiento)

³² Sobre el mismo ya habló H. Catarino en el art. *cit. supra.*, § 3.4. pp. 369.

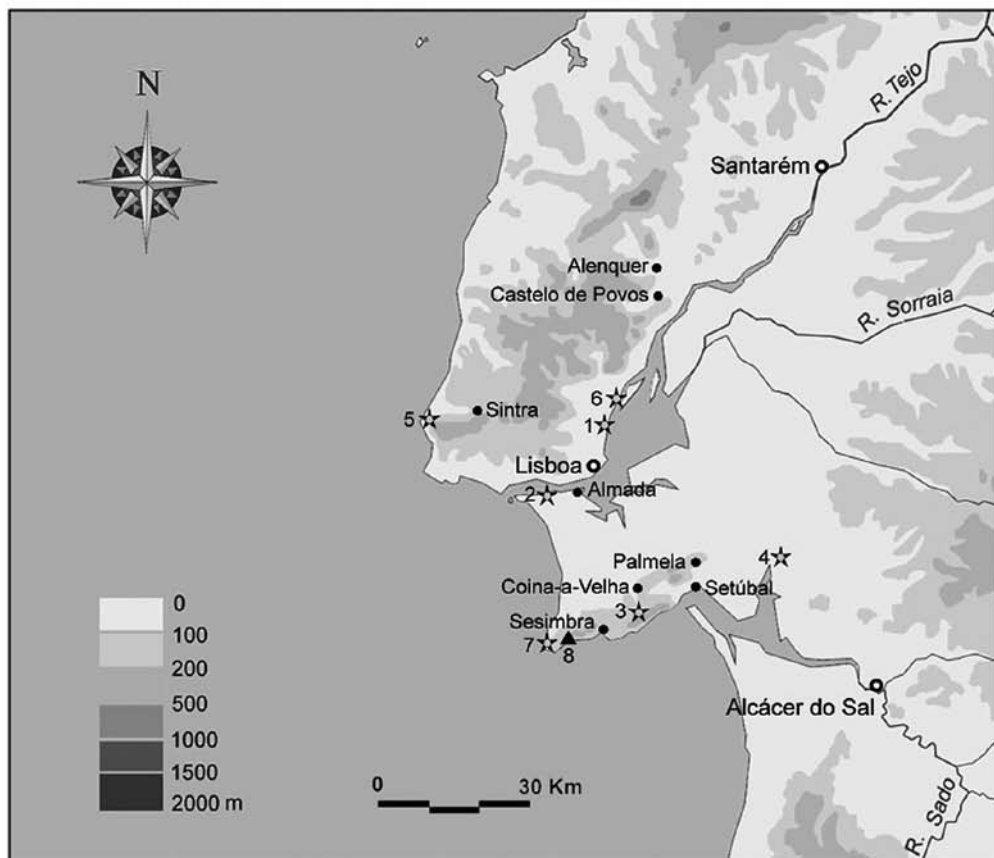
y otros elementos de la vida cotidiana (elementos metálicos: como amuletos de plomo, dos bobinas, un colgante, punta de hierro de una lanza, así como pequeñas bolas de loza), de los morabitos que allí moraron³³.

Su entidad y dimensiones la hacen mayor que el yacimiento de las rábitas de Guardamar (provincia de Alicante) y sus excavadores apuntan a que posiblemente existiera allí también una escuela coránica. Este enclave, se volvió a ocupar después de un período de abandono, durante el siglo XIV y principios del siglo XV, se modificó la estructura de la mezquita y aprovecharon los restos del alminar para destinarlos a ser torre de vigilancia, y hacer que el topónimo se identifique con el sitio que hoy se conoce como Castelo da Arrifana.

Parece evidente que estos restos nos remiten a una institución evolucionada en el tiempo: las rábitas han pasado a ser morada fija para que puedan desarrollar los místicos sufíes sus rituales discreta y apartadamente, como tenemos atestado que se va produciendo en al-Andalus a finales del siglo X y a lo largo del siglo XI. Aun así, como se deduce de las fetuas recogidas por al-Wanšarīsī (1430-1508), es notable la preferencia de estos místicos por fundar rábitas al borde del mar o en sus inmediaciones³⁴: quien conoce los enclaves en que estaban situadas las rábitas de Arrifana y de Guardamar del Segura, no duda que son los más idóneos lugares para practicar tanto la oración, como el «alejamiento del mundo».

³³ Sus excavadores lo han dado a conocer en Rosa Varela Gomes; Mario Varela Gomes: «O *ribāṭ* da Arrifana (Aljezur, Algarve) resultados das escavações arqueológicas no sector 3 (2003/2004)», *Revista portuguesa de arqueologia*, Lisboa, Instituto Português de Arqueologia, vol. 9, n.º 2, 2006, pp. 329-352; Mario Varela Gomes; Rosa Varela Gomes: «O *Ribāṭ* da Arrifana (Aljezur, Algarve) resultados da campanha de escavações arqueológicas de 2002», *Revista portuguesa de arqueologia*, vol. 7, n.º 1, 2004, pp. 483-574; Rosa Varela Gomes; Mario Varela Gomes: «El *ribāṭ* de Arrifana (Aljezur, Algarve): identificación y primeros trabajos», *El *ribāṭ* califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*. Ed. de Rafael Azuar Ruiz, Madrid, Casa de Velázquez (Collection de la Casa de Velázquez, n.º 85), 2004, pp. 239-245.

³⁴ Alejandro García Sanjuán: «Rābitas y ribāṭs en el «Mi`yār» de al-Wanšarīsī», *La rábita en el islam ...*, op. cit., pp. 83-89.



Est. I. Península de Lisboa e Setúbal com os topónimos arrábida e Azóia, segundo Manuel Roca.

LEGENDA

- Principais cidades
- Outros castelos
- ★ Rábitas:
 - 1 - Sacavém
 - 2 - Quinta da Arrábida
 - 3 - Mosteiro da Serra da Arrábida
 - 4 - Arrábidas; Azóias
 - 5 - Azóia, perto do Cabo da Roca
 - 6 - Santa Iria da Azóia
 - 7 - Azóia, perto do Cabo Espichel
- ▲ Gruta com ocupação muçulmana
 - 8 - Lapa do Fumo



Est. II. Mapa com o traçado das vias romanas (reproduzido de MANTAS, 1993: 220), com indicação dos topónimos Arrábida (1 a 4), de *Saqabân* (5) e *al-Rayhana* (6), segundo Manuel Roca.

HESPERIA CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO

Año VII, Vol. I - 2012

15 Euros

Monográfico

Afinidades Electivas: historiografía e história na construção da identidade artística portuguesa

PAULO SIMÕES RODRIGUES

Espiritualidad y defensa al servicio de la comunidad musulmana de al-Andalus. Las rábitas en Portugal

FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

El ardid de la escala nocturna y el engaño a los vigías: posible origen almohade de un pasaje de la toma de Santarém y de la leyenda de Giraldo sem Pavor

EVA LAPIEDRA

Identidad y escritura: las minorías del Reino portugués entre la medievalidad y la modernidad

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS

El Dorado africano en el imaginario europeo. Las expediciones portuguesas en su marco

MARÍA ROSA DE MADARIAGA

El orientalismo de Eça de Queirós y sus *Cartas de Inglaterra*

CÉSAR LASSO

**Especial
PORTUGAL I**



Entrevista

Entrevista (ficticia) a Tariq ibn Ziyad: de 711 a 2012



Actualidad

Tariq entre la realidad y la ficción

DAKIR RAJAA



Reseñas



Biblioteca Viva de al-Andalus.
Fundación Paradigma Córdoba



16

COMITÉ DE HONOR

José Carrillo Menéndez
Daniel Peña Sánchez de Rivera
Víctor García de la Concha
M.ª del Mar Villafranca Jiménez

Rector de la Universidad Complutense de Madrid
Rector de la Universidad Carlos III de Madrid
Director del Instituto Cervantes
Directora del Patronato de la Alhambra y Generalife

EDITOR

José Luis Pardo Armesto

DIRECTORA

María Jesús Viguera Molins

COORDINADORA GENERAL

Carmen Calvo Durán

COMITÉ CIENTÍFICO

José Ignacio Wert Ortega
Bernardino León
Gregorio Peces-Barba Martínez
Isidoro Reguera
Fernando Velasco
Agustín Velloso de Santisteban
Mohamed Chakor
Emilio Galindo
Silvia Nora Arroñada
Mostafa Ammadi

Ministro de Educación, Cultura y Deporte
Enviado Especial de la UE para los países de la ribera sur del Mediterráneo
Catedrático de Filosofía del Derecho. Universidad Carlos III de Madrid
Catedrático de Filosofía de la Universidad de Extremadura
Profesor Titular de Filosofía Moral. Universidad Rey Juan Carlos
Profesor Titular de Educación Comparada y Educación y Desarrollo de la UNED
Escritor y periodista
Centro de Investigación Hispano-Árabe e Islamo-Cristiana
Profesora del Instituto de Historia de España (Buenos Aires)
Profesor de la Universidad de Casablanca (Marruecos)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Inmaculada Delgado Cobos
Manuel Gala Muñoz
Juan Pedro Monferrer Sala
Pedro Marfil Ruiz
Juan Martos Quesada
Juan Antonio Chavarría
Enrique Ojeda

Universidad Complutense de Madrid
Exrector Universidad de Alcalá.
Profesor Emérito Fundamentos de Economía e Historia Económica
Universidad de Córdoba
Universidad de Córdoba
Universidad Complutense de Madrid
Universidad Complutense de Madrid
Embajador de España en El Salvador

EDITA

Fundación José Luis Pardo. Culturas del Mediterráneo
Biblioteca Viva de al-Andalus (Fundación Paradigma Córdoba)

DISEÑO Y PRODUCCIÓN EDITORIAL

Ibersaf Editores

DISTRIBUYE

Safel Distribución
Domicilio Social: c/ San José, 2
Oficinas: c/ Huertas, 47 bis (Edificio Cervantes) • 28014 Madrid
Tels.: 91 429 81 63/91 429 95 34 • Fax: 91 420 39 48
safel@safel.net

IMPRIME

Grupo Ibersaf
C/ Huertas, 47 bis (Edificio Cervantes) • 28014 Madrid

ISSN:

1698-8795

Depósito Legal:

M-51335-2004

HESPERIA, CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO
es integrante de la Asociación
de Revistas Culturales de España.



HESPERIA, CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO no se identifica necesariamente con el contenido de los artículos ni con las opiniones de sus autores.

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra».

HESPERIA CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO

ÍNDICE / INDEX

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

MONOGRÁFICO / MONOGRAPHICS

- Afinidades Electivas: historiografía e história
na construção da identidade artística portuguesa
*Elective affinities: historiography and history in the construction
of Portuguese artistic identity*
PAULO SIMÕES RODRIGUES 11
- Espiritualidad y defensa al servicio de la comunidad
musulmana de al-Andalus. Las rábitas en Portugal
*Spirituality and defence in the service of the Muslim community
of al - Andalus. The rábitas in Portugal*
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ 43
- El ardid de la escala nocturna y el engaño a los vigías:
posible origen almohade de un pasaje de la toma
de Santarém y de la leyenda de Giraldo sem Pavor
*The night scale ruse and deceit to the lookouts: possible Almohad
origin of a passage from the taking of Santarém and the legend
of Giraldo sem Pavor*
EVA LAPIEDRA 69
- Identidad y escritura: las minorías del Reino portugués
entre la medievalidad y la modernidad
*Identity and Writing. The Minorities in the Kingdom of Portugal
Between Medieval and Modern Times*
MARÍA FILOMENA LOPES DE BARROS 101
- El Dorado africano en el imaginario europeo.
Las expediciones portuguesas en su marco
*The African Dorado in the European imaginary. The Portuguese
expeditions in its context*
MARÍA ROSA DE MADARIAGA 133

El orientalismo de Eça de Queirós y sus <i>Cartas de Inglaterra</i> <i>Eça de Queirós' Orientalism, with Attention to His Letters from England</i>	
CÉSAR LASSO	167

ENTREVISTA / INTERVIEW

Entrevista (ficticia) a Tariq ibn Ziyad: de 711 a 2012 <i>Simulated interview to Tariq ibn Ziyad (from 711 to 2012)</i>	
MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS.	197

ACTUALIDAD / CURRENT AFFAIRS

Tariq entre la realidad y la ficción <i>Tariq between history and fiction</i>	
DAKIR RAJA	205

El lienzo <i>Almanzor</i> de la serie «Los Siete Infantes de Lara» <i>The picture Almanzor from the pictorial story «Lara's Seven Infants»</i>	
TERESA FERNÁNDEZ PEREYRA	217

La perception de la ville de Fès au regard des écrits occidentaux (1880-1940) <i>The perception of the city of Fez in the vision of the Western writings (1880-1940)</i>	
MARTINE MOLÉNAT-MONTREUIL	225

Evasión de Mohammad Ben Abdelkrim al-Jattabi a El Cairo según el Archivo Varela <i>The escape of Mohammad Ben Abdelkrim al-Khattabi to Cairo, according to the Varela's Archives</i>	
LUCÍA CALANCHA PAREDES Y MHAMMAD BENABOUD	239

Aproximación a la obra de Badía Kashgari, poeta saudí <i>Approach to the work of BadíaKashgari, Saudi poet</i>	
MILAGROS NUÍN	259

La urîd lihadî al-qasîda an tantahî. Poemario póstumo de Mahmud Darwish <i>La urîd lihadî al-qasîda an tantahî. Mahmud Darwish posthumus Poetry book</i>	
MARÍA LUISA PRIETO.....	273

RESEÑAS / REVIEWS

Novo dicionário do islão	283
Islam y Judaísmo contemporáneo en América Latina. Los casos de Argentina, Brasil y Chile	286
El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha	288
Cuando Marbella era una tierra de alquerías. Sobre la ciudad andalusí de <i>Marballa</i> y sus alfoces	291
Actas del Congreso «Conocer al-Andalus. Perspectivas desde el siglo XXI»	294
Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispanomarroquíes	296