

**RACHID EL HOUR
MANUELA MARÍN**

**MEMORIA Y PRESENCIA
DE LAS MUJERES SANTAS DE
ALCAZARQUIVIR (MARRUECOS)**
Transmisión oral y tradición escrita



AQUILAFUENTE
A



Ediciones Universidad
Salamanca

MEMORIA Y PRESENCIA
DE LAS MUJERES SANTAS DE ALCAZARQUIVIR
(MARRUECOS)

RACHID EL HOUR
MANUELA MARÍN

MEMORIA Y PRESENCIA
DE LAS MUJERES SANTAS DE
ALCAZARQUIVIR (MARRUECOS)

TRANSMISIÓN ORAL Y
TRADICIÓN ESCRITA



Ediciones Universidad
Salamanca

AQUILAFUENTE, 245

©

Ediciones Universidad de Salamanca
y los autores

Motivo de cubierta: Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā'
Foto de R. El Hour

Agradecemos al Excelentísimo Ayuntamiento de Alcazarquivir la autorización que nos ha concedido para el uso los planos de la ciudad en nuestro estudio

1ª edición: abril, 2018

ISBN: 978-84-9012-882-4 / Depósito legal: S 141-2018

ISBN: 978-84-1311-600-6 (pdf)

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito s/n
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>
eus@usal.es

Maquetación:
Nueva Graficesa, S.L.
Teléfono: 923 26 01 11
www.graficesa.com
Salamanca (España)

Realizado en España-Made in Spain

Todos los derechos reservados.

Ni la totalidad ni parte de este libro

puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de

Ediciones Universidad de Salamanca.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es



CEP. Servicio de Bibliotecas

EL HOUR, Rachid, autor

Memoria y presencia de las mujeres santas de Alcazarquivir (Marruecos) :
transmisión oral y tradición escrita / Rachid El Hour, Manuela Marín.
—1a. ed.—Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2018

224 p. —(Colección Aquilafuente ; 245)

Incluye la transcripción y traducción de las entrevistas del árabe al español

Bibliografía

1. Hagiografía islámica-Marruecos-Alcazarquivir.
2. Santas musulmanas-Marruecos-Alcazarquivir.
3. Alcazarquivir (Marruecos)-Vida religiosa. I. Marín, Manuela, autor.

297-055.2(64 Alcazarquivir)

A la memoria de nuestros padres
Ahmed Mohamadi El Hour (1938-2013) y Manuel Marín Jimeno (1909-2015)

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR.....	11
AGRADECIMIENTOS.....	13
1. SANTOS Y SANTAS EN EL ISLAM MEDIEVAL.....	15
2. HAGIOGRAFÍAS MAGREBÍES: LOS TEXTOS ESCRITOS.....	23
3. HAGIOGRAFÍAS MAGREBÍES: TRADICIONES ORALES Y RESTOS MATERIALES.....	31
4. ALCAZARQUIVIR: HISTORIA Y SANTIDAD	43
5. ALCAZARQUIVIR: LA MIRADA COLONIAL ESPAÑOLA Y LA VENERACIÓN A LOS SANTOS.....	53
6. MEMORIA DE LAS SANTAS DE ALCAZARQUIVIR: FUENTES ORALES Y ESCRITURA HAGIOGRÁFICA.....	63
6.1. Nómina de las santas de Alcazarquivir	73
7. BIOGRAFÍA Y HAGIOGRAFÍA: LOS RELATOS ORALES SOBRE LAS SANTAS DE ALCAZARQUIVIR	77
7.1. Tres vidas de santas: Fāṭima al-Andalusiyya, ‘Ā’iṣa bt. Aḥmad al-Idrīsiyya y ‘Ā’iṣa al-Jaḍrā’	81
7.1.1. Fāṭima al-Andalusiyya	81
7.1.2. ‘Ā’iṣa bt. Aḥmad al-Idrīsiyya	87
7.1.3. ‘Ā’iṣa al-Jaḍrā’	97
7.2. Otras imágenes y tradiciones de santas	113
8. TRANSCRIPCIÓN DE LAS ENTREVISTAS	125
9. TRADUCCIÓN DE LAS ENTREVISTAS.....	147
10. CONCLUSIONES	177
11. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	181
12. MAPAS	193
13. ILUSTRACIONES	207
14. ÍNDICES.....	215

NOTA PRELIMINAR

Este libro es resultado del proyecto de investigación «Hagiografía y literatura hagiográfica en al-Andalus y el Mágreb desde la época medieval hasta la actualidad. Cuestiones de identidad cultural y religiosa» (financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, nº de referencia FFI2011-24049, 2012-2015), cuyo Investigador Principal ha sido Rachid El Hour, Profesor Titular en la Universidad de Salamanca (Facultad de Filología, Área de Estudios Árabes e Islámicos del Departamento de Lengua Española) y de cuyo equipo formaba parte Manuela Marín. Resultados preliminares del trabajo de campo y de investigación fueron presentados en seminarios celebrados en la Universidad de Salamanca los años 2012 (16 de octubre), 2013 (22-23 de octubre) y 2014 (4 de noviembre) y en congresos internacionales, como los celebrados en Vitoria («Antropología en Marruecos: discursos, encuentros y redes», 20-21 de noviembre de 2013)⁴, Zaragoza («Lenguas, memorias y lecturas de la alteridad: Jbala, Ghomara y el Rif», 8-10 de septiembre de 2014)⁵ y Tetuán («Género, ciudadanía y derechos humanos», 8-10 de diciembre de 2014)⁶. Agradecemos a los participantes en esas reuniones sus aportaciones a la discusión sobre el trabajo entonces en curso.

Los objetivos generales del proyecto de investigación se dirigían a la recuperación y estudio de textos hagiográficos magrebíes, pero se tenía

1. Se presentó la ponencia «Oralidad y memoria históricas en Marruecos: Reflexiones acerca de las waliyyat de la ciudad de Ksar El Kebir».

2. Con la ponencia «Lalla Aisha al-Jadra y la memoria histórica de la ciudad de Ksar el kebir».

3. Conferencia sobre «Lalla Aisha al-Jadra y la memoria histórica de la ciudad de Ksar el Kebir, Norte de Marruecos».

también en cuenta la importante tradición oral que a veces se solapa con la escritura y a veces mantiene una autonomía propia. Nos planteamos recurrir a ambos niveles de información tomando como caso de estudio el ámbito de la santidad femenina, con una perspectiva cronológica amplia y una dimensión espacial, por el contrario, de entornos reducidos.

Los resultados del trabajo de campo superaron las expectativas iniciales y nos han permitido recomponer un rico panorama de tradiciones que, en ocasiones específicas, se conectan con la literatura hagiográfica o incluso se nutren de ella. Estos enlaces entre oralidad y escritura son lógicamente más frecuentes cuanto más elevado es el nivel educacional de los informantes, algunos de los cuales se plantean cuestiones de carácter más amplio acerca de la evolución de las costumbres o el culto de los santos. Al mismo tiempo, ha sido posible observar la difusión de tradiciones orales presentes en otras regiones de Marruecos y que no se recogen en la literatura hagiográfica.

La relativa abundancia de santuarios con advocación femenina en Alcazarquivir fue uno de los motivos para su elección como objeto de estudio. Aunque los mausoleos y tumbas de mujeres santas son frecuentes en todo Marruecos, se carece aún de un estudio de conjunto o de monografías específicas sobre este fenómeno religioso y social. Creemos que la investigación que ahora presentamos puede contribuir a un mayor conocimiento de esas áreas de religiosidad que han sido tradicionalmente consideradas como marginales pero que ocupan un espacio significativo en la práctica devocional de los musulmanes marroquíes (como los de otras muchas regiones del mundo islámico).

Una advertencia sobre la transcripción: los problemas de combinar transcripciones del registro culto del árabe (*fuṣḥā*) y del dialectal no son de fácil solución. Al utilizar simultáneamente fuentes orales y escritas nos hemos enfrentado a la compleja tarea de deslindar y concertar los sistemas de transcripción de esos dos niveles de producción lingüística, para lo cual hemos tenido que recurrir a soluciones de compromiso. Esperamos así que los especialistas en uno u otro registro puedan reconocer sin dificultad el uso de antropónimos (y algún otro término) en sus distintas variantes, y que el lector que no conoce el árabe clásico ni el marroquí pueda seguir el texto sin grandes dificultades. Por su parte, la transcripción de las entrevistas se ha llevado a cabo según el sistema de la revista *EDNA*, de la Universidad de Zaragoza.

Para los topónimos, se han utilizado los que tienen una forma propia en español, como Alcazarquivir, Larache, Chauen, etc., lo mismo que para términos incorporados al léxico español, como «jerife».

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no habría sido posible sin la financiación del proyecto de investigación arriba mencionado y, sobre todo, sin la ayuda y colaboración de los informantes y otros habitantes de la ciudad de Alcazarquivir. Deseamos expresar nuestro más vivo agradecimiento a Said Dinar, Mohamed Akhrif, Mohamed Elarabi El Asri, Mohamed Benkirane, Sadiq Benkirane, Hassna Dawud, Anas Filali, Ahmed El Raisuni, Abdelilah El Bhiri, Mohammed Simou, Abdel Latif Touijri, Tariq Khta Khta y Mustapha Bouazizi, entre otros muchos que contribuyeron a facilitar la a veces ingrata tarea del trabajo de campo.

En España, hemos tenido la fortuna de contar siempre con la ayuda y el apoyo incondicionales de José Antonio Bartol, Director del Departamento de Lengua Española de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca, así como de Vicente González Martín, Decano de esa Facultad. A ambos, nuestro reconocimiento.

La familia de Rachid El Hour, tanto en Marruecos como en España, ha formado parte de este proyecto; sin su ayuda y comprensión, no habría sido posible llevarlo a cabo. Con Susana y los niños, que han soportado con paciencia las ausencias de Rachid durante el trabajo de campo, y con Pepe y su atención incansable, la deuda de este libro es impagable.

Madrid y Salamanca, abril de 2016

1. SANTOS Y SANTAS EN EL ISLAM MEDIEVAL

El desarrollo temprano de las tendencias ascético-místicas en la religión islámica, inevitablemente unidas a su expansión y difusión, tuvo como consecuencia, entre otras cosas, la creación de modelos de santidad. El sufismo (misticismo), en sus diferentes modalidades, se asoció lógicamente a la aparición de figuras ejemplares por su comportamiento y sus virtudes, de manera que la historia del sufismo no puede deslindarse de la de la santidad y viceversa.

Es sobre todo a partir del siglo III/IX cuando sufismo y santidad conocen, en lugares como Basora (Iraq) o Jurasán, un florecimiento tan notable que pronto se hizo necesario recoger por escrito las biografías de los santos musulmanes de esa época y aun anteriores y de éstos y otros muchos lugares. No obstante esta aceptación general, la existencia de los santos planteó serios problemas teológicos en un marco religioso definido por la estricta unicidad divina; no faltaron, por tanto, discusiones y polémicas al respecto y condenas hacia la veneración de seres humanos por parte de los defensores de la ortodoxia más estricta. Ciertamente es, sin embargo, que las figuras ejemplares de la santidad islámica han ocupado un lugar de privilegio en las prácticas devocionales de los musulmanes de todos los tiempos, y sus tumbas o santuarios se han convertido, en muchos casos, en lugares de peregrinación y ejercicio de piedad individual y colectiva.

En Occidente, el interés por la historiografía de los santos musulmanes ha crecido enormemente desde que a finales del siglo XIX Ignaz Goldziher (1850-1921) publicara su estudio sobre el culto a los santos, en el que ya se planteaban algunas de las cuestiones que luego han atraído el mayor

interés de la investigación científica⁴. Advierte Goldziher, por ejemplo, de la gran difusión de la veneración a los santos en tierras magrebíes, o se plantea la importancia de las mujeres como figuras de santidad ampliamente reconocidas en las sociedades islámicas. Estos dos aspectos señalados por Goldziher confluyen en los temas tratados en estas páginas, y por ello se le cita aquí como introductor de su análisis con criterios de rigor científico.

La presencia de mujeres en el ámbito de la santidad es un fenómeno que se detecta desde épocas muy tempranas del islam. Es posible que influyera en ello, junto al desarrollo de tendencias espirituales de carácter ascético, la ejemplaridad con que se adornó a diversas figuras femeninas de la familia del Profeta; como los miembros de su círculo más íntimo, o sus sucesores y compañeros, las mujeres de Mahoma (esposas, hijas, nietas...) encarnaron las virtudes más excelsas de la vida religiosa musulmana y en algunos casos, sus tumbas se convirtieron en santuarios que siguen siendo objeto de veneración y exaltación. Bastará con recordar a Sayyida Zaynab o a Sayyida Nafisa, descendientes del Profeta, cuyos mausoleos atraen gran número de peregrinos⁵.

Junto a estas mujeres cuya veneración se deriva en primer lugar de su relación familiar con Mahoma u otros miembros de su familia, ha de destacarse el perfil de aquellas cuyo mérito individual fue determinante para que se las incorporase al mundo de la santidad. Entre ellas, la figura de Rābi'a al-'Adawiyya (m. 185/801) goza de un estatus privilegiado, pues no en vano se admite que fue quien primero formuló las bases del sufismo musulmán. No sorprende, por tanto, que atrajera la atención de los investigadores en historia de las religiones, y que ya en los años 20 del siglo pasado se le dedicara un importante estudio que sigue hoy siendo

4. Ignace Goldziher, «Le culte des saints chez les musulmans», *Revue d'Histoire des Religions*, 2 (1880), 257-351 (aquí se ha consultado la separata, de 95 p.); se publicó más tarde, con alteraciones y ampliaciones, en *Mubammedanische Studien* (1890), trad. inglesa en *Muslim Studies*, II, London, 1971, p. 275-341 («Veneration of saints in Islam»). La bibliografía sobre la santidad en el islam es muy extensa y no es posible realizar aquí ni siquiera una aproximación detallada, aunque se irán señalando títulos relacionados con las cuestiones tratadas.

5. Yusuf Ragib, «Al-Sayyida Nafisa, son légende, son culte et son cimetière», *Studia Islamica*, 44 (1976), p. 61-86 y 45 (1977), p. 28-55; Nadia Abu-Zahra, *The Pure and the Powerful. Studies in Contemporary Muslim Society*, Reading, 1997 (sobre Sayyida Zaynab); Valerie J. Hoffman, «Muslim Sainthood, Women and the Legend of Sayyida Nafisa», A. Sharma, ed., *Women Saints in World Religions*, Albany, 2000, p. 107-44; Ḥaydar Nāyif Jayr al-Dīn, *Al-Sayyida Jawla bint al-imām Ḥusayn, Ba'albak*, s. l., 2001 (sobre un culto reciente en Líbano en torno a la supuesta tumba de una nieta de Mahoma). Véase también Manuela Marín, «Exemplary Women in Early Islam», *Christian and Islamic Gender Models*, K. E. Børresen, ed., Roma, 2004, p. 149-161.

válido en muchas de sus aportaciones. Su autora, Margaret Smith (1884-1970) era una especialista en el misticismo musulmán y en el cristiano, a lo que dedicó una obra de conjunto en la que analiza la relación entre unas y otras corrientes espirituales. Aquí nos interesa, sobre todo, su trabajo sobre Rābi‘a, en el que dedica también atención a otras figuras de mujeres santas de la misma época temprana⁶: basándose en fuentes árabes y persas, Smith consiguió rehacer la vida y espiritualidad de Rābi‘a dentro del contexto del sufismo temprano.

No deja de ser, con todo, una situación excepcional. Desde luego, los propios místicos musulmanes reconocen la preeminencia de Rābi‘a entre los primeros sufíes; en teoría, nada impide a las mujeres musulmanas llegar al mismo grado de santidad que al alcanzado por los varones y ello se demuestra tanto en el caso de Rābi‘a como en otros muchos, a lo largo de la historia del islam⁷. Pero también es cierto que el número de santas es sustancialmente menor que el de los santos y que su veneración rara vez llega a tener la importancia que a éstos se otorga.

Conviene no olvidar que el proceso por el cual se considera a alguien merecedor de la categoría de «santo» depende del reconocimiento social que así lo afirma, durante su vida y tras su muerte. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en el catolicismo, son los fieles musulmanes, en su conjunto, quienes reconocen la santidad de una persona a través de signos como la capacidad carismática y la *baraka*, así como por su conducta ejemplar⁸. La memoria de los santos, que ha de ser transmitida de generación en generación, se conserva en las tradiciones orales de quienes los han conocido y presenciado el ejercicio de sus virtudes; pero la supervivencia de esta memoria se garantiza sobre todo a través de la escritura.

Desde época temprana se empezaron a recoger noticias de los santos, siguiendo en general el modelo de repertorio biográfico que tuvo mayor

6. Margaret Smith, *Rābi‘a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Being the life and teachings of Rābi‘a al-‘Adawiyya al-Qaysiyya of Basra, Sufi saint, ca A.H. 99-185, A.D. 717-801. Together with an account of the place of the women in Islam and with a survey of sources, references, a concise bibliography and indexes*, Cambridge, 1928 (hay reediciones posteriores, como la publicada en Oxford, 2001, con el título *Muslim Women Mystics. The Life and Work of Rābi‘a and other Women Mystics in Islam*); Abdel Rahman Badawi, *Rabia Al-Adawiyya, Martyr of Divine Love*, trad. M. Rampoldi, Berlín, 1978; Manuela Marín, «Mujeres santas de Basora», *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*, ed. L. Serrano-Niza y M. B. Hernández Pérez, Santa Cruz de Tenerife, 2008, p. 215-234.

7. Margaret Smith, *Muslim Women Mystics*, p. 19-21.

8. Véanse a este respecto Denise Aigle, ed., *Miracle et Karāma : Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, 2000, y Joseph W. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, 2002, p. 59-119.

éxito en el mundo árabo-islámico, y que se ocupaba especialmente de los sabios (ulemas), a menudo centrándose en regiones o ciudades específicas⁹. El encaje de las mujeres en este tipo de repertorios no se hizo sin dificultades, tanto en lo que se refiere a los diccionarios de biografías de ulemas como a los que se ocupaban de los santos.

En el segundo de estos casos se siguió la pauta establecida para los repertorios generales, tanto de sabios como de personajes ilustres del islam temprano, del que es paradigma el compuesto por Ibn Sa'd (m. 230/845) y en el que las mujeres ocupan un lugar propio... al final de los muchos volúmenes dedicados a los hombres. Los hagiógrafos no se apartaron usualmente de esta distribución, que relega a las mujeres a un espacio distintivo y al tiempo secundario, del mismo modo que, en las mezquitas, se situaba a las mujeres en el espacio que quedaba libre tras el de los hombres (sin olvidar que se discutió mucho, en épocas tempranas, si se debía permitir la presencia de las mujeres en las mezquitas).

La memoria escrita sobre las mujeres santas se encuentra, por tanto, en una posición de cierta dificultad. Ello refleja claramente las contradicciones de una sociedad patriarcal, que discrimina a sus mujeres en el plano social, aunque acepte la teórica igualdad de género en el ámbito religioso. El resultado de este conflicto es incierto: como se acaba de ver, las mujeres no han desaparecido de la esfera de la santidad, ni mucho menos, pero su acceso a ella y la repercusión de su presencia ha sido históricamente minusvalorado. Los autores de repertorios hagiográficos, un género de gran florecimiento en el islam medieval y hasta nuestros días, se han ocupado de las mujeres santas cuando, por así decir, no les era fácil evitarlas, pero siempre, o casi siempre, las noticias que han recogido sobre ellas eran escasas, se situaban en un lugar periférico de sus obras o, incluso, se eliminaban por completo.

Es llamativo comprobar hasta qué punto esta situación marginal de la santidad de las mujeres en las fuentes árabes puede apreciarse en los estudios occidentales que se les han dedicado. Hemos visto antes cómo la figura de Rābi'a había atraído la atención de una investigadora occidental, Margaret Smith; sin embargo, habrá que esperar décadas antes de encontrar nuevas aportaciones de importancia similar. Sin duda hay que señalar entre ellas la de Annemarie Schimmel (1922-2003), la gran especialista alemana que dedicó una parte de su obra sobre las dimensiones místicas

9. Sobre las características del género biográfico, v., entre otros, Wadad al-Qadi, «Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance», *The Book in the Islamic World: the Written Word and Communication in the Middle East*, G. N. Atiyeh, ed., New York, 1995, p. 93-122 y María Luisa Ávila, «El género biográfico en al-Andalus», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, Madrid, 1997, p. 35-52.

del islam a la consideración del «elemento femenino» en el sufismo; bien es verdad que siguiendo, de forma consciente o no, es difícil asegurarlo, el modelo de tantos repertorios hagiográficos medievales: así, su estudio sobre las mujeres en la mística islámica aparece como uno de los dos apéndices (el primero está dedicado al simbolismo caligráfico) que siguen al cuerpo principal del libro¹⁰.

La propia Schimmel, sin embargo, llamaba la atención sobre los dos niveles de preservación de la memoria de la santidad femenina: por una parte, lo que llama «the official annals», es decir, los repertorios hagiográficos, siempre escritos por varones y destinados a una audiencia de lectores varones y en los que muy pocas santas han encontrado acomodo; por otra, la abundante presencia de santuarios dedicados a mujeres santas en muchas regiones del mundo islámico, que Schimmel explica por la actividad de la «imaginación popular». Además del Mágreb, donde esta presencia es bien conocida, señala Schimmel la veneración de santas en regiones como la India y Pakistán, deteniéndose especialmente en la provincia de Sind¹¹.

Para los años 70 del siglo XX, que es cuando Schimmel publicó su estudio, se estaba empezando a producir un notable cambio de paradigmas en los estudios históricos y entre ellos cabe destacar la irrupción de los estudios de género (que entonces todavía no se llamaban así). Schimmel no tuvo en cuenta esta cuestión, y hay quizá que agradecersele: de ese modo transmitió, fielmente, la visión del sufismo elaborada por sus protagonistas, y en la que las mujeres tenían una participación secundaria, sólo trastocada, en ocasiones, por la inserción de figuras de santidad muy relevantes, como había sido el caso de Rābi‘a de Basora. Al mismo tiempo, no obstante, Schimmel atinó a localizar la memoria de la santidad de las mujeres en el espacio de los santuarios, es decir, en una arqueología religiosa que sólo en tiempos recientes ha comenzado a adquirir categoría científica. Se volverá después sobre este tema, fundamental para el estudio que aquí se presenta, para no más apuntarlo ahora y observar, al mismo tiempo, que Schimmel no dedica atención al tercer plano de la memoria sobre las mujeres santas: las tradiciones orales.

Tanto los restos materiales (los santuarios) como las tradiciones orales carecen de la «legitimidad» historiográfica de las fuentes escritas y, por tanto, han sido escasamente utilizadas hasta tiempos recientes. Quienes, tras la obra pionera de Annemarie Schimmel, se interesaron por las mujeres

10. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p. 426-435. Años después, Schimmel publicó un estudio monográfico sobre el mismo tema, *Meine Seele ist eine Frau*, Munich, 1995.

11. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 433-434.

santas en el islam, se toparon con dificultades que no se planteaban para el caso de los santos. Michel Chodkiewicz, un excelente especialista en el misticismo musulmán y especialmente en Ibn al-‘Arabī (m. 638/1240), publicó en 1995 un artículo dedicado a las mujeres santas en el que compara el número de biografías que se les dedica en los repertorios hagiográficos más conocidos, como los de Abū Nu‘aym, Ibn al-Āwzī, al-Yāfi‘ī, etc. Sus conclusiones muestran que la escasez de noticias biográficas en estos repertorios canónicos de la santidad no explican por completo la poca atención que la investigación contemporánea ha dedicado a este tema (aunque la situación ha cambiado notablemente desde entonces). En todo caso, Chodkiewicz llama la atención sobre las dos formas aceptadas de llegar a la canonización: tanto para hombres como para mujeres, se trata, como ya se ha visto, de acceder a ella por la inserción en los diccionarios hagiográficos o como efecto de la *vox populi*. Si este segundo camino se tuviera en cuenta, afirma, el número de santas musulmanas sería mucho mayor del que hoy se conoce únicamente a través del registro escrito¹².

De éste, no obstante, se ha podido comprobar que los datos que ofrecía distaban mucho de haber sido explotados en su conjunto. Es cierto, como habían observado tanto Schimmel como Chodkiewicz, que el número de biografías dedicadas a mujeres santas es mucho menor que el de los santos, pero esta apreciación meramente cuantitativa no debe ocultar la gran riqueza de información que surge a través de la lectura detenida de los repertorios hagiográficos. Esto ha permitido la aparición de una serie de estudios que han ido ampliando progresivamente las bases establecidas con anterioridad y abriendo caminos cada vez más amplios. A ello hay que añadir la publicación de textos hagiográficos árabes como el de al-Sulamī (m. 412/1021), cuyas *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, editadas ya hace tiempo, contaban con un volumen especialmente dedicado a las mujeres y que se ha dado a conocer recientemente¹³. En lo que respecta al ámbito norteafricano, que es el que aquí nos interesa, es necesario resaltar la ya amplia aportación de Halima Ferhat en torno al ámbito general de la santidad, así como la de Nelly Amri, que se ha centrado de forma especial en lo relativo a las mujeres santas, tanto con estudios de conjunto como con análisis de perfiles específicos, entre los que cabe destacar

12. Michel Chodkiewicz, «La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique», D. Aigle, ed., *Saints orientaux*, Paris, 1995, p. 99-115.

13. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulamī, *Kitāb Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, ed. J. Pedersen, Leiden, 1960 (y numerosas ediciones en países árabes). El volumen sobre mujeres santas ha sido traducido al inglés por R. E. Cornell, *Early Sufi Women*, Louisville, 1999 y al francés por A. Andreucci, *Femmes soufies*, Paris, 2011.

su traducción de la hagiografía dedicada a la santa tunecina ‘Ā’īša al-Mannūbiyya (m. 665/1267)¹⁴.

Los avances en el conocimiento del papel representado por la santidad de las mujeres no pueden aislarse del progresivo aumento de publicaciones sobre el sufismo en general y, en particular, sobre el papel religioso y social de los santos, que han dado lugar a una fructífera discusión en la que han participado y participan tanto historiadores arabistas (y otros especialistas del mundo árabo-islámico) como antropólogos y sociólogos. En el caso de Marruecos, que es el marco de este estudio, la historiografía de la santidad ha sido un campo privilegiado de trabajo desde la época colonial hasta nuestros días; la irrupción en él de antropólogos anglosajones como Ernest Gellner y Clifford Geertz, por no mencionar sino a las figuras más sobresalientes de su mundo académico, lo ha convertido en un foro de debate particularmente apropiado para la discusión teórica¹⁵. Los autores de este trabajo no tienen la pretensión de intervenir en esa discusión, pero sí la de aportar a ella el fruto de una investigación que se basa tanto en la consulta de las fuentes escritas como en la de los testimonios orales y la huella física de la memoria en el territorio urbano a través de la permanencia de santuarios y tumbas objeto de veneración. Creemos que esta triple confluencia, escasamente transitada hasta ahora, podrá servir de instrumento para abrir nuevas vías de interpretación del tema que nos ocupa.

14. Véanse Halima Ferhat, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003; Nelly Amri y Laroussi Amri, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Saint-Jean-de-Braye, 1992; Nelly Amri, «Les *ṣāliḥāt* du Ve au IXe siècle/XIe-XVe siècle dans la mémoire maghrébine de la sainteté à travers quatre documents hagiographiques», *Al-Qanṭara*, XXI (2000), p. 481-510; la misma, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de ‘Āisha al-Mannūbiyya*, Paris, 2008 y «Portrait d'un saint d'Ifrīqīya dans sa famille ou l'épouse comme source pour l'hagiographie», C. Mayeur-Jaouen y A. Papas, eds., *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin, 2014, p. 343-393. Véase también Manuela Marín, «Images des femmes dans les sources hagiographique maghrébines : les mères et les épouses du saint», N. Amri y D. Gril, eds., *Saint et sainteté dans les christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, 2007, p. 235-247 y «Women and Sainthood in Medieval Morocco», S. Boesch Gajano y E. Pace, eds., *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, 2007, p. 283-298.

15. Véase sobre todo ello Hassan Rachik, *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Marseille, 2012. Un buen resumen de la historia de la santidad en Marruecos y las discusiones a que ha dado lugar, en Zakaria Rhani, *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, Leiden, 2014, p. 17-33.

2. HAGIOGRAFÍAS MAGREBÍES: LOS TEXTOS ESCRITOS

Los repertorios hagiográficos son una característica muy distintiva de la literatura biográfica escrita en Marruecos y su abundancia tiene escasos parangones en otras regiones del mundo islámico¹⁶. La época medieval fue particularmente interesante a este respecto, con una producción que se inicia en el siglo VI/XII y que se caracteriza por una gran diversidad y una enorme riqueza de material histórico, que se corresponde con el desarrollo de las corrientes sufíes y la aparición de cofradías vinculadas a las figuras de santos prominentes. Como se ha indicado más arriba, las biografías específicamente dedicadas a mujeres santas son, sin embargo, muy escasas en número, aunque no falten alusiones a ellas a lo largo de las páginas consagradas a los santos varones.

Llama la atención, en este panorama, que una de las hagiografías más antiguas que se han conservado contenga un reducido aunque interesante grupo de biografías de mujeres que, por el hecho de haberse incluido en una obra semejante, son consideradas tan santas como los hombres que forman la gran mayoría de su contenido. Se trata de *al-Tašawwuf ilà riḡāl al-tašawwuf*, compuesta por Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Yaḥyà, conocido como Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, que murió en Marrakech en 617/1220¹⁷.

16. Halima Ferhat y Hamid Triki, «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», *Hespéris-Tamuda*, 24 (1986), p. 17-51 y Juan José Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder en Marruecos*, Cádiz, 2004, p. 33-69.

17. Edición de Aḥmad al-Tawfīq, Rabat, 1982. Véase sobre esta obra Fernando Rodríguez Mediano, «Biografías almohades en el *Tašawwuf* de al-Tādilī», M. L. Ávila y M. Fierro, eds., *Biografías almohades. Eoba, X/2*, Madrid-Granada, 2000, p. 167-193; Daphna Ephrat, «In

Ibn al-Zayyāt compiló en su obra 278 biografías de santos, la mayor parte procedentes de Marrakech y el sur de Marruecos. De estas 278 biografías, sólo seis corresponden a mujeres; sin embargo, el propio autor recoge informaciones que atestiguan la difusión de la santidad entre las mujeres marroquíes. Así, por ejemplo, menciona que, en un año concreto, habían visitado el *ribāṭ Šākīr* «mil mujeres que eran de los *awliyā'*», o sea, santas¹⁸; o que existían entre los mašmūda 27 santos capaces de volar, 14 de los cuales eran mujeres¹⁹. Ambas afirmaciones aparecen dentro de biografías de santas y parecen apoyar su inclusión en un repertorio hagiográfico: al utilizar la expresión *awliyā' (Allāb)*, «amigos de Dios», que es lo que se traduce usualmente como «santos», para referirse a todas aquellas mujeres que habían acudido a *ribāṭ Šākīr*, un lugar de peregrinación que atraía gentes de todo Marruecos, se está destacando, precisamente, que su cualidad no desmerece de sus compañeros varones en el orbe de la santidad, lo mismo que ocurre cuando se atribuye a un número de mujeres prácticamente igual al de hombres, todos ellos pertenecientes a la tribu bereber de los mašmūda, la capacidad milagrosa de volar.

Las seis biografías de santas recogidas por Ibn al-Zayyāt son, a pesar de su corto número, muy diversas entre sí. Sin embargo, proponen un estilo hagiográfico que no es muy diferente del atribuido a los santos, aunque no dejen de observarse algunas peculiaridades derivadas de la dificultad de encajar el modelo de santidad femenina dentro de las pautas que articulan el de los hombres. No es cosa de analizar aquí, con todo detalle, esas seis biografías; pero sí de señalar, como se hará a continuación, las características que distinguen a las mujeres santas en un territorio y un tiempo en el que se está formando la tradición hagiográfica escrita en Marruecos²⁰.

Cuatro de esas seis biografías son muy breves. De una de ellas, la concierne a Fāṭima al-Andalusīya, se tratará con atención más adelante, puesto que forma parte de la nómina de santas directamente relacionadas con Alcazquivir, donde se halla su tumba y santuario; cabe adelantar

Quest of an Ideal Type of Saint: Some Observations on the First Generation of Moroccan *Awliyā' Allāb* in *Kitāb al-tasawwuf*, *Studia Islamica*, 94 (2002), 67-84 y Rachid El Hour, «Quelques réflexions sur la trajectoire intellectuelle des saints d'après *al-Tasawwuf ila rijal al-tasawwuf* d'al-Tādilī», *Mélanges Halima Ferbat*, Rabat, 2005, p. 23-43.

18. Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 316. Sobre ese famoso *ribāṭ*, v. Muḥammad al-Raḡrāyī, *Ribāṭ Šākīr. Sīdī Škīr wa-l-tayyār al-ṣūfī ḥattā l-qarn al-sādis al-ḥijrī*, Marrakech, 2010.

19. Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 387.

20. Véase M. Marín, «Mujeres en el entorno de la santidad: testimonios del Marruecos medieval», F. Roldán Castro, ed., *La mujer musulmana en la historia*, Huelva, 2007, p. 95-117, especialmente p. 99-110.

que se trata de una concisa anécdota. Otras dos mujeres aparecen como protagonistas pasivas de un hecho milagroso, que no obstante asegura la excelencia de su piedad; en ambos casos se trata de relatos muy breves²¹. Mucho más detalladas son las tres biografías restantes, en las que se define con claridad un itinerario vital y un contexto familiar y social de las santas en cuestión. De una ni siquiera se conoce el nombre, pero sí que se trataba de una muchacha que aún no había llegado a la pubertad y que vivía retirada en una cueva, consagrada a la piedad religiosa. Su fama de santidad llega hasta quienes van a visitarla e informan luego a Ibn al-Zayyāt de sus contactos con ella; en una de estas visitas la santa, ya muy enferma, pide a su interlocutor que informe a sus padres de su próxima muerte. Cuando el viajero se dispone a cumplir el deseo de la santa, ve cómo su cuerpo es trasladado milagrosamente a los cielos²².

Se observa en esta breve biografía, de la que sólo se dan aquí los detalles más importantes, que la santa niña pertenece a la categoría de los «santos desconocidos», es decir, de aquellos cuyo nombre se ignora pero de quienes se ha conservado memoria²³. El modelo de santidad encarnado por esta joven apartada del mundo y su familia va unido a su condición asexual: como niña que no ha llegado a la pubertad, se la supone desligada de todo deseo terrenal y su muerte, anunciada por la luz que ilumina su cueva, es el fin natural de su corta vida.

Las biografías de las dos santas restantes muestran, por el contrario, a mujeres adultas y que llevan una vida bien insertada en entornos familiares y sociales. Se saben, por otra parte, sus nombres y, de una de ellas, incluso la fecha de su fallecimiento. Se trata de Munayya bt. Maymūn al-Dukkālī, que murió en Marrakech en 595/1198-99. Munayya llevó una vida de renuncia y ascetismo, pero estuvo casada (ella misma se refiere a la visita que hizo a un hijo suyo)²⁴. No sólo eso: su biografía la muestra aceptando la invitación a comer de un comerciante, de lo que luego se arrepiente, o acogiendo en su casa para pasar la noche, junto a un sobrino, a otro hombre que no pertenece a su familia. No hay noticias sobre el marido de Munayya, por lo que cabe deducir que era viuda o repudiada. Pero es notable que algunas de las pocas noticias que se conservan de ella tengan una relación directa con su condición de mujer y con el comportamiento que se espera de las mujeres, sean santas o no.

Finalmente, la biografía de Umm Muḥammad al-Salāma (o Tīn al-Salāma) abandona el marco urbano en el que se sitúa a Munayya para

21. Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, p. 385 y 388.

22. Ibídem, p. 265.

23. Michel Chodkiewicz, «La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique», p. 114.

24. Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *al-Tašawwuf*, p. 316.

trasladarse a la fértil región de Dukkāla. Umm Muḥammad parece haber sido propietaria de tierras de labor en esa zona y el relato la describe trabajando en los campos junto a su hijo Muḥammad cuando se produce un hecho milagroso: la mujer lanza un grito y cae al suelo sin sentido. Al recuperar la conciencia, quienes la rodean le reprochan haber gritado como lo hacen las mujeres para manifestar su alegría, pero Umm Muḥammad explica que ha tenido una visión en la que los musulmanes eran primero vencidos por los cristianos y, a continuación, los derrotaban. La visión coincidió, como se comprobó más tarde, con la derrota de Alfonso VIII en Alarcos, en 591/1195; los almohades utilizaron esta victoria para su aparato propagandístico y el milagro aquí reseñado pudo haber sido publicitado en ese marco. También se decía de Umm Muḥammad que era capaz de trasladarse por los aires y su biografía incluye una escena en la que un familiar suyo así lo hace para ir a visitarla²⁵.

En común con Munayya, Umm Muḥammad es madre de familia y ocupa un lugar propio en su ámbito social. De ella dice uno de sus servidores que «cuando recogía la cosecha, apartaba cinco almudes para simiente, y contaba el resto para sus gastos y los de sus huéspedes, durante un año»; como ocurre con Munayya, es posible que Umm Muḥammad fuese viuda. Se trata, en todo caso, de dos mujeres independientes y que manejan directamente sus propios asuntos económicos y de otra clase. De Umm Muḥammad se alaba su excelsa categoría espiritual y se insiste en la fama que la rodeaba, lo que puede explicar que dedicase parte de sus ingresos a esos «huéspedes» que la visitaban atraídos por su condición de santa.

También, como se ha visto en el caso de Munayya, hay un componente específico en la santidad de Umm Muḥammad, o al menos en el milagro del que es protagonista. En efecto, el trance en el que recibe la noticia de la derrota de los cristianos fue precedido de un grito de alegría propio de las mujeres, que atrajo la censura de quienes la rodeaban. Es evidente que los reparos que se manifestaron entonces se debían no al hecho mismo del grito, sino a su expresión en un lugar público, donde las voces de las mujeres estaban de suyo condenadas al silencio.

En conjunto, y a pesar de lo escaso de la muestra, puede decirse que las biografías de santas recogidas por Ibn al-Zayyāt al-Tādilī siguen esquemas paralelos a los aplicados para los santos. Tanto la terminología que se les aplica como la descripción de los carismas de hombres y mujeres es muy similar y una primera lectura haría pensar que el ámbito del misticismo y la santidad elimina las valoraciones discriminatorias hacia las mujeres tan frecuentes en otros espacios; de hecho, las mujeres sufíes de mayor

25. *Ibidem*, p. 387.

excelsitud son calificadas de «hombres», como si se les desprendiera de su género propio. Siendo ello así, cabe señalar que en la pequeña muestra de biografías de mujeres recogida por Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, la conciencia de la diferenciación de género está muy presente, como lo está también la valoración social que de ello se hace, y que no se aprecia del mismo modo en las biografías de los santos varones. Una de las mujeres anónimas que son objeto de atención por parte de Ibn al-Zayyāt es un ejemplo perfecto de esta situación: de ella sólo se sabe que era una anciana piadosa que vivía en Marrakech y que, de camino al *ribāt* Šākīr con otros peregrinos, en 603/1206, cayó en trance durante la noche, corriendo el riesgo de descubrir parte de su cuerpo al amanecer; sin embargo, se vio luego que, de forma milagrosa, había sido cubierta por unos zaragüelles. Como se sabe que el propio Mahoma consideraba que vestir zaragüelles era adecuado para las musulmanas, que así evitarían descubrir su intimidad si caían o eran derribadas por alguna circunstancia, no hay que asombrarse de que se considerase prueba de santidad la presencia de esa prenda cubriendo el cuerpo de la piadosa anciana²⁶.

En el siglo siguiente a Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, la obra de Ibn Qunfuḍ (m. 810/1407-08) se distingue igualmente por prestar cierta atención a la santidad de las mujeres. Ibn Qunfuḍ era originario de Constantina, pero residió 18 años en Marruecos, viajando por el país para recuperar las huellas de Abū Madyan (509-589/1115-1193), el gran místico andalusí afincado en Argelia, y sus discípulos. Los textos que Ibn Qunfuḍ dedica a mujeres santas no son muchos, pero tienen un interés especial por tratarse, en tres de los cuatro casos que menciona, de mujeres a las que conoció personalmente²⁷; su descripción de ellas y su práctica religiosa y social es viva y animada y permite observar fenómenos poco habituales en otras fuentes de información.

Quizá el modelo de santidad descrito por Ibn Qunfuḍ que más destaque por sus características peculiares es el de la que denomina como *hurra ṣāliha* (noble y piadosa) ‘Azīza al-Seksawīyya, que vivía en la región de Yabal Daran (en el Atlas) y a la que conoció cuando ella se dirigía a hacer un acuerdo entre dos partidos enfrentados. El papel de los santos varones como concertadores en conflictos y enfrentamientos es bien conocido; más llamativo es que, según el testimonio de Ibn Qunfuḍ, recaiga en una mujer. De ello da más detalles este autor, que también presenta a un matrimonio de santos, en el cual la esposa (igualmente calificada de *hurra*

26. Manuela Marín, «Mujeres en el entorno de la santidad: testimonios del Marruecos medieval», p. 106.

27. Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr*, ed. M. al-Fāsī y A. Faure, Rabat, 1965, p. 80-82, 86 y 91. Hay también referencias más breves a otras dos mujeres en p. 69 y 73.

ṣāliha) tenía una *baraka* más notable que la del marido, o a una mujer de Fez, Mu'mina al-Tilimsāniyya, tan venerada en su ciudad que incluso el propio juez mayor la consultaba. Sin duda, entre estas tres figuras de santidad femenina, la más llamativa es la de 'Azīza al-Seksawiyya; no sólo por su papel político sino también porque, según Ibn Qunfuḍ, tenía seguidores, tanto hombres como mujeres, que la rodeaban en gran número pero se instalaban en torno a ella en grupos separados, mientras que 'Azīza residía en una tienda cercana al grupo de las mujeres. Todo ello nos introduce en áreas espaciales lejanas al mundo urbano, en lo que podría calificarse de «islam de montaña», donde el papel intercesor de los santos adquiere proporciones inusuales²⁸.

La única santa a la que Ibn Qunfuḍ no conoció personalmente fue Fāṭima al-Andalusiyya y la biografía que le dedica está tomada de la de Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, con alguna pequeña omisión. La distancia entre la reproducción de la tradición escrita y el testimonio propio del autor es verdaderamente notable en la obra de Ibn Qunfuḍ, pero, por otro lado, la confluencia de oralidad y escritura en un único autor es un rasgo característico de mucha de la literatura hagiográfica clásica.

La tradición escrita medieval sobre las mujeres santas magrebíes, que acabamos de observar aquí a través de alguno de sus ejemplos más notables, se continúa en los siglos siguientes, y parece cobrar un cierto empuje con el ímpetu del jerifismo y la difusión de las cofradías sufíes por todo Marruecos. Las características del mundo de la santidad evolucionan, en los siglos XVI-XVII, tanto como lo hacen las de una sociedad que experimenta cambios sustanciales en ese periodo. Se ha llegado a hablar de una nueva «visibilidad» de las mujeres santas, menos ocultas en esta época por la historiografía hagiográfica que en los periodos anteriores²⁹. Pero al centrar la atención en una ciudad como Fez, el mismo autor que descubre esta visibilidad admite que, a pesar de que se conocen los nombres de unas sesenta mujeres fesíes consideradas santas, los datos biográficos que las conciernen, en la tradición escrita, son relativamente pobres y, en ciertos casos, se diluyen entre el anonimato y un vago recuerdo que

28. Sobre los Seksawa, v. la monografía que les dedicó Jacques Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, 1955 (p. 281-298 sobre Lallā 'Azīza, a la que califica de «santa nacional», y su santuario). Lallā 'Azīza llegó a convertirse en la gran santa de la región de los Seksawa, y la fiesta anual (*mausim*) de su santuario sigue celebrándose hoy en día, con gran afluencia de peregrinos. Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London, 1926, p. 194, se refiere a la santa como Lallā 'Azīza Būhu, y afirma que su santuario estaba situado en el límite entre las poblaciones Seksawa insumisas y las sometidas al gobierno.

29. Ruggero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté, de la fondation a l'avènement du Protectorat (808-1912)*. *Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlay Idrīs*, Rabat, 2014, p. 285-287.

puede adquirir tintes legendarios. Como se verá más adelante, al estudiar las biografías de las santas de Alcazarquivir, tampoco faltan en Fez perfiles de mujeres santas que pertenecen a las grandes familias de la ciudad, condición esta que parece haberlas arrancado más fácilmente del olvido; ni escasean las menciones a santas «arrebatadas», especialmente en el siglo XII/XVIII, cuando el fenómeno de los éxtasis místicos conoció una mayor difusión³⁰. Pero lo que nos falta, en el caso de Fez como en el del resto de Marruecos, es una mayor abundancia de datos individuales, similar a los que se conocen sobre santos, que habría de permitir una mayor capacidad de análisis en torno a la santidad de las mujeres. La hagiografía «cultiva», es decir, la que se manifiesta en forma de textos escritos, reduce las escasas biografías de santas a núcleos narrativos muy concisos y de escaso desarrollo; es ahí donde el contraste con las biografías masculinas es más notable. Como la literatura hagiográfica reposa sobre la tradición oral, una vez que ésta se fija por escrito escapa a la fragilidad de la transmisión oral; en ese proceso se produce una selección que afecta más negativamente a las mujeres que a los hombres, reflejando el papel secundario que aquéllas ocupan tanto en la sociedad en su conjunto como en el reducto de la actividad religiosa, aparentemente más neutro y más proclive a albergar la presencia de mujeres³¹.

30. Ibídem, p. 498-503. Véase también Faouzi Skali, *Saints et sanctuaires de Fès*, Rabat, 2007, p. 107-126.

31. Véase Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 432 («Sufism, more than stern orthodoxy, offered women a certain amount of possibilities to participate actively in the religious and social life»; desarrolla esta idea con ejemplos de la participación de mujeres en obras de beneficencia o como miembros de cofradías sufíes, en especial la de los bektaşíes).

3. HAGIOGRAFÍAS MAGREBÍES: TRADICIONES ORALES Y RESTOS MATERIALES

Las hagiografías escritas, de las que se acaba de hacer una somera presentación, no constituyen más que una parte del legado histórico referido a los santos y santas magrebíes. En este apartado planteamos las posibilidades historiográficas ofrecidas por las tradiciones transmitidas oralmente, así como la memoria de la santidad que puede recuperarse a través de los santuarios y tumbas que se veneran tanto en las ciudades como en el ámbito rural. Son temas que han sido tratados pocas veces en relación con las mujeres santas y que requerirían ser estudiados en mayor amplitud de la que aquí puede dárseles. La visión que presentamos trata de situar en un contexto más general el estudio particular que luego se hará sobre las santas de Alcazarquivir, recurriendo para ello a los testimonios de la etnografía colonial, preferente pero no exclusivamente francesa³².

La recogida de tradiciones orales no dejaba (ni deja) de ofrecer una serie de dificultades prácticas y metodológicas. En 1900, el orientalista y etnógrafo Edmond Doutté (1867-1926) observaba que cada vez era

32. Sobre la cual, además de la obra de Hassan Rachik citada más arriba, v. Edmund Burke, «The Sociology of Islam. The French Tradition», M. H. Kerr, ed., *Islamic Studies: a Tradition and its Problems, Seventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, Malibu, 1980, p. 73-88; Jean-Claude Vatin, ed., *Connaissances du Maghreb : sciences sociales et colonisation*, Paris, 1984 y Alain Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale, 1780-1930. Savants, conseillers, médiateurs*, Lyon, 2015. Sobre la etnografía colonial española, mucho más limitada que la francesa en su producción, tanto cualitativa como cuantitativamente, v. David M. Hart, «Spanish Colonial Ethnography in the Rural and Tribal Northern Zone of Morocco, 1912-56», *The Journal of North African Studies*, 4 (1999), p. 110-130.

más difícil recoger tradiciones orales sobre santas y que, en todo caso, lo mejor era dirigirse para ello a personas iletradas. Según Doutté las mujeres ancianas eran la fuente más provechosa para este tema, pues los musulmanes de cierta instrucción, deseosos de mostrar su adhesión a la ortodoxia, solían ocultar o alterar ese tipo de tradiciones³³. Luego se verá lo poco que ha cambiado esta situación y cómo el investigador actual encuentra problemas muy parecidos a los señalados por Doutté.

A pesar de esas advertencias, tanto Doutté como otros etnógrafos coloniales consiguieron reunir un conjunto de informaciones nada despreciable. Otra cosa es, naturalmente, la orientación que dieron a sus investigaciones, que en algunos casos, como en el de Doutté, muestra una tendencia notable a primar los elementos preislámicos sobre los propiamente islámicos, y a fundamentar las características propias del islam marroquí en el fondo cultural bereber, en la pervivencia de cultos romanos o en el acervo creencial común a muchos pueblos primitivos.

En todo caso, debe señalarse que, tal como ocurre con las hagiografías escritas, las tradiciones orales relativas a las santas son siempre mucho menores en número que las dedicadas a los santos y que la repercusión de su culto –traducida en visitas a sus tumbas y fiestas estacionales con gran afluencia de peregrinos– es generalmente también mucho menor. Es por tanto lógico encontrar en los textos etnográficos anteriores a la segunda mitad del siglo XX una escasa atención hacia las mujeres santas, lo que por otra parte era también esperable en investigadores europeos que de forma ínsita prescindían de ocuparse de esta clase de temas.

Aun así, es posible documentar tradiciones orales en torno a un pequeño grupo de santas que sin duda cabría ampliar con un repertorio más amplio de textos, pero que aquí nos servirá para calibrar el tipo de informaciones recogidas y que pueden servir de punto de comparación para las que constituyen la aportación principal de este libro, es decir, las tradiciones conservadas sobre las santas de Alcazarquivir. Cabe asimismo señalar que los materiales preservados oralmente pueden coexistir con textos escritos de la tradición culta, pero no siempre coinciden en sus contenidos. Un ejemplo notable de ello lo constituye la «biografía» de Lallā 'Azīza al-Seksawiyya, mencionada más arriba: la versión recogida por Ibn Qunfuḍ, que la había conocida personalmente, no tiene nada que ver con el relato oral conservado en su santuario y que transcribió un geólogo francés de viaje por la región en 1904³⁴.

33. Edmond Doutté, «Notes sur l'Islâm maghribin. Les marabouts», *Revue de l'Histoire des Religions*, XL-XLI (1900), separata, p. 96.

34. Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, p. 290-91, llamó la atención sobre este relato, recogido por Abel Brives (1868-1928), *Voyages au Maroc (1901-1907)*,

Se han seleccionado aquí dos ejemplos de santas localizadas geográficamente en regiones del noroeste marroquí y sobre las cuales se tiene información, transmitida oralmente, de cierta entidad. El primero de estos dos casos se refiere a la santa patrona de Larache, Lallā Mennāna, cuyo mausoleo, que se ha conservado hasta hoy en día, se sitúa en unos jardines al sur de la ciudad³⁵. Según otras informaciones, a mediados del siglo XX los obreros del puerto de Casablanca también consideraban a Lallā Mennāna como su patrona³⁶.

Lo que llamó la atención de los observadores coloniales fue que una ciudad marroquí como Larache tuviera a una mujer por santa patrona y protectora, al mismo nivel que otros santos varones vinculados a ciudades como Marrakech, Tánger, o Safi. De Lallā Mennāna se tienen pocas informaciones fidedignas, más allá de su pertenencia a una familia local de origen supuestamente jerife y que gozó de preeminencia en la lucha contra la agresión portuguesa³⁷. Se trata de los miṣbāḥíes, de los que se volverá a tratar más adelante por su relación con Alcazarquivir, y a los que se conoce también como manāṣira (pl. de Manṣūr).

Los parámetros cronológicos de Lallā Mennāna son, como es usual en las biografías de tradición oral, sumamente borrosos. Su memoria se vincula con una genealogía prestigiosa, pero su figura individual se desvanece para transformarse en un arquetipo de santidad. Es así como aparece en un estudio contemporáneo sobre la ciudad de Larache, en el que el único dato que se añade sobre Lallā Mennāna es que era hija de uno de los miṣbāḥíes más famosos, Sīdī al-Ŷilānī b. ‘Abd Allāh³⁸.

La oscuridad que rodea a Lallā Mennāna no impidió que se transmitieran oralmente relatos de carácter más o menos legendario en torno a ella... o al menos eso es lo que afirmaba el periodista y escritor español Adelardo Rivas en un artículo que dedicó a la santa y que se publicó primero

Alger, 1909, p. 256-58. Brives, que viajaba acompañado de su esposa, visitó el santuario de Lallā ‘Azīza en varias ocasiones y describe con detalle la fiesta anual que allí se celebraba, y el sacrificio de una vaca blanca.

35. Edmond Douuté, «Notes sur l’Islām maghribin. Les marabouts», p. 93; Eugène Aubin, *Le Maroc d’aujourd’hui*, Paris, 1904, p. 90; Gregorio Granados, *Acción de España en el Noroeste de Marruecos (Larache – Alcázar – Arcila)*, Madrid, 1913, p. 29. El nombre de Mennāna o Mannāna es una una versión popular de Amīna (Fuad Skali, *Saints et sanctuaires de Fès*, p. 113 y 120).

36. Emile Dermenghem, *Le culte des saints dans l’islam maghrébin*, Paris, 1982 (1ª ed., 1954), p. 163.

37. Edouard Michaux-Bellaire, «Le Gharb», *Archives Marocaines*. XX (1913), p. 303-314. Véase <http://larache-historia.blogspot.com.es/2009/11/lalla-mennana-al-masbahiya-santa.html> (consulta 02/01/16).

38. Al-Mufaḍḍal al-Tadlāwī, *Aḍwā’ ‘alā ḡākirat al-‘Arā’iš*, Tánger, 2001, p. 121 y 198.

en ABC y luego en la revista *África Española* (30 de agosto de 1914). Rivas, que fue autor de relatos cortos de ambiente marroquí³⁹, confiesa en este artículo haber hallado muchas dificultades para que los musulmanes de Larache le contasen historias sobre su santa patrona – y admite que algunas de las que cuenta le fueron relatadas por judíos. Es difícil saber lo que Rivas inventó y lo que en verdad reprodujo de sus conversaciones con habitantes de Larache, pero alguna de sus caracterizaciones son verosímiles: así, cuando mantiene que era noble, de estirpe de «xorfa» (jerifes), que vivió durante el reinado de Muley Sulaymān y que «jamás consintió en casarse»⁴⁰. También recoge la filiación de Lallā Mennāna como hija de «Sidi Chilali ben Abdelah Mesbahi», lo que, como se acaba de ver, es reconocido generalmente en Larache. Más allá de estos datos, Rivas se extiende, con un florido estilo orientalista, en desarrollos narrativos cuyo origen puede estar tanto en relatos que escuchara en Larache como en su propia imaginación: Lallā Mennāna, mujer de gran hermosura, podía transformarse en un fiera salvaje para luchar contra el marido que su padre quería imponerle⁴¹. Otro de sus milagros habría consistido en que resultó imposible trasladar su cadáver para el entierro que se pretendía hacer a cuatro millas de Larache, donde se encontraba el cementerio familiar, y hubo que proceder a darle sepultura en el lugar en que se halla actualmente. Este y algún otro detalle bien pudieran proceder de tradiciones locales, como la que hace de Lallā Mennāna la protectora de los forasteros que llegasen a Larache.

Varios años después de la aparición del texto de Rivas, el entonces capitán Tomás García Figueras publicó sus recuerdos sobre la campaña militar en la zona occidental del protectorado, una obra de subido carácter heroico titulada *Recuerdos de la campaña (del vivir del soldado)* (Jerez, 1925). En ella recoge su autor una serie de crónicas bélicas entre las que destaca, por su excepcionalidad temática, la llamada «Lala Men-nana Mesbahíia, Santa Patrona de Larache»⁴². La fuente documental de García

39. «Alaalia», *Blanco y Negro*, 22 de febrero de 1914 y «El narrador de cuentos», *Blanco y Negro*, 29 de marzo de 1914. Ambos relatos están reproducidos en El Hassane Arabi, *Cuentos del Marruecos español*, Madrid, 1998, p. 95 y 145. El que dedicó a Lallā Mennāna lleva por título «La-la Mehnana, la Santa».

40. Muley Sulaymān reinó entre 1792 y 1822. Como se verá más adelante, de una de las santas de Alcazarquivir, perteneciente a la misma familia de los mišbāhíes, también se decía que vivió en ese reinado.

41. No hay que olvidar, sin embargo, que la adopción de forma animal y especialmente del león se atribuye a santos magrebíes; v. Jacques Berque, *Structures sociales de l'Haut-Atlas*, p. 282. También se registra en otros ámbitos del islam, v. Taufiq Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Jerusalem, 1927, p. 243.

42. Tomás García Figueras, *Recuerdos de la campaña*, p. 191-194.

Figueras fue, según informa en nota, «una información hecha por la Oficina Central de Asuntos Indígenas de Larache» que es de suponer se basaba, a su vez, en relatos orales. En lo esencial, este informe coincide con los relatos aportados por Rivas, de manera que es posible confirmar que en las primeras décadas del siglo XX la tradición hagiográfica sobre Lallā Mennāna era comúnmente aceptada y conocida en Larache. García Figueras reproduce otros datos biográficos más precisos sobre ella, como el año de su nacimiento (1175/1761-62), pero considera que tanto esa información como el resto de las relativas a la vida de la santa se deben el interés personal de uno de sus descendientes, que fue bajá de Larache y responsable de la construcción de su santuario; igualmente atribuye la conservación de estas tradiciones al interés, sobre todo pecuniario, de los descendientes contemporáneos de Lallā Mennāna por el mantenimiento de sus privilegios y el reparto de las ofrendas que se hacían a la santa durante la fiesta del *maulid*⁴³.

Dejando aparte esta interpretación tan mediatizada por las posiciones ideológicas de su autor y su engarce en la jerarquía colonial española, ha de señalarse que García Figueras no omitió reproducir, en su artículo, las partes del informe en que se basaba y que mencionaban la devoción de las musulmanas de Larache hacia la santa. Al parecer, las mujeres jóvenes solían acudir al lugar donde se encontraban los restos de una culebrina de bronce «con la cual, cuenta la tradición, cierta vez echó a pique la Señora de Larache a toda una escuadra enemiga. (...) las moras de Larache visitan frecuentemente este lugar, tocando, de pasada, el cañón seguras de adquirir la buena suerte y el marido deseado. Una especie de devoción a San Antonio de las muchachitas españolas... Parece ser, yo no lo he visto, que hasta época reciente aún exteriorizaban más la petición o la gratitud a la culebrina adornándola con colgajos a manera de ex-votos»⁴⁴.

Un testimonio más reciente recoge tradiciones que coinciden en parte con las que ya se han mencionado: Lallā Mennāna habría fallecido en su noche de bodas y cuando su esposo entró en la alcoba nupcial sólo encontró en ella a una paloma blanca que lo guió hasta su tumba. La santa se convierte así en una imagen virginal, como alguna otra que se ha señalado más arriba⁴⁵; este proceso por el que se la despoja de su

43. Ibídem, p. 193-94. Sobre esta celebración, v. el apartado 7.1.2.

44. Ibídem, p. 192-93. Sobre la veneración a algunas piezas de artillería, v. Mohamed El Mansour, «The Sanctuary (hurm) in Pre-colonial Morocco», R. Bourqia y S. Gilson Miller, eds., *In the Shadow of the Sultan. Culture, Power, and Politics in Morocco*, Harvard University Press, 1998, p. 49-73, especialmente p. 62-63.

45. A las que hay que añadir a Lallā 'Azīza al-Seksawiyya; según el relato oral recogido por Brives, cuyo informante era el *muqaddam* («gerente») del santuario, la santa era

potencial sexual no impedía, paradójicamente, que las jóvenes casaderas de Larache acudieran a su santuario para hacerle ofrendas y encontrar así un buen marido⁴⁶.

Lallā Mennāna aparece definida, en las tradiciones que se han podido localizar sobre ella, por su pertenencia a una red familiar bien implantada en la región del Garb marroquí e insertada en los linajes que pretendían un origen jerife. En cuanto a su perfil más personal, destaca en él su rechazo al matrimonio, lo que implica su consagración a una vida de piedad que la habría hecho prescindir de toda ocupación mundana. Las metáforas animalísticas que se observan en los relatos sobre su vida son reveladoras de su condición simbólica: la leona que ataca al marido o la paloma que lo guía hasta la tumba abren un espacio de interpretación ambivalente pero que se define por la capacidad de la santidad para ofrecer a las mujeres un ámbito de escape a su condición.

El segundo ejemplo de santidad femenina en la región del Garb tiene aspectos que lo distinguen del que se acaba de examinar. La santa en cuestión es Lallā Mimūna, un nombre que históricamente se ha dado a esclavas negras en Marruecos (o a esclavos varones); se la conoce también como Lallā Mimūna Taguenaut y ha habido quien relacione este apelativo con la posible presencia de negros de Guinea en el lugar donde se encuentra la mezquita y el santuario de Lallā Mimūna, en el que se había establecido un importante zoco regional⁴⁷. En cualquier caso, se trata de una santa muy venerada en toda la región del Garb; su nombre está relacionado con el de Muley Bū Selhām, cuyo santuario, a orillas de la laguna litoral homónima, es un foco de peregrinación muy importante.

Los relatos orales sobre Lallā Mimūna se centran en su actuación, junto a Muley Bū Selhām o con otro de sus discípulos, para conseguir frenar la invasión del mar, que amenazaba el territorio circundante a la laguna. En algunas versiones, se debe a Muley Bū Selhām el haber atraído al mar hacia ese lugar, pero en todo caso, es la intervención milagrosa de la santa la que consigue alejar el peligro⁴⁸. Esta intervención permite incluir a Lallā Mimūna en la amplia lista de santos musulmanes protectores de las

muy hermosa y atrajo a numerosos pretendientes, a todos los cuales rechazó (Abel Brives, *Voyages au Maroc*, p. 257).

46. José Edery Benchluch, *Viajando por el Magreb hispánico*, Madrid, 2011, p. 331. Edery (n. Larache, 1938), menciona también la costumbre de las mujeres de Larache de reunirse la última noche del mes de *šafar* para ir al cementerio anejo al santuario de Lallā Mennāna y pasar la velada en una sesión de música y danzas místicas.

47. Edmond Doutté, «Notes sur l'Islām maghribin. Les marabouts», p. 93 y Edouard Michaux-Bellaire, «Le Gharb», *Archives Marocaines*, XX (1913), p. 266.

48. La versión más elaborada es la que da Eugène Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, p. 97; véase también Edouard Michaux-Bellaire, «Le Gharb», p. 268.

regiones costeras ante las amenazas del mar, o de los ataques enemigos desde él⁴⁹; otro aspecto de su leyenda, no obstante, la muestra a ella como fuerza perturbadora de la cual hay que protegerse. En efecto, una tradición hace de Lallā Mimūna una mujer bellísima, originaria de al-Sāqiya al-Ḥamrā', que pretende dedicarse a la vida de devoción junto a Muley Bū Selhām y sus discípulos. Los santos varones se alarmaron mucho al tener noticia de las pretensiones de Lallā Mimūna, cuya hermosura no dejaba de ser una potencial fuente de tentaciones, pero ella resolvió el problema pidiendo a Dios que la convirtiese en negra... lo que se cumplió, alejando la posibilidad del pecado de aquellas almas frágiles⁵⁰.

Aunque por razones diferentes, las «biografías» de Lallā Mennāna y Lallā Mimūna comparten una característica común: su mausoleo se ha convertido en un lugar de peregrinación y concentración periódica de fieles (lo mismo que ocurrió con Lallā 'Azīza). Pero las coincidencias entre ambas figuras de santidad se hallan también en otro plano, que es precisamente el de su corporeidad como mujeres, entendida, en una ambivalencia llena de sentido, entre el rechazo a la sexualidad y el temor a su capacidad de amenaza y riesgo. La mayor divergencia entre las dos santas se sitúa en otra dimensión igualmente reveladora de las líneas de fractura y distinción de la sociedad que crea o recrea su memoria: Lallā Mennāna pertenece a una prestigiosa familia de jefes (o que así se reivindican), mientras que Lallā Mimūna es una mujer negra, es decir, probablemente esclava en origen –o quiere serlo y lo consigue por intervención divina. Cada una de ellas se sitúa en lugares extremos de la escala social, pero el mérito religioso las iguala, trasladando un mensaje destinado a amplias audiencias cuyas aspiraciones se ven así recompensadas.

La imagen de Lallā Mimūna se difundió por Marruecos al igual que la su contrapartida masculina, Sīdī Mimūn, santo protector y otorgador de la buena suerte⁵¹; es difícil deslindar entre estas imágenes de mujeres santas a las que se concedía un nombre común. Los etnógrafos que se ocuparon de este tema subrayan que se trata de un modelo de piedad que contrasta con su humilde condición de mujer negra y por tanto, se deduce, ignorante⁵². La figura del santo iletrado, que recibe su única inspiración de

49. Véase sobre ello Allaoua Amara, «La mer et les milieux mystiques d'après la production hagiographique du Maghreb occidental» (XII-XV siècle), *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 130 (2012), p. 33-52.

50. Edouard Michaux-Bellaire, «Le Gharb», p. 267. La región sahariana de al-Sāqiya al-Ḥamrā' es considerada una de las cunas de la santidad marroquí, v. Zakaria Rhani, *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, p. 65.

51. Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I, p. 49.

52. Emile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, p. 14 y 69.

la gracia divina, es bien conocida en el ámbito islámico⁵³; esa ausencia de conocimiento libresco se identifica usualmente con quienes pertenecen a las capas sociales más humildes y hasta marginales. No es de extrañar, por tanto, que se destaquen en este ámbito figuras como los esclavos de etnia negra, tanto hombres como mujeres, o que una figura de tanta proyección religiosa como Abū Ya‘zzà (m. 572/1177) sea caracterizado como analfabeto, bereber y negro⁵⁴. Otra encarnación de Lallā Mimūna, conocida como «Imma Meimouna Thaguenouth» –es decir el mismo apelativo que la santa del Garb– se señala entre los Boqoya, zona tribal del Rif cercana al litoral mediterráneo. Esta Mimūna es calificada como pobre negra ignorante, pero consigue el más alto reconocimiento a su santidad cuando a su muerte los ángeles la trasladan a La Meca⁵⁵.

A los ejemplos que se acaban de mostrar podrían añadirse otros muchos de santas cuyo recuerdo se ha preservado por una tradición oral cuya huella sólo en ocasiones se manifiesta en textos hagiográficos. Para ampliar algo más el panorama que se acaba de trazar puede recordarse el nombre de una santa bereber, Lallā Ito, cuyos milagros fueron recogidos a mediados del siglo XIX por el viajero español Joaquín Gatell (1826-1879); su santuario, en la región del Garb, atraía muchos peregrinos. Gatell traslada un cuento de tipo evidentemente popular, en el que Lallā Ito interviene en una característica transformación de un lobo en hombre y viceversa, todo ello tras situar a la santa a la orilla de un camino pidiendo limosna⁵⁶. Como se verá más adelante, la presencia de santuarios de mujeres en cruces de caminos o lugares de afluencia de viajeros (altos de etapa, fuentes, etc.) se interpretó por algunos etnógrafos, especialmente los franceses, en función de la necesidad de integrar y difuminar la práctica de la prostitución, que habría dado lugar, progresivamente, a la santificación de esas mujeres. Gatell no se hace eco de nada parecido, pero sí parece haberse detenido

53. Véanse Michel Chodkiewicz, «Le saint illettré dans la hagiographie islamique», *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 9 (1992), www.ccrh.revues.org/2799 y Éric Geoffroy, «Une grande figure de saint *ummî* : le cheikh ‘Alī al-Khawwās (m. 939/1532)», R. McGregor y A. Sabra, eds., *Le développement du soufisme en Égypte à l’époque mamelouke*, El Cairo, 2006, p. 169-176.

54. Halima Ferhat, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb*, p. 102-109. Véase también Rachid El Hour, «Some Reflections about the Use of the Berber Language in the Medieval and Early Modern Maghrib. Data from Hagiographic Sources», *Al-Masāq*, 26 (2014), p. 288-98.

55. Toda la tradición sobre esta santa, en Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920, p. 274-75. Sin citar sus fuentes, un relato muy similar aparece en Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 430.

56. Joaquín Gatell, *Viajes por Marruecos*, ed. F. J. Martínez Antonio, Madrid, 2012, p. 247-48. Edmond Doutté, *En tribu*, Paris, 1914, p. 412, menciona el aduar de Lalla Yet‘t‘o/ Yettou/Itou/Laïtou, etapa caravanera, sin dar detalles sobre el santuario.

en el lugar lo suficiente para recoger tradiciones acerca de la santa y señalar que, en Marruecos, «hay mujeres santas lo mismo que varones santos», lo que parece sorprenderle un tanto, puesto que añade que para llegar a ser «canonizado» (según sus palabras) no son necesarias «muchas oraciones, ayunos, mortificaciones y milagros. A Lalla Ito no sé en qué categoría ponerla, pero me han contado que era muy virtuosa y que daba todo a los pobres»; de este modo atestigua el viajero haber recogido informaciones locales sobre la santa.

No todos quienes recorrieron Marruecos en época precolonial y colonial tuvieron tanta fortuna. En 1904, de camino a Tamagrut, en el sur de Marruecos, el marqués de Segonzac (1867-1962) se detuvo en un lugar llamado Tiguelna, donde había una gran torre bajo la cual estaba la tumba de una santa, a la que llama «Rouda Aïssa». Desgraciadamente, no había allí nadie que pudiera informarle sobre ella, y así se registró en su relato de viajes un nombre y una huella arquitectónica, debidamente fotografiada, sin otra clase de informaciones⁵⁷.

La experiencia del marqués de Segonzac fue bastante común. Como ya se ha ido viendo, los nombres de santas aparecen con cierta frecuencia para denominar no sólo sus santuarios, sino también los núcleos de habitación que crecen en torno a ellos, siguiendo un esquema tradicional en Marruecos. Pero esa nomenclatura de santidad femenina se aplicaba (y se aplica), no sólo a lugares como los mencionados más arriba y en los que se ha conservado una memoria relativamente detallada de las santas allí enterradas, sino también a muchos otros pequeños santuarios o *qubbas* diseminados por todo el territorio y de los que sólo se ha conservado un nombre cuya individualidad se ha perdido. Lo que subsiste, por tanto, es lo que se ha definido recientemente como «arqueología de lo desaparecido»⁵⁸: huellas materiales (o inmateriales, como los topónimos) a través de las cuales se puede recomponer un espacio sacralizado que define los territorios en los que se asienta. Si esto se construye generalmente a través de la veneración de las tumbas de santos varones, no es menos cierto que los santuarios de las santas se incorporan sin dificultad a ese ámbito, señalado tanto por edificios –por modestos que sean– como por accidentes geográficos o de otro tipo, como se verá en seguida. Se trata, por tanto, de una tradición conservada oralmente pero transmitida también por huellas materiales, que aparecen hoy en

57. Réne de Segonzac, *Au coeur de l'Atlas. Mission au Maroc, 1904-1905*, Paris, 1910, p. 86 y figura 70.

58. Cyrille Aillet y Bulle Tuil Leonetti, «Introduction», C. Aillet y B. Tuil Leonetti, eds., *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d'enquête*, Madrid, 2015, p. 20-21.

día en cartografías o señalizaciones de carretera, en estudios etnográficos, en fotografías y registros de textos dialectales. A ello hay que añadir, como ya se ha dicho, los restos de tumbas, tanto en ciudades como en el medio rural, o las pequeñas y a menudo anónimas *qubbas* que esmaltan el paisaje marroquí. El viajero ocasional puede sentir la misma frustración que aquejó al marqués de Segonzac al no encontrar quien le informase del significado de unos muy modestos monumentos que sin duda confieren al paisaje un sentido especial y que sólo se pueden interpretar a través de testimonios difíciles de localizar.

En lugares a priori insospechados se pueden encontrar, sin embargo, referencias de interés sobre la nomenclatura femenina de los santuarios rurales: así, un mapa del parque nacional de Alhucemas, elaborado recientemente como catálogo de sus recursos medioambientales, menciona el «marabout» de «Lala Mimouna», situado en lo alto de los acantilados de la costa de Būsakūr. El texto que se le dedica atribuye a la «leyenda» la caracterización de una mujer que habría sido una princesa de época almorávide, retirada en ese lugar para consagrarse a la vida piadosa y que además tenía poderes taumátúrgicos: curaba enfermedades y volaba a La Meca en la época de la peregrinación⁵⁹. Los autores (Mohammed Melhaoui y Larbi Sbai) de los textos del catálogo no dan ninguna referencia a sus informantes, aunque si mencionan que de los muchos santuarios que se encuentran en la región delimitada por el parque nacional, dos de ellos corresponden a mujeres⁶⁰. Documentos similares en otras regiones de Marruecos arrojarían sin duda información complementaria, que corresponde no obstante a otro tipo de trabajo del que aquí se presenta. La incorporación del patrimonio cultural y religioso representado por los pequeños santuarios rurales al catálogo de bienes medioambientales ha de ser, en cualquier caso, bienvenida.

Pero es sobre todo la literatura etnográfica la que ofrece un caudal de informaciones seguro y abundante, del que sólo es posible señalar aquí alguna muestra ubicada en la primera mitad del siglo XX, cuando todavía se mantenían formas de culto de los santos que después han ido desapareciendo progresivamente. A este respecto la obra de Edward

59. UICN, *Atlas al-Muntazah al-Waṭani li-l-Ḥusayma. Atlas du Parc National d'Al Hoceima, Gland* (Suiza)-Málaga, 2012, p. 76 (versión francesa) y p. 79 (versión árabe, en la que curiosamente no se menciona esa capacidad milagrosa de Lallā Mimūna). Consultado en <https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/2012-020.pdf> (10/01/16).

60. Del segundo no se da noticia; en el mapa del parque publicado por Rodpal (Réseau des ONG de développement au Parc National d'Al Hoceima) se indica, junto al de Lallā Mimūna, el de Lallā Mrika, en Cala Iris; en ambos casos, sin más datos que el nombre y la localización.

Westermarck es de especial interés, aunque no fuera ni mucho menos el único que se interesase por las cuestiones que aquí se están tratando. Al cruzar sus datos con los recogidos por Edmond Doutté se obtienen resultados llamativos: ambos viajaron extensamente por Marruecos, reunieron su documentación en obras de conjunto y aplicaron a ella las líneas de interpretación antropológica vigentes en su época. Aunque Doutté estaba firmemente involucrado en la penetración colonial francesa en Marruecos y Westermarck, como finlandés, pertenecía a una nación neutral, el resultado de sus investigaciones no deja de mantener estrechas zonas de contacto; lo que las diferencia más claramente es la insistencia de Doutté en la búsqueda de huellas preislámicas a los fenómenos religiosos observados, que contrasta con la austera descripción que de ellos hace Westermarck⁶¹.

Tanto en la obra de Doutté como en la de Westermarck, que están apoyadas en recorridos sistemáticos por diferentes regiones marroquíes, la santidad de las mujeres se relaciona de preferencia con elementos naturales y santuarios a ellos vinculados, siendo las tradiciones orales de escasa presencia. Las huellas materiales de la santidad que se identifican con nombres de mujer aparecen en las obras de estos etnógrafos relacionadas con árboles, grutas, colinas, rocas, etc., sin que, salvo alguna excepción, se añada a ello ninguna tradición oral⁶². Así se encuentra a Lallā Zabbūya, como se denominaba a un frondoso acebuche cercano a Safi, que atraía a muchos peregrinos; o a otros árboles, como olivos, palmeras y enebros, o a arbustos como la retama, a los que las poblaciones circundantes daban el tratamiento de Lallā y por tanto incluían en la santidad femenina⁶³. Además de las colinas y otros, fuentes y cuevas constituían igualmente un lugar identificado con nombres de mujeres santas, fueran referencias a personas supuestamente reales o al espacio mismo, santificado como mujer⁶⁴.

61. Sobre Doutté, v. ahora Hassan Rachik, *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*, p. 65-86. Sobre la metodología de Westermarck, Jordi Aguadé Bofill, «Visiones de Marruecos en viajeros europeos de principios del siglo XX: Edvard Westermarck», *Congreso Internacional La Conferencia Internacional de Algeciras de 1906, cien años después*, Algeciras, 2008, p. 141-157.

62. Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I, p. 293 y 296.

63. Véanse Edmond Doutté, *En tribu*, p. 274 y Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I, p. 50, 69 y 81.

64. Edmond Doutté, *En tribu*, p. 367 y 274; el segundo de estos casos corresponde al santuario de Lallā Taqandūt, cercano a Mogador, donde se practicaba el rito de la *istijāra*, según el cual quien dormía allí recibía en sueños mensajes de la santa (v. también Emile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, p. 132). Sobre este rito, Araceli González Vázquez, «Dreaming, Dream-sharing and Dream-interpretation as Feminine Powers

Estos lugares permanecían en la memoria de las poblaciones asentadas en sus alrededores, que a menudo creaban, o reproducían, narraciones explicativas de su presencia. La posible base real de una mujer santa que hubiera vivido en los sitios que con el tiempo se convirtieron en santuarios puede haber sido igualmente inventada, o la personalidad de la santa (o el santo), utilizada para explicar el aura sagrada de objetos, lugares o fenómenos de la naturaleza⁶⁵. Pero estas interpretaciones «racionalistas» de los etnógrafos occidentales pasan por encima de todo un sistema creencial en el que la presencia santificada de las mujeres (o de los hombres) se señala a través de signos públicos, consagrados por la acción anónima de las gentes. Se trata, entonces, no sólo de señales naturales como las que se acaban de nombrar, sino también de ruinas de monumentos o de modestos túmulos y cercados cuya frágil permanencia sólo es conservada por la memoria del observador pasajero⁶⁶.

La vinculación entre lugar de memoria y nombre de mujer santa se conserva, en la literatura etnográfica, de una manera que puede ser muy tenue –es decir, que depende de la casualidad del encuentro con un informante conocedor del tema y dispuesto a transmitirlo a un extraño– o puede llegar a conformar una tradición oral, vinculada o no a un espacio físico. La veneración en que se tiene a estas santas está relacionada con las virtudes protectoras o curativas que se les atribuye o con su capacidad para deslindar la veracidad de los juramentos que allí se prestan⁶⁷; en todos los casos, desde luego, los santuarios de las mujeres tienen un papel similar a los de los hombres (aunque a menudo se «especialicen» como lugar de solicitud para mujeres) y abren espacios de interacción entre las necesidades humanas y el mundo sobrenatural.

in Northern Morocco», *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia*, 2 (2014), p. 97-108, especialmente p. 104-107.

65. Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I, p. 49.

66. *Ibidem*, I, p. 59, 82, 183 y 296.

67. *Ibidem*, I, p. 165, 166 y 496.

4. ALCAZARQUIVIR: HISTORIA Y SANTIDAD

La ciudad de Alcazarquivir, situada en el norte de Marruecos, a orillas del río Lucus y a corta distancia de su desembocadura en el Océano Atlántico, no ha sido una de las grandes capitales de las sucesivas dinastías marroquíes. Pero sí tiene una larga y fructífera historia, que remonta a la ocupación romana de la Tingitania⁶⁸, y que se enmarca en el Marruecos medieval a partir de su aparición como núcleo habitacional de los bereberes kutāma, a los que se debe su primer nombre: Qaṣr Kutāma, «el alcázar de los Kutāma», al que hay que añadir las variantes Qaṣr Ṣanhāya y Qaṣr ‘Abd al-Karīm (el supuesto fundador de la ciudad). Aunque no es cosa de reconstruir aquí los pormenores de la historia de la ciudad, ejercicio que ya ha sido hecho en diversas ocasiones⁶⁹, sí es importante resaltar alguno

68. Véase Enrique Gozalbes Cravioto, «La provincia romana de la Mauretania Tingitana. Algunas visiones actualizadas», *Gerión*, 28 (2010), p. 31-51, con un pormenorizado análisis del estado de la cuestión.

69. Teodoro de Cuevas, «Estudio general sobre geografía, usos agrícolas, historia política y mercantil, administración, estadística, comercio y navegación del bajalato de Larache y descripción crítica de las ruinas del Lixus romano», *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, XV (1883), p. 352-363; Eugène Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, p. 86-89; Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*: une ville de province au Maroc septentrional», *Archives Marocaines*, II/2 (1905), pp. 1-228; Fernando Álvarez Amado, *Datos históricos sobre la ciudad de Alcazarquivir*, Curso de Interventores 1951-52, p. 13-27; Humberto Fernández-Cortacero Henares, *Alcazarquivir 1950*, Tetuán, 1953; Muḥammad ‘Abd al-Salām Bū Jalfa, *Al-Ṭariq ilā ma’ rifat al-Qaṣr al-kabīr*; Tetuán, 1972; Guillermo Gozalbes Busto, «Alcazarquivir en la Edad Media. Contribución al estudio de la Historia de Marruecos», M. Olmedo Jiménez, dir., *España y el norte de África. Bases históricas de una relación fundamental*, Granada,

de los periodos que más se relacionan con el propósito principal de este estudio, y al mismo tiempo, recuperar visiones del pasado que contribuyan a situar ese propósito en un marco más amplio.

Una advertencia preliminar debe hacerse, en todo caso, respecto al nombre de la ciudad. A lo largo de las páginas de este estudio, se utiliza su versión hispanizada y de larga tradición (Alcazarquivir), aunque debe tenerse en cuenta que se origina en el topónimo árabe al-Qaṣr al-kabīr («el gran alcázar»), que a su vez dispone de una versión vernácula, al-Qṣar al-kabīr.

Alcazarquivir tiene sin duda una posición privilegiada en la memoria histórica de las relaciones entre Marruecos, España y Portugal: la batalla de su nombre, también conocida como la «de los tres reyes» o la de Wādī l-Majāzin, librada el 4 de agosto de 1578 entre el ejército portugués y dos bandos enfrentados de los aspirantes al trono de Marruecos, produjo, entre otras cosas, la incorporación de Portugal a la corona de España⁷⁰. Tamaño trastorno histórico ha dado lugar a una abundantísima bibliografía en la que el nombre de Alcazarquivir se desliza casi de forma inadvertida entre la frondosa selva poblada por las ambiciones imperialistas de don Sebastián de Portugal y los ejércitos marroquíes que dirimían allí la lucha dinástica entre los sa‘dīes Muḥammad al-Mutawakkil (aliado de Portugal) y su tío ‘Abd al-Malik, todos los cuales murieron en el curso de la batalla. Se verá después que entre los muertos marroquíes figuraba el historiador Ibn ‘Askar, cuya madre, enterrada en Alcazarquivir, figura en la nómina de santas de la ciudad.

A pesar de la gran repercusión que tuvo la batalla en Europa y especialmente en Portugal y España, la historiografía árabe no retuvo el nombre de Alcazarquivir para referirse a ella, sino el del cercano río (Wādī l-Majāzin) a cuyas orillas tuvo lugar. Raro es, sin embargo, que los viajeros que en épocas posteriores se dirigían a Alcazarquivir, sobre todo los españoles, no mencionaran, y a veces con gran lujo de detalles,

1987, I, p. 281-289; Muḥammad Benjalīfa, *Al-Šatīr wa-l-naṭīr min ajbār al-Qaṣr al-kabīr*, Rabat, 2006; Muḥammad al-‘Arabī al-‘Asrī y Muḥammad Ajrīf, eds., *Luma‘ min dākīrat al-Qaṣr al-kabīr*, Rabat, 2012. El artículo de Teodoro de Cuevas, «El Ksar-el-acabir», *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, XXIX (1890), p. 305-332, es una disquisición erudita sobre las huellas del mundo antiguo en la ciudad y sus alrededores, aunque también contiene alguna nota aislada sobre Alcazarquivir a finales del siglo XIX.

70. Véase Pierre Berthier, *La bataille de l’Oued el-Makbazen dite bataille des trois rois (4 août 1578)*, Paris, 1985 y ‘Abd al-Salam al-Qaysī al-Ḥasanī, «Ḥaqā’iq wa-waṭā’iq tata‘allaq bi-ma‘rakat al-Qaṣr al-kabīr «ma‘rakat Wādī l-Majāzin 4-8-1578 m.» al-iṭnīn 30 ŷumādā al-ūlā ‘ām 986 h.», M. al-‘Arabī al-‘Asrī y M. Ajrīf, eds., *Luma‘ min dākīrat al-Qaṣr al-kabīr*, p. 177-198.

las particularidades de un acontecimiento tan señalado⁷¹. Pero no parece que este evento bélico influyera muy directamente en la ciudad de Alcazarquivir, fuera de lo que lo hizo respecto a todo Marruecos, que vio alejarse definitivamente la amenaza portuguesa y asentarse el poder del nuevo soberano sa'dí, Aḥmad al-Manṣūr (1578-1603).

Mucho más importante había sido, para Alcazarquivir, el periodo del califato almohade (siglos VI-VII/XII-XIII), cuando los califas la utilizaron como una de las bases de sus expediciones hacia al-Ándalus y la dotaron de una muralla de la que quedan algunos restos⁷². La ciudad basaba su actividad económica, por una parte, en su situación en una llanura de importante producción agrícola y, por otra, en una ubicación de cruce de rutas comerciales entre Tánger y Fez y entre Larache y Wazzān⁷³. La construcción de las murallas, que constituyen una de las señales distintivas de la categoría de la ciudad en el mundo islámico medieval⁷⁴, se atribuye en Alcazarquivir al califa almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr (580-595/1184-1199). Sin duda, el paso y la estancia de las grandes expediciones militares que se dirigían a la Península Ibérica debieron de contribuir a la expansión urbana de Alcazarquivir y a su prosperidad.

En la época almohade se sitúa asimismo un fenómeno que afecta a al-Ándalus y al norte de África en general: la emigración de sabios andalusíes hacia Marruecos, atraídos por el esplendor del poder almohade pero también deseosos, conforme avanza el periodo y se incrementa el retroceso territorial de al-Ándalus, de escapar a la presión del avance conquistador de los reinos cristianos. En lo que respecta a Alcazarquivir, su relativa cercanía a los puertos del litoral septentrional marroquí favoreció,

71. Así lo hizo José María de Murga, *Recuerdos marroquíes*, Barcelona, 1913 (reproducción de la edición de 1868), p. 131-145. El padre Manuel Castellanos, en su muy difundida *Descripción histórica de Marruecos y breve reseña de sus dinastías, o apuntes para servir a la historia del Magreb*, Santiago, 1878, p. 227 reconoce haber utilizado el texto de Murga sin apenas alteraciones.

72. Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qaṣr al-Kebīr*», p. 22-23; Hamid Triki, «*Qaṣr al-Kebīr*», *Itinerario cultural de almorávides y almohades. Magreb y Península Ibérica*, Granada, 1999, p. 142-147; Muḥammad Benjalīfa, *Al-Šaṭīt wa-l-naṭīr min ajbār al-Qaṣr al-kabīr*, p. 9. Sobre las relaciones entre Alcazarquivir y al-Ándalus, v. Aḥmad al-Jātib, «*Al-Qaṣr al-kabīr fī l-'ilāqāt al-magribiyya al-andalusiyya*», M. al-'Arabī al-'Asrī y M. Ajrīf, eds., *Luma' min ḡākirat al-Qaṣr al-kabīr*, p. 335-360 y Rašīd al-'Aqāqī, *Al-Andalusīyyūn fī l-Qaṣr al-kabīr*; Tetuán, 2016.

73. Francisco Lozano Muñoz, *Crónica del viage de Tanger a Fez y Mequinez de la Embajada española*, Almería, 1879, p. 14.

74. Véase Christine Mazzoli-Guintard, «*Au bout du chemin, la muraille de la ville : formes, fonctions et gestion de l'ecrin urbain (al-Andalus, Xe-XVe s.)*», J. P. Monferrer Sala y M. D. Rodríguez Gómez, eds., *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada, 2005, p. 17-35.

junto a la prosperidad reinante en la ciudad, la incorporación a sus élites urbanas de sabios andalusíes.

Entre ellos destaca quien sigue siendo considerado santo patrón de Alcazarquivir: Sīdī Bū Gālib, es decir, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Jalaf b. Gālib b. Mas‘ūd al-Anṣārī al-Quraṣī (484-568/1091-1173)⁷⁵. Sīdī Bū Gālib, que es como se le conoce en su patria de adopción, había nacido en Silves, donde estudió, como lo hizo luego en Córdoba; entre sus maestros figuraban dos de los sufíes andalusíes más importantes de su época, Ibn Barraḡān e Ibn al-‘Arīf (muertos ambos en 536/1141). Con este último mantuvo una intensa relación, de la que se han conservado huellas epistolares. Pero también era un excelente conocedor de otras ciencias islámicas, como la Tradición Profética, las lecturas coránicas o el derecho. Tras haber formado parte de las élites almorávides, Sīdī Bū Gālib renunció a la cuantiosa herencia paterna para dedicarse a una vida de piedad y devoción. En época indeterminada se trasladó al norte de África, al parecer debido a los problemas a los que se enfrentaba en al-Ándalus como consecuencia de la disolución del poder almorávide. Fue posiblemente tras su paso por Fez, donde fue maestro de Abū Madyan, cuando se estableció definitivamente en Alcazarquivir. En este recorrido personal puede observarse la vinculación de Sīdī Bū Gālib con los más señalados sufíes de su tiempo, ya como discípulo, ya como maestro⁷⁶.

En Alcazarquivir, donde murió, creó Sīdī Bū Gālib un círculo de saber que atrajo a numerosos discípulos. Entre los locales, destaca el nombre de Abū Muḥammad ‘Abd al-Ŷalīl b. Mūsà al-Qaṣrī (m. 613/1216-17); muchos otros acudían a escuchar a un maestro que consiguió renombre tanto por su sabiduría como por su creciente halo de santidad. Sus biógrafos han conservado el relato de alguno de los hechos milagrosos que se le atribuían, subrayando en algún caso que el sufismo de Sīdī Bū Gālib era por completo ortodoxo e insistiendo en que fue «el maestro de su tiempo en ciencia, estado espiritual y escrúpulo religioso»⁷⁷. Como su maestro Ibn al-‘Arīf, formaba parte de la corriente mística menos radical y más cercana a la ortodoxia islámica. Por otra parte, su calidad de maestro de Abū Madyan lo sitúa en la genealogía sagrada del Magreb, puesto que

75. Se resume a continuación parte de lo publicado sobre este personaje en Manuela Marín, «Sabios y santos de Silves emigrados al Magreb», *Hamsa. Judaic and Islamic Studies*, 2 (2015), p. 65-85, a donde se remite para las fuentes árabes y la bibliografía relativas a la biografía de Sīdī Bū Gālib.

76. Véase Maribel Fierro, «El sufismo», M. J. Viguera Molíns, coord. y prólogo, *Historia de España Menéndez Pidal, VIII-II. El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, Madrid, 1997, p. 483-500.

77. Manuela Marín, «Sabios y santos de Silves emigrados al Magreb», p. 78 (cita de Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī).

Abū Madyan fue a su vez maestro del santo más venerado del norte de Marruecos, ‘Abd al-Salām b. Mašīš y éste, de al-Šāḍilī, nombres todos que conforman la cadena de santidad más prestigiosa del occidente islámico medieval⁷⁸.

Como se ha dicho, Sīdī Bū Gālib murió en Alcazarquivir y allí fue enterrado. Su santuario permanece hasta hoy en día como uno de los lugares sacros más importantes de la ciudad, lo que se muestra, entre otras cosas, por su utilización como cementerio y el elevado precio que fueron alcanzando los lugares de enterramiento cercanos al del santo patrón⁷⁹. Podría por tanto afirmarse que fue en esta época, y a través de la residencia de Sīdī Bū Gālib en Alcazarquivir, cuando cuajó en la ciudad la existencia de grupos estructurados de sabios y aspirantes a encuadrarse en ellos: es decir, la aparición y permanencia de élites cultas urbanas que son características de la historia de las ciudades islámicas⁸⁰. Lo que llama la atención, por otro lado, en el caso de Alcazarquivir, es que ese núcleo fundador se organice en torno a un emigrado andalusí, y que a éste se añada la figura de una mujer, Fāṭima al-Andalusiyya, cuyo santuario se conserva igualmente en la ciudad. Más adelante se verá que la tradición oral ha tratado de vincular por lazos familiares a esta Fāṭima, de la que tan poco se sabe, con Sīdī Bū Gālib. Ambos comparten, en todo caso, una relación, bien documentada en un caso, más difusa en el otro, con el mundo andalusí cuyo prestigio cultural y hasta religioso no corría parejo con su debilitamiento en el plano político y militar. Esto puede explicar cómo una santa prácticamente ignota, cuya biografía, como se verá luego,

78. Maḥmūd al-‘Alamī, *Abū Madyan al-Gawī, ḥayātu-hu wa-mi‘rāyū-hu ilā Allāb*, El Cairo, 1985; Halima Ferhat, «Un maître de la mystique maghrebine au XII^eme siècle : Abu Madyan de Tlemcen», id., *Le Maghreb aux XII^eme et XIII^eme siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, p. 55-78; Vincent J. Cornell, *The Way of Abū Madyan*, Cambridge, 1996 y, sobre su santuario, Bulle Tuil Leonetti, «Culte des saints et territoire : le cas d’Abū Madyan à Tlemcen (VIe/XIIe-IXe/XVe siècle)», C. Aillet y B. Tuil Leonetti, eds., *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d’enquête*, Madrid, 2015, p. 209-251. Véanse también Ahmad Shafik, «Abū Madyan, šayj al-šuyūj: ḥayātu-hu wa-ašḥābu-hu wa-āṭāru-hu», *Albadra*, 1 (2015), p. 3-50; ídem, «Abū Madyan Šu‘ayb: máximo exponente del sufismo magrebí del siglo XII, a través de su vida y obra», *Anaquel de Estudios Árabes*, 20 (2009), p. 197-221 y «La doctrina de Abū Madyan: síntesis del sufismo oriental y occidental en el siglo XII», *Al-Andalus-Magreb*, 19 (2012), p. 379-412.

79. Así lo señalan, a comienzos del siglo XX, Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*», p. 175

80. Para la vinculación de este fenómeno con la emigración de sabios andalusíes a la ciudad, v. Muḥammad al-Magrāwī, «Madīnat Qaṣr Kutāma min al-uṣūl ilā nihāyat ‘aṣr al-muwaḥḥidīn», M. al-Magrāwī, ed., *Madīnat al-Qaṣr al-kabīr, al-dākira wa-l-ḥādīr*, Al-Qaṣr al-kabīr, 2000, p. 49-74, especialmente p. 61-66 y Rašīd al-‘Aqāqī, *Al-Andalusīyyūn fī l-Qaṣr al-kabīr*.

es del todo fragmentaria, se haya convertido en un referente religioso de Alcazarquivir; para ello es muy posible que su apelativo de andalusí tuviera un papel decisivo.

La impronta de al-Ándalus en el Marruecos medieval se ha llegado a considerar como parte indispensable de un proceso de «refinamiento», gracias al cual los magrebíes habrían alcanzado un elevado nivel cultural. Lo andalusí se dotó de un creciente prestigio, inversamente proporcional a la progresiva pérdida territorial y a la absorción de al-Ándalus en el ámbito político de las dinastías norteafricanas, lo que por otro lado favoreció la presencia de emigrados andalusíes tanto en entornos cortesanos como en los círculos del saber y la santidad. También se dio un interesante caso de transferencia de poder político, ya en época nazarí, entre Granada y Marruecos, cuando la poderosa familia de los Banū Ašqilūla, gobernadores de Málaga y Guadix, se trasladó a Marruecos en 687/1288 para hacerse cargo de Alcazarquivir, abandonando a cambio sus dominios en la península⁸¹. En la época de la dinastía meriní (siglos VII-VIII/XIII-XIV), la ciudad se dota de edificios públicos (baños, hospital, *madrasa*) que reflejan a la vez su prosperidad económica y la consolidación del sistema de educación y producción de élites urbanas⁸².

Alcazarquivir adquiere particular relevancia en el siglo X/XVI, cuando se producen cambios notables en el paisaje de la santidad magrebí, donde cobra fuerza el fenómeno de las cofradías y se impone el *ŷazūlismo* como corriente espiritual⁸³. Es también entonces cuando se incrementa y difunde el modelo de la santidad «arreatada», el *ŷadb*⁸⁴, un estado espiritual que

81. Miguel Ángel Manzano, *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, 1992, p. 125-129; Francisco Vidal Castro, «Historia política», M. J. Viguera Molíns, coord. y prólogo, *Historia de España Menéndez Pidal VIII-III. El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía*, Madrid, 2000, p. 99. Recientemente se ha propuesto una nueva lectura del nombre familiar de los Banū Ašqilūla; v. Josef Ženka, «Išqalyūla, no Ašqilūla: el nombre correcto de la familia fundadora del Emirato Nazarí», *Anaquel de Estudios Árabes*, 25 (2014), p. 195-209.

82. Hamid Triki, «Qasr el-Kebīr», p. 143.

83. Ruggero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 258ss. Sobre al-ŷazūlī (m. 870/1465), v. también Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, 1993, capítulo sexto.

84. Véase sobre ello Alfred-Louis de Prémare, *Sidi 'Abd-er-Rahman el-Mejdūb. Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au 16^e siècle*, Paris, 1985, p. 59-67; Fernando Rodríguez Mediano, «Santos arrebatados: algunos ejemplos de *maŷdūb* en la Salwat al-anfās de Muḥammad al-Kattānī», *Al-Qanāra*, XIII (1992), p. 233-256; Hassan Rachik, «Imitation ou admiration? Essai sur la sainteté anti-exemplaire du *majdūb*», M. Kerrou, ed., *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, 1998, p. 107-119; Nelly Amri, «Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 113-114 (2006), p. 59-89 y Ruggero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 292-293.

se manifiesta de modos y maneras extraordinarios y que llevan a éxtasis y acciones a veces incomprensibles para los observadores no iniciados. El santo presa del *yadb*, el *maydūb*, es arrebatado por la presencia divina y abandona su razón a esa comunicación directa con Dios. Las acciones del *maydūb*, por incomprensibles o aparentemente irracionales que sean, están gobernadas por ese contacto íntimo con lo sagrado.

Sin duda, el más famoso de los santos arrebatados de este siglo es 'Abd al-Raḥmān al-Ma'ūdūb (m. 976/1569), figura emblemática de la religiosidad marroquí, que pasó un tiempo en Alcazarquivir, donde dejó discípulos locales y una *zāwiya*⁸⁵. Uno de los discípulos más importantes de 'Abd al-Raḥmān al-Ma'ūdūb es Abū l-Maḥāsīn Yūsuf al-Fāsī (m. 1013/1605), cuya familia, de origen andalusí, se había establecido primero en Fez, de donde se trasladó a Alcazarquivir⁸⁶. Allí Abū l-Maḥāsīn no sólo se convirtió en discípulo de al-Ma'ūdūb, sino que llegó a alcanzar tal reputación, que los habitantes de la ciudad se opusieron a su designio de trasladarse a Fez tras la muerte de su maestro, aunque consiguió finalmente establecerse allí y convertirse en el origen de la cofradía sufí que adoptó el nombre de su familia⁸⁷. Cabe también indicar la activa participación de Abū l-Maḥāsīn en la batalla de Wādī l-Majāzin, tras la cual, según se dice, desaconsejó a los lugareños que se apoderasen del inmenso botín abandonado en el campo de batalla y se limitasen al mérito religioso obtenido en ella por su lucha contra el enemigo cristiano⁸⁸.

La vinculación de estos nombres señeros de la santidad magrebí en el siglo X/XVI con Alcazarquivir debe añadirse al conjunto de las informaciones que permiten situar a la ciudad en un panorama de cambios que cristalizarían en la formación del Marruecos moderno. La exaltación

85. Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*», p. 169-172. Véase también Alfred-Louis de Prémare, *Sidi 'Abd-er-Raḥman el-Mejdūb* y Fernando Rodríguez Mediano, «Al-Majdhūb, 'Abd al-Raḥmān», *The Encyclopaedia of Islam* 3, Leiden, 2014-2, p. 146-147. La *zāwiya* es un edificio de carácter religioso, vinculado a la memoria o la tumba de un santo o sede de una cofradía; lugar de reunión, enseñanza y devoción. Véase Catherine Mayeur-Jouen, «Tombeau, mosquée et zāwiya: la polarité des lieux saints musulmans», A. Vauchez, ed., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, 2000, p. 133-147.

86. Los antepasados andalusíes de la familia eran los Banū l-Ŷadd, originarios de Niebla y documentados desde el siglo V/XI; tras su traslado al Magreb pasaron a ser conocidos como al-Fāsīyūn; v. Manuela Marín, «Abū Bakr Ibn al-Ŷadd y su familia», M. Fierro y M. L. Ávila, eds., *Biografías almohades, EOBA, XI*, Madrid-Granada, 1999, p. 223-259.

87. Sobre el periodo de Abū l-Maḥāsīn en Alcazarquivir, v. Alfred-Louis de Prémare, *Sidi 'Abd-er-Raḥman el-Mejdūb*, p. 45; Hamid Triki, «Qasr el-Kebir», p. 145 y Ruggero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 302-308. La biografía de Abū l-Maḥāsīn y sus descendientes, en Fernando Rodríguez Mediano, *Familias de Fez (ss. XV-XVII)*, Madrid, 1995, p. 143-160.

88. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān Benjalifa, *Al-Šatīr wa-l-naṭīr min ajbār al-Qaṣr al-kabīr*, p. 63.

mística personificada en ‘Abd al-Raḥmān al-Maẓdūb puede rastrearse en alguna de las figuras de santas que se verán más adelante, aunque de ello se tengan escasísimos detalles; pero su presencia atestigua la continuidad de una corriente religiosa de gran implantación en todo el territorio marroquí. Al mismo tiempo, la difusión de las diferentes cofradías místicas por todo Marruecos encontró en Alcazarquivir un terreno abonado en la tradición de veneración de los santos que había tomado cuerpo en el medievo; allí se asentaron lugares de acogida de las cofradías más extendidas por todo el país⁸⁹. Las cofradías son el eje de toda una serie de actividades religiosas y sociales que estructuran la vida comunitaria, a través de visitas, ofrendas, y ceremonias colectivas que se producen en paralelo a la veneración de los lugares de enterramiento de los santos y a la frecuentación de las mezquitas como lugares de oración reglada.

Los caracteres fundamentales de la relación de Alcazarquivir con la santidad no parecen haberse alterado en los siglos siguientes, con la llegada al poder de la dinastía ‘alawí (s. XI/XVII), pero la historia de la ciudad se difumina en una época en la que se transforma progresivamente, de capital del norte marroquí, en una pequeña urbe de provincias, asediada, como otras muchas, por rebeliones y enfrentamientos entre el poder central y poderes locales, o entre aspirantes a la sucesión de un sultán. Las visitas de los soberanos marroquíes, debidamente registradas en las crónicas, reafirman la presencia del *majzan* y su control del territorio; la tradición oral mantiene que una de las santas de Alcazarquivir era visitada por Muley Sulaymān, quien incluso solicitaba su consejo⁹⁰. En ocasiones solemnes, como ocurrió durante el viaje de Muley al-Ḥasan a las regiones septentrionales de Marruecos en 1307/1889, la entrada en Alcazarquivir va precedida de una parada en el santuario de Sīdī Bū Gālib y, a continuación, en el de Fāṭima al-Andalusiya⁹¹.

El reinado de Muley al-Ḥasan (1873-1894) coincide con el incremento de la presión imperialista europea, que terminará por convertir a Marruecos en un Protectorado en 1912. En España, el último tercio del siglo XIX es

89. Véase la relación señalada por Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*», p. 161-172 y, para la primera mitad del siglo XX, Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān Benjalifa, *Al-Muṣṭama ‘al-qaṣrī fī l-muntaṣaf al-awwal li-l-qarn al-‘išrīn. Aḥdā wa-‘ādāt*, Rabat, 2015, p. 107-115.

90. Muley Sulaymān visitó Alcazarquivir en 1223/1808-09, 1227/1812-13 y 1228/1813; v. Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān Benjalifa, *Al-Šatī wa-l-naṣīr min ajbār al-Qaṣr al-kabīr*, p. 137-138. Pero ya había pasado parte de sus años mozos en la ciudad, cuando su padre, Sīdī Muḥammad, lo envió allí a continuar los estudios que había iniciado en una *zāwiya* cerca de Safi, y que habría de completar en Tafilalt (Mohamed El Mansour, *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*, Wisbech, 1990, p. 133).

91. Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*», p. 32.

también una época de efervescencia pro-colonial, lo que se traduce, entre otras cosas, en una floración de publicaciones relativas a Marruecos. Esta «mirada colonial», en la que también hay referencias a los santos locales, se examinará en el siguiente apartado.

5. ALCAZARQUIVIR: LA MIRADA COLONIAL ESPAÑOLA Y LA VENERACIÓN A LOS SANTOS

La ciudad de Alcazarquivir, como se acaba de ver, tuvo una estrecha relación con la Península Ibérica en época medieval y aun después, siendo quizá la batalla de Wādī l-Majāzin la que produjo efectos de mayor alcance a un lado y otro del Estrecho. Cuando, tras la pérdida de los territorios americanos, España se incorpore al «concierto de las naciones» en busca de una expansión colonial en el siglo XIX, Marruecos resurge como objetivo de una acción de conquista que se tradujo en conflictos bélicos y en intentos de penetración comercial y de colonización. Se formó un *lobby* autoproclamado «africanista» que contó con poderosos apoyos, desde la Corona hasta miembros señeros de las élites intelectuales del país –quizá el ejemplo más notorio sea el de Joaquín Costa–, el ejército y significados casos de la burguesía comercial e industrial más activa, como lo era la catalana. A todo ello acompañaba una actividad diplomática intensa, ejercida desde la legación en Tánger, y que adquiría relevancia pública con ocasión de las embajadas que atravesaban el país para llegar hasta el sultán en sus residencias de Fez o Marrakech.

La literatura colonial producida en torno a todo este movimiento es de muy diverso carácter; aquí se recogerán ejemplos de quienes escribieron sobre Alcazarquivir habiendo visitado o residido en la ciudad entre 1877 y 1956. Si se compara este material documental con el dedicado a otras ciudades del norte de Marruecos, como Tánger o Tetuán, el dedicado a Alcazarquivir es menor, pero al menos en los relatos de viaje sigue siendo

importante⁹². Ello se derivaba, principalmente, de su situación en la ruta hacia Fez.

En 1877, la embajada española presidida por Eduardo Romea acampó al término de su segunda etapa en las afueras de Alcazarquivir, habiendo salido de Tánger con dirección a Fez. El cónsul Francisco Lozano Muñoz, que formaba parte de la embajada y escribió un detallado relato del viaje, describe Alcazarquivir en términos que se repetirán una y otra vez por viajeros posteriores: la ciudad, rodeada de feraces huertos, no tiene monumentos dignos de mención. Sus calles son estrechas, sucias y mal empredadas y la población, tanto musulmanes como judíos, se apiña en un entramado urbano insalubre. No falta, como en tantos otros textos coloniales, la habitual consideración sobre la ausencia de un gobierno digno de tal nombre. La única referencia a la vida religiosa de Alcazarquivir se hace a «alguna que otra mezquita de gallardos y elevados minaretes»⁹³.

Francisco Lozano estaba de paso en la ciudad y se comprende que no hiciera demasiadas observaciones sobre la vida y actividades de sus habitantes. Adolfo Ladrón de Guevara (1847-1897), médico militar que había ejercido largo tiempo en Filipinas, pasó después a formar parte de la Comisión de Estado Mayor en Marruecos, y en calidad de tal residió en ciudades del norte de Marruecos, entre ellas Alcazarquivir, entre 1884 y 1887. En uno de los informes redactados por Ladrón de Guevara para los ministerios de Guerra y Estado se señala la muy ventajosa situación de la ciudad como cruce de caminos y se alaba su pintoresco entorno, pero también se subrayan todos los problemas que anulan esa valoración positiva: como médico, Ladrón de Guevara insiste en las escasas condiciones higiénicas y la prevalencia del paludismo, sin olvidar «la barrera de escombros y basuras que circunda la población». La insistencia en la suciedad y abandono del entramado urbano es una constante que se concreta, aquí y en otros autores, en la mención de las *zabbālāt* o basureros que habían ido conformándose en el exterior de la ciudad⁹⁴. La imagen resultante cristaliza en tópicos bien conocidos: el atraso civilizacional del país y, en concreto, de esta ciudad, sólo podrá

92. Rosa Cerarols Ramírez, *Geografías de lo exótico. El imaginario de Marruecos en la literatura de viajes (1859-1936)*, Barcelona, 2015, p. 86 y 150-152.

93. Francisco Lozano Muñoz, *Crónica del viage de Tánger a Fez y Mequinez de la Embajada española*, p. 14-16.

94. Adolfo Ladrón de Guevara, *Cuatro ciudades marroquíes en 1885*, en Francisco J. Martínez Antonio, *Intimididades de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*, Madrid, 2009, p. 91-94; la biografía de Ladrón de Guevara, en *ibídem*, p. 30-34.

remediarse con la intervención europea, aunque ésta no se abogue de forma explícita.

El ingeniero militar Julio Cervera Baviera publicó en 1909 el resultado de su viaje de exploración y espionaje realizado en 1884, durante el cual se detuvo en Alcazarquivir. Corresponde, por tanto, a los años en que Ladrón de Guevara residió en la región, pero Cervera no da referencia alguna a que se conocieran o entrasen en contacto. Sin embargo, los temas que tratan ambos autores son llamativamente similares: también para Cervera, la ciudad se caracteriza por su insalubridad y suciedad, que para el ingeniero se cifra en la descripción de su visita a la cárcel local. La sensación de abandono e incuria se añade al aspecto cadavérico de los habitantes... la visión de la ciudad es tan negativa como fácil, según Cervera, sería para un ejército moderno apoderarse de ella. Es de notar la sorpresa con la que el observador constata el elevado número (16) de mezquitas con que cuenta Alcazarquivir y que no se corresponde, en su opinión, con la categoría de una ciudad cuya existencia sólo se explica, afirma, por su situación como punto de etapa para las comunicaciones entre el norte y el interior del imperio marroquí⁹⁵.

A partir del establecimiento de la zona del protectorado que correspondía a España, a finales de 1912, la literatura colonial experimenta cierta evolución. Se mantienen en un principio los temas que se acaban de mencionar, pero se amplía su repertorio y, en algún caso, se introducen cuestiones novedosas. Esto depende, en gran medida, de la formación e intereses de los autores: los que van a citarse a continuación pertenecen al aparato colonial, especialmente al militar, pero también hay científicos, escritores, periodistas o diplomáticos. De todos ellos se conserva el relato de su experiencia personal, como residentes o visitantes en la ciudad.

El capitán de Infantería de Marina Gregorio Granados pasó 16 meses en la región occidental del protectorado y plasmó su experiencia en una obra publicada en 1913. Su visión de Alcazarquivir reproduce sin muchas variantes lo visto hasta aquí: las murallas formadas por basureros dan paso a una ciudad pequeña, de calles estrechas y oscuras, casas sin enjabelgar y sin ventanas al exterior. Un mundo cerrado y hostil al espectador, en el que Granados introduce, muy brevemente, el elemento humano que faltaba en descripciones anteriores y retrata los cafés «morunos», donde los habitantes «pasan sus horas bebiendo abundantes tazas de té o café,

95. Julio Cervera Baviera, *Expedición al interior de Marruecos (libro escrito en 1884)*, Valencia, 1909. Véase Jorge Pina, «Julio Cervera Baviera. Apuntes biográficos», J. A. Rodríguez Esteban, ed., *Commemoración de la expedición científica de Cervera-Quiroga-Rizzo al Sáhara Occidental en 1886*, Madrid, 2008, p. 175-206.

fumando el kif, cantando y tocando el quembrý»⁹⁶. Como puede verse, las apreciaciones de Granados no pasan de un nivel muy superficial y se insertan en la larga tradición del tópicos de la «indolencia indígena», tan generalizado en los textos coloniales europeos. Mucho más interesantes son las observaciones realizadas por los miembros de la expedición enviada al norte de Marruecos en la primavera de 1913 por la Sociedad Española de Historia Natural y de la cual se conservan tres relatos de viaje, debidos al antropólogo y sociólogo Constancio Bernaldo de Quirós (1873-1959), al geógrafo Juan Dantín (1881-1943) y al zoólogo Ángel Cabrera (1879-1960). En mayo de 1913, cuando todos visitaron Alcazarquivir, no dejaron de mostrar su acuerdo sobre el aspecto que presentaba la ciudad y que les recordaba, precisamente, el de los pueblos toledanos «con sus sucias callejas polvorientas y sus casas bajas de ladrillo, techadas de musgosas tejas, con puertas y ventanas cuadradas»⁹⁷. Tanto Cabrera como Bernaldo de Quirós y Dantín pusieron en relación esta apariencia «manchega» de Alcazarquivir con la presencia de las tumbas de santos «españoles», es decir, el toledano Sīdī Bū Gālib y la sevillana Fāṭima al-Andalusiya⁹⁸. Aunque Sīdī Bū Gālib no fuera toledano en realidad, como se ha visto más arriba, ni Fāṭima al-Andalusiya (que se sepa) sevillana, es importante señalar la atención que les dedicaron estos científicos, que no dudaron en incorporarlos a un espacio sacro compartido entre españoles y marroquíes. Debe también señalarse que los científicos se entrevistaron con el entonces juez de Alcazarquivir, Muḥammad al-Šādiq al-Raysūnī, que les suministró informaciones sobre topografía y geografía locales, además de recordarles la presencia en la ciudad de linajes familiares de ascendencia andalusí.

En las tradiciones orales recogidas en Alcazarquivir sobre las santas locales que se transcriben más adelante no hay muchas referencias al pasado de la ciudad, pero sí hay algunas relativas al periodo en que estuvo bajo control de las autoridades españolas – hasta la proclamación de la independencia en 1956. Esta «memoria histórica» aparece de manera muy fragmentaria pero también significativa, como se verá en su momento;

96. Gregorio Granados, *Acción de España en el noroeste de Marruecos (Larache-Alcázar-Arzila)*, Madrid, 1913, p. 35-36. Sobre los cafés con música de Alcazarquivir, v. Muḥammad b. ‘Abd al- Raḥmān Benjalifa, *Al-Muḥtama’ al-qaṣrī fī l-muntaṣaf al-auwal li-l-qarn al-‘išrīn*, p. 137.

97. Ángel Cabrera, *Magreb-el-Aksa. Recuerdo de cuatro viajes por Yebala y por el Rif*, Madrid, 2004 (facsimil de Madrid, 1924, con prólogo de Miguel Hernando de Larramendi), p. 73.

98. Véase a este respecto Manuela Marín, «Un viaje científico: Cabrera, Dantín y Bernaldo de Quirós en Marruecos (1913)», H. de Felipe, L. López-Ocón y M. Marín, eds., *Ángel Cabrera: ciencia y proyecto colonial en Marruecos*, Madrid, 2004, p. 137-171.

por su parte, la literatura colonial española tiende, como era de esperar, a evadir las cuestiones conflictivas y a refugiarse en clichés historicistas o en representaciones de carácter más o menos orientalista. Así lo atestiguan textos como los del escritor Eduardo Zamacois (1873-1971), que describe con ímpetu literario una comida en casa del bajá de Alcazarquivir, o los debidos a la pluma del mallorquín Francisco Sureda Blanes (1888-1955), capellán castrense del ejército de África.

A Zamacois la experiencia del convite en casa de un gobernante local le permite plantearse la posibilidad de que se trate, en realidad, de un acto ceremonial destinado a visitantes extranjeros, sin relación con la auténtica vida familiar de su huésped, de la que sólo tiene un atisbo cuando las señoras de su grupo de amigos vuelven de la visita al harén, donde han tenido acceso a las mujeres del bajá⁹⁹. Esa falta de auténtica comunicación entre españoles y marroquíes se debería, según Zamacois, al carácter de éstos, callado, desdeñoso, indolente y formado durante siglos en el odio a los cristianos. Por su parte, Francisco Sureda, que se interesó mucho por la arqueología antigua de la región de Alcazarquivir, en la que residió 23 meses como capellán del séptimo batallón de Cazadores, amplía y profundiza la caracterización de los marroquíes, o al menos de los habitantes de la ciudad y su entorno, como «estatuas vivientes»:

«son los hijos de Mahoma, sentados en el suelo, envueltos en su schilaba, inmovibles, imperturbables (...) no hablan, no comentan, no murmuran; no se mueven, no se quejan, no se desesperanzan jamás; siempre los hallaréis fijos, inmóviles, imperturbables»¹⁰⁰.

Mucho más amable se muestra Sureda al recrear los feraces alrededores de Alcazarquivir, ceñida en el fondo de un valle por olivos y naranjales: «sólo de trecho en trecho rompen la blanca tersura de sus azoteas, los altísimos minaretes y las torres bermejas, todas parecidas, todas finas, todas elevadas y airosas como las de nuestras ciudades moriscas de Andalucía»¹⁰¹.

La figura del santo patrón de Alcazarquivir, Sīdī Bū Gālib, resurge en la literatura colonial de mano del diplomático José Rojas y Moreno, conde de Casa-Rojas (1893-1973). Rojas había sido cónsul general en Tánger entre 1934 y 1936. En septiembre de ese último año acompañó al jalifa

99. Eduardo Zamacois, *De Córdoba a Alcazarquivir. Tipos y paisajes de Andalucía y Marruecos, 1915-1921*, Barcelona, [1921], p. 261-271.

100. Francisco Sureda Blanes, *De tierra de moros. K'sar-el-k'bir, tradiciones y fantasías*, Artá (Mallorca), 1920, p. 47-48.

101. Ibídem, p. 14.

de la zona de protectorado español en un viaje a la región occidental, como representante del Gabinete de Propaganda y Prensa de la Alta Comisaría. Publicó luego un relato de las dos semanas de un viaje de evidente intencionalidad política, en el que se deshace en ditirámicos elogios hacia el jalifa. En Alcazarquivir, y siguiendo la tradición que se ha señalado más arriba, la comitiva se dirigió en primer lugar hacia el santuario de Sīdī Bū Gālib, ya que, según afirma Rojas,

«la idea religiosa no puede estar ausente de un príncipe de los creyentes, y para permitirle orar, vamos todos hasta el santuario de Sidi Alí Bugaleb. Brota sangre de sacrificio de los cuellos segados de dos toros inmolados. Después se inicia el desfile en coche abierto con una cadencia pausada, solemne»¹⁰².

Esta fugaz mención del rito sacrificial atestigua, no obstante su brevedad y su descomedida retórica, la permanencia del vínculo entre la ciudad, el santuario, y el poder político-religioso, encarnado ahora en la figura del jalifa, desprovisto de cualquier margen de actuación propia. Cuando Rojas se detiene en observar a los «figurantes» de esa escena teatral, utiliza recursos muy similares a los que se han ido viendo aquí: describe los cafetines y el ambiente nocturno de la ciudad, por la que pasean hombres cogidos de la mano mientras que otros duermen en los bancos de un parque. Pero, tras ese tímido asomo de realismo, y siguiendo la línea marcada por la propaganda franquista en el protectorado, Rojas ve a continuación signos de parentesco entre el pueblo marroquí y el español, ambos altivos, melancólicos, nobles, soñadores, valientes y religiosos¹⁰³.

Al referirse a los hombres que dormitaban en los bancos de un parque, afirma Rojas con entusiasmo que se trataba de bancos sevillanos, instalados allí por «aquel cónsul paternal que en esta ciudad puso sus amores»¹⁰⁴, refiriéndose a Isidro de las Cagigas, al que menciona a continuación.

En efecto, el diplomático Isidro de las Cagigas (1891-1956) fue destinado a Alcazarquivir entre 1923 y 1927, y allí desarrolló una intensa actividad urbanística, entre la cual debe destacarse la recuperación del santuario de Sīdī Bū Gālib, «como monumento que llegó a asumir la imagen del característico jardín histórico de sabor neonazarí»¹⁰⁵. La importancia de

102. José Rojas y Moreno, *Por tierras de Marruecos (aroma de recuerdos)*, Burgos, [¿1936?], p. 10. Este párrafo termina manifestando el entusiasmo con el que la población marroquí se adhiere a la «verdadera España».

103. *Ibidem*, p. 14.

104. *Ibidem*, p. 11-12.

105. Antonio Bravo Nieto, *Arquitectura y urbanismo español en el norte de Marruecos*, Sevilla, 2000, p. 99. Véase también Alberto Darias Príncipe, «Un ejemplo modélico de urbanismo de la acción española en el Protectorado marroquí: Alcazarquivir, desde las reformas

las intervenciones de Cagigas en Alcazarquivir fue reconocida ya en su tiempo¹⁰⁶; en el caso concreto de la mezquita y santuario del patrón de la ciudad, cabe señalar igualmente la presencia del pintor Mariano Bertuchi (1884-1955), a quien se debe la restauración de la fachada y el diseño de la fuente del patio¹⁰⁷.

De Sīdī Bū Gālib se ocupó, desde otro plano, Humberto Fernández-Cortacero, interventor en la administración española del protectorado. Muy interesado por la mística musulmana, Cortacero consagró un capítulo de su libro sobre Alcazarquivir, publicado cuando poco faltaba para el fin de la época colonial en Marruecos, al «movimiento religioso y Alcázar»¹⁰⁸. Figuran en ese capítulo, junto a Sīdī Bū Gālib, otros nombres señeros de la santidad en la ciudad, que han sido ya mencionados en estas páginas, pero se acentúa la importancia del santo de Silves como nexo de unión entre lo andalusí –y, por ende, lo español– y lo marroquí. Debía de ser Cortacero persona de muchas lecturas y cultas aficiones y conocedor, para lo que aquí interesa, de publicaciones eruditas sobre Alcazarquivir, que por entonces se debían principalmente a autores franceses (cita, por ejemplo, al orientalista Évariste Lévi-Provençal y sus estudios sobre las familias de jerifes). Aunque Cortacero no supere el nivel de historiador aficionado, su entusiasmo por el tema de que trata y su vinculación personal con Alcazarquivir deben recordarse y apreciarse en su justo valor. Interesa sobre todo, en el contexto de este trabajo, destacar su intención de elaborar un estudio sobre la ciudad en el que no sólo hubiera capítulos sobre sus recursos económicos y su trasfondo histórico-geográfico, sino también una perspectiva cultural y religiosa. En ella figura, de forma prominente, la advocación de un santo de origen andalusí, tema reiteradamente utilizado en la retórica colonialista hispánica.

En ese mismo ámbito de actuación ha de situarse la publicación de una conferencia del teniente coronel de Infantería Fernando Álvarez Amado, pronunciada en el curso para interventores de 1951-1952. Como su nombre indica –*Datos históricos sobre la ciudad de Alcazarquivir*– se trata de un

del cónsul De las Cagigas hasta el plan Muguruza», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 53 (2007), p. 543-562. Sobre la trayectoria de I. de las Cagigas, v. Manuel Gutiérrez Camacho, *Vida y obra de Isidro de las Cagigas*, Sevilla, 2006.

106. Véase, por ejemplo, la crónica «Desde Alcazarquivir», de Francisco R. Galviño, publicada en *Marruecos Gráfico*, 19 de septiembre de 1926.

107. Bertuchi fue también autor de un cartel turístico muy difundido en el que aparece una calle de Alcazarquivir y en cuyo centro se sitúa un santuario, perteneciente a su serie de carteles sobre Marruecos; v. *Mariano Bertuchi, pintor de Marruecos*, Barcelona, 2000, p. 237.

108. Humberto Fernández-Cortacero, *Alcazarquivir 1950*, Tetuán, 1953, p. 144-157. Cabe señalar, entre otras publicaciones suyas, el breve artículo sobre «La restauración del santuario de Sidi Kassem Zubayr», *Mauritania*, n° 240, noviembre 1947, p. 244-245, también relativo a Alcazarquivir.

resumen histórico, escasamente original, para dar a conocer a los alumnos del curso los hechos más significados de la historia de Alcazarquivir. El propio autor reconoce en la introducción la modestia de sus objetivos y espera de interventores más jóvenes que amplíen y corrijan su obra.

No obstante esta declaración, el texto contiene información de interés cuando el autor deja de copiar a sus predecesores e introduce su testimonio personal. Y esto ocurre, precisamente, al referirse a los santuarios de Sīdī Bū Gālib y Lallā Fāṭima. Sobre este último escribe lo siguiente:

«El santuario de Lal-la Fatma fue restaurado recientemente por esta Intervención Comarcal, con el concurso de varios entusiastas y también las tapias de Muley Alí Bugaleb (...) Lal-la Fatma está al final de la calle del Bajalato, siendo un conjunto bastante bello, si bien su interior necesita una importante restauración y se espera que el Sr. Bertuchi coopere en ella. He de hacer constar que de no haberse ocupado rápidamente esta Intervención Comarcal de la reparación, posiblemente hoy estaría en completa ruina y se hubiese perdido uno de los edificios de más sabor histórico y religioso»¹⁰⁹.

La conservación y restauración de los centros históricos de las ciudades del protectorado se publicitó como uno de los beneficios de la acción colonial; en un breve artículo periodístico citado antes se insiste, ya en 1926, en el exquisito cuidado que las autoridades españolas ponían en conservar «la antigua y vieja población» de Alcazarquivir¹¹⁰. La restauración del santuario de Lallā Fāṭima, según informa Álvarez Amado, no llegó al nivel de la realizada para el de Sīdī Bū Gālib, pero es significativo que se requiera la intervención de Mariano Bertuchi, que se había ocupado de aquél, para los trabajos del interior del edificio¹¹¹. En el interés de

109. Fernando Álvarez Amado, *Datos históricos sobre la ciudad de Alcazarquivir*, p. 18. Sin embargo, ya en 1925 se daba cuenta del inicio de los trabajos de restauración del santuario por parte de Isidro de las Cagigas; v. José Antonio Sangróniz, «El morabito de Lala Fatma en Alcazarquivir», *Revista Hispano-Africana*, 4, núms. 1-2 (1925), p. 6-9 (con excelentes fotografías del edificio y su interior).

110. Francisco R. Galviño, «Desde Alcazarquivir». Sobre la política española en este sentido, v. Antonio Bravo Nieto, «Marruecos y España en la primera mitad del siglo XX: arquitectura y urbanismo en un ámbito colonial», *Illes i Imperis*, 7 (2004), p. 45-61, especialmente p. 54.

111. Como es sabido, además de su trabajo como pintor, Bertuchi ejerció una importante labor como director de la Escuela de Artes y Oficios Marroquíes y al frente de otras instituciones de enseñanzas artísticas, destacando asimismo su actividad en la restauración de edificios históricos; v. Bouabid Bouzaid, «Mariano Bertuchi: la enseñanza del arte patrimonial y moderno», *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, Bilbao, 2013, II, p. 35-53.

los interventores por la conservación de estos dos santuarios pudieron confluír diversos factores, entre ellos el vínculo andalusí que representaban Lallā Fāṭima y Sīdī Bū Gālib, y la cualidad de este último de «patrón» de Alcazarquivir. Es lástima que no se sepa quiénes fueron los «entusiastas» que colaboraron, según Álvarez Amado, en una restauración que parece haber sido llevada a cabo sin profesionales que la dirigieran y sin medios materiales suficientes.

Álvarez Amado califica el santuario de Lallā Fāṭima de uno de los edificios de mayor mérito en Alcazarquivir. Para Fernández-Cortacero, que lo describe, se trataba del «de más valor artístico de toda la ciudad»¹¹². Su singularidad como mausoleo de una mujer no se hace notar, puesto que, en realidad, la acción preservadora del patrimonio artístico se dirigía a la materialidad del monumento y no a su sentido dentro del sistema creencial de los musulmanes de Alcazarquivir. Para el ideario colonial, la restauración de santuarios cobraba una importancia similar a la mejora de la red viaria urbana o, en el caso de Alcazarquivir, a la de la destrucción de las «murallas de basura» o *zabbālāt* que se consideraban una característica peculiar de la ciudad¹¹³. Aun así, no deja de llamar la atención la presencia continuada de menciones a los dos santuarios, tan señalados en la geografía sacra de Alcazarquivir, en la literatura colonial, que al hacerlo parece incorporar la imagen de la ciudad proyectada por sus habitantes musulmanes: la memoria de la santidad se incrusta en la historia de la ciudad y da continuidad y permanencia a su autorrepresentación¹¹⁴.

112. Humberto Fernández Cortacero, *Alcazarquivir 1950*, p. 142-143.

113. Véase sobre ello Ángel Cabrera, *Magreb-el-Aksa*, p. 74 y Humberto Fernández-Cortacero, *Alcazarquivir 1950*, p. 122.

114. Aunque fuera ya del periodo colonial, debe citarse un poemario publicado en los años 70 del siglo pasado y en el que se mencionan muchos de los santuarios de Alcazarquivir: Antonio Rodríguez Guardiola, *Humo de Kif*, Ceuta, 1972 (traducción parcial al árabe por Muḥammad Ajrīf, *Muḥtaṣafāt min Dujān al-kīf ḥawla madīnat al-Qaṣr al-kabīr li-l-šā'ir al-isbānī Anṣūniyū Rūdrīgiz Guwārdiyūlā*, Tetuán, 2014).

6. MEMORIA DE LAS SANTAS DE ALCAZARQUIVIR: FUENTES ORALES Y ESCRITURA HAGIOGRÁFICA

En la tradición hagiográfica escrita, las referencias a las santas suelen ser, como se ha indicado más arriba, escasas en número y de contenido mucho menos desarrollado que el destinado a los santos. A menudo se observa que los detalles biográficos que permitirían individualizar el recorrido vital de las santas son sustituidos por someras descripciones de sus virtudes y piedad, de manera que puede llegarse a la conclusión de que, en estos casos, las santas carecen de biografía, reemplazada por un retrato difuso y esencialmente hagiográfico. Incluso en casos de santidad muy relevante, como el de ‘Ā’iša al-Mannūbiyya, la patrona de Túnez, se da una situación similar, sólo paliada por la existencia de un relato hagiográfico de cierta entidad¹¹⁵. En Marruecos, es común encontrar reflexiones de los historiadores sobre la falta de constancia escrita acerca de santas veneradas por la población y cuya mera existencia puede por tanto ponerse en duda. Así ocurre en Fez, donde se conserva un número considerable de tumbas atribuidas a santas, sin que los textos hagiográficos las mencionen, incluso cuando se trata de aquellas que gozan del reconocimiento general; resulta llamativo, en ese sentido, la escasez de información escrita sobre las dos mujeres a quienes se atribuye la fundación de las dos mezquitas

115. Nelly Amri, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de ‘Āišba al-Mannūbiyya*, p. 31, 41 y 67. Véase también Katia Boissevain, *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannūbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, 2006.

más importantes de Fez, la de al-Qarawiyyīn y la de los andalusíes¹¹⁶. Una santa tan popular como Lallā Mimūna, en el Garb, tampoco aparece en las fuentes escritas¹¹⁷. Los ejemplos podrían multiplicarse.

Aunque, como se verá más adelante, alguna de las santas de Alcazarquivir sí está documentada en la literatura hagiográfica, la mayor parte de los relatos que las conciernen proceden de la tradición oral propia de la ciudad y recogida en ella mediante entrevistas con sus habitantes. No obstante, el vínculo entre oralidad y escritura, tan característico de la cultura islámica –especialmente en su periodo formativo– puede observarse en la transmisión hagiográfica en una doble dirección. Por un lado, los textos escritos recurren con mucha frecuencia a los testimonios orales de quienes conocieron personalmente a los santos y presenciaron el ejercicio de sus virtudes; este fenómeno es particularmente notable en los textos medievales o, en todo caso, compuestos a escasa distancia cronológica de la vida de los biografiados. Por otra parte, y esto es lo que interesa ahora destacar, con la difusión de los textos impresos y el progresivo retroceso del analfabetismo, las tradiciones orales se han ido «contaminando» con informaciones procedentes de los textos escritos, al alcance de una parte considerable de la población, en un fenómeno inevitable y de alcance global¹¹⁸. Esto se aplica perfectamente a las informaciones suministradas por los entrevistados en Alcazarquivir, donde se detecta, en algunos casos, la repetición de datos contenidos en una fuente escrita o, en otros, el recurso a bibliografía contemporánea. Pero incluso cuando los informantes son analfabetos, es difícil precisar hasta qué punto los relatos que transmiten están totalmente libres de la influencia de los textos escritos, que hubieran podido llegar hasta ellos a través de otros comunicantes.

En todo caso, lo que interesaba a los autores de este estudio era verificar la continuidad de unas tradiciones orales documentadas desde comienzos del siglo XX y probablemente muy anteriores. Esta permanencia, con las alteraciones propias de la inestabilidad de la palabra y la aleatoriedad de la selección de las fuentes orales, se ha podido comprobar en la mayor parte de los casos, lo que supone que la tradición se ha mantenido durante varias generaciones, condición que se considera necesaria para

116. Ruggero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 144 y 501.

117. Edouard Michaux-Bellaire, «Le Gharb», p. 268.

118. Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin, 1985, p. 156. Sobre las tradiciones orales como fuente histórica, véanse además, entre la abundante bibliografía existente, David Henige, *Oral Historiography*, London, 1982; Paul Thompson, *The Voice of the Past*, Oxford, 2000 (3ª ed.), y Florence Descamps, dir., *Les sources orales de l'histoire. Récits de vie, entretiens, témoignages oraux*, Rosny-sous-Bois, 2006.

su utilización como material historiográfico, junto a su amplia difusión social¹¹⁹.

La elección de Alcazarquivir como lugar donde recuperar la memoria oral sobre las santas se debió a dos razones. En primer lugar, la consulta del exhaustivo estudio de Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon sobre la ciudad, publicado en 1905, había llamado nuestra atención por el número considerable de referencias a santuarios y tumbas de mujeres santas que contenía: un total de diez. Ciertamente es que el número de lo que Michaux-Bellaire y Salmon llaman «marabouts» consagrados a santos varones es mucho más elevado (73), pero la diferencia entre las dos magnitudes no está muy alejada de la que puede encontrarse en las fuentes hagiográficas escritas. En Larache, como se ha visto antes, la santidad de las mujeres tiene una representación muy señalada en la figura de Lallā Mennāna, pero sólo se conservan dos santuarios de titularidad femenina en un total de 15¹²⁰.

Aunque las tradiciones orales recogidas en Alcazarquivir y que ahora presentamos han aumentado el número de santas cuya memoria se mantiene en la actualidad, la nómina establecida por Michaux-Bellaire y Salmon sirvió de punto de partida de esta investigación. Gracias a su trabajo, se contaba con una representación bien definida cronológicamente del mapa de la santidad de las mujeres en Alcazarquivir que permitía ser comparada con los resultados de nuestra propia investigación.

Michaux-Bellaire y Salmon estuvieron ligados a la Misión científica francesa en Marruecos, al frente de la cual estuvo Georges Salmon hasta su prematura muerte en 1906, siendo sustituido entonces por Michaux-Bellaire¹²¹.

Salmon (1876-1906) se había formado como arabista en El Cairo y desarrolló una intensa actividad publicística en Marruecos¹²². Por su parte, Michaux-Bellaire (1857-1930) estuvo vinculado desde su juventud a la legación diplomática francesa en Tánger; más tarde se instaló en Alcazarquivir y se casó con una señora marroquí – para lo cual parece razonable suponer que debió de convertirse al islam. En 1894 fue nombrado delegado consular francés en Alcazarquivir y a partir de 1906, como se

119. David Henige, *Oral Historiography*, p. 2.

120. Al-Mufaḍḍal al-Tadlāwi, *Aḍwā' alā ḡākirat al-'Arā'iṣ*, p. 121. A título de comparación, en la actualidad sólo tres santas son objeto de culto en la ciudad de Túnez, v. Katia Boissevain, *Sainte parmi les saints*, p. 40.

121. Sobre el papel de la Misión y su contribución a la creación de un «archivo colonial» marroquí, v. Edmund Burke III, *The Ethnographic State. France and the Invention of Moroccan Islam*, University of California Press, 2014.

122. Julien Loiseau, «Salmon Georges», F. Pouillon, ed., *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, 2008, p. 916.

ha dicho, jefe de la Misión científica. Ya durante el protectorado llegaría a ser delegado de Asuntos Indígenas¹²³. En los años en que trabajaron juntos, realizaron una serie de estudios descriptivos de las regiones del norte de Marruecos, dentro de un proyecto que pretendía hacer el acopio más exhaustivo posible de datos sobre sus áreas urbanas y tribales, que se fueron publicando en los *Archives Marocaines*. Recurrieron para ello a sus propias observaciones, a la consulta de textos y documentos de archivo árabes y a las informaciones recogidas sobre el terreno.

Para el capítulo sobre la vida religiosa en Alcazarquivir, que es donde se encuentran los datos sobre los enterramientos de santas¹²⁴, sus autores –como para el resto de su estudio– manejaron tanto fuentes escritas como testimonios orales. En este caso, no obstante, las fuentes escritas son mucho más escasas que las informaciones recogidas en la ciudad, a las que se alude como procedentes de «vieux savants» o «lettrés»¹²⁵, a los que nunca se identifica individualmente¹²⁶. La implicación de Michaux-Bellaire en la vida religiosa de Alcazarquivir se detecta asimismo en las alusiones que hace a sus actividades en ese sentido, bajo la fórmula de referirse a sí mismo como el «agente consular francés» (que lo era) y que participa en las limosnas ofrecidas a un jerife empobrecido o en la adquisición de lámparas para el santuario de Sīdī Bū Gālib¹²⁷. La inserción de Michaux-Bellaire en la sociedad de Alcazarquivir y su contacto con sus sabios y letrados explica la riqueza de informaciones recogidas *in situ*, incluyendo en ellas las relativas a las mujeres santas. Pero también cabe suponer, sin que haya de ello el menor indicio documental, que su matrimonio con una musulmana pudiera haberle facilitado el acceso a informaciones que no circulaban entre los sabios y letrados o que, de conocerse entre ellos, habrían sido descartadas por considerarse de poco o ningún valor.

Esta posibilidad ya fue reconocida por otros autores de la misma época; tal como se ha señalado antes, Edmond Doutté afirmaba a comienzos del siglo XX la dificultad de recoger tradiciones orales sobre santas, ya que los musulmanes de cierto nivel cultural, deseosos de mostrar su perfecta ortodoxia, suelen ocultarlas o alterarlas¹²⁸. Si las informaciones

123. Claude Lefébure, «Michaux-Bellaire Édouard», *ibídem*, p. 680-682.

124. Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qçar El-Kebir*», p. 145-203.

125. *Ibidem*, p. 146, 147 y 179.

126. La única vez que esto ocurre se menciona a un judío de Mequínez, Yaqob Mouyal, que informa sobre un santuario judío y del que se dice que tendría 120 años de edad (*ibídem*, p. 182).

127. *Ibidem*, p. 169 y 174. En 1903, Eugène Aubin, de paso por Alcazarquivir, observaba que «notre compatriote M. Michaux-Bellaire détient l'agence consulaire et la poste française» (Eugène Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, p. 88).

128. Edmond Doutté, «Notes sur l'Islām maghribin. Les marabouts», p. 96.

sobre el culto a los santos varones no siempre son fáciles de conseguir, mucho menos lo son cuando se trata de mujeres. Así lo comprobó, mucho tiempo después y en otro contexto geográfico islámico, la investigadora norteamericana Valerie Hoffman cuando trataba de informarse sobre el papel de las mujeres en las cofradías sufíes de El Cairo y sus jeques le aseguraban que las mujeres no pertenecían a ellas; tuvo que pasar bastante tiempo hasta poder encontrar a informantes (mujeres) que cambiaron por completo la perspectiva oficial de silenciamiento de su presencia¹²⁹.

Las dificultades encontradas por los autores que se acaban de citar no parecen haber afectado tanto a Michaux-Bellaire y Salmon, quizá porque, como se ha indicado, el primero de ellos se había integrado hasta cierto punto en el tejido social de Alcazarquivir. Esto nos lleva a la segunda razón que decidió la elección de la ciudad como objeto de estudio: la posibilidad de contar, como investigador de campo, con una persona originaria de Alcazarquivir y con lazos familiares allí, que no tendría, por tanto, dificultades para buscar y seleccionar los informantes más adecuados y aproximarse a ellos desde el interior de su propia sociedad. La confianza necesaria para crear un clima de entendimiento entre entrevistador y entrevistado podría así establecerse desde el inicio del proceso de información. El dominio del registro hablado de la lengua habría de ser otro factor positivo en el transcurso del trabajo, que no precisaría de la labor de un intérprete, siempre distanciadora entre informante e investigador.

Todo ello se cumplió de la manera prevista, no sin que se revelaran, al mismo tiempo, otros aspectos particulares de la relación con los informantes cuando quien les solicita información es un miembro de su propia sociedad y no un extranjero ajeno a ella. Soraya Altorki ha descrito acertadamente las complejidades de un trabajo de campo «desde dentro», con un investigador perteneciente a la misma sociedad y, en su caso, a los mismos grupos sociales dentro de ella¹³⁰. En las entrevistas que luego se transcriben podrá observarse cómo los conocimientos previos del entrevistador son recibidos por los entrevistados de forma diversa: su interés por los santos y sobre todo las santas se acoge tanto con entusiasmo

129. Valerie J. Hoffman, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia, 1995, p. 25ss., y «Oral Traditions as a source for the Study of Muslim Women. Women in the Sufi Orders», A. El-Azhary Sonbol, ed., *Beyond the Exotic. Women's Histories in Islamic Societies*, Cairo, 2005, p. 365-380, especialmente p. 367.

130. Soraya Altorki, «At Home in the Field», S. Altorki y C. El-Solh, eds., *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, 1988, p. 49-68, así como otras contribuciones a ese volumen colectivo. Más recientemente, v. Zakaria Rhani, *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, p. 3-7. Una experiencia singular, en este sentido, es la de Abdellah Hammoudi, *Une saison à La Mecque*, Paris, 2005.

como con cierta desconfianza y a veces se utiliza para derivar hacia otra clase de consideraciones, como la depravación de las costumbres actuales o el abandono que padece la ciudad, todo lo cual quizá se habría omitido si el investigador no hubiera sido él mismo nativo de Alcazarquivir. En otro caso, se hace notar cómo es la cualidad del investigador en tanto que profesor universitario la que garantiza la seriedad de su propósito y, por tanto, el acceso a otros informantes. También se plantea, de una forma que sólo podría hacerse entre musulmanes, la cuestión de la veneración a los santos y su papel como intercesores u otorgadores del bien.

Una primera fase de acercamiento y búsqueda de fuentes de información no estuvo exenta de dificultades. En la primavera de 2013, el investigador sólo consiguió, en dos breves estancias sucesivas en Alcazarquivir, entrevistar a dos personas, una de ellas de su propia familia. Otros intentos, llevados a cabo sobre un conjunto de personas jóvenes, fueron muy decepcionantes ante el desconocimiento de los entrevistados sobre las tradiciones orales que se pretendía localizar.

Fue a partir de una tercera estancia, y gracias a los dos primeros contactos, cuando se pudo ampliar el espectro de informantes hasta un total de 15 (cinco mujeres y diez hombres). El progresivo aumento de informantes produjo el crecimiento del número de santas que se iban incorporando a la nómina primitiva (basada en el trabajo de Michaux-Bellaire y Salmon), la recopilación de diferentes versiones sobre la biografía de cada santa y, con ayuda de algunos informantes y/o sus familiares, la localización de sus sepulcros en la trama urbana de Alcazarquivir, lo que a veces no resultaba evidente. La mayoría de las tumbas de las santas se localizan en los barrios de Bāb al-Wād, Dīwān, al-Sūq al-ṣagīr, Sīdī Bel ‘Abbās, Manzah y Mars.

El resultado del trabajo de campo confirma algunas de las apreciaciones de quienes se han ocupado de estos temas con anterioridad. Las mujeres, casi todas analfabetas o con estudios muy elementales, son las que han ofrecido una información menos mediatizada por versiones más «ortodoxas» de la veneración a los santos y más cercana a tradiciones orales difundidas no sólo en Alcazarquivir sino en otras regiones de Marruecos, como se verá al tratar de la biografía de Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’. Los hombres, por su parte, ofrecen relatos más largos y elaborados, a veces, como se ha dicho antes, con derivaciones hacia temas más amplios e incluso alejados del propósito inicial de la conversación (lo que, no obstante, se ha mantenido al menos en parte como forma de recuperar las intenciones generales del informante). El nivel de estudios, mucho más elevado para los hombres que para las mujeres, constituye un elemento diferenciador de género que se refleja en los resultados de las entrevistas.

La edad de los informantes ha sido calculada por aproximación, tras las conversaciones con el entrevistador y para evitar preguntas demasiado directas y que hubiesen podido resultar indiscretas. Se ha dado por supuesto un arco temporal razonable que iría desde los 52 hasta los 85 años, tanto para hombres como para mujeres, con la sola excepción de un hombre de 35 años. Se podría por tanto afirmar que las tradiciones orales recogidas corren el riesgo de desaparecer como tales, ya que no se mantienen entre las generaciones más jóvenes. Tal como se conservan ahora han experimentado un fuerte proceso de «literarización», incorporando datos procedentes de fuentes escritas entre las que cabe destacar la utilización del trabajo de Michaux-Bellaire y Salmon. Pero aun así, las tradiciones orales que todavía se conservan en Alcazarquivir permiten, no sólo ampliar y completar la imagen de las santas que conservan las fuentes escritas sino, quizá de mayor importancia y significación, calibrar la pervivencia de algunas de esas tradiciones y del culto a las figuras de santidad cuyas tumbas se localizan en el entramado urbano.

Algunas de las santas de Alcazarquivir aparecen reseñadas en textos hagiográficos medievales, que se han utilizado para sus biografías cuando ha sido posible. El caso más frecuentemente citado a este respecto es el de Lallā Fāṭima al-Andalusīyya, una de las santas que aparece en la obra de Ibn al-Zayyāt al-Tādilī¹³¹. La obra de al-Tādilī se redactó en 617/1220-21; más de siglo y medio después, Ibn Qunfuḍ reprodujo en su propio repertorio hagiográfico el texto biográfico que al-Tādilī había dedicado a Fāṭima, resumiendo algunos de sus contenidos¹³².

La única santa que cuenta con una biografía que pueda ser calificada de tal es ‘Ā’īša bt. Aḥmad al-Idrīsīyya, y ello porque su hijo, el historiador Ibn ‘Askar (m. 986/1578), le consagró una entrada en la obra que dedicó a repertoriar a los miembros de la cofradía ŷazūlī en el siglo X/XVI¹³³. Se verá después con más detalle el contenido de ese texto, llamativo entre otras cosas por su extensión y su estructura, que no se diferencia de la utilizada para cualquier otro santo, lo que es excepcional en la literatura hagiográfica dedicada a las mujeres. Sin duda, esta equiparación de Lallā ‘Ā’īša al resto de los santos, con independencia de su género, se debe a la piedad filial de Ibn ‘Askar y no tanto a su propia relevancia como santa y mujer renombrada por sus virtudes.

131. Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *al-Taṣawwuf ilā riṣāl al-taṣawwuf*, n° 167, p. 331-32.

132. Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faṣīr wa-‘izz al-ḥaṣīr*, p. 91.

133. Sobre Ibn ‘Askar y su obra, v. É. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIIe au XXe siècle*, Paris, 2001 (1ª ed. 1922), p. 231-237 y Ruggero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 72-74.

Las tradiciones orales recogidas sobre Fāṭima al-Andalusiyya y ‘Ā’iṣa bt. Aḥmad no siempre coinciden con los textos escritos; en algún caso, las relativas a la segunda parecen haber sido influenciadas por la biografía conservada en la obra de su hijo. En lo que se refiere a Fāṭima, el material biográfico difundido por Ibn Zayyat al-Ṭādilī es tan tenue que no es de extrañar que la veneración popular haya creado su propia tradición en torno a la santa.

Junto a las hagiografías medievales y de época moderna que se acaban de citar, la investigación llevada a cabo en Marruecos ha permitido localizar dos textos manuscritos de época reciente que contienen información de interés para nuestro propósito. El primero de ellos se conserva en la administración de los legados píos (*aḥbās*, *awqāf*) de Alcazarquivir y lleva por título *Zabr al-jāṭir wa-l-s̄iyā b-ṣullāh l-blād w-awliyā* obra de ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, fallecido en los años 90 del siglo XX¹³⁴. De la familia al-Ṭawḍ procedían, desde mediados del siglo XIX, los administradores de los legados píos de la ciudad, donde se habían instalado durante el reinado de Muley ‘Abd al-Raḥmān (1822-1859)¹³⁵; no es de extrañar, por tanto, que el manuscrito en cuestión se conserve en esa sede.

Se trata de un poema *malḥūn* (escrito en el registro dialectal marroquí) dedicado a ensalzar las virtudes de los santos de Alcazarquivir. El texto manuscrito ocupa 27 páginas de un cuaderno de tipo escolar con una media de 21 líneas por página. Se compone de una introducción de cuatro páginas, a la que sigue (páginas 5-8) el texto del poema (*al-manẓūma*), compuesto de 86 versos (aunque el autor los numera de forma singular, contándolos de dos en dos, de manera que el total, según este método, sería de 43 versos). En las páginas 9 a 27 se ofrecen las referencias del autor a las biografías de los santos y santas de Alcazarquivir mencionados en su poema.

En la introducción, ‘Abd al-Qādir al-Ṭawḍ expresa cuál era su intención al componer el poema y hacerlo en la forma *malḥūn*: «en cuanto al

134. Los legados píos (*hubs/hubus*, pl. *aḥbās*; en el oriente islámico *waqf*, pl. *awqāf*) se refieren a propiedades o bienes cuyos propietarios destinan sus beneficios a instituciones públicas como mezquitas, hospitales u otras obras de beneficencia. Véanse al respecto los estudios de Ana María Carballeira, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid, 2002 y Alejandro García Sanjuan, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus, siglos X-XV*, Huelva, 2002, donde se explica el origen y desarrollo de esta institución, que conoció en Marruecos, como en el resto del mundo islámico, una gran difusión.

135. Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*», p. 219; también afirman que sus pretensiones a tener ascendencia de jefes carecían de fundamento y que se habían hecho ricos gracias a sus funciones en los *aḥbās*.

poema, he preferido que fuera del tipo *malhūn*, aunque yo no pertenezca a quienes practican ese arte y lo hacen con excelencia, para que saque provecho de él el ciudadano corriente y moliente, por no hablar del cultivado, y facilitar así su memorización y comprensión».

Aparecen en esta composición nueve santas, ocho de las cuales habían sido ya repertoriadas por Michaux-Bellaire y Salmon. Las menciones a estas mujeres van acompañadas, como ocurre en el resto del poema, por notas del autor en las que se identifica el lugar de sus tumbas, sus relaciones familiares o la reputación de que gozaban. Debe subrayarse que sólo en un caso afirma el autor del poema no disponer de ningún dato sobre una santa: se trata, curiosamente, de ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, sobre la cual, como se verá en su momento, existe una rica tradición oral. Es también notable la terminología utilizada: sólo a Fāṭima al-Andalusīyya se le concede el título de Lallā, mientras que el resto de las santas mencionadas por al-Ṭawḍ son llamadas *sayyida*. ¿Se establece así un orden jerárquico entre Fāṭima y el resto de las santas? La literatura hagiográfica magrebí en época premoderna no utiliza la voz «lallā» (de origen bereber y usada para mostrar el respeto que inspiran tanto las santas como las mujeres de familia de jerifes¹³⁶), sino *ṣāliha* («virtuosa, piadosa») para referirse a las santas, a las que en alguna rara ocasión se incluye en la categoría de *awliyā’ Allāb*; así se refiere a Fāṭima al-Andalusīyya uno de los informantes de Ibn al-Zayyāt al-Ṭādīlī¹³⁷.

Esta composición poética de tipo popular responde a una tradición magrebí muy extendida desde antiguo¹³⁸. En Alcazarquivir esta tradición se vincula especialmente a la obra de ‘Abd al-Raḥmān al-Maḥḍūb, al que se ha hecho referencia en un apartado anterior y que residió en la ciudad durante algún tiempo. Los «cuartetos» compuestos por el santo han conocido una enorme difusión en Marruecos, transmitidos oralmente y sólo en épocas recientes recogidos por escrito y traducidos luego a idiomas occidentales¹³⁹. Más directamente relacionada con el poema de ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ es, sin embargo, una casida registrada por Michaux-Bellaire y Salmon, que tradujeron el largo fragmento relativo a

136. Edmond Doutté, «Notes sur l’Islām maghribin. Les marabouts», p. 95 y Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I, p. 36.

137. Ibn al-Zayyāt al-Ṭādīlī, *al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf*, n° 91.

138. Véanse, entre otros, Earle H. Waugh, *Memory, Music, and Religion. Morocco’s Mystical Chanters*, Columbia, 2005, y Said Ennahid, «The Archaeology of Space in Moroccan Oral Tradition. The case of *Malhūn* Poetry», *Quaderni di Studi Arabi*, 2 (2007), p. 71-84.

139. Alfred-Louis de Prémare, *La tradition orale du Mejdub: récits et quatrains inédits*, Aix-en-Provence, 1986. Véase también Ángeles Vicente, «El dialecto árabe de los maṣmūda (norte de Marruecos)», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 6 (2002), p. 221-231, basado en los materiales poéticos recogidos por Prémare.

los santos y santas de Alcazarquivir¹⁴⁰. Este poema *malḥūn* se debe a Sīdī Qaddūr al-‘Alamī, que vivió a mediados del siglo XIX en la ciudad y fue autor de numerosas composiciones del mismo estilo, de ninguna de las cuales se conservan manuscritos; la casida recogida por los investigadores franceses fue transmitida por un discípulo de Sīdī Qaddūr, ‘Abd al-Malik b. Ṣāliḥ, que había nacido en Marrakech y murió en Alcazarquivir¹⁴¹. Ahora bien, a pesar de la comunidad temática entre el poema de Sīdī Qaddūr y el de ‘Abd al-Qādir al-Ṭawḍ, se trata de dos composiciones diferentes y totalmente independientes la una de la otra.

El segundo texto lo encontramos en la Biblioteca Muḥammad Dāwūd, de Tetuán, en la que se conserva un ms. anónimo que lleva por título *Taqyīd fī awliyā’ madīnat al-Qaṣr al-kabīr*; catalogado con el número 50 de su colección de manuscritos¹⁴².

Consta de 22 páginas de un cuaderno de tipo escolar, paginado con cifras indias. Cada página contiene 20 líneas, en escritura magrebí. A una breve introducción sobre la historia de Alcazarquivir (págs. 2-4) siguen las biografías de los santos y santas de la ciudad (págs. 4-22). A partir de la biografía n° 67, el autor trata de los santos «arreatados», de los cuales menciona un total de 10 hombres y dos mujeres. El total de biografías es de 79, de las cuales siete corresponden a mujeres.

El anónimo autor se identifica al final del texto como *qaṣrī* («alcazareño») y fecha el término de su redacción el 13 de dū l-ḥiṣṣa de 1360/1 de enero de 1942. En el colofón de su obra cita a Sīdī Qaddūr al-‘Alamī, a quien atribuye el siguiente dicho: «Oh, tú que entras en Alcázar: verás cosas extraordinarias, verás que sus habitantes siempre buscan virtud, y a cada paso te encontrarás con cientos de santos, desde Sīdī Marzūq hasta Bāb al-Sūq, y de santas, además de las llamadas Ruqayya». Afirmación que recuerda el dicho popular según el cual en Fez no es posible dar un paso sin pisar la tumba de un santo¹⁴³, y que evoca la sacralización del espacio urbano, visible en los mausoleos y santuarios tanto como perdurable en la memoria escrita y las transmisiones orales¹⁴⁴.

La utilización de fuentes escritas y tradiciones orales nos ha permitido comprobar que, como ocurre a menudo cuando se investiga acerca de

140. Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qaṣar El-Kebir*», p. 194-197.

141. *Ibidem*, p. 194.

142. La Biblioteca Muḥammad Dāwūd acoge la colección de manuscritos, documentos, impresos, prensa, etc. reunida por este afamado historiador tetuaní y que actualmente dirige su hija, la profesora Ḥasnā’, Dāwūd (véase www.daoud.ws [consulta 12/02/16]).

143. Ruggero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 522.

144. En una de las entrevistas registradas en Alcazarquivir (n° 8) se da una expresión paralela a la de Fez («Entre un paso y otro, en al-Qaṣr hay un santo»).

temas a priori marginales para la historiografía tradicional, las tradiciones orales, a pesar de su carácter inestable y escasamente fiable, ofrecen una notable aportación documental. El trasvase entre ellas y las fuentes escritas existe y a veces es posible identificar de dónde procede alguna información oral. En otros casos, no obstante, la tradición oral no sólo no coincide con la escritura hagiográfica sino que se aparta de ella y crea su propio relato. Así se observa en el caso de Lallā ‘Azīza al-Seksawiyya, ya mencionado; o en el de Lallā ‘Awīš, cuya breve biografía escrita poco tiene que ver con las tradiciones recogidas por M. van Beek en Marrakech, en torno a su santuario¹⁴⁵; lo mismo ocurre con Fāṭima al-Andalusīyya en Alcazarquivir. Para la mayoría de las santas aquí identificadas, la tradición oral es la única que da constancia de su existencia, por mucho que, en algunos casos, sea posible dudar de su realidad.

6.1. Nómina de las santas de Alcazarquivir

Esta nómina agrupa, por orden alfabético, los nombres de las santas transmitidos por tradición oral y dos más procedentes únicamente de fuentes escritas. Se añaden a ellos las referencias a las entrevistas realizadas en Alcazarquivir y a los textos en los que aparecen las santas. En el siguiente apartado se examinará con detalle el contenido de sus biografías/hagiografías.

1. Lallā ‘Ā’iša bt. Aḥmad al-Idrīsiyya

M. 12 de dū l-ḥiŷŷa de 969 [13 de agosto de 1562].

Entrevistas núms. 12, 13 y 15.

Ibn ‘Askar, *Dawḥat al-nāšir*, p. 23, n° 13.

Taqyīd fī awliyā’ madīnat al-Qaṣr al-kabīr, p. 15.

Fernández-Cortacero, *Alcazarquivir 1950*, p. 116

Rodríguez Mediano, Fernando, «Una sociabilidad oblicua. Mujeres en el Marruecos moderno», *Al-Qanṭara*, XVI (1995), p. 388-90.

Ajrīf, «Iṭlāla ‘alā awliyā’ al-Qaṣr al-kabīr», p. 107-108.

2. Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s al-Miṣbāḥiyya (foto 1)

Época de Muley Sulaymān (1792-1822) / periodo colonial (1912-1956).

Entrevistas núms. 9, 10, 13, 15.

‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jāṭir*, p. 11.

Taqyīd fī awliyā’ madīnat al-Qaṣr al-kabīr, p. 5.

145. Mariëtte van Beek, «Images of Lalla ‘Awīsh: a Holy Woman from Marrakech», M. Marín y R. Deguilhem, eds., *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, London-New York, 2002, p. 199-219.

Michaux-Bellaire y Salmon, «El-Qçar El-Kebir», p. 190.
Ajrîf, «İtlâla 'alâ awliyâ' al-Qaşr al-kabîr», p. 149.

3. Lallâ 'Ā' iša de Sîdî Mimûn al-Sûdâniyya

Entrevista n° 10.

4. Lallâ 'Ā' iša al-Jaḍrâ' (fotos 3 y 5)

Entrevistas núms. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 16.

Michaux-Bellaire y Salmon, «El-Qçar El-Kebir», p. 155.

'Abd al-Qâdir b. 'Abd al-Kabîr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jâṭir*, p. 26.
Taqyîd fî awliyâ' madînat al-Qaşr al-kabîr, p. 20.

Ajrîf, «İtlâla 'alâ awliyâ' al-Qaşr al-kabîr», p. 157.

5. Lallâ 'Ā' iša muḩâṭa 'at al-ra's

Entrevista n° 8.

6. Lallâ 'Ā' iša al-Quşayriyya / al-Quŷayriyya / al-Qŷîriyya (foto 4)

Entrevistas núms. 9 y 10.

'Abd al-Qâdir b. 'Abd al-Kabîr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jâṭir*, p. 18.

7. Lallâ 'Ā' iša al-Şiddîqiyya

Entrevista n° 13.

Michaux-Bellaire y Salmon, «El-Qçar El-Kebir», p. 190.

8. Lallâ al-'Āliya

Entrevistas núms. 9, 10, 12, 13, 15.

Sîdî Qaddûr al-'Alamî, *Qaşîda*, trad. Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «El-Qçar El-Kebir», p. 197.

Michaux-Bellaire y Salmon, «El-Qçar El-Kebir», p. 186.

'Abd al-Qâdir b. 'Abd al-Kabîr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jâṭir*, p. 20.
Taqyîd fî awliyâ' madînat al-Qaşr al-kabîr, p. 19.

Ajrîf, «İtlâla 'alâ awliyâ' al-Qaşr al-kabîr», p. 121.

9. Lallâ Fâṭîma al-Andalusiiyya

Entrevistas núms. 4, 7, 8, 12, 15.

Ibn al-Zayyât al-Tâdilî, *al-Taşawwuf*, n° 167, p. 331-2.

Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqîr*, p. 91.

Sîdî Qaddûr al-'Alamî, *Qaşîda*, trad. Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «El-Qçar El-Kebir», p. 196.

'Abd al-Qâdir b. 'Abd al-Kabîr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jâṭir*, p. 9.

Taqyîd fî awliyâ' madînat al-Qaşr al-kabîr, p. 5.

Michaux-Bellaire y Salmon, «El-Qçar El-Kebir», p. 175.

Fernández-Cortacero, *Alcazarquivir 1950*, p. 142-43 y 149.
 al-Talīdī, *al-Muṭrib bi-mašābīr awliyā' al-Magrib*, Rabat, 1999, p. 64.
 Ajrīf, «Iṭlāla 'alā awliyā' al-Qaṣr al-kabīr», p. 90-95.

10. Lallā Fāṭima bt. Aḥmad / Ḥmed / al-Ŷubāriyya / al-Ŷbāriyya / al-Ŷubayriyya / al-Zubayriyya

Entrevistas núms. 4, 9, 10, 12, 15.

Michaux-Bellaire y Salmon, «El-Qṣar El-Kebir», p. 154-55.

'Abd al-Qādir b. 'Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jāṭir*, p. 26.

Ajrīf, «Iṭlāla 'alā awliyā' al-Qaṣr al-kabīr», p. 118-19.

11. Lallā Hība al-Baqqāliyya

Época: comienzos del siglo XX.

Entrevista n° 15.

'Abd al-Qādir b. 'Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jāṭir*, p. 17.

Taqyīd fī awliyā' madīnat al-Qaṣr al-kabīr, p. 20.

12. Lallā Mannāna / Mennāna al-Miṣbāḥiyya

Entrevista n° 9.

13. Lallā Mīna

Vivió en la primera mitad del siglo XX.

Entrevista n° 8.

14. Lallā Nabqā

Entrevista n° 13.

Michaux-Bellaire y Salmon, «El-Qṣar El-Kebir», p. 185.

15. Lallā Raḥma

Entrevistas núms. 9, 10, 15.

16. Lallā Ruqayya / Rqiyya al-Miṣbāḥiyya (fotos 2 y 6)

Época de Muley Sulaymān (1792-1822).

Entrevistas núms. 4, 11, 12, 13, 15.

'Abd al-Qādir b. 'Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jāṭir*, p. 11.

Michaux-Bellaire y Salmon, «El-Qṣar El-Kebir», p. 189.

Fernández-Cortacero, *Alcazarquivir 1950*, p. 41-42.

17. Lallā al-Šāfiya

Entrevista n° 15.

Ajrīf, «Iṭlāla 'alā awliyā' al-Qaṣr al-kabīr», p. 158.

18. Lallā Šāma al-Qar‘a

Taqyīd fī awliyā’ madīnat al-Qaṣr al-kabīr, p. 21.

19. Lallā Slīma

Michaux-Bellaire y Salmon, «El-Qçar El-Kebir», p. 155.

20. Lallā al-Su‘diyya al-Raysūniyya

Época: primera mitad del siglo XX.

Entrevista n° 9.

Taqyīd fī awliyā’ madīnat al-Qaṣr al-kabīr, p. 21.

21. Lallā Zbīra / Zubayra

Entrevista n° 12.

‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jāṭir*, p. 11, cita a al-Sayyida Zubayra al-Miṣbāḥiyya, cuya tumba y relaciones familiares parecen corresponder a Lallā Fāṭima bt. Ḥmed al-Zubayriyya.

Taqyīd fī awliyā’ madīnat al-Qaṣr al-kabīr, p. 7.

7. BIOGRAFÍA Y HAGIOGRAFÍA: LOS RELATOS ORALES SOBRE LAS SANTAS DE ALCAZARQUIVIR

Si, como se acaba de ver, existe en Alcazarquivir la conciencia de ser «tierra de santos», también hay quien subraya la abundancia de mujeres santas:

«Lo fundamental es que la ciudad de al-Qaṣr al-kabīr es una ciudad única en ese sentido, porque en todas las ciudades vas y encuentras cinco, seis, diez, pero en al-Qaṣr al-kabīr hay... y eso confirma que la mujer tenía otra proyección»¹⁴⁶.

El número de santas cuyo recuerdo se mantiene en la tradición oral es de 19, a las que hay que añadir otras dos de las que sólo hay menciones en textos escritos (que sin embargo también parecen proceder de tradiciones orales): Lallā Sīma¹⁴⁷ y Lallā Šāma al-Qar‘a¹⁴⁸. Hemos señalado ya que aunque este número es relativamente elevado, tal como sugiere el informante que se acaba de citar, debe ser puesto en relación con el mucho más alto de varones santos. Es aventurado deducir de la relativa abundancia de mujeres santas una proyección especial de las mujeres en la sociedad de Alcazarquivir a lo largo de toda su historia, pero la presencia de varias santas con un aura de prestigio religioso y social de amplio alcance pudo haber contribuido a difundir el culto a otras mujeres renombradas por su piedad y su capacidad carismática. Es también notable que se haya conservado la huella material de la llamada *madrāsāt al-*

146. Entrevista n° 15.

147. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qaṣar El-Kebir*», p. 155

148. *Taqyīd fi awliyā’ madīnat al-Qaṣr al-kabīr*, p. 21.

banāt («la escuela de las muchachas»), luego transformada en mezquita, cuyo alminar se encuentra en el sector almohade de la muralla de la ciudad¹⁴⁹. Veremos luego que algunas tradiciones orales vinculan la figura de Fāṭima al-Andalusīyya con la enseñanza a niñas y mujeres, todo lo cual puede ser indicativo de una amplia aceptación social de la religiosidad femenina y sus manifestaciones más elevadas.

A juzgar por los resultados de las entrevistas mantenidas, la memoria de las santas no se conserva por igual en Alcazarquivir. Once de ellas, es decir, poco más de la mitad, son mencionadas por un único informante: Lallā ‘Ā’iša de Sīdī Mimūn, Lallā ‘Ā’iša muqāṭa‘at al-ra’s («la de la cabeza cortada»), Lallā ‘Ā’iša al-Quṣayriyya / al-Quṣayriyya, Lallā ‘Ā’iša al-Ṣiddīqiyya, Lallā Hība al-Baqqāliyya, Lallā Nabqà, Lallā Mennāna al-Miṣbāḥiyya, Lallā Mīna, Lallā al-Šāfiya, Lallā al-Su‘diyya y Lallā Zbīra / Zubayra.

El número de informantes que menciona a una santa crece progresivamente desde los tres que recuerdan a Lallā ‘Ā’iša bt. Aḥmad al-Idrīsīyya (la madre de Ibn ‘Askar) y a Lallā Raḥma, cuatro a Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s («la de la cabeza descubierta»), cinco a Lallā al-‘Āliya, Lallā Fāṭima al-Andalusīyya, Lallā Fāṭima bt. Aḥmad y Lallā Ruqayya/Rqiyya, hasta llegar a los diez de Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’. En conjunto, es este grupo de ocho santas el que conforma el panteón de la santidad femenina en Alcazarquivir de mayor proyección y cierta estabilidad histórica, hasta donde es posible asegurar este último aspecto en lo que se refiere a las tradiciones orales.

Esta estimación cuantitativa requiere alguna matización, puesto que es producto de una selección aleatoria de los informantes; otras muestras de población podrían dar resultados divergentes. Parece claro, sin embargo, que Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ es la santa más reconocida como tal, aunque la calidad de las informaciones recogidas sobre ella difiere mucho de un informante a otro. Para uno de ellos, la primera de las santas de Alcazarquivir es, sin duda, Lallā Fāṭima al-Andalusīyya, seguida por la madre de Ibn ‘Askar¹⁵⁰; de ambas se enaltecen sus cualidades religiosas, lo que sería la razón de su primacía. Lo que distingue a Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ de las otras dos santas es que la tradición oral es la que fundamenta su prestigio, en tanto que la memoria de Lallā ‘Ā’iša bt. Aḥmad al-Idrīsīyya y Lallā Fāṭima al-Andalusīyya se compone de una combinación de fuentes

149. Hamid Triki, «Qaṣr el-Kebir», *Itinerario cultural de almorávides y almohades. Magreb y Península Ibérica*, p. 143 (con fotografía). Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qaṣr El-Kebir*», p. 159, mencionan la mezquita de las *banāt*, donde antiguamente había una *madrassa* para niñas.

150. Entrevista n° 12.

orales y escritas, realizadas por otros factores a los que ya se ha aludido y que se examinarán en seguida con más detalle.

No puede pasarse por alto, en un análisis de conjunto de las informaciones recogidas sobre las santas, el hecho de que una parte importante de ellas carece en realidad de elementos que puedan considerarse como biográficos. A menudo, de las mujeres consideradas como santas sólo se transmite su nombre y el lugar donde se supone que están enterradas; la memoria de la tumba y su localización en el entramado urbano se revelan como indispensables para asegurar la permanencia de su estatus de santidad. La desaparición de la tumba, por razones diversas y que no siempre se mencionan, lleva aparejada la del culto a la santa, que se difumina en la memoria colectiva salvo en algún caso excepcional (como el de 'Ā'īša bt. Aḥmad al-Idrīsiyya). El trabajo de campo en Alcazarquivir ha permitido localizar la ubicación de las tumbas de once de las santas repertoriadas en la nómina establecida en el apartado anterior: 'Ā'īša 'aryānat al-ra's, 'Ā'īša al-Jadrā', 'Ā'īša al-Qŷrīyya, 'Ā'īša al-Sūdāniyya, 'Āliya bt. al-Rā'ī, Fāṭima al-Andalusīyya, Fāṭima bt. Aḥmad, Hība, Raḥma, Rqīyya y al-Zbīriyya.

Cabe señalar, asimismo, otra gradación cuantitativa de las informaciones que puede observarse entre los entrevistados, es decir, el número de santas que menciona cada uno de ellos. Sin duda el entrevistado nº 15 ha sido el más productivo de todos ellos, puesto que se refiere a diez santas; le siguen los núms. 9, 12 y 13, que mencionan cada uno a siete santas; el nº 10, a cinco; el nº 4, a cuatro; el nº 8, a tres y, para terminar, los núms. 1, 2, 3, 5, 6, 7, 11 y 14, cada uno de los cuales sólo informó sobre una única santa.

Este desequilibrio, paralelo al que antes se ha mostrado sobre el número de entrevistados que informan sobre cada santa, debe tenerse en cuenta a la hora de valorar los resultados obtenidos, pero no los invalida: el retrato de la santidad femenina en Alcazarquivir que trazan los informantes se corresponde con una realidad inevitablemente cambiante pero que conserva huellas de un pasado lejano aunque de límites imprecisos y se apoya en prácticas documentadas y vividas.

La proyección cronológica es uno de esos límites difusos, que las tradiciones orales rara vez concretan hacia el pasado más allá de tres generaciones¹⁵¹. Como documento histórico, por tanto, la imprecisión cronológica de estas tradiciones lastra su valor documental. Sin embargo, lo que aquí nos interesa es, sobre todo, apreciar la representación de la santidad femenina en un espacio y tiempo bien definidos: la falta

151. Véase Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, p. 24.

de exactitud en la cronología no es relevante a este respecto, pero las vacilaciones y contradicciones que se observan en los testimonios de los informantes indican cuáles son los periodos o acontecimientos históricos más destacados en la memoria colectiva – o en la de los individuos que han participado en la investigación.

Así, de Lallā al-Zubayriyya un informante afirma que participó en la batalla de Wādī l-Majāzin (1578), pero también que era tía paterna de Sīdī Qāsim b. Zubayr, que murió en el siglo IX/XV o que vivió en época sa‘dí (siglos XVI-XVII)¹⁵². Otro de los informantes asegura que a esta santa pedía consejo Muley Sulaymān en sus visitas a Alcazarquivir que, como se ha visto antes, tuvieron lugar a comienzos del siglo XIX¹⁵³. Se observa que la imprecisión cronológica se alía con la intención de vincular a la santa con grandes hechos de la historia local, potenciando al mismo tiempo su posición en una red familiar de prestigio.

Es evidente, por otra parte, que los informantes tratan de responder, en ocasiones, al interés mostrado por el investigador hacia esta cuestión; los que tienen más familiaridad con las fuentes escritas no dudan en atribuir a un periodo histórico determinado las vidas de las santas cuyos nombres conocen. Es interesante comprobar cómo esa memoria, compuesta de lecturas e informaciones de segunda mano tanto como –posiblemente– de auténticas tradiciones orales, no llega hasta la Edad Media, limitándose a recuperar el recuerdo de los enfrentamientos con el «enemigo cristiano», identificado con la penetración portuguesa desde la costa atlántica marroquí¹⁵⁴.

El periodo colonial mantiene aún cierta vigencia en las memorias de los habitantes de Alcazarquivir y a él se alude para situar las vidas de algunas santas. De la prácticamente desconocida Lallā Nabqā se dice que la anécdota que se le atribuye y que explica su nombre sucedió en tiempos de los portugueses o de los españoles, reuniendo de ese modo la memoria de los ataques peninsulares tanto en los siglos XV-XVI como en el XX¹⁵⁵. A la época del colonialismo español también habría pertenecido Lallā ‘A’īša ‘aryānat al-ra’s, de quien se afirma que todavía viven personas que la conocieron, aunque según otro informante, habría vivido en los siglos XVII o XVIII¹⁵⁶. Otras referencias al tiempo de «los españoles» se

152. Entrevista n° 9; v. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, *«El-Qçar El-Kebir»*, p. 157.

153. Entrevista n° 13.

154. Véase António Dias Farinha, *Os Portugueses em Marrocos*, Lisboa, 1999.

155. Entrevista n° 13.

156. Entrevista núms. 8 y 15. Por su parte, ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jā‘ir*, p. 11, sitúa a esta santa en los reinados de los sultanes ‘alawíes Muley Ismā‘il

encuentran en las biografías de Lallā Rqayya y Lallā ‘Ā’iša bt. Aḥmad al-Idrīsiyya¹⁵⁷.

El tiempo de la santidad, no obstante, es ahistórico y trasciende los intentos de periodización y ubicación cronológica. Los anclajes de la memoria oral se sitúan en un pasado que varía de unos informantes a otros o que ni siquiera se menciona, por ser innecesario precisarlo. Cuando se intenta hacerlo así, se recurre, como hemos visto, a generalizaciones aproximadas que a menudo pretenden satisfacer la curiosidad del entrevistador. El único caso en el que se puede establecer con certeza el periodo a que pertenece una de estas santas es el de Lallā ‘Ā’iša bt. Aḥmad al-Idrīsiyya, que es excepcional por ésa y otras circunstancias, como se verá a continuación.

7.1. Tres vidas de santas: Fāṭima al-Andalusiyya, ‘Ā’iša bt. Aḥmad al-Idrīsiyya y ‘Ā’iša al-Jaḍrā’

De la frecuencia y calidad de las informaciones recogidas sobre estas tres santas puede deducirse, como se ha hecho notar, que ocupan un lugar privilegiado en la memoria de Alcazarquivir. De las dos primeras se conservan, además, textos biográficos de cierta importancia, que deben conjugarse con la tradición oral, la única que permite recomponer la figura carismática de la tercera.

7.1.1. Fāṭima al-Andalusiyya

Ibn al-Zayyāt al-Tādilī (m. 617/1220) incluyó una entrada sobre Fāṭima al-Andalusiyya en su repertorio hagiográfico, que se inicia con una doble información: era *ṣāliḥa* y pertenecía a la «gente» de Qaṣr Kutāma¹⁵⁸. El lector interesado en la biografía de Fāṭima descubre pronto que poco más se dice de ella tras esta breve introducción. El texto continúa con la descripción de una reunión de hombres piadosos, que pasan la noche en casa de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Ŷamīl al-Qaṣrī al-Mu‘allim. En la conversación se mencionó la bondad del pescado de Alcazarquivir, de donde era nativo este personaje, como se deduce de su apellido. A la mañana siguiente, sus compañeros no encontraron a Abū

(1672-1727) o Muley Sulaymān (1792-1822). Véase Muḥammad Ajrīf, «Iṭlāla ‘alā awliyā’ al-Qaṣr al-kabīr», M. al-‘Arabī al-‘Asrī y M. Ajrīf, eds., *Luma’ min ḍākirat al-Qaṣr al-kabīr*, Rabat, 2012, p. 149.

157. Entrevistas n° 4 y 12.

158. Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *al-Taṣawwuf ilā riṣāl al-taṣawwuf*, n° 167, p. 331-32.

‘Abd Allāh, que apareció finalmente llevando unos pescados que sólo podían hallarse en una alberca situada a unas 18 millas de Alcazarquivir. Después de rezar la oración de la mañana, fuimos, dice el narrador de este relato, a ver a Fāṭima al-Andalusiyya, que estaba rezando ya la oración del mediodía. Cuando terminó, les dijo: «no debéis ignorar las pruebas de los santos (*barābīn al-ṣāliḥīn*), pues son auténticas».

Eso es todo lo que al parecer conocía Ibn al-Zayyāt sobre Fāṭima al-Andalusiyya y uno se pregunta las razones que le llevaron a dedicar una entrada biográfica a alguien de quien, en realidad, no sabía casi nada. Muchos autores de diccionarios biográficos o hagiográficos árabes parecen haber seguido un criterio de acumulación de biografías, por mínimo que fuera su contenido, con un objetivo meramente cuantitativo. Por otra parte, aunque las biografías que Ibn al-Zayyāt dedica a santos varones suelen ser más amplias, también las hay muy similares en extensión a la de Fāṭima.

Es posible que Ibn al-Zayyāt se refiera a esta misma mujer en la biografía de Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Malik al-Bayyānī, que vivió en Fez aunque por su apellido («el de Baena») parece haber sido andalusí¹⁵⁹. Este personaje había sido gobernador, pero luego se arrepintió de su estilo de vida, abandonó el mundo y estuvo tres años retirado en una cueva, dedicado a la oración. Pasó después por varias pruebas y se quedó ciego; entonces decidió ir a ver a Abū Ya‘zzā y pedirle que le escupiera en los ojos para librarse así de su mal. Esa noche, mientras dormía, una voz le dijo que fuera a ver a Fulāna al-Andalusiyya con la misma petición y allí se reuniría también con Abū Ya‘zzā. Cuando Abū Muḥammad llegó a donde estaba la santa, ésta le hizo saber que conocía su sueño y cumplió con su petición, de modo que recuperó la vista; en esto llegó Abū Ya‘zzā a visitar a la santa. El texto termina con estas palabras de Abū Muḥammad¹⁶⁰: «vi a una mujer madura (*kabla*), con las manos y los pies teñidos de alheña. Quien la viera sin conocerla, no imaginaba que era de los *awliyā*».

Aunque se trata de una mujer anónima y no hay ninguna mención de su relación con Alcazarquivir, el tiempo en que se sitúa esta anécdota podría coincidir con el de la vida de Fāṭima al-Andalusiyya que, según la tradición oral, fue contemporánea de Abū Ya‘zzā (m. 572/1176), como también lo era del santo patrón de Alcazarquivir, Sīdī Bū Gālīb (m. 568/1173) con quien se dice que la unían lazos de familia. La curación por la saliva es un milagro clásico de la tradición islámica (y de la cristiana), y veremos que también se le atribuye a Lallā ‘Ā’iša bt. Aḥmad. En todo caso, esta mujer cuyo carisma no se hace notar de manera evidente al

159. *Ibidem*, n° 91, p. 236-37.

160. En el texto editado, p. 237, se lee «Abū ‘Abd Allāh», en lugar de Abū Muḥammad.

observador no iniciado pudo muy bien haber compartido con Fāṭima su origen andalusí, pero no ser necesariamente ella misma¹⁶¹. Como se ve, de Fāṭima la tradición escrita dice bastante poco. El texto de Ibn al-Zayyāt al-Tādilī fue reproducido y resumido por un biógrafo posterior, Ibn Qunfuḍ, en el siglo VIII/XIV¹⁶². Y más recientemente, el anónimo autor del texto manuscrito sobre los santos de Alcazarquivir que se conserva en la Biblioteca Muḥammad Dāwūd, de Tetuán, es el único que añade, al nombre de Fāṭima, el de su padre, ‘Abd al-Raḥīm, sin que se sepa cuál es la fuente de esa información.

Volviendo a la «biografía» que Ibn al-Zayyāt dedica a Fāṭima al-Andalusiyya, la concisión del texto no impide que se pueda observar en él alguna muestra de las razones que justifican su inclusión en un repertorio hagiográfico. Los relatores de la narración son testigos de un hecho milagroso: el traslado nocturno de Abū ‘Abd Allāh al-Qaṣrī para conseguir los pescados que habían sido alabados por su calidad. Los protagonistas habían pasado la noche en casa de Abū ‘Abd Allāh, es decir, estaban de viaje y probablemente era un recorrido que les llevaba a visitar a los santos y personas piadosas de las localidades en las que se detenían; así es como, tras la vuelta de Abū ‘Abd Allāh, se dirigen a la casa de Fāṭima. Sin duda, habían oído hablar de ella, bien al propio Abū ‘Abd Allāh, bien a otros habitantes de Alcazarquivir. Y es ella quien les reprende por no haber comprendido desde el primer momento que la desaparición de Abū ‘Abd Allāh era una de esas «pruebas» que son testimonio de santidad.

En contraste con la parquedad de las fuentes escritas, la tradición oral ha hecho de Fāṭima al-Andalusiyya una figura relevante dentro del panorama de la santidad local, hasta llegar a ser considerada como la más importante del panteón femenino de la ciudad. Es muy posible que haya contribuido a ello la permanencia de su mausoleo, de cierta relevancia arquitectónica, como se ha indicado con anterioridad. Pero hay otros aspectos que no pueden dejarse de lado: la figura de Fāṭima se ha vinculado, en la tradición oral, a la de Sīdī Bū Gālib y, en consecuencia, con la tradición andalusí que todavía hoy conserva, en Marruecos y especialmente en sus regiones septentrionales, un aura de prestigio histórico y cultural de largo alcance. Linaje y origen se combinan, en el caso de Fāṭima, para reconstruir un

161. Es curioso, por otro lado, que en Fez se halle el enterramiento de una mujer llamada Fāṭima al-Qaṣriyya y renombrada por su santidad; v. Muḥammad b. Ŷa‘far al-Kattānī, *Salwat al-anfās wa-muḥāḍaḍat al-akyaṣ bi-man uqbira min al-‘ulamā’ wa-l-ṣulahā’ bi-Fās*, ed. ‘A. A. al-Kāmil al-Kattānī, H. B. M. al-Ṭayyib al-Kattānī y M. H. b. ‘A. al-Kattānī, Casablanca, 2004, III, p. 161, n° 1040.

162. Ibn Qunfuḍ, *Uns al-faqīr*, p. 91.

pasado de documentación imposible, pero que ha calado en la memoria colectiva tanto como en la tradición escrita más cercana a nuestro tiempo.

De Fāṭima se dice que pertenecía a la familia de Sīdī Bū Gālib; habría sido, según algunos informantes, su hermana; otro lo niega, pero concede que se trataba de una mujer de su familia¹⁶³. Según Michaux-Bellaire y Salmon, además de quienes la creían hermana de Sīdī Bū Gālib, había otros que afirmaban que había sido su tía paterna¹⁶⁴. De nuevo, por tanto, se advierten las imprecisiones de la tradición oral, que sin embargo parece concordar en un punto: como Fāṭima había venido a Alcazarquivir desde al-Ándalus, al igual que Sīdī Bū Gālib, se dedujo que se trataba de una mujer a la que le unían lazos familiares. Al convertir al santo en figura destacada y hasta en patrón de la ciudad, la supuesta relación que mantenía con Fāṭima hizo de ella su igual en la santidad, en una especie de unión mística que beneficiaba a los habitantes de la ciudad. Despojada de toda connotación sexual, la pareja de supuestos hermanos se alza como protectora y dispensadora de bienes espirituales y materiales.

La imagen de santidad de Fāṭima se inserta, en algunas tradiciones, dentro de las redes de relación sufi entre al-Ándalus y el Mágreb. Se decía, a comienzos del siglo XX, que había sido discípula de Abū Madyan, el místico andalusí que había sido, a su vez, discípulo de Sīdī Bū Gālib. Entre los entrevistados aquí reseñados no se ha mantenido esa conexión, pero uno de ellos manifiesta que el «gran maestro», es decir, Muḥyī l-dīn Ibn al-‘Arabī (560-638/1165-1240), acudía a visitarla, como también lo hacían otros hombres. Ibn al-‘Arabī, según este informante, dijo que a Fāṭima «se le había concedido el secreto de la primera azora del Corán», lo que reafirma la importancia de su calidad como santa¹⁶⁵. Conviene mencionar, a este respecto, que en la relación de santos andalusíes y magrebíes que escribió Ibn al-‘Arabī aparecen dos mujeres santas que fueron maestras suyas: la sevillana Nūnna Fāṭima bt. Ibn al-Muṭannā y Šams, que vivía en Marchena. En la biografía que dedica Ibn al-‘Arabī a Nūnna Fāṭima aparece el tema de la *fāṭiḥa* (la primera azora del Corán), que según declara ella misma, le había sido dada por Dios para hacer con ella cuanto quisiera; la misma cuestión, más desarrollada, aparece en la magna obra de Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*. No es descabellado suponer que ésta fuera la fuente de la que proceden las informaciones similares relativas a Fāṭima al-Andalusíyya¹⁶⁶.

163. Entrevistas n^o 4, 8, 15 y 12, respectivamente.

164. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*», p. 175.

165. Entrevista n^o 12.

166. Véase Ibn al-‘Arabī, *Risālat al-quḍs (Biografías)*, ed. M. Asín Palacios, Madrid-Granada, 1939, p. 64-65 y Miguel Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces. La «Epístola*

Aunque las relaciones de discipulazgo con Abū Madyan o con Ibn al-‘Arabī carezcan de base documental, es evidente que la vinculación de sus nombres con el de Fāṭima al-Andalusiyya la sitúa en un plano de excelcitud religiosa, parejo al que se atribuía a Sīdī Bū Gālib. A ello se une su común origen andalusí, señalado por varios informantes, que lo consideran fuente indudable de prestigio, en algún caso de manera llamativa, puesto que se trata de una reflexión general sobre las razones que han contribuido a la fama de varias santas: en el caso de Fāṭima, dice un informante, está claro que ello se debe a que, como andalusí, goza de autoridad y, además, se cree que pertenecía a la familia de Sīdī Bū Gālib¹⁶⁷.

Estos dos aspectos de la figura de Fāṭima en la tradición oral parecen haber contribuido igualmente a perfilar otras cualidades de su imagen hagiográfica. Es notable, en ese sentido, que sólo uno de los informantes –una mujer– mencione la capacidad curativa de la santa, mientras que otros la niegan o la admiten como posible forma de congraciarse con el supuesto interés del entrevistador hacia ese tema¹⁶⁸. Como se verá después, las virtudes terapéuticas de las santas (o de los santos) son una de las formas más usuales de la manifestación de sus carismas; las dudas que se manifiestan al respecto sobre Fāṭima al-Andalusiyya marcan cierta distancia con la veneración que se ofrece a otras santas.

Este culto a los santos, que se manifiesta en visitas (*ziyārāt*) a sus tumbas, con ofrendas y rituales de oración, y que es común a muchos espacios del mundo islámico, ha llegado a producir verdaderas especializaciones temáticas, como sucede en el orbe cristiano¹⁶⁹. Algo así debió de ocurrir con Fāṭima al-Andalusiyya. Las tradiciones orales de Alcazarquivir la vinculan, en efecto, no con la curación de enfermedades o dolencias (para lo cual hay otras santas a las que dirigirse), sino con el ámbito del saber. A ella hay que dirigirse para facilitar cosas como los estudios, dice una informante; según otro, la santa reunía a las mujeres de los barrios y les daba clases de religión; un tercero menciona que las mujeres de Alcazarquivir que querían que sus hijas e hijos aprendieran el Corán, los

de la santidad de Ibn ‘Arabī de Murcia, Madrid, 1981, p. 182-186. En esta traducción de Asín se recoge, en nota (p. 181-183), el texto de *al-Futūḥāt al-makkiyya* sobre Nūna Fāṭima, vertido al castellano. Véase Eva Lapiedra, «Mujeres místicas musulmanas transmisoras de su ciencia en al-Andalus», M. Graña Cid, ed., *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, 1994, p. 263-272.

167. Entrevista n° 15.

168. Entrevistas n° 4, 7 y 8 (en este último caso, según anotaciones del investigador).

169. Véase Josef W. Meri, «The etiquette of devotion in the Islamic Cult of Saints», J. Howard-Johnston y P. A. Hayward, eds., *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 1999, p. 263-286.

llevaban al mausoleo de Fāṭima al-Andalusiyya para rogarle que facilitara el proceso de aprendizaje de los niños¹⁷⁰.

Aunque escasas y dispersas en las fuentes escritas, no faltan las noticias sobre la existencia de mujeres que enseñaban a otras los fundamentos de la religión musulmana en época premoderna; que organizaban círculos de lectura y oración, o que incluso se reunían para escuchar prédicas a cargo de mujeres piadosas que se desplazaban de un lugar a otro¹⁷¹. El acceso a la lectura y la escritura, aunque destinado con preferencia a los varones, no estaba cerrado a las mujeres; recuérdese que en el Alcazarquivir medieval existió una *madrasat al-banāt*, una escuela para las muchachas. Hacer de Fāṭima una «patrona» de estas niñas y mujeres deseosas de avanzar en el camino del conocimiento –preferentemente religioso– tenía sentido: era andalusí, es decir, pertenecía a un ámbito culturalmente prestigioso; se la relacionaba, supuestamente, con la familia del santo protector de la ciudad y, por último, se la había situado en un lugar privilegiado en la cadena de la santidad andalusí/magrebí, haciendo de ella una discípula y maestra de grandes santos y místicos.

La tradición oral es, por tanto, la que ha convertido a Fāṭima al-Andalusiyya en un personaje ligado a la memoria colectiva de Alcazarquivir, plasmada en una imagen que poco tiene que ver con lo que ha llegado hasta nuestros días en las fuentes escritas. Éstas, fundamentalmente la obra de Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, sirven sobre todo para garantizar que vivió con anterioridad a la redacción de su repertorio hagiográfico, y que había conseguido un nivel de reconocimiento social imprescindible para figurar en él. A partir de ahí, la tenue relación que pudo tener Fāṭima al-Andalusiyya con Sīdī Bū Gālib sirvió para perfilar una imagen de santidad acorde con los criterios generalmente aceptados, pero adaptada a su circunstancia de mujer, andalusí y, como Sīdī Bū Gālib, vinculada a una tradición de sabiduría y conocimiento.

Por ser originaria de al-Ándalus, Fāṭima atrajo la atención de viajeros españoles que pasaron por Alcazarquivir y fueron informados de la existencia de su santuario. Se ha aludido antes a los relatos de los científicos españoles que visitaron la ciudad en 1913 y que parecen haberse interesado por la existencia de dos santos que consideraron «españoles», haciendo de Fāṭima una sevillana¹⁷²; durante el protectorado español, otros autores

170. Entrevistas nº 4, 8 y 15.

171. Manuela Marín, «Educar a las mujeres en el islam clásico: saberes, espacios, normas», R. López Guzmán y M. E. Díez Jorge, eds., *La madraza: pasado, presente y futuro*, Granada, 2007, p. 25-41.

172. Los científicos olvidaban, por otra parte, que Sīdī Bū Gālib era de Silves, por lo cual no cabía aplicarle la etiqueta de «español».

vinculados con la administración colonial llamaron la atención sobre su santuario y las obras de restauración que se le dedicaron¹⁷³. Para los años 30 del siglo XX, la zona donde se alzaba el edificio albergaba, según el viajero francés Paul de Laget, «de malheureuses filles de joie qui donnent surtout une impression de tristesse»¹⁷⁴. Uno de los informantes actuales confirma el carácter marginal del barrio donde está situado el santuario de Fāṭīma, que, según dice, se ha convertido en lugar de reunión de borrachos y otras gentes de mal vivir, donde se juega por dinero¹⁷⁵. La coexistencia entre la memoria de la santa y la degradación del entorno material de su mausoleo se oculta –o se desconoce– en los testimonios de otros informantes, en los que la imagen idealizada de la santa no sólo ha eliminado los vestigios de su propia realidad como persona, sino también de cualquier elemento que pueda erosionar esa imagen. La hagiografía ha suplantado a la biografía.

7.1.2. ‘Ā’iša bt. Aḥmad al-Idrīsiyya

A comienzos del siglo XX, cuando Michaux-Bellaire y Salmon recopilaron su larga lista de santuarios y tumbas de santos y devotos, no mencionaron en ella el enterramiento de esta mujer. Más tarde, el interventor español Fernández-Cortacero señala, en su descripción de Alcazarquivir en 1950, que «ha desaparecido el culto y la tumba de la Sayyida Aixa Bentz Ahmed bentz Alí, madre de Ben Laascar (...) aunque algún anciano recuerda el lugar en que estaba su tumba, cerca de la puerta de Ceuta»¹⁷⁶. Ambos testimonios coinciden: no se conservaba el recuerdo de la tumba de ‘Ā’iša bt. Aḥmad y, por tanto, había desaparecido el culto que se le había dedicado con anterioridad.

Todavía hoy, sin embargo, hay quienes señalan la ubicación de esa tumba, aunque sus condiciones son precarias: se encuentra, han dicho, en una rotonda, bajo un semáforo¹⁷⁷. Un segundo informante asegura que la tumba de Lallā ‘Ā’iša se perdió cuando las autoridades coloniales españolas construyeron sobre ella un edificio destinado a la administración

173. Humberto Fernández Cortacero, *Alazarquivir 1950*, p. 142-43 y 149; Fernando Álvarez Amado, *Datos históricos sobre la ciudad de Alcazarquivir*, p. 18.

174. Paul de Laget, *Au Maroc espagnol*, Marseille, 1935, p. 239.

175. Entrevista n° 7. Sabido es que la ortodoxia islámica condena tanto el consumo de alcohol como los juegos de azar.

176. Humberto Fernández-Cortacero, *Alcazarquivir 1950*, p. 116.

177. Entrevista n° 10.

de la ciudad¹⁷⁸; esta afirmación contrasta con el hecho de que a comienzos del siglo XX se hubiera perdido ya la memoria de la ubicación de ese enterramiento, pero el informante insiste en que la tumba se halla bajo el edificio de la época colonial y que él vivía allí con su hijo, lo que confiere autoridad a sus palabras. De todo ello se deduce, no obstante, que en un momento no precisado pero anterior al siglo XX la veneración hacia ‘Ā’iša bt. Aḥmad se había difuminado y no quedaban en Alcazarquivir más que algunas personas que pudieran recordar dónde se encontraba su tumba.

No se sabe por qué se perdió el recuerdo de esta mujer, que murió en Alcazarquivir el 12 de *ḍū l-ḥiŷŷa* de 969 (13 de agosto de 1562) y de la cual se conserva una detallada biografía, mucho más amplia que la de cualquiera otra de las santas de las que se tiene noticia. Como se ha dicho antes, el autor de esta biografía fue su propio hijo, Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Umar, conocido como Ibn ‘Askar y que murió en la batalla de Wādī l-Majāzin (986/1578). El mausoleo de Ibn ‘Askar sí aparece mencionado en la relación de Michaux-Bellaire y Salmon, que recogen también la leyenda según la cual su cadáver fue encontrado en el campo de batalla dando la espalda a la dirección de la alquibla, lo que se atribuía implícitamente a que Ibn ‘Askar había participado en la lucha en el bando portugués, al que se habían unido el sultán destronado Muḥammad al-Mutawakkil y sus seguidores, entre ellos Ibn ‘Askar¹⁷⁹.

La familia de Ibn ‘Askar procedía de Chauen, donde él nació. En 967/1559-60, Ibn ‘Askar había sido nombrado juez y muftí de Alcazarquivir y la vecina región costera; su madre, que residía en Chauen, fue a instalarse con él en su nuevo lugar de residencia, en circunstancias que se indicarán más adelante. Tras la muerte de su madre, Ibn ‘Askar llevó a cabo una serie de viajes por la región y fue nombrado luego juez de Chauen¹⁸⁰. Se observa que madre e hijo tuvieron una estrecha relación con Alcazarquivir, aunque su residencia en la ciudad se debió a la carrera profesional de Ibn ‘Askar y sus lazos familiares y sociales más importantes, sobre todo en el caso de ‘Ā’iša, se localizaban en Chauen.

La biografía que le dedicó su hijo se halla en su diccionario hagiográfico *Dawḥat al-nāšir li-maḥāsin man kāna bi-l-Magrib min mašā’ij al-qarn al-‘āšir*, que se considera un repertorio de miembros de la cofradía *ŷazūlī*

178. Entrevista n° 12. El informante sitúa este edificio cerca del santuario de Sidī Bū Gālib. El recuerdo de esta «mala acción» de los españoles le trae a la memoria, a continuación, otro ejemplo de la mala conducta de los representantes del poder colonial, en este caso un oficial del ejército.

179. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, *«El-Qḥar El-Kebir»*, p. 185.

180. É. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, p. 233.

en su época¹⁸¹. Ibn ‘Askar no dudó en incluir a su propia madre en ese repertorio de la santidad de su tiempo y compuso su biografía de un modo muy similar al que se observa en los textos dedicados a santos varones: se traza en ella la línea que la une con prestigiosos maestros, se le adjudican virtudes similares a las de otros santos y se engarzan los relatos de sus acciones piadosas y sus carismas. El resultado es el retrato de una mujer virtuosa y de carácter, que interviene activamente en la esfera pública y que propone un modelo de conducta alejado de las actitudes de sumisión y ocultación que se adjudican usualmente a las mujeres musulmanas. Lo excepcional de su caso no es que se dieran en ella estas cualidades, sino que se hayan transmitido por escrito, gracias a la vocación historiográfica de su hijo¹⁸².

La biografía de ‘Ā’iša se inicia con la declaración de su santidad: ella era *walīyat Allāh ta’ālā* («amiga de Dios Altísimo»), a lo que sigue, como es norma en los repertorios biográficos, la exposición de su cadena genealógica, que llega hasta el yerno del Profeta, ‘Alī b. Abī Ṭālib y le confiere el carácter de jerifa manifiesto en su apelativo de al-Idrīsīyya, lazo de unión con los fundadores de la dinastía idrīsī, ellos mismos descendientes de ‘Alī y Fāṭima, la hija del Profeta.

Bien establecida así la nobleza de los orígenes familiares de su madre, procede Ibn ‘Askar a dejar sentada la excelsitud de su conducta: se dedicaba al ayuno, el rezo continuo y la oración, «depositaba en Dios Altísimo toda su esperanza y su plegaria era respondida (*muṣābat al-da’wa*)»¹⁸³. A continuación, se hacen constar las credenciales que adornan a ‘Ā’iša bt. Aḥmad, es decir, con qué maestros ha estudiado y de los cuales ha adquirido los saberes gracias a los cuales se ha incorporado al universo de la santidad. Entre los diez nombres que menciona Ibn ‘Askar como maestros de su madre, destaca sin duda el de Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Gazwānī (m. 935/1528), que también procedía de Alcazarquivir pero que estudió y vivió en Fez y, más tarde, en Marrakech¹⁸⁴. Según Ibn ‘Askar, la relación de su madre con al-Gazwānī se remontaba a su infancia, cuando el padre de al-Gazwānī, que también era santo, «ponía

181. La biografía ocupa las páginas 23-27 de la edición de la *Dawḥa*, Rabat, 1977. Existe una traducción francesa de la obra, publicada por A. Graulle en *Archives Marocaines*, XIX (1913) y otra inglesa, en la que el traductor ha reorganizado los materiales biográficos con arreglo a criterios temáticos y a los reinados de los sultanes marroquíes: T. H. Weir, *The Shaikhs of Morocco in the XVIIth Century*, Edinburgh, 1904. Sobre las características de la obra, v. É. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, p. 231-37.

182. Véase Fernando Rodríguez Mediano, «Una sociabilidad oblicua. Mujeres en el Marruecos moderno», *Al-Qanāra*, XVI (1995), p. 385-402, especialmente p. 388-90.

183. Ibn ‘Askar, *Dawḥat al-nāšir*, p. 23.

184. Sobre al-Gazwānī, v. Ruggero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 278-79.

la mano sobre la cabeza de ella, cuando era una niña pequeña, y decía: esta niña será algo grande (*šā'n 'aẓīm*).¹⁸⁵ El propio al-Gazwānī, cuando residía en Marrakech, preguntaba por ella a los visitantes que le llegaban desde la región noroccidental de Marruecos (el Garb), como señal del gran aprecio en que la tenía. Se verá a continuación que al-Gazwānī tiene una intervención decisiva en uno de los milagros atribuidos a 'Ā'īša bt. Aḥmad, en el que confluyen temas importantes de la historia política, social y religiosa del Marruecos del siglo X/XVI.

El relato de esta acción milagrosa lo recogió Ibn 'Askar de boca de su padre, protagonista de los hechos. Había sido hecho cautivo de los cristianos en una de sus incursiones y llevado con uno de sus compañeros a Tánger, entonces bajo dominación portuguesa¹⁸⁶. Se trataba de un suceso frecuente: las guarniciones portuguesas de los presidios costeros hacían salidas al campo marroquí; uno de sus objetivos era la obtención de cautivos, a menudo destinados al comercio de esclavos. La inseguridad de las poblaciones que estaban en el radio de acción de las guarniciones portuguesas, agravada por las luchas intertribales marroquíes, contribuyó a crear un ambiente de temor, al que se añadía el sentimiento de estar escasamente protegidos por el poder dinástico – los sa'díes¹⁸⁷. Es en ese contexto donde hay que situar la creciente importancia del papel de los santos (como salvadores ante la adversidad) y del prestigio de los que luchan con las armas contra los cristianos invasores.

La cautividad del padre de Ibn 'Askar no duró mucho. Tras ser llevado a Tánger con su compañero, pasó diez días en una mazmorra hasta que una noche oyó una voz que lo llamaba: era la de su esposa, «'Ā'īša, y la voz de la señora Raysūn, la madre de los dos jeques jerifes Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān y Abū l-Ḥasan, y las dos me decían al tiempo: todo va bien, ahora Dios te liberará, a ti y a tu compañero»¹⁸⁸. En efecto, poco después fueron liberados ambos cautivos por el capitán de la fortaleza y al amanecer llegaron al «país de los musulmanes». Durante el camino, al expresar su compañero el temor a ser devorados por los leones, el padre

185. Ibn 'Askar, *Dawḥat al-nāšir*, p. 23.

186. Sobre la toma de Tánger en 1471, así como la de otras ciudades de la costa marroquí, v. António Dias Farinha, *Os Portugueses em Marrocos*, p. 25ss.

187. Sobre estas cuestiones, v. Ahmed Bouchareb, «Les conséquences socio-culturelles de la conquête ibérique du littoral marocain», M. García-Arenal y M. J. Viguera, eds., *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (sglos XIII-XVI)*, Madrid, 1988, p. 487-537.

188. Ibn 'Askar, *Dawḥat al-nāšir*, p. 24. Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān y Abū l-Ḥasan [Alī b. 'Īsā] habían sido mencionados con anterioridad por Ibn 'Askar entre los maestros con los que había tenido contacto su madre.

de Ibn 'Askar le aseguró que no les pasaría nada, pues estaban protegidos por la *baraka* de los santos que habían propiciado su liberación¹⁸⁹.

Cuando Ibn 'Askar preguntó a su madre por este suceso, ella le informó sobre la inquietud que la había dominado al recibir la noticia del cautiverio de su marido. Pero tres noches más tarde, vio en sueños a Abū Muḥammad al-Gazwānī, que estaba con la señora Raysūn y que le decía: «ve tú, con ésta, a donde está tu marido y liberadlo las dos». 'Ā'īša, al despertar, llamó a su marido desde el lugar donde hacía la oración, y ésta fue la voz que oyó él en las mazmorras de Tánger.

Este relato de la liberación milagrosa de un cautivo sigue un esquema narrativo usual en esta clase de narraciones, que aparecen con cierta frecuencia en las fuentes árabes de al-Ándalus y el Mágreb. La intervención milagrosa de al-Gazwānī y de la madre de Ibn 'Askar se produce en un sueño, medio de comunicación privilegiado entre santos y personas de gran piedad. Lo que sitúa los hechos en un contexto local es la utilización, en el relato del padre de Ibn 'Askar, de varias palabras de origen castellano/portugués, reproducidas por el autor de la *Dawḥa*: el capitán de los soldados cristianos es el *qubṭān*; cuando uno de ellos avisa a los cautivos para que salgan de la mazmorra, les dice: *īṣabī yā mur*, lo cual, aclara Ibn 'Askar, quiere decir «sube, musulmán»; finalmente, cuando el capitán les informa de que pueden volver a su país, termina diciendo «andarī, o sea, id deprisa»¹⁹⁰. En paralelo a las palabras árabes que aparecen, por ejemplo, en textos teatrales españoles del Siglo de Oro, la utilización de este vocabulario híbrido documenta la existencia de espacios de frontera que produjeron la llamada «lengua franca» o «saber» del Mediterráneo¹⁹¹. Así, la realidad social de la época se funde, en este relato de cautiverio, con el misterio de la acción carismática de los santos.

El 12 de rabī, I de 957/31 de marzo de 1550, se celebraba en Chauen la fiesta del nacimiento del Profeta (*al-mawlid al-nabawī*). 'Ā'īša bt. Aḥmad presidía, en el patio de la *zāwiya* del país de Chauen, el reparto de comida a mujeres y niños, al tiempo que organizaba el sacrificio de terneros y corderos en honor del Profeta. En esto, la *zāwiya* fue atacada, a pedradas, por dos bandoleros que se habían emborrachado y habían salido a las

189. Sobre el temor a los leones, que se habían multiplicado en las regiones despo- bladas por la presión de las guerras, hambres y epidemias que afectaron a Marruecos en el siglo X/XVI, v. Ahmed Bouchareb, «Les conséquences socio-culturelles de la conquête ibérique du littoral marocain», p. 500-502.

190. Ibn 'Askar, *Dawḥat al-nāšir*, p. 24.

191. Véanse Bruno Camus Bergareche, «Lingua franca y lengua de moros», *Revista de Filología Española*, 73 (1993), p. 417-426; Sarga Moussa, «Le saber du drogman», *Arabica*, LIV (2007), p. 554-567 y Jocelyne Dakhliā, *Lingua Franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles, 2008.

calles de la ciudad armados con cuchillos, «como es costumbre entre la gente pervertida», subraya Ibn ‘Askar. El ataque suscitó gran inquietud entre los presentes, pero ‘Ā’iša bt. Aḥmad los tranquilizó, afirmando que «todo va bien, si Dios quiere. Calmad vuestras almas y Dios cortará la mano que ha golpeado con esto»¹⁹². En efecto, la respuesta a su plegaria fue la aparición de un forzudo personaje, llamado ‘Abd al-Salām al-‘Ilÿ, que desarmó a los atacantes y cuya espada cumplió la función de castigo prevista por ‘Ā’iša. Remata Ibn ‘Askar el relato haciendo constar que «esta historia es conocida por todos, yo fui testigo y la presencié»¹⁹³.

El instrumento divino empleado para castigar a los delincuentes que amenazaban la paz de las celebraciones religiosas es un personaje cuyo nombre (al-‘Ilÿ) revela que se trataba de un cristiano converso al islam, es decir, de otra de las figuras fronterizas que pueblan la historia del ámbito mediterráneo. Su corpulencia y habilidad en el manejo de la espada son definitivas para la resolución del conflicto e Ibn ‘Askar no pasa por alto que, al igual que los bandoleros, el «elche» ‘Abd al-Salām iba armado; eso sí, precisa, llevaba su espada para defenderse del mal, no para infligirlo.

Ibn ‘Askar clasifica este suceso entre los carismas de su madre. Como en el caso anterior, aunque aquí más acentuado, el carácter «milagroso» de los hechos relatados parece muy leve; sin embargo, tal como se producen los acontecimientos, es evidente que se ajustan a un patrón de comportamiento que hace del santo (aquí, de la santa) no un taumaturgo dotado de poderes de gran alcance, sino un instrumento para impetrar de Dios su intervención decisiva. Es ésta la visión más ortodoxa de la capacidad de los santos para alterar el curso de los acontecimientos, visión prevalente en la literatura hagiográfica que es producto de sabios y letrados.

Debe destacarse, por otra parte, el marco en el que se inscribe este relato. La celebración del nacimiento de Mahoma, que se había originado en el Oriente islámico, conoció pronto en Marruecos una gran difusión, impulsada por los meriníes desde finales del siglo VII/XIII. La fiesta del *mawlid*, concebida como una manifestación del poder dinástico, se convirtió en una celebración que aunaba las recepciones del sultán con la recitación pública de poemas en honor del Profeta y la distribución de comida, tanto en festines palaciegos como en repartos destinados a la población en general¹⁹⁴. Se implanta así un modelo de actuación que será

192. Ibn ‘Askar, *Dawḥat al-nāšir*, p. 25.

193. *Ibíd.*

194. N. J. G. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leiden, 1993; en particular, v. p. 122 sobre la celebración del *mawlid* en Fez en 799/1397 y las cantidades

reproducido, a escala más limitada, claro está, por cofradías y notables urbanos, y que tendrá unos ejes muy similares¹⁹⁵. Veremos más adelante otros ejemplos de celebración del *mawlid* en santuarios de las santas de Alcazarquivir.

La biografía de ‘Ā’iša bt. Aḥmad contiene otros dos breves relatos que su hijo Ibn ‘Askar considera sendos ejemplos de sus carismas y cuyo argumento los sitúa en Chauen, en el contexto de los enfrentamientos de la familia de Ibn ‘Askar con las autoridades de la ciudad. Chauen estaba entonces gobernada por Muḥammad b. Rāšid, descendiente de la dinastía local de jerifes que habían fundado la ciudad hacia 876/1471-2 y en cuyo poder permaneció hasta aproximadamente 969/1561 o 975/1567, cuando los sa‘díes terminaron con su independencia¹⁹⁶.

En el primero de estos dos relatos, una mujer que servía a la esposa del visir Abū Sālim Ibrāhīm b. Rāšid se dedicaba a molestar y perjudicar al vecindario, con el apoyo de su señora, que llegó a poner a su disposición un caballo que la malvada mujer utilizó para matar las gallinas de los vecinos. Estos solicitaron la ayuda de la *sayyida* (‘Ā’iša bt. Aḥmad), que en poco tiempo consiguió que el castigo divino cayese sobre el caballo y su dueña: ambos murieron después de haber sufrido diversas y crueles

de comida distribuidas. Sobre el *mawlid* en al-Ándalus, v. Maribel Fierro, «La religión», M. J. Viguera Molíns, coord. y prólogo, *Historia de España Menéndez Pidal VIII-II. El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, Madrid, 1997, p. 437-546, especialmente p. 506-507 y Bárbara Boloix Gallardo, «Las primeras celebraciones del *Mawlid* en al-Andalus y Ceuta, según la *Tuhfat al-muḡtarib* de al-Qaštālī y el *Maqṣad al-šarīf* de al-Bādisī», *Al-Andalus-Magreb*, 22 (2011), p. 79-96.

195. N. J. G. Kaptein, *Mubammad’s Birthday Festival*, p. 122, reproduce un texto de Ibn al-Sakkāk (m. 818/1415) que describe el *mawlid* de Fez en 799/1397. El sultán meriní Abū ‘Āmir ‘Abd Allāh b. Aḥmad presidió los actos y, según Ibn al-Sakkāk, que fue testigo de ellos, controló personalmente, en la cocina del alcázar, las actividades de quienes preparaban las grandes cantidades de comida dispuestas para toda la población de Fez y de sus alrededores. A escala reducida, y tiempo después, éste es el modelo seguido por ‘Ā’iša bt. Aḥmad en la *zāwiya* de Chauen.

196. Véanse sobre ellos Juan de Lasquetti, *Chefchauen. Información hecha el año 1918*, Madrid, 1921; Abderrahim Yebbur, *Los Ber-Rached de Chefchauen y su significación en la historia de Marruecos septentrional*, Tetuán, 1953; Alfred-Louis de Prémare, *Sīdi ‘Abd-er-Raḥman el-Mejdūb*, p. 41-42 y 51 y, sobre Chauen en general, W. Hoenerbach y J. Kolenda, «Šefšāwen (Xauen). Geschichte und Topographie einer marokkanischen Stadt», *Die Welt des Islams*, XIV (1973), p. 1-165 (p. 6-12, sobre los Banū Rāšid). Desde otro punto de vista, v. Araceli González Vázquez, «Las ciudades santas y prohibidas de Marruecos: las representaciones de la santidad, sacralidad e impenetrabilidad de Chefchauen en los textos coloniales españoles y franceses», E. Gómez Pellón y A. González Vázquez, eds., *Religion y patrimonio cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Sevilla, 2011, p. 263-297.

enfermedades¹⁹⁷. Esta riña entre vecinos, que adquiere caracteres más elevados con la intervención de la santa y su plegaria para que Dios decreta la condena de la mujer del visir y le haga sufrir el justo castigo por su conducta, fue considerada por Ibn ‘Askar como ejemplo de la opresión a la que los Banū Rāšid sometían a los habitantes de Chauen así como de la santidad de su madre, cuyas plegarias al Altísimo eran respondidas adecuadamente. La función de los santos como restauradores de la justicia e intermediarios ante Dios para que los tiranos sean castigados es un tema clásico de la hagiografía islámica y por supuesto de la magrebí, aunque en general son los santos varones a quienes se acude para remediar entuertos e injusticias. En este relato de los «milagros» de ‘Ā’iša bt. Aḥmad se observa, que si bien el núcleo narrativo se sitúa en un ámbito doméstico (las quejas de los vecinos por la pérdida de sus animales), la conexión con el poder político en Chauen aparece a través del matrimonio de la mujer opresora con el visir de los Banū Rāšid que, a juzgar por su nombre, pertenecía a la familia gobernante.

En el segundo relato, esta conexión es mucho más evidente y lo que se narra es el enfrentamiento de ‘Ā’iša bt. Aḥmad y su hijo, Ibn ‘Askar, con el *qā’id* («caíd») de Chauen, Muḥammad b. Rāšid. Ibn ‘Askar admite, en la biografía de su madre, que sus relaciones con el señor de Chauen se habían roto estrepitosamente cuando el sultán sa‘dí Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Gālib (r. 1557-1574) lo nombró juez y muftí de Alcazarquivir¹⁹⁸. Al aceptar ese nombramiento Ibn ‘Askar manifestaba su apoyo a los sa‘dies, que trataban de expandir su control del territorio marroquí y no es de extrañar que Ibn Rāšid le manifestara su disconformidad. Ibn ‘Askar se trasladó a Alcazarquivir, mientras que su madre permaneció en Chauen. Las comunicaciones entre madre e hijo despertaron la suspicacia de Ibn Rāšid, que sospechaba que ‘Ā’iša enviaba a Ibn ‘Askar informaciones que luego éste transmitía al sultán. Para evitarlo, Ibn Rāšid exigió a ‘Ā’iša que eligiera entre suspender los contactos con su hijo o abandonar Chauen y marcharse con él; la respuesta de ‘Ā’iša fue contundente: se negaba a interrumpir lo que Dios había ordenado (sus comunicaciones con su hijo) y aceptaba lo que también era mandato divino, su traslado.

La firmeza de ‘Ā’iša debió de impresionar a Ibn Rāšid (o eso da a entender Ibn ‘Askar, parte interesada en todo el asunto), que intentó, por medio de un enviado, que desistiera de su propósito de abandonar Chauen. De nuevo, ‘Ā’iša se mantuvo firme en su resolución, pero añadiendo que si ella dejaba la ciudad obligada, también el gobernador lo haría, a toda prisa y por la noche, mientras que ella se marcharía despacio.

197. Ibn ‘Askar, *Dawḥat al-nāšir*, p. 25-26.

198. *Ibidem*, p. 26.

Y no sólo eso: a pesar de que Ibn Rāšid, una vez instalada ‘Ā’iša en Alcazarquivir, solicitó su perdón, admitió haber cometido una falta y le rogó que volviera, la madre de Ibn ‘Askar rechazó esta propuesta e invocó a Dios contra el hijo de Ibn Rāšid, Muḥammad. Como era previsible, Dios aceptó la plegaria de la santa y, como informa Ibn ‘Askar, padre e hijo tuvieron muy mal fin: el primero, derrotado por el sultán, tuvo que huir de noche de Chauen para evitar ser hecho prisionero y murió, despojado y desasistido, en el oriente islámico; su hijo tuvo un destino aún más triste. Asesinado en Egipto, su cadáver, afirma Ibn ‘Askar, fue descuartizado y sus restos arrojados al pozo de un judío¹⁹⁹.

El poder de la santidad para castigar la maldad y la tiranía de los poderosos se manifiesta en este relato ejemplar, que hace de ‘Ā’iša una figura ciertamente singular: una mujer que a través de la virtud se hace dueña de su propio destino y es capaz de cambiar el de sus enemigos. Es ‘Ā’iša la que toma la decisión de abandonar Chauen y de condenar a Ibn Rāšid, la que rechaza su oferta de reconciliación y la que predice su castigo. Ésa es la versión que da su hijo y que inevitablemente debe considerarse parcial, pero al mismo tiempo, reveladora: ésta es la imagen que quería se conociese de su madre.

Añade a ello otro aspecto menos destacado en su relato, puesto que no da lugar a un desarrollo narrativo, pero que completa este retrato con uno de los carismas más identificados con la santidad: la capacidad terapéutica y sanadora. Se volverá más adelante sobre este tema, que ahora se señala como una de las características hagiográficas atribuidas a ‘Ā’iša bt. Aḥmad. Según su hijo, ‘Ā’iša sanaba por dos procedimientos clásicos y que no son exclusivos de la santidad musulmana: la aplicación de su saliva sobre las heridas y la imposición de manos: cuando ponía la mano sobre un enfermo, dice Ibn ‘Askar, Dios lo curaba gracias a su intercesión²⁰⁰. El potencial sanador de ‘Ā’iša está inscrito en su linaje: cuando tenía un ataque de astringencia invocaba a uno de sus antepasados, el famoso santo Abū Mūsā ‘Imrān b. ‘Abd Allāh al-Ḥasanī, el cual le había vaticinado

199. Ibídem. Sobre las consecuencias de desafiar la voluntad de los santos, v. Nelly Amrí, «La malédiction du saint. Du ‘ā’ et situations de conflit dans l’Ifriqiyya médiévale. Essai de typologie», A. Hénia, ed., *Être notable au Maghreb. Dynamique des configurations notablistes*, Paris, 2006, p. 69-88 y Rachid El Hour, «Christians and Muslims Faced with the Wrath of Abū Marwān al-Yuḥānisī, a Thirteenth Century “Friend of God”», *Al-Masāq*, 24 (2012), p. 265-278, especialmente p. 276-78. Acerca de las relaciones de los santos con el poder político, v. Halima Ferhat, «Souverains, saints et *fuqabā’*: le pouvoir en question», *Al-Qanāra*, XVII (1996), p. 375-390.

200. Ibn ‘Askar, *Dawḥat al-nāšir*, p. 27. Véanse Malek Chebel, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris, 1984, p. 101-102 y Zakaria Rhani, *Le pouvoir de guérir*, p. 105.

el nacimiento de su hijo y el alto rango religioso que ella misma habría de alcanzar²⁰¹.

No sólo eso: también tras su muerte continuó 'Ā'īša bt. Aḥmad ejerciendo esta función salvífica. Su tumba, que era muy visitada, se convirtió en lugar de peregrinación en Alcazarquivir y, en vida de su hijo, la tierra que la rodeaba se consumía por quienes creían en sus propiedades sanadoras²⁰². Se trata de prácticas tradicionales muy extendidas en Marruecos y, como se verá luego, vigentes aún hasta tiempos muy recientes en Alcazarquivir.

El culto de 'Ā'īša bt. Aḥmad desapareció sin que se haya podido precisar cuándo, a pesar de que su figura cumplía con todos los requisitos para haberse convertido en una santa «patrona» de la ciudad. En contraste con Fāṭima al-Andalusiyya, que sí llegó a alcanzar ese rango informal pero generalmente aceptado, 'Ā'īša bt. Aḥmad sólo permanece en el recuerdo, no muy preciso, de algunos habitantes de Alcazarquivir. Incluso su nombre se altera por alguno de los informantes, que la confunden con Lallā Fāṭima al-Ŷubāriyya/al-Ŷubayriyya²⁰³. La historiografía occidental también ha contribuido a la confusión sobre la madre de Ibn 'Askar, que aparece en alguna ocasión como la *sayyida* que fue señora de Tetuán²⁰⁴. Por otro lado, los pocos informantes que se refieren a 'Ā'īša bt. Aḥmad como una santa local lo hacen citando, expresa o implícitamente, la biografía que le dedicó su hijo²⁰⁵. Todo ello deja patente que, a diferencia de lo ocurrido con Lallā Fāṭima al-Andalusiyya, en el caso de 'Ā'īša bt. Aḥmad no se creó una tradición hagiográfica transmitida oralmente, a pesar de que su biografía contenía muchos elementos que podían haberse difundido de ese modo y unos desarrollos narrativos igualmente notables. Es posible que la muerte de Ibn 'Askar luchando en el bando portugués en la batalla de Wādī l-Majāzin tuviera algo que ver con la progresiva desaparición de los símbolos de veneración hacia su madre; en todo caso, lo que sí puede afirmarse es que la biografía de 'Ā'īša no llegó a convertirse en una hagiografía.

201. *Ibidem*, p. 26-27.

202. *Ibidem*, p. 27. No es una práctica exclusiva de Marruecos; v. Joseph W. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, p. 164.

203. Entrevista n° 13.

204. La confusión entre las dos mujeres procede de la obra de Henry de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, I, Paris, 1905. Véase al respecto W. Hoenerbach y J. Kolenda, «Šefšāwen (Xauen). Geschichte und Topographie einer marokkanischen Stadt», p. 10-12 y la bibliografía allí citada. Más recientemente, Rodolfo Gil Grimau, «Sayyida al-ḥurra, mujer marroquí de origen andalusí», *Anaquel de Estudios Árabes*, 11 (2000), p. 311-320, especialmente p. 314.

205. Entrevistas n° 10, 12 y 15.

7.1.3. ‘Ā’iša al-Jaḍrā’

A diferencia de las dos santas anteriores, no existe, hasta donde sabemos, ninguna información escrita sobre ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, ni tan somera como la de Fāṭima al-Andalusiyya, ni tan prolija como la de ‘Ā’iša bt. Aḥmad. Todo lo que se sabe de ella procede de la tradición oral y, como se ha visto más arriba, es la santa que aparece en un mayor número de los testimonios de los informantes (10 sobre 15). La veneración hacia ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ está bien documentada por Michaux-Bellaire y Salmon que, a comienzos del siglo XX, señalan la existencia de la mezquita de al-Ḥamrā’ («la roja»), cuyo nombre se debe a la tumba de la santa, llamada así porque su piel era de color cobrizo. Sin embargo, añaden los etnógrafos franceses, ese apelativo pareció poco conveniente y se sustituyó por el de al-Jaḍrā’, «la verde»; también se decía, añaden, que se vestía de ese color. Los habitantes del barrio celebraban anualmente una fiesta comunitaria (*‘amāra*) en la que se hacían sacrificios y ofrendas a la santa y que convocaba el *muqaddam* (encargado, gerente) de su tumba, el loco Ben Chāb²⁰⁶.

Más de un siglo después, las informaciones recogidas en Alcazarquivir para este trabajo amplían notablemente las que tuvieron a su disposición Michaux-Bellaire y Salmon, aunque no se detienen sobre el cambio de nombre de la mezquita y de la santa o sobre las celebraciones anuales. En todo caso, se observa la permanencia de una veneración que se ha difundido sobre todo a niveles populares, puesto que no hay noticia de que se pusieran por escrito las tradiciones que se verán a continuación y que sólo emergen muy someramente en la obra de Michaux-Bellaire y Salmon. Más recientemente, en un trabajo debido a un investigador local, el nombre de ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ se menciona, junto al de otras santas de Alcazarquivir, en un estudio dedicado a los santos de la ciudad, pero únicamente para indicar la ubicación de su santuario y de la mezquita que lleva su nombre²⁰⁷. Añádase a ello que ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, autor del poema *malhūn* conservado en manuscrito en la administración de los legados píos de Alcazarquivir, afirma en las notas a su poema que no tiene dato alguno sobre la santa²⁰⁸. La personalidad de ‘Ā’iša, si no su nombre, parece haber escapado al registro escrito de la santidad de Alcazarquivir; para recuperarla ha de recurrirse tan sólo a la tradición oral.

De los diez informantes que a ella se refieren cinco son mujeres y cinco hombres; las diferencias en los niveles de estudios que se han observado

206. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, *«El-Qṣar El-Kebir»*, p. 155.

207. Muḥammad Ajrif, «Iṭlāla ‘alā awliyā’ al-Qaṣr al-kabīr», p. 157.

208. ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jāṭir*, p. 26.

antes no afectan, por tanto, a la difusión del conocimiento sobre la santa entre unos y otros. Pero veremos en seguida que el material narrativo es muy diverso y que quienes ofrecen una mayor riqueza de detalles son casi siempre las mujeres; de hecho, uno de los aspectos más llamativos de la historia oral sobre la santa –su supuesta práctica de la prostitución– sólo aparece en las entrevistas con mujeres.

Antes de adentrarnos en el análisis del relato conservado oralmente sobre ‘Ā’iṣā, deben señalarse algunas particularidades de las representaciones que de ella se conservan. Se ha visto que Michaux-Bellaire y Salmon registraban la oscilación entre los apelativos de color «la roja» y «la verde», y que atribuían el cambio a lo «poco conveniente» del primero de ellos, sin especificar si ésa era su opinión propia o la habían recogido de sus informantes; también anotaban que se decía que la santa vestía de verde, lo que habría sido causa del cambio de denominación. Entre los informantes actuales, uno de ellos (varón) se pregunta por la divergencia entre el nombre actual y aquél por el que era conocida la santa con anterioridad y que se conserva en los documentos de los legados píos de Alcazarquivir²⁰⁹. Sobre la utilización del color verde en relación con ‘Ā’iṣā se volverá luego; ahora interesa destacar que el problema planteado por la alternancia en la denominación de su santuario y mezquita sólo aparece en esta ocasión. Sin duda, el apelativo al-Jaḍrā’ ha desplazado al de al-Ḥamrā’, que podría o no haber estado relacionado con una mujer. Las explicaciones que obtuvieron al respecto Michaux-Bellaire y Salmon podrían muy bien derivar –como algunas de las que se verán a continuación– del conocido procedimiento de la «etimología popular», que si bien puede tener en alguna ocasión raíces históricas, suele proceder por asociaciones intuitivas²¹⁰.

Al igual que sucede con otras santas (y a diferencia de lo que ocurre con las dos anteriores), es imposible situar a ‘Ā’iṣā al-Jaḍrā’ en un contexto cronológico concreto. Las dificultades de encajar las tradiciones orales con una secuencia temporal documentada se hacen evidentes en este caso. Una de las informantes asegura que no es una historia antigua, para explicar a continuación que con eso quiere decir que la ha escuchado de personas mayores, que cuentan cómo estas cosas sucedieron en sus tiempos...²¹¹ Otra informante intenta ser precisa y dice: «puede que esto sea antiguo, en el año 12 o el 10, o a lo mejor en el 20. Ha pasado un siglo desde Lallā ‘Ā’iṣā al-Jaḍrā’»²¹². La memoria individual se remonta

209. Entrevista nº 2.

210. Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, p. 10-11.

211. Entrevista nº 1.

212. Entrevista nº 4.

difícilmente más allá de dos generaciones, como ya se ha indicado, y en este caso es evidente que así sucede. Ninguno de los informantes trata de vincular a Lallā ‘Ā’iša con una época histórica concreta, como ocurre en otros casos; a ello quizá contribuya su falta de conexión con las familias notables de Alcazarquivir, aunque hay quien dice que pertenecía a la de los ŷubārīs²¹³, probablemente para reforzar su vínculo con la ciudad.

Las manifestaciones del culto a ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ parecen haber ido desapareciendo. Ninguno de los informantes menciona la celebración de la ‘*amāra*’ promovida por los habitantes del barrio donde se encuentra su tumba, como mencionan Michaux-Bellaire y Salmon. Tampoco se le atribuyen virtudes curativas u otras características asociadas a la función de los santos, con una excepción: era costumbre visitar su tumba y encender velas, para casarse; el informante recuerda haber conocido este ritual, que ya no se practica²¹⁴.

En cambio, sí se conserva memoria de la existencia de una escuela coránica vinculada a la mezquita y mausoleo de ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, a la que se atribuye su fundación, ya que habría sido quien contrató a un maestro para la enseñanza del Corán²¹⁵. Un informante de avanzada edad creció en el barrio y estudió el Corán en esa escuela²¹⁶. En la imagen de ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ que se conserva en la memoria colectiva no hay aspectos que permitan relacionarla con la transmisión de los saberes islámicos, entre los que figura en lugar predilecto la memorización del Corán; es posible que la existencia de la escuela se debiera a la iniciativa de otras personas y que la memoria de la santa acabara por suplantarla. Como se verá a continuación, la figura de ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ se sitúa en el mundo de las tradiciones populares, que se manifiestan a través de relatos de transmisión oral y con resonancias en ámbitos culturales muy diversos. Sería inútil intentar la búsqueda de datos más precisos sobre ella; como otros santos y santas similares, su imagen está unida a una narración concreta, que sirve para transmitir un mensaje ejemplar cargado de tintes religiosos.

En el caso de ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, el relato aparece bien desarrollado en las entrevistas de las mujeres, mientras que los hombres, o no lo mencionan, o lo hacen de manera resumida y, en alguna ocasión, añaden más detalles cuando el entrevistador les pregunta por alguna circunstancia concreta. Se presenta a continuación la secuencia de acontecimientos que han narrado los informantes; la más concisa es la siguiente:

213. Entrevista n° 13.

214. Entrevista n° 2. El informante no aclara si se trataba de un ritual de mujeres.

215. Entrevista n° 14. El informante mostró la lápida de la tumba de un alfaquí que había sido maestro en aquel lugar y falleció en 1383/1963.

216. Entrevista n° 12.

Dos hermanas, una de ellas ‘Ā’iša, vivían juntas. Una vecina, judía, olió un día el *ṭāyīn* de pescado que estaban preparando y se le antojó²¹⁷. Les pidió que le dieran algo, pero la hermana de ‘Ā’iša se negó, por mucho que la vecina insistió. Entonces ‘Ā’iša le ofreció a su hermana cederle su parte de la casa común a cambio de darle a la judía el *ṭāyīn*. La hermana aceptó la oferta. ‘Ā’iša se fue a dormir; al día siguiente había desaparecido y sólo se encontró, en su lugar, un manto verde²¹⁸.

A este núcleo narrativo básico se añaden detalles específicos en otras versiones. Así, el antojo de la mujer judía se explica porque estaba embarazada; las dos hermanas vivían en una casa con muchos vecinos o ‘Ā’iša promete ir al notario al día siguiente para registrar la cesión de su parte de la casa. Este último detalle podría proceder de la inventiva del narrador, como ocurre cuando se dice que la hermana acepta la oferta de ‘Ā’iša pero que no quiere verla en la casa al día siguiente, lo cual refuerza su mala intención y codicia. La incorporación de éstos y otros pormenores dependen del relator o relatora, que recrea con mayor o menor talento narrativo algunas escenas, como ocurre con las que describen las sucesivas visitas de la judía pidiendo comida o la discusión entre las dos hermanas.

Hay divergencias de mayor importancia en lo que se refiere al final de la historia. Incluso en la misma entrevista se pueden dar dos versiones distintas sobre lo que le ocurrió a ‘Ā’iša: o bien desaparece, dejando tras sí únicamente un manto verde, o bien se encuentra su cadáver, envuelto en el sudario y apropiadamente preparado para el entierro. Pero, sin duda, la mayor diferencia entre las distintas versiones es la que se refiere al estilo de vida de ‘Ā’iša y su hermana. Tres de las informantes afirman que se dedicaban a la prostitución, que las dos eran personas corruptas, o que ‘Ā’iša salía mucho de casa y volvía muy tarde²¹⁹; curiosamente, una de estas informantes da otra versión de ‘Ā’iša como mujer virgen y devota, que se dedicaba a hilar en su casa²²⁰. En algún caso se observa cierta reticencia a mencionar el tema, que tan sólo se insinúa, pero no se censura la conducta de ‘Ā’iša y su hermana. Tampoco se da una explicación a los hechos y sólo en alguna ocasión se ofrece lo que podría

217. El *ṭāyīn*, hoy día uno de los platos más característicos de la cocina marroquí, aparece por primera vez en los recetarios árabes con la forma *ṭāyīn* en el anónimo *Kitāb al-ṭabīj fī l-Magrib wa-l-Andalus fī ‘aṣr al-muwahhīdīn*, ed. Ambrosio Huici Miranda, Madrid, 1965, p. 48, en una receta de *ṭāyīn* de queso. R. Dozy, en su *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881, II, p. 27-28, identificaba correctamente esta palabra (de origen griego) con el recipiente en el que se hacían diversos guisos (lo mismo que ha sucedido en español con la paella)

218. Entrevista n° 1.

219. Entrevistas n° 3, 4 y 6.

220. Entrevista n° 4.

considerarse como una conclusión: «a esta mujer Dios la perdonó en ese momento y la otra se quedó con la casa»²²¹. Eso sí: en lo que coinciden muchas versiones es en afirmar con cierto énfasis que se trata de una historia real, una historia verdadera.

Uno de los informantes se aparta notablemente de la versión general, aunque conserva el núcleo central de la historia, es decir, la disputa de dos hermanas y su casa en común. Pero el resto de su relato parece más bien el resultado de una reformulación del argumento original para transformarlo en una historia de virtud ejemplar: en ella, las dos hermanas discuten porque 'Ā'īša, que llevaba una vida de ascetismo y devoción, no estaba casada y su hermana sí. La santa lo es por su conducta a lo largo de su vida y la generosidad con que se ocupa de sus semejantes; a ello se añade que ordenó que se construyera, tras su muerte, una mezquita en el terreno que había comprado a su hermana. Allí había un árbol que por su verdor dio nombre a la construcción; un árbol, por cierto, unido a un rosal. Sólo cuando el entrevistador le pregunta por la figura de la judía, el informante recupera esa parte del relato original para terminar afirmando que 'Ā'īša se quedó a vivir en la casa llevando una vida de devoción y ascetismo hasta su muerte²²².

Dispersos en los relatos registrados, otros motivos contribuyen a redondear el retrato final de 'Ā'īša. Por un lado, la constancia de una tradición oral que no es sólo narrativa: dos de los informantes se refieren a un refrán y a unos versos relativos a 'Ā'īša al-Jaḍrā'²²³; sólo tenemos constancia del refrán, pero desde luego expresa muy elocuentemente un sentimiento universal, que puede compararse al mensaje de la parábola cristiana del hijo pródigo: «rezaste hasta cansarte, llegó una prostituta y se lo quedó en una hora». Por otro lado, uno de los informantes se refiere a la proyección del culto de 'Ā'īša más allá de Alcazarquivir y ello mediante un hecho que puede calificarse de milagroso pero del cual el informante se proclama testigo: una mujer de Rabat le aseguró que venía a visitar la tumba de la santa por haber recibido en sueños un mensaje suyo, en el que le pedía que le hiciera ofrendas de leche y alheña²²⁴.

Las informaciones recogidas en Alcazarquivir sobre 'Ā'īša al-Jaḍrā' son, sin duda, las más sobresalientes del trabajo de campo realizado. Se observa a través de ellas que la santa, quizá porque su santuario se ubica en el centro de la ciudad y da nombre al barrio correspondiente, es ampliamente conocida; no obstante, la calidad de la información difiere

221. Entrevista n° 6.

222. Entrevista n° 14.

223. Entrevistas n° 4 y 15.

224. Entrevista n° 2.

mucho de unos informantes a otros y, en todo caso, está muy relacionada con su género, como ya se ha hecho notar. La mujer de Rabat que ha recibido un mensaje onírico de la santa y ha viajado hasta Alcazarquivir para cumplir su mandato es un argumento a favor de la difusión del culto de 'Ā'īša fuera de su lugar de origen, lo que hace trascender sus orígenes «pueblerinos» y situarla en un lugar de preferencia en el panteón de las santas marroquíes, o en todo caso, en el de Alcazarquivir.

La historicidad de la biografía de 'Ā'īša es muy dudosa y ello no se debe exclusivamente a que las noticias conservadas procedan sólo de tradiciones orales. La credibilidad de estas fuentes, tal como se ha visto más arriba, puede ser contrastada con otra clase de documentos; no es éste el caso, pero aun así, que 'Ā'īša no fuera un personaje real carece de importancia para explicar la existencia de su culto y la circulación de tradiciones en torno a su figura. Y eso es precisamente lo que interesa destacar aquí, ya que se sabe de al menos otros dos lugares en Marruecos, bastante alejados de Alcazarquivir, donde se ha conservado la memoria de una tradición prácticamente idéntica a la recogida entre nuestros informantes.

El relato más antiguo de estas dos tradiciones procede de Marrakech, donde lo recogió, en los años 20 del siglo pasado, la doctora Françoise Légey²²⁵. Nacida y educada en Constantina, Légey se había doctorado en medicina en París en 1900, pero desarrolló su carrera en Argelia y sobre todo en Marruecos, donde se dedicó a establecer hospitales maternales y clínicas para el cuidado de las mujeres musulmanas; en Marruecos residió principalmente en Marrakech, a partir de 1909²²⁶.

En la introducción a su colección de cuentos y leyendas, Légey explica cuál era su método de trabajo: aprovechando su acceso a las casas de grandes notables de Marrakech y su dominio del árabe hablado y escrito, los traducía al francés mientras se los contaban y luego los escribía en árabe y se los contaba a su vez a sus informantes, para comprobar la exactitud de su traducción. Los narradores fueron sobre todo mujeres, tanto libres como esclavas, que residían en los harenes de las familias de buena posición a las que atendía como médico y que eran analfabetas y no habían tenido contacto con europeos. Tuvo también acceso a dos mujeres que habían sido esclavas en el harén de Muley al-Ḥasan (r. 1874-

225. Doctoresse Légey, *Contes et légendes populaires du Maroc recueillis à Marrakech et traduits par ...* Paris, 1926, p. 304, n° XC (de esta obra hay traducción al español, Madrid, 2009). La dra. Légey fue también autora de *Essai de folklore marocain*, Paris, 1926.

226. Más detalles sobre la vida y la obra de Françoise Légey en Jonathan G. Katz, *Murder in Marrakesh. Émile Mauchamp and the French Colonial Adventure*, Bloomington, 2006, p. 242, 257-59 y 328, notas 54-56.

1894); una de ellas, Zahra, fue quien le contó el relato que aquí nos interesa, y que Légey titula «Histoire de Lalla Ḥalīma et de Lalla Zāziya».

El desarrollo argumental es básicamente el mismo que el recogido en Alcazarquivir, pero los caracteres de las protagonistas están mucho más desarrollados, los diálogos son más extensos y complejos y las circunstancias del relato también se amplían. Cabe dudar, tras su lectura, que la traducción de la narración de Zahra fuera tan fiel como pretende la doctora Légey, cuya intervención en la redacción del texto parece evidente. Las diferencias entre las hermanas, que aquí se llaman Ḥalīma y Zāziya, son más agudas que en la versión de Alcazarquivir: ambas han heredado de su padre la casa en la que viven, pero mientras Ḥalīma se dedica a la oración y el ascetismo y se convierte en un modelo de piedad religiosa, Zāziya derrocha sus bienes y no tarda en caer en una vida de depravación. Pero cuando llega una mujer, embarazada y pobre (aunque no judía) a pedirles algo de la comida que Ḥalīma había preparado, ésta se niega en redondo, y es Zāziya quien ayuda a la necesitada, cediendo a su hermana la parte de su casa.

La parte final del relato tiene asimismo una elaboración más compleja. Tras llevar la comida (que aquí es un plato de pollo, un alimento más prestigioso entonces que el pescado, además de pan, té y azúcar), Zāziya vuelve a su parte de la casa, que se ha comprometido a abandonar al día siguiente, y ruega a Dios que la proteja al haberse quedado sin techo. En respuesta a su plegaria, Dios le envía un ángel, que es portador de la muerte y quema, en su habitación, los perfumes del Paraíso, tras lo cual lava el cadáver de Zāziya con agua perfumada, lo envuelve en un jirón de cielo, y lleva su alma hacia el otro mundo.

A la mañana siguiente, Ḥalīma descubre el cadáver de su hermana y muere a continuación, pero su alma, en lugar de ir directamente al Paraíso, como la de Zāziya, vaga errante durante tres días, atormentada por 'Azrā'īl, el ángel de la muerte. Al cabo de esos tres días, cuando el alma de Ḥalīma se presentó ante Dios, éste le dijo: «Ah, santa y piadosa mujer; te he castigado, pues tu vida, toda entera de piedad y oración, no me ha sido tan agradable como el impulso de caridad de tu hermana Zāziya, la prostituta»²²⁷.

La versión de Marrakech tiene, pues, una clara intencionalidad moralizante, que se atisba en la de Alcazarquivir, pero que aquí tiene una expresión más tajante. No sólo eso, sino que el mensaje se centra en la figura de Ḥalīma y su mezquina conducta, que contradice su aparente dedicación a la piedad. El ejercicio de la verdadera caridad corresponde

227. Doctoresse Légey, *Contes et légendes populaires du Maroc*, p. 306.

a Zāziya, mujer de costumbres inmorales pero que es capaz de renunciar a sus posesiones para ayudar a una embarazada hambrienta. Se percibe también en todo el relato una censura implícita hacia la hipocresía de ciertas formas de devoción que tanto podría pertenecer a la versión original como proceder de la traductora francesa.

Hay otras diferencias. La de los nombres (‘Ā’iša al-Jaḍrā’ o Zāziya) es más relevante de lo que parece, puesto que en la versión de Marrakech no es necesario explicar el apelativo de ‘Ā’iša y quizá a ello se deba que no se mencione el manto verde que lo justifica. Tampoco se alude a la construcción de la tumba y el establecimiento de un santuario, ya que ‘Ā’iša no es una santa local y no se la venera como tal en Marrakech²²⁸. Pero la coincidencia del núcleo narrativo no ofrece lugar a dudas: se trata de la misma tradición oral, conocida por una esclava del harén del sultán Muley al-Ḥasan y transmitida en Marrakech a finales del siglo XIX/principios del XX. Es posible, por tanto, suponer que el relato se había difundido entre los círculos de las mujeres de la aristocracia en esa época.

La segunda versión que hemos localizado procede también de las regiones meridionales de Marruecos y es uno de los 35 cuentos que recogió en los años 70 del siglo XX, durante su trabajo de campo en Tarudant, la antropóloga norteamericana Daisy Dwyer²²⁹. A diferencia de la versión de Légey (que no era etnóloga ni antropóloga), la de Dwyer parece ser más fiel a la transmisión oral de la que procede, aunque tampoco en este caso contemos más que con una traducción del original.

Las dos hermanas de Tarudant carecen de nombre propio. Viven juntas en la casa de su padre, eso sí, pero las diferencias entre ellas no radican en la práctica religiosa, sino en su estilo de vida: una está casada y es madre de familia, la otra se dedica a la prostitución. Una vecina embarazada, que necesita carbón para su casa, va a pedirselo a la hermana casada y huele el sabroso pollo que ésta cocina. Las sucesivas visitas de la vecina, que sufre del antojo derivado de su condición, y la renuente actitud de la cocinera, que acaba por rechazar sus peticiones de comida, son relatadas con brío narrativo, hasta llegar al momento crucial, cuando la hermana prostituta vuelve a su casa y encuentra a la vecina llorando a la puerta. Una vez conocida la situación, se llega al punto de resolución del conflicto, cuando, como en el resto de las versiones, la hermana prostituta vende a la otra su parte de la casa por el precio de la comida que a continuación

228. Véase, por ejemplo, el culto de Lallā Arqiya, descrito por Elizabeth W. Fernea, *A Street in Marrakech. A Personal Encounter with the Lives of Moroccan Women*, New York, 1975, p. 239-41.

229. Daisy Hilse Dwyer, *Images and Self-Images. Male and Female in Morocco*, New York, 1978.

ofrece a su vecina. A la mañana siguiente, cuando la hermana casada y su marido van a echar de su casa a la hermana prostituta, no la encuentran: en su lugar, sólo hay unas tijeras, con las cuales los ángeles han cortado el sudario con el que han vestido al cadáver, que ha desaparecido²³⁰.

Ni en el relato de Marrakech ni en el de Tarudant hay la menor indicación de que, a pesar de que su acto de caridad sublime haya sido recompensado por Dios, hubiera esto dado lugar a una veneración como la que se registra en Alcazarquivir. El mensaje común es, no obstante, el mismo: los pecados, por muy graves que sean, pueden redimirse por actos de piedad, recompensados con un inmediato traslado al paraíso de los fieles creyentes. Dwyer, al comentar el cuento que se acaba de resumir, observa la diferencia de género que afecta a los relatos de arrepentimiento y redención: el santo que abandona su vida pecadora y se consagra a Dios, continúa haciéndolo en este mundo, mientras que la santa que deja atrás su vida sexual disoluta tiene que morir para proteger su nueva identidad²³¹.

Ahora bien, en realidad, si se leen atentamente estas diferentes versiones de un mismo relato, la religión, que parece el elemento dominante en todas ellas –puesto que se trata de un relato de redención y obliteración del pecado– no lo es tanto si se tiene en cuenta la presencia de diferentes tipos de comportamiento de las mujeres que pueblan la narración: entonces puede verse que lo que entra en conflicto no es la práctica del pecado contra la de la virtud, sino los diferentes modelos de comportamiento social de las mujeres. Se dan así oposiciones entre la mujer de costumbres libres y sexualmente experimentada y la virgen o la mujer casada legalmente; entre la mujer embarazada o madre y la que no tiene hijos; entre el ama de casa y madre que alimenta a sus hijos y la mujer sin vínculos familiares. El personaje de la mujer embarazada que solicita comida de las dos hermanas es el símbolo del desamparo de quien no tiene varón o familia que la socorra, o cuya condición de judía la sitúa en márgenes sociales igualmente desasistidos. En el fondo, los elementos religiosos que esmaltan la narración podrían suprimirse sin que se alterase el argumento – con la sola excepción de la conversión en santa de la hermana prostituta.

A todo eso hay que añadir que en todas las situaciones descritas los únicos personajes son mujeres. Se alude en alguna ocasión al marido de la hermana «mala», pero nunca interviene en la acción; lo mismo ocurre con el padre, que se cita sólo para justificar la herencia de la casa. El relato transcurre en un universo exclusivo de las mujeres, que son las que

230. *Ibídem*, nº 19.

231. *Ibídem*, p. 81.

hacen avanzar la acción y deciden qué hacer. Diríase que es una narración destinada a un auditorio de mujeres, que son las que pueden identificarse o no con los comportamientos descritos y aceptar o no el mensaje que transmite el relato.

Más indagaciones sobre esta tradición en otras colecciones hagiográficas y de cuentos populares marroquíes no han dado resultado por el momento, aunque no debe descartarse que existan; las colecciones árabes de *adab*, hasta ahora inexploradas para este trabajo, podrían ser de interés a este respecto. De momento y con los elementos reunidos, puede comprobarse tan sólo que este relato cubre un área geográfica muy extensa dentro de Marruecos, lo que podría considerarse como una señal de que ha gozado de una amplia difusión. Pero carecemos de datos sobre los canales por los que pudo propagarse y cualquier especulación a ese respecto carecería de base. La doctora Légey anotaba, como se ha visto, que sus informantes no habían tenido contacto con europeos, lo que anulaba en su opinión la posibilidad de una transmisión venida de occidente. Por su parte, Daisy Dwyer considera que el cuento de la «santa prostituta» que recogió en Tarudant es un trasunto de la vida de Rābi‘a al-‘Adawiyya (m. 185/801), una de las santas musulmanas más famosas o quizá la más famosa²³². Lo cierto es que según las tradiciones biográficas sobre esta santa, que vivió en Basora y es considerada como la primera persona mística del islam, se dice que, siendo muy joven, fue raptada por un mal hombre, que la hizo su esclava; o que también en su primera juventud se dedicó a la música, para después arrepentirse de ello y consagrarse a la vida de piedad²³³. Aunque la condición de esclava llevaba aparejada la disponibilidad sexual hacia el dueño, nunca se equiparaba a la prostitución – aunque no faltasen casos en los que los mercaderes de esclavas o los propios dueños obligasen a las esclavas a prostituirse. En el caso de Rābi‘a, y quizá por el excelso lugar que ha llegado a ocupar en la hagiografía islámica, las muchas tradiciones que se ocupan de ella no insinúan siquiera que pudiera haber sido una prostituta antes de su conversión a la devoción religiosa, por lo que parece arriesgado vincular su nombre al de la «santa prostituta».

El lector procedente de la tradición cristiana habrá conectado ya esta figura con la de María Magdalena, cuyo culto conoció una gran expansión en la Edad Media, sobre todo en la Provenza francesa, donde se fundaron muchos conventos bajo su advocación, destinados a la reforma de

232. *Ibidem*, p. XII.

233. Un exhaustivo recuento de las fuentes árabes y persas que se ocupan de Rābi‘a puede verse en Margaret Smith, *Women Mystics Muslim. The Life and Work of Rābi‘a and other women Mystics in Islam*, Oxford, 2001 (1ª ed. 1928), p. 19-68.

prostitutas arrepentidas²³⁴. Hay, evidentemente, un punto común entre los relatos recogidos en Marruecos y los que sirvieron para establecer, bajo la autoridad del papa San Gregorio Magno (590–604), el culto de la Magdalena, relatos que proceden de tres figuras de mujer que aparecen en los Evangelios²³⁵. Pero ahí se acaban las coincidencias. La figura de Magdalena se utiliza para ejemplificar la conversión de una vida de pecado a la de religión cuando se trata de una mujer, para la cual el mayor de los pecados es la disponibilidad sexual; los hombres pecadores suelen tener un mayor abanico temático de transgresiones. El culto a la Magdalena está diciendo a las mujeres que incluso las mayores pecadoras entre ellas pueden volver al redil de los fieles. Exactamente lo mismo que ocurre en la historia de ‘Ā’iša al-Jadrā’. Lo común de este mensaje no impide que la narración que lo envuelve sea totalmente distinta en uno y otro caso.

La pregunta que ha de hacerse, al llegar a este punto, es otra. La búsqueda de los orígenes de una tradición puede llevar a un callejón sin salida y, en todo caso, conviene plantearse su relevancia; trazar la cadena de contactos que la ha producido, por muy satisfactorio que pueda ser, responde a un concepto generativo de la producción cultural que, en último término, tiene un interés muy relativo o puramente erudito. Otro nivel de análisis nos lleva a una cuestión diferente, que se pregunta por la existencia de otros cultos semejantes en otras regiones de Marruecos.

La respuesta no es fácil. Los testimonios que se han recogido proceden en su mayor parte de la literatura etnográfica francesa clásica, cuyos puntos de vista, como se ha hecho notar con anterioridad, están fuertemente influidos por las corrientes intelectuales de su tiempo (siglos XIX-primer mitad del XX) y por un prejuicio anti-islámico disfrazado de cientificismo. Aun así, veremos a continuación los resultados obtenidos en su consulta.

A comienzos del siglo XX, y en su estudio sobre los morabitos (que así es como se denominaba entonces a los santos musulmanes), Edmond Doutté afirmaba que las tradiciones locales presentaban a veces a las mujeres «marabouts» llevando una vida alejada del ascetismo²³⁶. Da ejemplos concretos de mujeres que podrían ser calificadas de prostitutas y que, con el tiempo, adquirieron fama de santidad: una de ellas, cuyo

234. Véase, para más detalles y abundante bibliografía, Joelle Rollo-Koster, «From Prostitutes to Virgins Brides of Christ: The Avignonese Repenties in the Late Middle Ages», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 32 (2002), 109-144. Sobre Magdalena y otras santas «arrepentidas», Ruth M. Karras, «Holy Harlots: Prostitute Saints in Medieval Legend», *Journal of the History of Sexuality*, 1 (1990), 3-32 y, más recientemente, Peter V. Loewen y Robin Waugh, eds., *Mary Magdalene in Medieval Culture. Conflicted Roles*, New York, 2014.

235. Joelle Rollo-Koster, «From Prostitutes to Virgins Brides of Christ», p. 117.

236. Edmond Doutté, «Notes sur l’Islâm maghribin. Les marabouts», p. 96.

santuario está no muy lejos de Safi, era conocida «pour s'être dévouée, pendant sa vie, au service des passants»; la información procede del cónsul francés del siglo XVIII Louis de Chénier y pertenece a un texto dedicado a desenmascarar las supercherías de los santos marroquíes, un tema muy frecuente en la literatura de ese siglo y el siguiente²³⁷. Señala Doutté otro caso semejante en la ruta de Mequinez a Fez, el santuario de Lallā 'Ā'īša, y añade referencias a otros ejemplos de Argelia. La propuesta explicativa de Doutté es que las «marabouts» pueden permitirse, igual que los varones santos, familiaridades con el sexo opuesto que no se aceptarían de los simples mortales. Pero lo que realmente le interesa de la cuestión es su posible relación con la «prostitución sagrada», que en el islam magrebí habría tomado la forma de una *baraka* asociada a la prostitución²³⁸.

Doutté ahondó en este tema en publicaciones posteriores²³⁹. Se ve en estos trabajos cómo su objetivo de análisis era, cada vez más, engarzar en el Mágreb la idea de la prostitución sagrada, relacionada con prácticas del antiguo Oriente Próximo - lo que, si era comúnmente aceptado en los medios académicos de su época, ha sido puesto en cuestión por la investigación más reciente²⁴⁰. Para vincular con la «prostitución sagrada» los fenómenos que había observado en el Mágreb o de los que había tenido noticia, Doutté recurrió al concepto islámico de la *baraka*, la bendición derivada del contacto físico con la santidad: «On savait depuis longtemps que les femmes de la zaouia de Sidi Rah'h'âl étaient connues pour leur légèreté de moeurs ; mais il ressortait des renseignements de notre informatrice que ces dérèglements étaient liés pour ainsi dire à la baraka, c'est-à-dire à la benediction du saint : en un mot, il semblait qu'ils constituassent une pratique d'un caractère presque sacré»²⁴¹.

No faltan tampoco, en la obra de Doutté, referencias a las famosas mujeres de los Awlād Nāyil (Ouled Naïl), en Argelia, que la literatura colonial convirtió en la encarnación del exotismo femenino, al que la práctica del baile y la prostitución añadía dosis no despreciables de atractivo, subrayado por la difusión, a través de las tarjetas postales de la época, de sus llamativos atuendos tribales²⁴². Doutté subraya que las mujeres Nāyil son «marabouts», puesto que pertenecen a una tribu

237. Ibídem. El libro de Chénier es *Recherches historiques sur les maures et l'histoire de l'empire du Maroc*, Paris, 1787.

238. Edmond Doutté, «Notes sur l'Islâm maghribin. Les marabouts», p. 98-99.

239. Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, p. 559-62 y *En tribu*, p. 169 y 172-205.

240. Véase Stephanie Lynn Budin, *The Myth of Sacred Prostitution*, New York, 2008.

241. Edmond Doutté, *En tribu*, p. 169.

242. A. Robert, «Contribution au folk-lore des indigènes de l'Algérie», *Actes du XVIIe Congrès des Orientalistes (Alger)*, Paris, 1905, III, p. 561-578 (especialmente p. 572-73).

marabútica, descendiente de un santo llegado desde el Sūs en el siglo XVI; la práctica de la prostitución por parte de sus mujeres no era en absoluto deshonorosa, sino más bien todo lo contrario²⁴³.

El paralelo que Doutté establece entre las mujeres de los Awlād Nāyil y las de Sīdī Raḥḥāl (en la región de Marrakech) se basa en la conexión entre el ámbito de lo sagrado y la prostitución, que adquiere así un carácter «primitivamente» mágico y religioso. Sus ideas se detectan, a veces con citas literales, en las obras de otros estudiosos de Marruecos en época colonial. Es el caso de Henri Basset (1892-1926), que en su estudio sobre la literatura de los bereberes hace constar que «ce qui, venant d'un simple particulier, serait sujet de scandale, apparaît tout naturel quand il vient d'un élu d'Allāh»²⁴⁴, como ocurre con las mujeres que, aun siendo prostitutas, están dotadas de *baraka* y acaban siendo consideradas santas. Así se observa en el caso de aquéllas que, establecidas cerca de una fuente, son el origen (porque atraen a los hombres) de establecimientos urbanos que toman su nombre: para Marruecos, Basset cita la ciudad meridional de Tiznit²⁴⁵.

Continuador de Doutté y de Basset, Émile Dermenghem, que cita a ambos, insiste en la relación entre lo sexual y lo sagrado que se produce en el subconsciente popular y que explicaría, a su modo de ver, la extraordinaria conjunción entre la prostitución y la bendición divina: «Si dégénérée et «profane» qu'elle soit devenue pratiquement, la prostitution conserve en Afrique du Nord un aspect plus ou moins sacré, dans le sens ambivalent du mot *horm*, et qui se montre plus nettement dans certains cas, comme celui des Rahhaliyât, des filles de Sidi Rahhal»²⁴⁶. La «prostitución sagrada», a la que Dermenghem dedica un apartado especial

Véase, para las fotografías de estas mujeres, Jacques Borgé y Nicolas Viasnoff, *Archives de l'Algérie*, Paris, 1995, p. 155-159.

243. Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 560. Doutté indica, no obstante, que en el momento de redactar su estudio, los hombres de la tribu que han tenido contacto con la «civilización» europea reniegan de esta costumbre. Véase Christelle Taraud, *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc* (1830-1962), Paris, 2003, que se ocupa de estas mujeres (véase el índice de la obra) sin mencionar para nada el mito de la prostitución sagrada.

244. Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, p. 278.

245. Fundada tras la expedición al Sūs de Muley Hasan en 1882. La leyenda que atribuye la fundación a una prostituta que encontró una fuente en el lugar y se asentó allí, arrepentida de su vida pasada, ha sido recogida en guías de turismo sobre Marruecos publicadas en Francia (por ejemplo, *Maroc. Les Guides Bleus*, Paris, 1983 y *Le Guide Vert Michelin*, Paris, 2001) y en algunas páginas de internet (www.tiznit.org/histoire-tiznit.htm, consulta 07/03/16); también figura en varios idiomas en el folleto del Hotel Tiznit de la misma ciudad, donde se la llama, como en la página web citada, Lallā Znīniyya.

246. Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, p. 53.

en su obra sobre la santidad magrebí, se convierte así en la clave de un fenómeno al que de otro modo no encuentra sentido.

Sin embargo, esta vinculación resulta altamente insatisfactoria para nuestro propósito en estas páginas, tanto más cuanto que, como se ha dicho, el consenso científico sobre la existencia de ese tipo de prostitución y sus manifestaciones en la antigüedad oriental está lejos, actualmente, de ser unánime. Más arriba se ha mostrado que la tradición oral sobre Lallā ‘Ā’iṣā al-Jaḍrā’ podía entenderse mejor si se tenía en cuenta su fuerte componente de género: es una historia de mujeres que circula en circuitos de mujeres y que enfrenta a diferentes modelos de comportamiento de mujeres. Y son precisamente las mujeres las que han conservado la memoria de ‘Ā’iṣā al-Jaḍrā’ como prostituta, en lo que podría considerarse como la supervivencia de una reivindicación de la transgresión femenina, revestida de un tinte de ejemplaridad religiosa.

La figura de ‘Ā’iṣā al-Jaḍrā’ representaría, desde ese punto de vista, una variante de las «santas rebeldes» o transgresoras, que se apartan de las normas sociales de invisibilidad y reclusión de las mujeres. Recuérdesse que para describir el desarreglo de sus costumbres, una de las informantes hacía constar que salía mucho de su casa y volvía a ella a horas intempestivas. Esta presencia y actitudes indeseadas de las mujeres en lugares públicos se observa tanto en las tradiciones orales como en textos hagiográficos, sin que ello impida que quienes así se comportan puedan llegar a ser tenidas por santas. Lallā ‘Awīš, la santa de Marrakech estudiada por M. van Beek, tenía por costumbre acudir a fiestas en las que entraba en trance, por lo que sus padres le prohibieron salir de casa y Dios la castigó haciéndola caer a un pozo²⁴⁷. La santa de Túnez, ‘Ā’iṣā al-Mannūbiyya, fue muy criticada, según afirma su biógrafo, por mezclarse con hombres y circular libremente por las calles; para mayor abundamiento, sin estar casada. N. Amri se pregunta si, ante la falta de noticias fiables sobre la juventud de al-Mannūbiyya, no habrá en esta caracterización un recuerdo de Rābi’a al-‘Adawiyya que, como hemos visto, es también el paralelo que traza Dwyer para explicar la versión de la vida de ‘Ā’iṣā al-Jaḍrā’ que recogió en Tarudant²⁴⁸.

247. Mariëtte van Beek, «Images of Lalla ‘Awīsh», p. 201.

248. Nelly Amri, *La sainte de Tunis*, p. 64-66. Amri (p. 67) llega a comparar a al-Mannūbiyya con ‘Ā’iṣā bt. Abī Bakr, la esposa favorita del Profeta, que también tuvo que sufrir la maledicencia de su entorno. Por su parte, Katia Boissevain, *Sainte parmi les saints*, p. 25, hace notar las diferencias fundamentales entre la trayectoria de Rābi’a y la de ‘Ā’iṣā al-Mannūbiyya. Pero también se refiere a «un caso extremo» de la supuesta prostitución sagrada, que sería nada menos que el de Sayyida Nafisa, apoyándose para ello en el estudio que a esta santa dedicó Yusuf Ragib y según el cual, se trataría de «une courtisane insatiable qui se prostituait à tout venant pour l’amour du Prophète». Lo que omite Boissevain es el resto de la cita de Ragib, en la que se establece claramente que

Mucho más anclada en la documentación historiográfica, Āmina bt. Aḥmad Ibn Āmina (m. 960/1553) pertenecía a una ilustre familia de sabios y letrados que hizo todo lo posible por apartarla de su maestro, ‘Alī al-Ṣanhāyī, a quien servía y cuyo lecho compartía, y ello estando casada con uno de sus primos²⁴⁹. Todo lo cual no impidió que Āmina gozara de una gran reputación de santidad. Hay que señalar, no obstante, que algunas de estas santas «rebeldes» son también calificadas de *maṣḍūba* («arrebataada»), como lo fue el maestro de Āmina, el primer iniciador de ‘Abd al-Raḥmān al-Maḥḍūb.

No es ése el caso de ‘Ā’iṣa al-Jaḍrā’, cuya fama de santidad se apoya en una breve secuencia de acciones: su acto de caridad y desprendimiento y la muerte que sella su destino en el Más Allá. En alguna de las versiones recogidas sobre su milagroso fallecimiento y/o la desaparición de su cadáver se ofrece una posible explicación de su apelativo «al-Jaḍrā’» (la verde): según se dice, cuando su hermana (u otras personas no identificadas) acude a su habitación a la mañana siguiente del trato sobre la casa común, sólo encontró allí un manto verde²⁵⁰.

Es un detalle que no puede pasarse por alto y que sólo aparece en las versiones del relato recogidas en Alcazarquivir²⁵¹. Por otro lado, uno de los informantes añade una suposición personal: «a lo mejor cuando murió encontraron algo de color verde, como la alheña en la mano»²⁵². En ambos casos, el color verde es determinante, no sólo para explicar el nombre de la santa, sino también para reforzar los signos que la hacen tal. No es necesario extenderse sobre el importante valor simbólico que el verde tiene en las culturas islámicas y que ha tenido, a lo largo de la historia,

este juicio procede de una tradición recogida entre los cristianos de Egipto por el británico George Sandy, en su relato de viaje a Egipto publicado en 1615 (*A relation of a Journey begun Anno Dom. 1610*, London, 1615, p. 135-36). Es decir, que Sandy reprodujo uno de los temas clásicos de la polémica islamo-cristiana medieval, todavía vigente en su época, según la cual tanto Mahoma como sus seguidores –y tanto más sus propios descendientes, como Sayyida Nafisa– eran ejemplos notorios de lujuria y desorden de los sentidos. Ragib no tuvo en cuenta esta consideración y se limitó a reproducir el texto de Sandy (Yusuf Ragib, «Al-Sayyida Nafisa, son légende, son culte et son cimetièr», p. 66, nota 1). Sobre Sandy, v. Julia Schlek, *Telling True Tales of Islamic Lands. Forms of Mediation in English Travel Writing, 1575-1630*, Selinsgrove, 2011, p. 31-60.

249. Véanse Alfred-Louis de Prémare, *Sīdī ‘Abd-er-Raḥman el-Mejdūb*, p. 83-84 y Ruggero Vimercati Sanseverino, *Fès et sainteté*, p. 285.

250. Entrevistas núms. 1, 3, 4, 5 y 6.

251. Como se ha visto más arriba, en la versión de Tarudant lo que se encuentran la hermana y su marido son unas tijeras; pero en esa versión no era necesario buscar una explicación al apelativo de la santa, que no se menciona. En la versión de Marrakech, el signo de santidad es el olor de los perfumes del Paraíso.

252. Entrevista n° 2.

repercusiones religiosas y políticas²⁵³. Recuérdese, entre las primeras, la extendida creencia en la figura del profeta al-Jiḍr (o al-Jaḍir), revestido de un manto verde y símbolo regenerador²⁵⁴. Es también muy usual encontrar tumbas de santos venerados cubiertas con telas verdes²⁵⁵. Pero en este caso hay un paralelo más cercano a ‘Ā’iṣā, que procede de la hagiografía de Rābi‘a al-‘Adawiyya, la santa de Basora: una mujer que había participado en su entierro contaba que se había envuelto el cadáver en una modesta aljuba de lana y un velo del mismo material, a petición de la propia santa. Pero, cosa de un año después, la misma mujer vio en sueños a Rābi‘a, que iba ataviada con una túnica y un velo de seda verde resplandeciente y de una hermosura sin igual. Cuando le preguntó a Rābi‘a qué había sido de su humilde mortaja, respondió que se la habían quitado y cambiado por los ropajes que llevaba; la mortaja, añadió, había sido doblada, sellada y entregada a los ángeles, que la custodiarían hasta el Juicio Final²⁵⁶. Sin dejar el universo de la santidad femenina, cabe recordar a dos santas de Palestina que se describen, a comienzos del siglo XX, llevando velos verdes²⁵⁷.

En ese contexto, no puede extrañar que uno de los informantes sugiriese la posibilidad de que la alheña explicase el apelativo de la santa: la presencia de la alheña en multitud de ritos de protección y purificación en el mundo islámico la convierte en un símbolo ubicuo y multifuncional. El informante piensa, evidentemente, en la planta de la alheña o en las preparaciones que con ella se hacen y que son también de color verde; veremos luego que la alheña se menciona como elemento del ritual de visitas a la tumba de otra de las santas de Alcazarquivir²⁵⁸.

253. Véase Pedro Buendía, «¿Es el verde el color del Islam? Simbolismo religioso y connotaciones políticas del color verde en el Islam», *Le Muséon*, 125 (2012), p. 215-240.

254. Hassan Elboudrari, «Entre le symbolique et l’historique : Khadir immémorable», *Studia Islamica*, 76 (1992), p. 25-39; Halima Ferhat, «Reflexions sur al Ḥadir au Maghreb médiéval : ses apparitions et ses fonctions», id., *Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, p. 41-53 y Françoise Aubaile-Sallenave, «Al-Khiḍr, l’homme au manteau vert en pays musulmans : ses fonctions, ses caractères, sa diffusion», *Res Orientales*, 14 (2002), p. 11-35.

255. Véanse las imágenes reproducidas por Zakaria Rhani, *Le pouvoir de guérir*, p. 47 y 54.

256. Ibn al-Ŷawzī, *Ṣifat al-ṣafwa*, Beirut, 1989, I, p. 25.

257. Taufiq Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, p. 239.

258. Sobre la alheña, v. Françoise Aubaile-Sallenave, «Les voyages du henné», *Journal d’Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, 29 (1982), p. 123-178 (p. 163-166, sobre Marruecos) y Araceli González Vázquez, «Significados sociales y simbólicos del cuerpo femenino: tatuajes y usos rituales y turísticos de la henna en Marruecos», *Congreso Internacional Imagen y Apariencia, noviembre 19, 2008-noviembre 21, 2008*, Murcia, 2009 (cd-rom, disponible en <https://dialnet.unirioja.es>)

De todos estos hilos temáticos que confluyen en Lallā ‘Ā’iša al-Jadrā’ se obtiene una imagen de una gran densidad cultural, que posee al mismo tiempo la capacidad de evocar referentes religiosos y simbólicos de gran potencia. Lo históricamente exiguo de esta personalidad de mujer santa, en contraste con las dos biografías anteriores, se suple por la riqueza de connotaciones que pone en juego el relato transmitido por la tradición oral y que gira en torno a un motivo transgresor: la mujer de malas costumbres que, sin arrepentirse de ello, será recompensada por su acción caritativa. Eso sí: es necesario que la muerte la purifique, al anular la posibilidad de que pueda volver a ejercer su profesión.

Una nota final, a este respecto, tiene que ver con la ubicación del santuario de Lallā ‘Ā’iša al-Jadrā’. Según Michaux-Bellaire y Salmon, la mezquita de al-Ḥamrā’ era el centro, antiguamente, del barrio de mala nota que recibía el nombre de esa mezquita²⁵⁹. Según parece, la prostitución había abandonado esa zona a comienzos del siglo XX para trasladarse a la de Bāb al-Wād²⁶⁰. Sin embargo, y aunque quizá se trate de una coincidencia, no deja de llamar la atención que el barrio donde se ubica el santuario de Lallā ‘Ā’iša hubiera sido durante algún tiempo un área urbana donde ‘Ā’iša, de haber sido un personaje real, habría quizá residido.

7.2. Otras imágenes y tradiciones de santas

Muchos de los temas que han surgido al tratar detalladamente las hagiografías de las tres santas que se acaban de ver pueden identificarse en las del resto de las mujeres que la tradición oral considera como tales. Pero también hay diferencias y matices que no deben dejarse de lado. En este apartado no se concederá a cada santa una atención especial, sino que se tratará de encontrar los aspectos más significativos de la construcción de las imágenes de la santidad femenina en las tradiciones orales recogidas en Alcazarquivir.

Se ha visto la importancia de la procedencia y relaciones familiares en dos de los casos estudiados. A Fāṭima al-Andalusiyya se la vincula con Sīdī Bū Gālib, lo cual carece, probablemente, de verosimilitud histórica; de ‘Ā’iša bt. Aḥmad al-Idrīsiyya no sólo se aprecia que fue madre de un personaje como Ibn ‘Askar, sino sobre todo, la calidad de su propio linaje, los jerifes idrīsies.

259. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, *«El-Qṣar El-Kebir»*, p. 155.

260. *Ibidem*, p. 119-120.

Varias santas recordadas por la tradición pertenecen a linajes locales de gran prestigio, ya sea por su calidad de jerifes, ya por otros motivos. Tres familias destacan en esa relación: los mişbāḥīes (también llamados şbihiyyīn), los ŷabāries/ŷubāries y los quŷayries.

Uno de los informantes afirma que los mişbāḥīes eran de ascendencia jerife; otro es de la opinión contraria, más extendida entre quienes se han ocupado de ese tema²⁶¹. Al parecer, el ancestro epónimo de esta familia era un zanata, es decir, de origen bereber; el primero que se instaló en Alcazarquivir fue su descendiente Sīdī Qāsim b. Zubayr, que está enterrado en la ciudad²⁶². En la época llamada del *ŷibād*, o sea, de la resistencia contra la penetración portuguesa en los siglos XV-XVI, los mişbāḥīes se distinguieron como combatientes y llegaron a tener un importante papel político y militar en la región del Garb²⁶³. Se ha visto anteriormente que la patrona de Larache, Lallā Mennāna, pertenecía también a esta familia, como muchos otros personajes venerados en esa parte de Marruecos, donde abundan sus santuarios.

Lallā Rqiyya al-Mişbāḥiyya, según una informante, murió siendo virgen²⁶⁴. Vivió, según otro, en época de Muley Sulaymān (1792-1822); pero ya se ha visto que estas precisiones cronológicas son, cuando menos, dudosas. Nada más se sabe sobre ella, si no son informaciones sobre el culto que se le dedicaba y que estaba estrechamente relacionado con sus capacidades terapéuticas, sobre las que se volverá más adelante. De las escasas noticias que se han conservado sobre Lallā Rqiyya se desprende que su reputación de santidad dependía en gran parte de su pertenencia a un linaje de gran prestigio en ese ámbito: la santidad, dice un informante a este respecto, se heredaba, y Dios les concedió ese don, aunque carecieran de una noble ascendencia (es decir, que no eran jerifes²⁶⁵). El mérito adquirido por los mişbāḥīes en el *ŷibād* contra los enemigos del islam fue suficiente para hacerles transmitir, de generación en generación, una herencia sagrada. En una de las entrevistas mantenidas en Alcazarquivir, se dice cómo a una persona enferma le llevaron una mujer mişbāḥiyya y se curó; o cómo otro, casado con una mişbāḥiyya, superó una parálisis²⁶⁶. La tradición oral transmite la creencia en la virtud terapéutica del linaje, que toma cuerpo

261. Entrevistas n° 15 y 9, respectivamente. Sobre las diferentes ramas de esta familia, v. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, *«El-Qçar El-Kebir»*, p. 215-17.

262. Ibídem, p. 157. Véase Muḥammad Ajrīf, «Iṭlāla 'alā awliyā' al-Qaṣr al-kabīr», p. 138-142.

263. Alfred-Louis de Prémare, *Sīdi 'Abd-er-Raḥman el-Mejdūb*, p. 45-47.

264. Entrevista n° 4.

265. Entrevista n° 9.

266. Entrevista n° 4. Muḥammad Ajrīf, «Iṭlāla 'alā awliyā' al-Qaṣr al-kabīr», p. 127, afirma que se sigue acudiendo al santuario de Lallā Rqiyya para la curación de enfermedades de la piel y que, en general, las jerifas mişbāḥīes son reputadas como sanadoras de estas afecciones.

en una persona concreta, como Lallā Rqīyya, pero se difunde igualmente por otras mujeres de la familia. En el caso de Lallā Rqīyya, la existencia reconocida de una tumba venerada (con las dificultades y problemas que luego se verán) ha contribuido a concentrar en ella una de las funciones principales de la santidad magrebí: la curación de los males físicos que aquejan a los fieles creyentes.

De Lallā Rqīyya se dice, como se ha visto más arriba, que era hermana o tía paterna de Sīdī Qāsīm b. Zubayr, razón por la cual se la menciona también como Lallā al-Zubayriyya o Lallā Zbīr²⁶⁷. Del mismo modo que sucede con Fāṭīma al-Andalusiyya, a Lallā Rqīyya se la vincula por parentesco con un personaje de prestigio, esta vez de su propio linaje, lo que hace más verosímil esa relación.

Un informante asegura que existe en Alcazarquivir la tumba de Lallā Mennāna al-Miṣbāḥiyya²⁶⁸. Sin embargo, la ubicación que propone es la de la tumba de Lallā Rqīyya, por lo cual es posible que se trate de una confusión entre la santa enterrada en Alcazarquivir y la patrona de Larache; además, se trata de la única mención del nombre de esta santa en el conjunto de las informaciones recogidas. Se ha incluido, no obstante, en la lista que aparece en el apartado anterior de este estudio por considerar que se trata de una muestra de la difusión de la veneración por las santas de esta familia. De un modo similar, a ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s se atribuye el apellido «al-Miṣbāḥiyya» en uno de los textos manuscritos utilizados en este trabajo, sin que se sepa hasta qué punto ha de darse crédito a esa afirmación o si, lo que parece más probable, se trate, como en el caso anterior, de procurar a la santa –prácticamente una desconocida– una inserción en un linaje prestigioso²⁶⁹.

En cuanto a los ŷubārīes/ŷabārīes, se trata de una familia de letrados originaria del Rif²⁷⁰. Lallā Fāṭīma bt. Aḥmad/Hmed al-ŷubāriyya murió, según uno de los informantes, siendo casada; tenía muchos carismas y su familia se hizo cargo de la conservación de su mausoleo²⁷¹. El perfil de la santa se difumina, de nuevo, en la pertenencia a un linaje conocido en la ciudad, que mantuvo el cuidado de su tumba y preservó así su memoria. Curiosamente, uno de los informantes asegura que también pertenecía a esta familia Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, lo cual parece un intento de integrar a

267. También como Zubayra, según ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Tawḍ, *Zabr al-jātir*, p. 11; pero ha de tenerse en cuenta que este autor diferencia claramente entre la que llama Zubayra y Rqīyya.

268. Entrevista n° 9.

269. *Taqyīd fi awliyā’ madīnat al-Qaṣr al-kabīr*, p. 5.

270. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qṣar El-Kebīr*», p. 218.

271. Entrevistas n° 4 y 12.

esta santa en una red familiar que no se menciona en ninguna otra de las tradiciones recogidas.

Como los anteriores, los quŷayrŷes tampoco eran jerifes, aunque algunos les adjudican la filiación tribal árabe de Quŷayr²⁷². El primero que se instaló en Alcazarquivir era un discípulo de Sīdī ‘Abd Allāh b. Ḥassūn, de Salé; uno de los informantes se hace eco de ello al afirmar la estrecha relación que se mantuvo entre los quŷayrŷes de la ciudad y la familia de Ḥassūn²⁷³. A esta familia pertenecía Lallā ‘Ā’iša al-Quŷayriyya, mencionada en varias ocasiones por los informantes, pero de la cual no se conoce más que la ubicación de su tumba.

Sólo una de las santas repertoriadas pertenece a un linaje de jerifes: Lallā Hība al-Baqqālīyya. Los baqqālŷes (o Awlād Baqqāl) de Alcazarquivir se dividían en tres ramas; Lallā Hība, según uno de los informantes, pertenecía a los llamados jerifes del Mars, por haberse establecido en ese barrio de la ciudad, procedentes del aduar de Dār al-‘Atṭār, en Srīf²⁷⁴.

Es evidente que las vinculaciones a una familia prestigiosa revelan la importancia de la transmisión genealógica de la santidad en Marruecos, característica estrechamente relacionada con la difusión del jerifismo²⁷⁵. No obstante, se acaba de comprobar cómo tan sólo se conserva la memoria de una santa perteneciente a un linaje de esta clase; el resto se relaciona con familias nobles, sí, pero carentes de ese sello genealógico. La tradición oral es consciente de ello y por eso, como se ha visto, se hace notar que los miŷbāḥŷes, a pesar de no ser jerifes, fueron bendecidos por la divinidad y se convirtieron en un linaje productor de santidad.

Un aspecto fundamental del culto a las santas (o santos) se refiere a las manifestaciones rituales en torno a sus mausoleos. Es de ese modo como puede calibrarse la reputación de santidad de una persona: su capacidad de atraer a los creyentes se convierte en un signo inequívoco de su excelencia, tanto durante su vida como tras su muerte. El mausoleo es el espacio que consagra la veneración al santo o la santa, el centro físico de una experiencia de comunicación con lo sagrado. No es de extrañar que

272. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qçar El-Kebir*», p. 168 y 217.

273. Entrevista nº 15.

274. Entrevista nº 15. Véase Teodoro de Cuevas, «Estudio general sobre geografía», p. 361 y Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qçar El-Kebir*», p. 209-210. Más sobre los baqqālŷes en Araceli González Vázquez, «Dreaming, Dream-sharing and Dream-interpretation as Feminine Powers in Northern Morocco», p. 100.

275. Entre la abundante bibliografía relativa a este tema, v. Mohamed Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris, 1986, p. 291-337; Abdelahad Sebtí, «Au Maroc : sharifisme citadin, charisme et historiographie», *Annales E.S.C.*, 41 (1986), p. 433-457 y Halima Ferhat, «Cherifisme et enjeux du pouvoir au Maroc», *Oriente Moderno*, 18 (1999), p. 473-482.

las tradiciones orales mencionen, ocasionalmente, que los descendientes de una santa se han ocupado de cuidar su tumba, para preservar su memoria y difundirla entre los fieles –y para recibir ofrendas–. En muchos lugares de Marruecos, estos mausoleos han llegado a ser espacios en los que, generación tras generación, una misma familia ha controlado toda una serie de flujos de intercambio, tanto espirituales como materiales. Algo así describía García Figueras al referirse al culto de Lallā Mennāna en Larache, como se ha mencionado anteriormente; publicadas en 1925, sus apreciaciones dejan ver hasta qué punto las autoridades coloniales fomentaron estas manifestaciones religiosas que servían para establecer lazos de clientela con los miembros de las familias responsables del culto²⁷⁶.

Las tradiciones orales mencionan diversos tipos de actividades desarrolladas en los santuarios de las santas de Alcazarquivir, a alguna de las cuales ya se ha hecho referencia. Hemos visto cómo se acudía a Fāṭima al-Andalusiyya para asegurar el aprendizaje religioso (la memorización y recitación del Corán) de sus hijos. Durante su vida, al decir de uno de sus descendientes, Fāṭima bt. Aḥmad al-Ŷubāriyya organizaba sesiones de oración y plegaria (*dikr*) en su propia casa, donde luego fue enterrada²⁷⁷; es posible que esa tradición se continuara en torno al enterramiento de la santa.

Más frecuentes son las informaciones relativas a la celebración de ceremonias religiosas como las llamadas *tīla*, ‘*amāra*’ o, en sentido amplio, *ziyāra*. Se trata de actividades que tienen tanto un valor religioso predominante, puesto que se hacen para renovar los lazos con un santo/a y por tanto con el ámbito de lo sagrado, como social, ya que reúnen a grupos unidos entre sí por la ofrenda de dones y su redistribución y que comparten espacios de celebración, discusión e intercambio²⁷⁸. La

276. Tomás García Figueras, *Recuerdos de la campaña*, p. 194: «Por eso yo miro con tanto respeto y una profunda simpatía el significado de la ofrenda que todo Larache, sin distinción de ideas, le hizo el verano de 1922, regalándole un precioso paño (got-tá) que serviría de exorno al enterramiento de la veneranda Señora de Larache». Por «sin distinción de ideas», entiende García Figueras que contribuyeron al obsequio musulmanes, hebreos y españoles.

277. Jaḍir al-Ŷubārī, *Taysīr al-bārī fi ṭubūt al-nisba al-nabawiyya al-šarīfa li-Awlad al-Ŷubārī*, Al-Dār al-Baydā’, 1989, p. 25.

278. Véase la descripción de la amara en Josep Lluís Mateo Dieste, *Entre el cielo y la tierra. La tariqa Alawiyya en el Rif oriental y Melilla durante la primera mitad del siglo XX*, Melilla, 2016, basada en su observación personal de esta clase de ceremonias (agradecemos al autor la consulta de esta obra antes de su publicación). Una definición de la etnografía colonial puede verse en Emile Dermenghen, *Le culte des saints dans l’Islam maghrébin*, p. 321-327, para quien se trata de un festejo religioso con danzas extáticas en sesiones

tradición oral ha conservado el recuerdo de las *līlāt* celebradas en el mausoleo de Lallā Fāṭīma bt. Aḥmad²⁷⁹; generalmente se considera que este término engloba tanto recitaciones como música y cantos de carácter religioso. Pero quizá la ‘*amāra* más llamativa de la que se conserva memoria entre nuestros informantes es la que se celebraba en el mausoleo de Lallā Rqīyya, porque involucra al poder colonial español. En efecto, la informante recuerda (aunque con algunas contradicciones), que en la organización de la ‘*amāra* participaban las autoridades militares españolas: los comandantes, según explica, ofrecían un ternero y su banda militar tocaba durante las celebraciones; o bien celebraban carreras de caballos como parte de los festejos²⁸⁰. En el relato de esta informante se vincula esta participación a la curación milagrosa, por medio de Lallā Rqīyya, de un mando militar español, pero cabe preguntarse si, como en el caso de las ofrendas a la santa patrona de Larache, no se trataba, más bien, de una intervención política destinada a mostrar la empatía de la administración colonial hacia los que se sujetaban al mandato de «protección».

Los santuarios de las santas atraían igualmente la celebración del *mawlid*, la fiesta que conmemora el nacimiento del Profeta y de la cual se ha tratado en la biografía de ‘Ā’iṣā bt. Aḥmad al-Idrīsiyya²⁸¹. Un informante relata con algún detalle sus recuerdos de esta celebración en el mausoleo de Lallā Fāṭīma al-Andalusīyya, describiendo cómo cada uno de los participantes aportaba ofrendas de dinero y comida. El encargado (*muqaddam*) del santuario de Sīdī Bū Gālib tuvo que intervenir al final de la fiesta para decidir sobre el destino del azúcar que había sobrado y que correspondía, según él, al joven que había organizado la reunión²⁸².

La familia de los ŷubārīes se había hecho cargo de la conservación del mausoleo de Lallā Fāṭīma bt. Aḥmad al-ŷubārīyya, donde según el mismo informante, todavía se celebra el *mawlid*, por la noche. Debe recordarse aquí que esta familia constituía, a comienzos del siglo XX, un «pequeño clan» endogámico, cuyos miembros no asistían a las celebraciones de otras familias ni las invitaban a las suyas²⁸³; en algún momento esa exclusividad se fue diluyendo o quizá la celebración del *mawlid* sobrepasaba, por su

colectivas. Véase también Al-Maxdub, Sidi Abdurrahman, *Pensamiento y máximas*, recogidos clasificados y traducidos al castellano por Mohammed Ibn Azzuz Haquim, Madrid, 1955.

279. Entrevista n° 4.

280. *Ibidem*.

281. Una larga y animada descripción de las festividades del *mawlid* en el Alcazar-quivir colonial, en Muḥammad Benjalifa, *Al-Šaṭīṭ wa-l-naṭīr min ajbār al-Qaṣr al-kabīr*, p. 120-123; sin embargo, el único santuario que menciona como sede de varias celebraciones es el de Sīdī Bū Gālib.

282. Entrevista n° 12.

283. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qṣar El-Kebīr*», p. 219.

propio carácter, los límites marcados por los *ÿubārīs*. Un descendiente de la santa (cuya obra reivindica el origen jerife de su familia) afirma que todos los años, en efecto, los miembros de la familia se reúnen en el mausoleo para celebrar el *mawlid*²⁸⁴.

En el de Lallā Rqiyya al-Miṣbāḥiyya, el mismo informante que ha dado noticia de todas estas celebraciones tuvo una mala experiencia: fue allí con un grupo de jóvenes para la fiesta y presenciaron actos deshonestos (se refiere a relaciones homosexuales) que merecieron su mayor reprobación²⁸⁵; como se verá después, el entorno de la tumba de Lallā Rqiyya ha sufrido un proceso de degeneración urbana muy acusado y mencionado por varios informantes.

Sin duda, la función principal de las santas, o al menos la que se menciona con mayor frecuencia, es su capacidad curativa. Los rituales de curación son descritos con frecuencia en la literatura etnográfica, y el papel de los santos como sanadores se sigue manteniendo en nuestros días: su *baraka* se transmite en el espacio de su tumba y a través de oraciones, contacto físico, ofrendas, etc.²⁸⁶

Hemos visto antes que Lallā Rqiyya al-Miṣbāḥiyya es una de las santas más mencionadas por los informantes en este sentido. Cura a quienes padecen del corazón o de una enfermedad mental, pero también se ocupa de la parálisis, las afecciones que provocan torcimiento de la boca, la epilepsia, etc.²⁸⁷ Quienes visitaban la tumba solían recoger la tierra de su alrededor, a la que se atribuían virtudes curativas, especialmente para los granos y el dolor de muelas; también se utilizaba, mezclada con agua y mantequilla, para curar los dolores de cabeza²⁸⁸. Se trata de una práctica bastante común y ya se ha dicho que también ocurría con la tumba de Lallā ‘Ā’iṣa bt. Aḥmad al-Idrīsiyya²⁸⁹. Pero el caso más singular de curación por intercesión de esta santa es el que se refiere a un «comandante español» que había sufrido parálisis facial y en las manos. Después de acudir a muchos remedios, sin resultado, uno de sus «tenientes» le ofreció traerle tierra de la tumba de Lallā Rqiyya, lo que aceptó, con los resultados esperados.

284. Jaḍir al-ÿubārī, *Taysīr al-bārī*, p. 25-26.

285. Entrevista n° 12. El informante añade que había un olor insoportable, lo que podría deberse al consumo de alcohol y drogas.

286. Véase Josep Lluís Mateo Dieste, *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*, Barcelona, 2010, p. 201 y 254-58; para el periodo colonial, Ellen J. Amster, *Medicine and the Saints. Science, Islam and the Colonial Encounter, Morocco 1877-1956*, Austin, 2013, especialmente p. 26-41.

287. Entrevistas n° 4 y 15.

288. Entrevista n° 4.

289. Otros ejemplos, en Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l’islam maghrébin*, p. 127-28.

La historia, ejemplar, termina con las manifestaciones de agradecimiento del comandante que, como ya se ha visto, participaba en la ‘*amāra* de la santa, ofreciendo un ternero para su sacrificio y haciendo tocar a la banda del regimiento. Así se observa el alcance de la *baraka* de Lallā Rqiyya, que llegaba tanto a musulmanes como a cristianos.

Además de Lallā Rqiyya, pero con una información más somera sobre ellas, otras santas sanadoras son Lallā Fāṭima al-Andalusiyya, Lallā ‘Ā’iša «la de la cabeza cortada» y Lallā Mīna. La primera, que como se ha dicho antes, respondía a las peticiones de ayuda en los estudios, curaba la epilepsia, las enfermedades cutáneas y la fiebre; un informante alaba sus conocimientos sobre plantas medicinales, que le permitían satisfacer las peticiones de los enfermos²⁹⁰. Se sabe muy poco de las otras dos santas, aunque sí se menciona su capacidad sanadora. A Lallā ‘Ā’iša «la de la cabeza cortada» se acudía para curar las enfermedades de los niños, mientras que Lallā Mīna curaba a personas y animales²⁹¹. Lamentablemente, no se ha podido recoger ninguna tradición que explique el origen del nombre de esta Lallā ‘Ā’iša.

Es muy posible que a este grupo de santas haya que añadir el nombre de Lallā al-Šāfiya, de la que hay muy pocos datos, pero cuyo nombre quiere decir, precisamente, «sanadora»²⁹². Su tumba ha desaparecido, pero no el recuerdo de un azufaifo que había junto a ella y en el que la gente colgaba papeles con ensalmos escritos, siguiendo una tradición muy extendida en Marruecos, que hace del árbol un intercesor con la *baraka* de los santos²⁹³. Otras ofrendas más materiales –dinero, velas– se hacían a los encargados del cuidado del santuario; un informante menciona que esto sigue ocurriendo en el enterramiento de Lallā Rqiyya²⁹⁴. Para terminar este conjunto de noticias sobre la capacidad terapéutica de las santas, cabe añadir la memoria de un informante sobre el mausoleo de Sīdī Yahyà

290. Entrevistas n° 4 y 8.

291. Entrevista n° 8. El informante recuerda que para las enfermedades de los niños se iba también al santuario de Sīdī Ridwan, situado cerca del de Lallā Fāṭima al-Andalusiyya (Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qṣar El-Kebīr*», p. 184; según algunas tradiciones orales, este personaje había sido un español, convertido al islam, que participó en la batalla de Wādī l-Majāzin; otras versiones sobre su origen en Muḥammad Ajrīf, «*Iṭlāla ‘alā awliyā’ al-Qaṣr al-kabīr*», p. 104).

292. En Fez está la tumba de otra santa del mismo nombre; v. Ellen J. Amster, *Medicine and the Saints*, p. 41.

293. Entrevista n° 15. Véase Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I, p. 75-77 y 81. Según Muḥammad Ajrīf, «*Iṭlāla ‘alā awliyā’ al-Qaṣr al-kabīr*», p. 158, era una santa muy venerada por las mujeres, que le ofrendaban velas. La tumba se conservaba todavía en los años 50, según testimonio personal del autor.

294. Entrevista n° 4.

b. al-Mallāḥ; al hilo de sus explicaciones, menciona cómo la gente iba a un olivo cercano y clavaba en el tronco un clavo, para curar el dolor de muelas; según su propia experiencia, era un método eficaz²⁹⁵. Todas estas fórmulas propiciatorias (o directamente mágicas) se mencionan por algunos informantes con cierto recelo, o bien se hacen remontar a un pasado que ha perdido su vigencia.

No obstante, y aun cuando el panorama así dibujado carezca de la precisión deseada, se ha mantenido en la tradición oral la pervivencia de rituales propiciatorios organizados en torno a las tumbas de las santas. Además de los que se acaban de enumerar, relacionados directamente con la curación de las enfermedades, se rememora otro que tiene que ver específicamente con el destino de las mujeres. Se trata del culto de Lallā al-‘Āliya, llamada *bint al-rā’ī* («la hija del pastor»).

Se recuerda a esta santa como protectora de los niños²⁹⁶, pero también como objeto de veneración por parte de las mujeres de Alcazarquivir, que, según un informante, visitan su tumba regularmente. De modo especial lo hacen las novias, que cuando acuden al santuario, vierten alheña sobre la tumba y luego se la echan por la cabeza²⁹⁷. También se dice que cuando las mujeres del campo visitaban el santuario de Lallā al-‘Āliya, vertían un líquido hecho a base de alheña sobre las piedras y rocas de forma redonda que había en la plaza contigua²⁹⁸.

La alheña, que ya ha aparecido en estas páginas, se relaciona aquí directamente con rituales de boda y fecundidad, íntimamente ligados a sus colores, verde el de la planta y la pasta que se confecciona con ella, rojo el del tinte que se aplica sobre la piel y otras superficies. Tenue como es, este testimonio de su empleo en el culto a Lallā al-‘Āliya asegura la permanencia de rituales específicos de las mujeres y organizados en torno a los santuarios de otras mujeres: en este caso, además, se conjugan en la figura de la santa la protección hacia el futuro matrimonial y la que se precisa para asegurar la salud y vida de los hijos.

Para obtener un buen matrimonio, la gente (no sólo las mujeres) acudía también a visitar a Lallā ‘Ā’iša al-Jadrā’, ante cuya tumba encendían

295. Entrevista n° 15. Sobre esta práctica, Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I, p. 77. Sobre Sīdī Yaḥyà b. al-Mallāḥ, v. Muḥammad Ajrīf, «Iṭlāla ‘alā awliyā’ al-Qaṣr al-kabīr», p. 111-12.

296. Entrevista n° 15. Según Muḥammad Ajrīf, «Iṭlāla ‘alā awliyā’ al-Qaṣr al-kabīr», p. 121, se llevaba a su tumba a los lactantes afectados por una enfermedad llamada «hermana de los niños»; había que dejarlos allí encerrados durante unos minutos y repetir la ceremonia durante tres días.

297. Entrevista n° 13.

298. ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jāṭir*, p. 20.

velas²⁹⁹. Y las mujeres no sólo acudían a los santuarios de las santas; también iban a la tumba de Sīdī al-Raʿīs (Rayes), uno de los granadinos Banū Ašqilūla que se instalaron en Alcazarquivir en el siglo VII/XIII³⁰⁰. El proceso por el cual este arráez adquirió reputación de santidad no se especifica, pero sí se menciona, en las tradiciones orales recogidas, que las mujeres de Alcazarquivir, cuando estaba próxima su boda, iban a su tumba a pedirle protección para su futuro, es decir, para que sus maridos no las repudiasen y se mantuviese la estabilidad de su vínculo conyugal³⁰¹.

Todos estos signos de santidad se articulan en torno a rituales que se desarrollan a partir de la existencia de la tumba: allí es donde se produce el contacto con la *baraka* y desde donde se expande hacia círculos más amplios. No sorprende que se produzca en ese lugar la irradiación de lo sagrado y que sea por tanto el más adecuado para la intervención de lo numinoso. En las tradiciones orales, en la tumba de Lallā al-ʿĀliya se producía un fenómeno revelador a este respecto: era un lugar donde se reunían los santos los viernes, tras la oración del alba. Se entiende que se trataba de los espíritus de los santos, como indica un informante, cuyo abuelo contaba que, habiendo sorprendido una de esas reuniones, los santos fueron desapareciendo hasta que él llegó a la tumba³⁰².

El lugar de enterramiento y los elementos arquitectónicos que lo protegen y señalan (cuando es el caso) es, por tanto y como se viene observando, el sitio central de la construcción de la santidad. De hecho, su propia existencia es la que da sentido a esa elaboración; baste indicar que la mayoría de los informantes, cuando quieren identificar a una santa, lo hacen precisando dónde se encuentra su tumba. Las que han desaparecido, o están en peligro de serlo, mantendrán con mayores dificultades la memoria de los santos que albergaron. Es lo que sucedió con Lallā ʿĀʾiṣa al-Idrīsiyya, o con otras santas de las que sólo se recuerda el nombre, como Lallā Nabqā o Lallā al-Šāfiya. El nombre de Lallā Nabqā («nos quedamos», «me quedo») se explica por la resistencia de la santa a abandonar la ciudad ante un ataque exterior, que se sitúa en la época de la penetración portuguesa o en la del colonialismo español³⁰³. Aunque

299. Entrevista nº 2.

300. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*», p. 177; Muḥammad Ajrīf, «Iṭlāla ʿalā awliyāʾ al-Qaṣr al-kabīr», p. 96. Ambos estudios citan el texto de Ibn al-Jaṭīb que describe, en *al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, su visita a Alcazarquivir a finales de 755/1354 y su transcripción de la lápida funeraria de este personaje.

301. Entrevista nº 15.

302. Entrevistas núms. 12 y 13.

303. Entrevista nº 13. Téngase en cuenta que esta explicación aparece en Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*», p. 185, por tanto, algunos años antes del establecimiento del protectorado.

parece más bien un ejemplo de «etimología popular», esta conexión de la santa con la resistencia ante el invasor encaja bien tanto en las circunstancias históricas como en la imagen de una santidad femenina decidida y arraigada en su espacio inmediato.

De ahí el interés mostrado por los informantes para precisar la ubicación de las tumbas y su entorno urbano, en el que se establece una verdadera arqueología de la santidad. Un caso interesante, a este respecto, es el de Lallā Raḥma, enterrada en el alminar de la mezquita aljama, según varios informantes³⁰⁴. Uno de ellos, sin embargo, muestra dudas al respecto y es, precisamente, alguien que participó en los trabajos de restauración del alminar y que examinó cuidadosamente los restos hallados en su recinto³⁰⁵. Allí, además, se encuentra un pozo cuya agua tenía *baraka*, según creencia popular; las mujeres iban a recogerla cuando los que trabajaban en las reparaciones del alminar la desperdiciaban.

La desaparición de la memoria de la tumba no es el único peligro que acecha al culto de las santas. Puede darse asimismo un proceso de degradación urbana por el cual los alrededores de la tumba o incluso el propio edificio que la alberga se conviertan en un lugar de mala nota; ya se ha indicado este fenómeno en torno a los mausoleos de Lallā Fāṭima al-Andalusiyya, Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ o Lallā Rqiyya. En este último caso la amenaza es doble: por un lado, la presencia de drogadictos y borrachos; por otro, el proyecto de construir una nueva vía del tren, que obligaría a trasladar la tumba o, en la peor de las previsiones, la destruiría. Uno de los informantes añade que la tumba de Lallā Rqiyya ha sido saqueada, quizás por gente en busca de tesoros enterrados, tema sobre el cual circulan ampliamente tradiciones populares³⁰⁶. La fragilidad de estos monumentos funerarios, la mayoría de los cuales son muy modestos, añade otro peligro a su permanencia, que sólo puede asegurarse si existe una suficiente conciencia de su importancia para la construcción y preservación de la memoria colectiva.

Se ha señalado más arriba el potencial transgresor de algunos aspectos biográficos de las santas, como ocurre con ‘Ā’iša al-Jaḍrā’. Conviene también indicar que otras santas son calificadas de *mayḍūba* o que les

304. Entrevistas núms. 9, 10 y 15.

305. Entrevista n° 15. El informante se pregunta si los restos encontrados podrían corresponder a la tumba del soldado romano Valerio, cuya lápida estaba en el interior del alminar; v. Edouard Michaux-Bellaire y George Salmon, «*El-Qṣar El-Kebir*», p. 14-16.

306. Entrevista n° 11. Véase Mohammed El Fasi y Emile Dermenghem, *Contes fasis recueillis d’après la tradition orale*, Paris, 1926, p. 88. Muḥammad Ajrif, «Iṭlāla ‘alā awliyā’ al-Qaṣr al-kabīr», p. 128, señala que la tumba de Sīdī ‘Alī al-Šarīf Ibn Ašqilūla ha sufrido recientemente la misma suerte.

adjudican acciones que podrían incluirlas en esa categoría. Así, Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s perdía el sentido cuando se hallaba en éxtasis (*yāḍb*) y Lallā Fāṭima bt. Aḥmad entraba en un estado prolongado de ausencia al oír el nombre del Profeta³⁰⁷. El ms. anónimo conservado en Tetuán menciona a otras dos santas *mayḍūbas*, una de las cuales no aparece en las tradiciones orales (Lallā Šāma al-Qar‘a – «la calva»); de la otra, Lallā al-Su‘diyya al-Raysūniyya, sólo se conserva el nombre en esas tradiciones³⁰⁸.

El sobrenombre de Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s hace pensar que su conducta fuera poco acorde con las normas de modestia para la presencia de las mujeres en público: ir con la cabeza descubierta era propio, en las sociedades islámicas tradicionales, de esclavas o de mujeres de escasa virtud. Uno de los informantes medita sobre ello y lo considera como un motivo de escándalo para la época en que presuntamente vivió la santa – siglos XVII o XVIII³⁰⁹. De ahí que se explique como una de las características propias de la conducta del *mayḍūb* o la *mayḍūba*, que transgrede las convenciones sociales y, en el caso de las mujeres, ocupa espacios que no le corresponden.

307. Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ, *Zabr al-jāṭir*, p. 11 y Jaḍir al-Ŷubārī, *Tayṣīr al-bārī*, p. 25-26.

308. Entrevista nº 9.

309. Entrevista nº 15.

8. TRANSCRIPCIÓN DE LAS ENTREVISTAS

Entrevista n° 1.

Bəllātī xəşşni nƣāwəd-lək şī hāža tkūn, rā mā-bqīt-şī ƣāqla bəzzāf, dāba nƣāwəd-lək şī-hāža ğālta, nƣāwəd ğīr hakdāk, wullā mā-ƣəzbatək-şī məşha:

Kānət wāhəd l-lihūdiyya ka-təskun hda dīk Lalla ƣAyşa, smā-hā hiyya ƣAyşa, kānət ka-tskun hda-hā, Wāhəd n-nhār wāhəd l-lihūdiyya kānət ka-twahham, şammət ə-r-rīha dyāl dīk t-tāzīn, təlbət-lum şī-şwiya, dīk lə-mra yəftiw-ha şwiya, žāt xta qālət-la hād ə-t-tāzīn hna mšarkīn fī-h, wu-l-lāh ma-tākūl. Nəftiw-ha-la, ƣyāt ma-thādī u-wwālu. Şūf, qālət-la, zaşma ka-nətnāzə-lək ƣla nuşş fə-d-dār bāş təfti-nī hād ə-t-tāzīn, nəddī-h āna mən ƣandə-k. Wu-fiƣlan, dīk š-şī lli kān, d-dāt mən ƣanda dīk t-tāzīn wu-ƣtāt-la n-nuşş dyāl d-dār, wu-ddāt t-tāzīn wu-mšāt ƣtā-tu n-dīk lə-mra lli ka-twahham, wu-ƣtā-tula klātu, wu-nəfsət fə-l-līl, nəfsət, wu-n-nhār lli-nəfsət, nəfsət, wullā ğadda, şəbhət hākda, dīk lə-mra, məğsūla, mkəffna, hiyya mā-şəbhət-şī, şbāh ğa dīk l-lizār dyāla xdar, hiyya xtāfət, mā-bānət-şī mən-hādak n-nhār, xtāfət f-dīk lə-blāşa lli xtāfət fī-hā, rā-ƣəmlū fī-hā dīk lə-qbar, ka-yqūlu-la lallā ƣAyşa l-Xadra.

Xtāfət, ma-şabūha-şī.

–lqawhā-şī, lqaw ğa-dīk l-lizār lə-xdar təmmāya, f-dīk lə-blāşa. ƣla hād š-şī hāda səmmaw-ha lallā ƣAyşa l-Xadra.

Mā-şābū-ha-şī, w-şāfī, u-hādī hiyya l-hikāya, haqīqiyya, māşī zəşma...

Hād š-şī lli kay-ƣāwdu n-nās, haqīqī

Māşī tāyla, ka-yƣāwdu-ha dīk n-nās lə-qdāmin lli kānu ƣāyşīn, bhal n-nās lli kbārīn lli ƣandna f-lə-blād kay-ƣāwdu hād š-şī hadā, yaşni fə-t-tarīx dyālum wqaş hād š-şī, məlli kānu,... wāqiƣiyya.

Entrevista n° 2.

Lalla ʕAyša l-Xaḍra matalan, dāba ʕanda žūž qišsat, kulla šənnu ka-tqūl. L-qišsa lli məʕrūfa bi-ha, bi-anna hiyya kənət waliyya. Šənnū lli žəʕla tkūn hākda, hiyya bi-anna wu-xtā-hā ʕāyšīn fə-ḍ-ḍār, žāt ši mra ka-twaḥḥam ʕala asās šəmmət ši rīḥa də-l-mākla fə-ḍ-ḍār dyālum, bgāt hadīk əl-mākla, xtā-ha ma-bgāt-ši təʕtī-ha-la, qālət-la lla, nāḍət fə-širāʕ mʕa xtā-ha, ilā daražat anna-ha tnazlət-la ʕla ḥaqqa fə-ḍ-ḍār muqābil hādīk əl-mākla lli təʕtī ndīk lə-mra. Kayqūlu yhūdiyya, iyyəḥ kayqūlū yhūdiyya. L-muhimm kənət ka-twaḥḥam.

Ġāliban kənət ž-žāra dyāl-hum, šəmmət r-rīḥa, gāliban ga-tkūn ž-žāra dyāl-hum.

Hna ka-tḥadd, məlli mātət šabu-hā mkəffna, mgassla, šāfi. Hna ka-tḥadd al-maʕlūma. W-l-ġarīb fə-l-amr hiyya dīk ž-žāmaʕ Lallā ʕAyša l-Xaḍra msəmmya bə-žāmaʕ L-ḥamra, rubbamā xdāt l-ism dyāla, hiyya kənət smi-ta l-ḥamra, dāba ka-yʕayyū-la Lalla ʕAyša l-Xaḍra, bāqi dāba smi-ta l-ḥamra fə-l-wataʕiq ʕand lə-ḥbūs, w-āna lli ktašəft rubbama raddū-hā žāmaʕ Lala ʕAyša l-Xaḍra ḥīt ʕla ism s-sayyida, māšī ʕla l-ism dāba lli fə-iḍarat lə-ḥbūs,

L-maʕlumət dyala xfifa bəzzaf.

Rubmā məlli mātət šābu waqila šī ḥāža xaḍra, wu-l-ḥənnə f-yədda wu-l-ġarīb fə-l-amr huwwa l-qalīl lli ʕarfa.

Hiyya hād s-sayyida, kayən n-nās bərrāniyīn, ma-kayʕarfu-ha-šī, fhāl ka-tžī-hum fə-l-manām

Āna žāt ʕandi sayyida mən R-Rbāt, bāqa sġira, ka-tsəwwul ʕla Lalla ʕAyša l-Xaḍra, ma-ʕarfa-ši žāyya bə-transpūr mən R-Rbāt wu-nəzlət ḥdāya, qālət-li xəššnī Lalla ʕAyša l-Xaḍra

Bqīt ka-nəžbəd mʕā-hā l-ḥaḍra ʕlāš. Qālət-li wuqfət ʕiyya f-lə-mnām w-qālət-li žibli lə-ḥlīb wu-l-ḥənnə. Šūf ə-s-sayyida žāyya mən R-Rbāt w-bāqa sġira. W-dārta d- bəššāḥ. Ḥattət lə-ḥlīb, ḥattā-tu-li anāya lə-ḥlīb wu-l-ḥənnə w-mšāt bhāla. W-məlli ʕāwda-ta lə-n-nās qalū-la xəššək hāda bhāl ə-n-nādər xəššək təwfti bī-h.

Hādi wuḥda. T-tānya, kāyna nās, kunt ka-nəʕraf mən hād n-nawʕ ila zāru Lalla ʕAyša l-Xaḍra kay-tžəwžu.

Žaw w-šəʕlu fi-ha s-smaʕ ka-yətzəwžu.

Kānū ka-ydəxlū, w-ʕād mā-bqaw-ši, huwwa māšī ɗarīḥ, ġir qbar sġiwaḥ, mā-bāyən-ši.

Entrevista n° 3.

Kāynīn wāḥəd žūž dəl-xūt, kānū ka-ysəknū f-dīk l-byūt lli-kānū qdīmīn, ka-ysəknū b-žūž, hiyya w-xta, kānu ž-žirān ka-ysəknū mʕā-hum.

Xta dyāl Lalla ʕAyša l-Xaḍra

Hākkāk, xta dyāl Lalla ʿAyša l-Xaḍra, kānət ka-təskūn mʿa-hum wāḥəd s-sayyida wuḥda xra, w-kānət ḥāmla

Kānū ma-ka-yəṣəlḥū-šī dīk ž-žūž

Hiyya sāknā f-bīt, u-xta ʿanda bīt dyālum, w-hādik s-səyyida kānət ka-twaḥḥam, dāyman ka-tšumm ʿandum dīk r-rīḥa lli kay-ṭayybū-ha, kay-xəṣṣa yəṣṭiw-ha ši-ḥāža, ma-ka-yəṣṭiw-ha wālu, wāḥəd n-nhār qālət xəṣṣa tduqq ʿlī-hum, daqqət ʿlī-hum bāš yəṣṭiw-ha, waxxa daqqət ʿlī-hum təsʿa lum ši-ḥāža, bāš humā yʿurḍu ʿlī-hā ta-hiyya tākul mʿā-hum dīk ʿ-ṭāžīn, ma-ʿurḍu-šī ʿlī-ha, bqāt māžža māšša, w-ma-ʿurḍū-šī ʿlī-ha, fə-l-axxər qālət ara nəsfā-lum, sʿāt-lum, w-məlli sʿāt-lum, loxra bgāt təṣṭī-ha, w dīk ʿ-ṭāžīn ʿandum məsrūk, gā-yāklū mənnu b-žūž bī-hum, xta loxra qālət mā-nəṣṭī-ha-šī āna. Qālət-la ʿṭīni dīk ʿ-ṭāžīn, nəṣṭiwah-la u-nxalṣək fī-h, mā-bgāt-šī, mā-xallāt kif-āš ʿəmlət mʿā-ha, ma-bgāt-šī təṣṭī-hā dīk ʿ-ṭāžīn bāš təṣṭī-h ndīk ə-s-səyyida tāklū. Fə-l-ləxxər qālət-la, wa-ʿrafti-šī, āna nəṣṭīk l-bīt lli ka-nəskun fī-h, nəṣṭih-lək, w-ʿṭīni hād ʿ-ṭāžīn kāməl. Qālət-la šāfi nəṣṭī-h-lək. Qālət-la gadda mā-nəṣṭək-ši hnāya, qālət-la šāfi, gadda mā-ga-tšibnī-šī hnāya, ʿṭā-ta dīk l-bīt, qālət-la ma-nəṣṭīk-šī dāba ḥətta n-gadda, qālət-la dāba ʿṭīni ʿ-ṭāžīn, ʿṭāta ʿ-ṭāžīn, ʿṭā-tu n-dīk lə-mra klātu, w-šāfi, w-gadda ga-təṣṭī nə-xta dīk l-bīt, mdīk l-waqt lli gādi təṣṭī nə-xta dīk l-bīt, lla-gadda mā-ṣəbhət-šī, šbāḥ gīr dīk lə-ḥwāyiž dyāla lli xuḍar təmmāyā, hiyya mā-ṣəbhət-šī.

ʿlīḥa səmmāw-ha Lallā ʿAyša l-Xaḍra, ṣəbhət dīk l-blāša dyāla, ṣəbhū fī-ha gīr dīk lə-ḥwāyiž dyāla, mā-ʿarfū-hā-šī fīn mšāt w-šāfi, gəbrət.

Entrevista n° 4.

Lalla Rqiyya l-məšbāhiyya f-lə-Mḥalla, lli mīrd, wu-lli fīh ši, bḥāl zəlṭa³¹⁰ dyāl lə-ḥmaq, ka-yžī ʿanda w-ka-yžīb ʿlīḥ əl-fəṭḥ.

Wu-Lalla Fāṭna D-dūsiyya f-bəl-ʿAbbās, fə-ṭ-ṭriq dyāl bəl-ʿAbbās. Lalla Faṭna D-dūsiyya, ʿāwtanī lli ka-ykūn fīh ši amrād wla-ši ašraf wla-ši ḥāža šī-ḥāža ʿāwtanī šṭiba... Hiyya žāt mən l-Andalus, xtu dyāl Mulāy ʿli Bu-Ġāləb, žāt mən l-Andalus, lli fīh šī ḥāža, aw bga yəṭləb šī ḥāža bḥāl ši d-lə-qrāya kān bəkrī bāqa qdīm, ka-yəṭləb lə-qrāya w-yžīb d-dbīḥa, kay-žīb ʿlīḥ t-tīsīr.

W-Lalla bənt Ḥməd dyāl ž-žbāriyyīn, Lalla bənt Ḥməd, hiyya fə-l-Mansūr, dyāl ž-žbāriyyīn, hiyya ʿāwtanī kay-ʿammrū-hā w-ka-yʿəmlū fī-hā l-līlāt, w-kull ši, lli ka-yəṭləb.

Žat ḥit l-Mansūr, sətti D-diwan..., hna ʿ-ṭərrāfa, žūž, w-hiyya f-dik d-dərb.

Kāyna ka-kunt gālsa kunt ddītək līla, təmšī mʿāya, nəddīk līla, nəddīw lə-ṭūr. Lalla bənt Ḥməd ʿāwtani, lli bga ši ḥāža, kānət wliyya mən awliyāt ʿ-lah

310. Es probable que quisiera usar el término yolta (žəlṭa), «infarto».

tabāraka wa-taʿāla, ž-žbāriyyīn, ha-nta ka-təʿraf, ž-žbāriyyīn kulšī ġīr al-qārī w-l-ʿulama, ka-yqiw fī-hā lə-ʿmāra, ka-yqiw fī-ha əl-līlāt, iwā sīdī, w-šāfī.

W-Lalla ʿAyša l-Xaḍra, ʿāwtani kənət mən awliyə? ʿ-šāliḥīn Lalla ʿAyša l-Xaḍra, ka-yqūlu f-ayyāma kənət ʿābida, kənət bənt, kənət ka-təʿbəd ʿ-ʿlāh tabāraka wa-taʿāla, mātət bənt, mnīn žāw yšūfu-ha, šābu-hā mgassla mkəffna, mʿaddla mʿagğba, šābū ġīr t-tawb lə-xḍar, ḥīt ka-yʿaytū-la Lalla ʿAyša l-Xaḍra, hiyya gāʿ-ma-kāyna... dəfnū-ha, huma ġīr ʿəmlū-la dīk ḍ-ḍarīḥ, dīk š-ši d-lə-bni dyāla, də-l-awliyə?, qālət kənət ʿābida, mātət bənt, mā-ʿarfū-šī fū-yāx, xassla-ta w-t-tawb w-r-rīḥa d-lə-ʿtūr, d-dənya mʿatṭra, l-žism dyāla mā-kayənšī..., tṛəʿət, w-dāba məlli žāw nə-hna Lalla ʿAyša l-Xaḍra ʿād ʿəmlū ḍ-ḍarīḥ dyāla, ʿəmlū lə-qbar w-ḍ-ḍarīḥ dyāla, Lalla ʿAyša l-Xaḍra.

l-Qiṣṣa dyāla hiyya hədi:

Kunt ġadī nqūla-lək, ḥšəmt nqūla-lək, hiyya kənət ʿābida, ka-tqī ʿ-šūf, līl w-nhār, ka-tqarəʿəl, mā-ka-dkūl ma-ka-təxrūž, ara, kənət tayyət wāḥəd t-tāžīn də-l-ḥūt, žāt wāḥəd al-manʿūla, dāxla xārža, Lalla ʿAyša l-Xaḍra, kənət ka-təbqa tāyša, ḥətta l-waqt... āna ka-nəḥḍar-lək w-nta fhəmni, žāt qālət xti; dāba hədi dāba ka-tzi dāba w-sāfa, l-ʿāfyā ka-tqūl tʿfatla, ka-təmši w-twəllī, hədi yḥūdiyya məʿlūna, kənət ž-žāra dyāllum.

Dəxlət qālət-la nəʿtīw-ha t-tāžīn, qālət-la idā bḡiti nəʿtīw-ha t-tāžīn, ʿtīnī nəšš ḍ-ḍar dyālək, loxra ġīr ʿ-šla w-ʿībāda. Žāt šammət r-rīḥa də-l-ḥūt, dāba hiyya dīk l-liḥūdiyya kənət təmši w-tzi.

Qālət-la nəʿtī-h-lək, xallī-nī nə-nʿās w-fə-ʿ-šbāḥ nəʿtī-h-lək, mšāt təlʿət tə-nʿās, nəḍət, yallah nəmšiw ʿand lə-ʿdūl, šābət ġīr t-tawb lə-xḍar w-r-rīḥa d-lə-ʿtūr.

Lalla ʿAyša l-Xaḍra, hədi māši mʿāwda, hədi qiṣṣa d-bəššāḥ, Lalla ʿAyša l-Xaḍra tṛəʿət.

ʿəmlū ʿlī-ha qiṣṣa, la-yqūlu: ʿbəditi ḥtta ʿīti u-žāt zānya w-d-dātu-lək f-sāfa.

Ykūn həd š-šī tāyəl, ykūn mən ʿahd tṇāš wla ʿašra, wāqila fə ʿām ʿušrīn, dāba həda qam ʿla Lalla ʿAyša l-Xaḍra.

Lalla Rqiyya, lli kən, hiyya mātət bənt, lli məšlūl, w-lli fīh l-laqwa, ka-yžīb ʿ-ʿlāh l-fəṭḥ

Lalla bənt Ḥməd wāqila mātət mžəwža.

Lalla Faṭna bənt Ḥməd kənət mən awliyə? ʿ-ʿlāh.

Lalla Rqiyya ta-hiyya³¹¹ ʿāšət, hiyya mūr Lalla ʿAyša l-Xaḍra.

Kən s-španyūl kīf komanḍarāt kay-žīw kay-qīw-la d-dbīḥa, kay-qīw-la l-līla, kay-qīwla t-tulba, kənu španyūl kay-ləʿbū l-kūrṣ.

Wāḥəd ʿ-šbāḥ kən Komandar, ḥwa-llu fummū w-ḥwallu yəddū, žā wāḥəd setente dyālu, qāl-lu nžib-lək t-trāb səntiw, qāl-lu sīr žību, hədi w-rtāḥ, w-bqa kull ʿām ka-yəʿamra, kən təmma lə-mqaddəm, kənət dayman zāhra.

311. Abreviatura de «ḥta hiyya».

Mən l-hadd l-hadd ka-yləsbū l-kūrş, w-t-tnīn l-şumra d-Lalla Rqiyya.

Dāba dīk Komandar, ŷraf-ti ta tālayin³¹² mša w-ma-žāb-ş L-lāh l-fəth, ka-tədbāh lə-ŷəl, u-labanda dyāl n-nşāra, w-bnā-ha, w-ŷāwtani rābət.

W-ŷāntani, l-Haddād mül d-dutša, kån mṛəḍ, kån tşəlləl mmaṛra, kånət ŷandu mra məşbāhiyya, məlli mṛəḍ žāb L-lāh ş-şfa, məlli žāb L-lāh ş-şfa bnā-ha.

Hṛīq r-rāş ḍ-ḍrāş dyāla ka-yqīw myyīhā w-s-smən.

Hiyya nīt hannā-h dyāl Fuʔād Hşisən kånət mṛəḍət, žaw ddaw si məşbāhiyya, qat-la l-baraka w-žab L-lāh l-fəth, w-bqa kay-ži kull ŷam kay-žib z-ziyāra l-Lalla Rqiyya.

Dār l-məllāli, ḥta hiyya kay-ŷammrū-hā.

Entrevista n° 5.

Kånət wāhəd l-līhūdiyya ka-təskun ḥda dīk Lalla ŷAyša, kånət smā-ha ŷAyša, kånət ka-təskūn ḥdā-hā, wāhəd ə-n-nhār wāhəd l-līhūdiyya kånət ka-twahḥam, şammət r-rīha dyāl dīk t-tāžīn, təlbət-lum şwiyya dīk lə-mra, žāt xta qāt-la³¹³ ḥād t-tāžīn ḥna mşārkin fīh wa-L-lāh ma-nə-ŷtiwah-la, ŷyāt ma-thādī, w-wālu, qālət-la şūf ānā gādi nətnāzəl ŷla n-nuşş fə-ḍ-ḍār bāş təŷtī-nī ḥād t-tāžīn, nəddī-h ānā mən-ŷandək w-fīŷlan ḥād ş-şī lli kån ddāt mən ŷanda dīk t-tāžīn w-mşāt ŷtā-tu ndīk lə-mra lli ka-twahḥam. ŷtatū-la klātū, w-nəŷət fəl-līl, nəŷət lla-gədda, şəbhət məşsūla, mkəffna, hiyya ma-şəbhət-şi, llā, xtāfət, ma-lqaw-ha-şi lqāw gīr lizār xḍar, xtāfət f-dīk l-blāşa, ma-lqāw-ha-şi ŷla ḥād ş-şi, ŷla ḥād ş-şī səmmaw-hā lalla ŷAyša l-Xaḍra

Ma-şabū-ha-şi, hadī hiyya al-ḥikāya, ḥqīqiyya, qişsa d-bəşşāh, qişsa ḥaqīqiyya kay-ŷāwdu-hā n-nās qdāmīn, n-nās kbār dyāl lə-blād, qişsa wāqīŷiyya, ḥaqīqiyya.

Entrevista n° 6.

Kāyna wāhəd žūž dəl-xūt kånū ka-ysəknū f-dīk lə-byūt lli kånū qdāmīn, ka-ysəknū b-žūž, hiyya w-xtā, kånū ž-žīrān sākniḥ mŷāhum (xta dyāl Lalla ŷAyša l-Xaḍra, ḥākkāk). Xta dyāl Lalla ŷAyša l-xaḍra kånət ka-təskūn mŷāhum wāhəd s-səyyida loxra, w-kånət ḥāmla. Kånū ma-ka-yşəlḥū-şī dīk ž-žūž, w-hādik s-səyyida kånət ka-twahḥam, dāyman ka-tşumm ŷandum dīk r-rīha, w-xəşsa şī-ḥāža, w-ma-ka-yəŷtiw-ha wālu. Wāhəd n-nhār daqqət xəşsa tdūq ŷlīhum, daqqət ŷlīhum bāş yəŷtiw-ha şī-ḥāža, yqūlū-la w-yŷərdū ŷlī-hā tākul mŷāhum dīk ət-tāžīn ma-ŷərdū-şī ŷlī-hā, w-fə-l-ləxxər qālət gā-təşfā-lum, bqāt māşşa māžža mā-ŷərdū-şī ŷlī-hā, fə-l-ləxxər qālət gā-təşfā-lum. Qālət-lum loxra bgāt

312. Abreviatura de: «ḥta layin mša».

313. Abreviatura de «qālət-la».

təʕtī-hā wa-lakin t-tāzīn kān ʕandum məʕrūk ɡa-yāklū mənnū b-żūʕ bihum, xta loxra qālət lla, mā-nəʕtīhā-ši. Qālət-lla ʕtīnī dīk ət-tāzīn nəʕtīwah-la w-nxalʕək fih, ma-bɡāt-ši, ma-xallāt kīfāʕ ʕəmlət mʕā-hā ma-bɡāt-ši təʕtī-hā dīk ət-tāzīn bāʕ təʕtī-h n-dīk s-səyyida tāklū. Fə-l-ləxxər qālət-la ʕrāf-ti-ši, həd l-bīt lli ka-nəskun fih ɡa-nəʕtī-h-lək w-ʕtīnī həd t-tāzīn kāməl, wa-lākin ɡaddā ma-nʕib-ək-ši hnāya, ʕāfi, qālət ɡadda ma-tʕib-ni-ši hnāya. ʕtā-ta dīk l-bīt, qālət-la, dāba ma-nəʕtīk-ši ʕta n-ɡadda. ʕtī-nī t-tāzīn, ʕtā-tā t-tāzīn w-ʕtā-tū l-dīk lə-mrə klātū, w-ɡadda ʕtā-t lə-xta dīk l-bīt. Mən dīk l-waqt lli kān ɡādī təʕtī fi-h dīk l-bīt mā ʕəbhət-ši, ʕəbhū ɡīr dīk lə-ħwāyiʕ xūdar təmmāyā, hiyya ma-ʕəbhət-ši; ʕəbhū ɡīr lə-ħwāyiʕ xūdar f-dīk lə-blāʕā. ʕla həd ʕ-ši səmmāw-hā lalla ʕAyʕa l-Xaḍra. F-dīk lə-blāʕā ʕəbhū fi-hā ɡīr lə-ħwāyiʕ xūdar, mā-ʕarfū-hā fīn mʕāt. W-ʕāfi.

Hiyya ɡəbrət f-dīk lə-blāʕā, bātət mā ʕəbhət, f-dīk l-bīt ʕəbhū ɡīr dīk lə-ħwāyiʕ xūdar. Waxxa mā-kanū-ši ka-ysəlħū, dīk s-səyyida rəbbī ɡfər-la f-dīk l-ləħḍa, w-loxra ddāt dīk l-bīt.

Entrevista n° 7.

Mən 1937 w-āna ka-nəʕraf Lalla Fāʕima l-Andalusiyya, w-qālu ʕəttā mən l-Andalus. Mulāy ʕli mā-ʕraft-ʕ wāʕ hiyya xtū (dyāl Mulāy ʕli Bū-Ġāləb). Bū-Ġāləb ʕāza xra. Mulāy ʕli Bū-Ġāləb mədfūn fə-l-ʕIrāq, təmma kāyna ɡīr z-zāwya dyālū, al-wālidīn dyāl-na humā lli qālu-nnā dīk ʕ-ši.

Lalla Fāʕima al-Andalusiyya, qult-lək ʕəttā hiyya mən al-Andalus, ʕāt l-ləhna twuffāt w-dəfnū-ha hna ʕəmlū ʕli-hā l-qubba, w-dāba bqāt həkdā. ʕnā kunnā ka-nzurū-ha. mā-katdāwī lā ʕla marḍ w-la wālū s-sabab huwwa ʕ-lāh.

S-sādāt, rəbbī ʕtāfa-hum w-fəḍḍlum ʕlīna, hədā huwwa, rəbbī ka-yəʕtāfi n-nās, kull wāḥəd ka-yfəḍḍlū ʕ-lāh ʕla wāḥəd. hədī hiyya l-qadiyya.

Āna mzāwəg fik, hədā klām xāwī, ma-tzəbdū-ši. ʕəttā nta ɡādi nəbqaw nzūrūk, ydəfnūk w-nəbqaw nzūrūk.

Kayna sidi bū-Ḥya, hə huwwa sidi Rəḍwān, w-kāyna sidi Mīmūn.

N-nās ɡāltīn ka-yəbqaw yəmʕiw yərkū bīn wāḥəd ʕ-ʕāliḥ w-bīn ʕ-lāh. Āna mzāwəg fik ʕtīnī ʕhiḥtī, ʕtīnī w-ʕməllī w-fəallī. Hədək məxlūq, təʕrək fi-h, ka-tlāqī-h mʕa ʕ-lāh, bə-l-lāh wurī-lī, kāyən ʕi wāḥəd ka-ylāqi bnādəm mʕa ʕ-lāh, ʕassāk s-sādāt lli ʕ-lāh ʕtāh l-amāna, w-ʕtāh kull ʕi, w-fəḍḍlū ʕla l-qawm kāmīn, ʕla l-ʕālam kāməl. ʕ-lāhumma ʕallī wa-sallim ʕla sidna Muḥammad, ʕ-lāhumma ʕallī wa-sallim ʕla sidna Muḥammad, ʕ-lāhumma ʕallī wa-sallim ʕla sidna Muḥammad. Hədə ʕāb t-tawra l-Islām, ʕāhəd l-kuffār, rəddūm məsəlmīn, ʕāhəd-nā ʕnā rəddna məsəlmīn, hədā huwwa. Hədək rəbbī kān ʕtī-h dīk l-qīma hədīk bāʕ ma-yəbqā-ši l-kufr fə-l-arḍ, hədā lli mā-wuʕlət-līhum yxalli hədā, hə Amirika, hə Rusyā, hədūk maʕi kāfirīn, hədūk ka-yʕarfū ʕ-lāh, wa-lā ka-yʕarfū l-ʕabd, mā-kay-ʕarfū-ši, hədūk ka-yqətlū ʕbād ʕ-lāh, ka-yḥərqu ʕbād ʕ-lāh bə-l-ʕāfyā, w-ka-yʕəmlū kull ʕi l-fasād. ʕkūn lli mnəwwuḍ həd l-fasād həkdā fə həd l-ʕrəb mən ɡīr Līhūd.

Hā l-ŕIrāq, Mişr, Falasṭīn, hā Sūrya, hā Tūnəs, Līhūd l-kuffār ma-ka-şhəmlūnā-ş.

L-kuffār xəşşum l-Islām şerkū-hum, ywulliw kull şi ywullī kāfər, liyanna ykūnū fə-n-nār b-hāl-hum, sāfa rəbbī kbīr, mā-yqədrū-şī ŕla lə-ŕrāb. Lə-ŕrāb waxxa ysəlfū-hum hətta yəŕyāw lā budda gādī yŕī wāhəd l-waqt lli gādī yəŕşār-hum L-ļāh. Al-naşru li-Lļāh.

Llā mā-kāyna-şī dīk ş-şī. Bəllātī, Lallā Fāṭīma l-Andalusīyya ka-yəməşiw yzūrū-hā, mālum ka-ydəxlū əs-skāyriyya ysəkrū fī-hā?, mālum ka-yfərŕu ŕlī-hā l-bāb?, mālum təyrū-lā lə-hzāb dyālā kāməl? w-qul-lā tnūđ trūđđum, xallīna mən lə-xwā, a-xallīna mən lə-xwā, lə-xwā mā-təbqa-şī ttəbŕū, L-ļāh yərham l-wāldīn. Mā-təktəb-şī lə-xwā. Alļāh lā-şarīka la-h, hādūk ŕa şuhaba, L-ļāh ŕṭā-hum dīk n-naşr, bḥāl Mulāy ŕli Bū-Ġāləb w-Lalla Fāṭīma l-Andalusīyya.

A-sīdī, şmən məhfūda, humā mxarrbīn-hā, āzī bə-llīl w-tşūf s-skāyriyya. Ka-yləŕbū lə-qmār, bāş yqammrū w-s-skāyriyya ysəkrū, xallī-nā mən lə-mzāh, mā-tqullī āna hətta şī kəlma, āna ma-nşarək b-hətta şī wāhəd, lli ka-nqul-lək āna huwwa L-ļāh, subhānahu wa-taŕālā, şāfi hādā.

Idā ŕəmlū şī ḥāza mŕa L-ļāh, idā ŕməl-ti şī xīr, məllī gādī təməşī, kull wāhəd ŕla l-qīma dyālu, bḥāl hād ş-şurfā w-awliyā? L-ļāh ə-ş-şālḥīn. ŕməl l-xīr gādī tkūn məzyān mŕa L-ļāh, kə-bḥāl-hum, ŕməl-ti ş-şar, rəbbī xlāq məxlūq wāhəd lā-fī-h lā hādā wa-lā hādā, lā mālik, wa-lā qāđī wa-lā wzīr, ŕla wālū, hətta ḥāza mā kāyna mən ġīr dīk ş-şī bə-l-ŕilm, illā kunti fik wāhəd l-quwwa də-l-ŕilm w-wāhəd t-taqwa dyāl l-ŕilm, idā nta qalb-ək məzyān, w-mərḥūm, w-ka-tərham xūt-ək, w-mərḥūm ŕla xūt-ək, təlqa d-dərwiş trəḥmū, təžbar şī faqīr trəḥmū, hādā huwwa l-xīr, idā ŕməl-ti hād l-xīr, təməşī l-ż-żənna bə-ŕaynī-k məftūḥīn, blā mā-txamməm ŕla şī wāhəd āxor bāş yrəḥmə-k. Məllī gādī tmūt mā-yŕarfə-k lā wuldək, lā ḥḥā-k, lā-ŕamm-ək, w-lā hətta şī ḥāza. Rāşī yā rāşī. Ka-yziw l-malāyika dyāl-ək yxəbrū-k, kunti mən ş-şālīḥīn, nta mən ş-şālīḥīn, kunti mən-l-fālsīn nta mən l-fālsīn. Hādī hiyya lə-qđiyya, w-hād ş-şī ka-nŕarfū-h ḥna məllī xlaq-nā ila l-ŕān. Mā-ka-nŕarfū-şī ḥna l-ḥāza lli gādī tə-xrūż ŕan trīq L-ļāh şī wāhəd. L-ļāh gādī yxāwī-nā ŕla trīq L-ļāh.

Āna mā-ka-nəŕraf fī-hā lā mulāy ŕli Bū-Ġāləb wa-lā hādā, āna ka-nəqra şī şwiyya də-l-qur?ān w-ş-şalāt ŕla n-nbī. Məllī ka-nəmrrəd ka-nəqra şwiyya də-l-qur?ān w-rəbbī ka-yərḥamnī, w-smāḥ-nnā.

L-ļāh yərham l-wāldīn

Entrevista n° 8.

Bə-n-nisba lə-Qşar lə-Kbīr kāyən wāhəd lə-ktāb l-ŕunwān dyālu al-ŕarīq ilā maŕrifat al-Qaşr al-kabīr li-l-ustād Guennūn al-Xammār w-Məştafa ŕ-ŕrībaq, s-səyyid dāyir ş-şahāfa wa-l-baḥt ŕla lə-Qşar, bəzzāf dyāl al-asātida, bəzzāf dyāl l-ixwān təmma.

L-aktariyya ka-yqūlū bi-anna hiyya l-ʔuxt dyāl l-waliyy Abū Ġālib, l-uxt dyāl l-waliyy Abū Ġālib, w-hiyya bi-n-nisba līhā, l-aṣl dyāl-hā māšī maġribī, aw bənt lə-Qṣar, w-lā šī ḥāza, hiyya mən l-Andalus, wa-innamā ʕand-hā xibra fə-l-ʕilm, xibra fə-l-ʕulūm, zaʕmā ka-təʕtī ɟurūṣ fə-l-ʕilm, ka-təzmaʕ dūk n-nsā də-l-aḥyā? ka-təʕtī-hum l-maʕlūmāt, ka-tfahham-hum, ka-tqarṛī-hum. L-aġlabiyya wa-l-muškil lə-kbīr anna-hu bāqī l-ḥadd l-ʔān, l-aktariyya də-n-nās bāqī mā-fahmīn-š məzyān l-Qurʔān, ḥəttā fə-l-Qurʔān l-karīm. l-aktariyya də-n-nās, n-nās msākən bāqī mā-fahmīn-š. l-aktariyya də-n-nās kay-qūlū lā ilāha inna ʔ-l-ʔāh, w-hiyya kānət ka-tfahham-hum matalan ka-yqūlū lā ilāha illā ʔ-l-ʔāh. Bāqī bəzzāf də-n-nās ḥnā rzāl ka-nəmšiw mʕa šī gnāza w-ka-nsəmʕū ... məlli ka-tqullū... ka-yqūl-lək skūt nta ma-təʕraf-š. ka-tqullū smāh-lī. Hiyya kānət ka-tfahham-hum baʕd l-masāʔil bḥāl ka-tfahham-hum hakkāk fə-d-dīn t-təʕsirāt fə-d-dīn, f-dīk əl-masāʔil, hiyya šrifā, ʔ-l-ʔāh subḥāna-hu wa-taʕālā, ʕtā-hā wāḥəd l-baraka, bḥāl l-yūm matalan wāḥəd l-ʕadād bāqīn š-ʕurfa bḥāl l-yūm bāqīn.

ʔ-l-ʔāh subḥāna-hu wa-taʕālā, qāl “Awliyā? Allāh lā xawfa ʕalay-him walā-hum yaḥzanūn”. Bāqī lə-yawmi-nā ḥādā awliyā? ʔ-l-ʔāh mā-məʕrufin-ši, yə-tlaqqā-k w-yəḥdər mʕā-k, w-ysəlləm ʕlik, kull-ši w-məlli ka-tqūl bə-slāma bə-slāma mā-ka-tʕarʔū-š.

Kānət ka-tdāwī ʕla anwāʕ ž-žəld, ka-tdāwī bəzzāf ʕla l-ḥumma, xibra fə-nawʕ n-nabatāt, dīk š-ši ḥadāk, ka-təzmaʕ lə-ʕšūb, ka-yzīb ʔ-l-ʔāh t-tīsīr, w-kānət baʕd əl-marrāt ka-təʕzəm, ka-təqra, māši ʕla masāʔil šayṭāniyya, hiyya barīʔa mənna-ha, ka-yəbgī, dīk l-masʔala dyāl š-šayṭīn barīʔa mənna-ha. Kān ka-yzīb ʔ-l-ʔāh t-tīsīr, hiyya mən awliyā? ʔ-l-ʔāh ʕ-šāliḥīn.

Šənnu kayna matalan fə-nəʕs l-waqt, hiyya wliyya, dik lə-ktāb ma ka-nəddi-š ʕlī-h ma-razaʕtu-si bəzzaf, ida lqitu in sa? ʔ-l-ʔāh nəqdar n-dəwwzu-lək, l-ʕunwan dyalu huwwa al-Ṭariq ilā maʕrifat al-Qaṣr al-Kabir.

Kāyna s-sayyida loxra hiyya Lalla ʕAyša l-Xaḍra, Lalla Fāṭma bənt Ḥməd, Lalla ʕAyša mqaʕʕat r-rəṣ

Šənnū ka-yʕāwdū ʕlī-hā?

Ḥəttā hiyya mən awliyā? ʔ-l-ʔāh.

Hiyya ḥdānā.

Kānət ka-təʕtī baʕd l-maʕlūmāt, w-ḥəttā hiyya ka-təwqaf mʕa n-nās w-ka-tdāwī bi-idni ʔ-l-ʔāh mən nəḥiyat baʕd l-amrāq dyāl d-drārī ʕ-ʕġār, ka-ykūnū mṛāq ka-yziw w-ka-yəʕšəkkāw bḥāl matalan dīk l-waliyy Sidi Rəḍwān.

W-ḥād s-səyyida llī ḥdākum. Lallā Mīna?

Hādīk šrifā ka-tdāwī ʕla l-ḥayawanāt, ka-tzīb bnādəm w-l-ḥayawanāt, subḥāna ʔ-l-ʔāh l-ʕadīm.

L-aktariyya ktār mən qarṇ.

Lalla Mīna ʕāšət fə-fətrat l-istiʕmār, llā qbəl mən sbanyūl. Ka-yqūlū mā bīn xəlfā w-xəlfā fə-lə-Qṣar kāyna waliyy, w-l-ʕilm li-l-lāh. Li-anna ʕlāš, akbar ʕəmlū ʕlī-ha, ʔāxir mdīna mhammša fə-l-Maġrib. Lə-Qṣar lə-Kbīr awwəl mdīna fə-l-Maġrib w-āxir mdīna mhammša.

Entrevista n° 9.

Lalla ʕAyša

Wāš hiyya Lalla ʕAyša mqaṭʕāt ɾ-ɾāš?

Lla, Lalla ʕAyša ʕuryānat ɾ-ɾāš, māšī mqaṭʕat ɾ-ɾāš.

Hiyya lli f-dīk lə-bwība z-zənqa lli ʕəwwaɾnā-hā ?

Iyyəh, Lalla ʕAyša ʕuryānat ɾ-ɾāš, kānət mən ahl ɿ-ɿāh.

Lallā ʕAyša ʕuryānat ɾ-ɾāš kānət məzdūba. L-awliyə? kānū ʕla ʕinfayn. Kāyna s-sālək, l-ʕārif, yətraqqa, w-kāyna al-sālək l-məzdūb, aḥwāl dyālum, idā ʕuftī-h tqūl hāda ḥmāq, wa-lākin baʕḍ l-xəṭrāt ka-yəntaq ʕi klām yəksəf ʕlīk aʕyā?. Dāba ḥna kan-nqūlu ʕlī-h məzdūb. Lalla Zbīriyya

Lalla Zubayriyya

mən l-məʕbāḥiyyīn, hā hiyya qṛība mən nə-hna, ḥda Sidi Qāšəm, ta-yqūlu wāš xtu, mən z-zbāyər, hiyya zbīriyya, xtu aw-ʕamtu, mən n-nās lli ʕārkət fə-l-maʕrakat Wād l-maxāzin.

Kāyna Lalla Mənnāna l-məʕbāḥiyya, lli kāyna mūr l-qaʕla dyāl lə-mxāzniyya Təmma kayna ʕi sayyida.

Kāyna Lalla ʕAyša lə-Qzīriyya, w-kāyna Lalla Rəḥma, mā-tʕib-ʕi məktūb ʕlīhā ʕi-hāza- mədfūna fə-ʕ-ʕumʕa dyāl Žāmaʕ lə-kbīr.

ʕṭīb bāš yəʕraf ʕi ḥāza, qdīma bəzzāf.

Ka-təʕraf ġīr l-ism. Matalan Sidi Bū-Ḥməd, ma-ka-nʕarfu ʕlīh ḥətta ʕi-hāza. Lli məʕrūf ʕlī-h l-ism, w-ʕāšār Mūlay ʕli Bū-Ġāləb...

Kāyna Lalla Bənt Ḥmed.

Ġādi nəbdaw-ha mən hnāya, mən s-sāḥa, məlli tdūr l-sidi Zbīr, Qāšəm bən Zbīr, wāḥəd ɿ-dār ġa-tʕība kbīra, kāyn ʕi wāḥəd l-bīt ʕġīwar, fūq ɿ-darīḥ, ʕi wāḥəd bna fūq mənnu, staḡallū... w-n-nās dʕāwa-h w-ddāwa-h l-ḥabs. Fūq ɿ-darīḥ ttəbna, Lalla Zbīriyya ʕamtu.

Kayna Lalla ʕAyša ʕaryānat ɾ-ɾāš w-Lalla s-suʕdiyya.

Lalla ʕAyša ʕaryānat ɾ-ɾāš mā-ġādi-š tkun qdīma, ġadi tkūn ḥdīta, dərkū-ha n-nās, lli kānət məzdūba.

Kāyna Lalla Rəḥma lli mədfūna fə-ʕ-ʕumʕa dyāl ž-žāmaʕ lə-kbīr. Lalla Z-Zbīriyya, lli məʕrūfa b-Lalla Zbīr, ʕāšət fə-l-fatra s-saʕdiyya, ʕanda ʕalāqa b-usrat ʕ-ʕbīḥiyyīn, ka-yqūlu imma xtu aw-ʕamtu. Subḥāna ɿ-ɿāh ḥād l-usra dyāl ʕ-ʕbīḥiyyīn, māšī ʕurfa, wa-lākin ɿ-ɿāh subḥānahu wa-taʕālā ʕtā-hum l-wilāya, w-l-žīḥād f-sabīl ɿ-ɿāh, yaʕni ta-təlqa l-usra kbīra, lli mədfūnīn f-Zayla, w-lə-ʕrāyiš, w-Sūq larbaʕ³¹⁴ w-ʕtā-hum rəbbī l-wilāya, illā anna š-šāraf w-n-nasab mā-kayna-ʕi. L-wilāya ka-ttəwrət.

Dəhrət karāmāt ktīra ʕla yədda mā-təqdar-ʕi təḥṣī-hā.

314. Arcila, Larache y Sūq al-Arbi‘ā’.

Entrevista n° 10.

Kāyna Lalla Rəh̄ma, mədfūna fə-ž-žāmaʕ lə-kbīr, ʕla ʕ-ʕšūmʕa, idā dxul-ti lə-ž-žāmaʕ lə-kbīr, kāyən wāhəd ʕ-ʕšubbāyk təm̄ma, təm̄ma kāyna Lalla Rəh̄ma.

Lalla l-ʕĀlya kāyna fə-l-qisāriya dyāl s-sədrāwī, wāhəd ž-žāməʕ, təm̄ma mədfūna, fīn ka-ybīʕū lə-ħwāyəž dyāl lə-ʕyāl ʕğār, wāhəd l-mamaṛṛ ʕğīr, ka-yxarrəž-na, hādak ž-žāmaʕ, mədfūna təmmā-k Lalla l-ʕĀlya, mədfūna f-wuʕt ž-žāmaʕ, wāhəd əl-məktəb ka-yəqraw fī-h lə-ʕyāl ʕğār, wāqīla təm̄ma, ka-ndənn wāqila təm̄ma.

Kāyna ʕawtanī ka-yqūlū-la Lalla ʕĀyša³¹⁵ fə-ṛ-ṛūmpwān dyāl mūlay ʕli Bū-Ġāləb təm̄ma, mədfūna fə-dīk r-rūnpwān, hiyya yəmmā-h dyāl Abū l-ʕAsākīr, lli ka-nʕayyū-lu ħnā sīdī Bū-Ṛummāna. Hiyya šāwniyya, kānət yəmmā-h dyāl ibn ʕAsākīr, ka-nqūlū ħnāya sīdī Bū-Ṛummāna, yəmmā-h, humā šāwniyyīn, žāw mən Š-šāwən, hādi tʕība fə-Dawḥat n-nāšīr.

Qāl-la xwī, žāt hiyya qālət-lu nta gā-təxwī qbəl mən̄ni, w-huwwa xwa. Ža l-amṛ dyāl s-sultān qāl-lū ṫīš mən təm̄ma.

Kāyna wuḥda xrā, wliyya Lalla ʕAyša l-Xaḍra, Lalla Fātma bənt Ḥməd Ž-Žbāriyya, Lalla Z-zbīriyya, l-uxt dyāl Qāsəm Z-Zbīrī, w-Kāyna Lalla ʕAyša lə-Qžīriyya, žāt fə-d-dəxla də-l-mərs, ka-ndəxlu mən ḥammām Xlīfa, ma-ʕandūrū-š ʕla l-mərs, gādi mənšiw ʕla wāhəd d-dṛba, l-panadiriyya mən ħnāya, ka-nžiw təm̄ma, təm̄ma Lalla ʕAyša lə-Qžīriyya.

Lalla Rqiyya, šūf ši Žbāri huwwa lli yəʕṫi-k si məʕlūmat...

W-hādī-k R-Rīsūniyya, Lalla ʕAyša ʕaryānat ṛ-ṛāš, w-lli ʕayfīd-ək bəzzāf t-taʕal bə-l-ħāžž ə-Ş-şādaq Bənkīrān, hādā-k gādi yfīd-ək, ka-yəʕraf l-amākin dyālum, məzyān, hādā-k yəqdaṛ yəʕṫi-k ʕlī-hum... Hādā-k yəʕəzbū hād š-ši.

W-Sīdī Mīmūn fə ḥadd dātu, fī-h wāhəd lə-mṛa mədfūna, mā-ʕrafna-hā-š wāš wliyya, ka-yʕayyū-lā Lalla ʕAyša, Lalla ʕAyša wuḥda xra. Hādī fə-qalb l-ḥammām, wuʕt ḥammām Sīdī Mīmūn, wuḥda xra. Wa-lākin hādī Lalla ʕAyša dyāl Sīdī Mīmūn, l-aʕl dyāla f-Sūs, sūdāniya... kāyna maqāla ʕlīhā.

Entrevista n° 11.

Lalla Rqiyya l-Məşbāhiyya, ʕəmlū-la l-bāb, wullāw ka-ydəxlu w-yəskru fī-hā, w-yəḥəššū fī-hā. Āna lli ka-nəʕraf, w-ka-nəsməʕ ʕla Lalla Rqiyya l-Məşbāhiyya, ka-sāʕīr l-awliya? Mūlay ʕli Bū-Ġāləb, Sīdī Bū-Ḍhiyyə, kān kāyna wāhəd ʕ-ʕīrīf l-Məşbāhī, ka-yqābla ħnāya, kay-žiw n-nās, ṛā-nta ka-təʕraf, ka-yəddiw t-trāb, bāš ydāwiw ʕla lə-ħbūb, ʕla ši-dārša, ilā āxiri-h, ka-yḥəṫṫū ši-šəmʕa, wla lə-flūs, kānət ʕāda ħnāya.

Mā-zāl kay-žiw n-nās.

315. Se refiere a la madre del autor de la *Dawḥat al-nāšīr*, Ibn ʕAsākīr, al que llama Ibn ʕAskar.

Dāba l-bāb tsaddət, ka-təʕraf l-ʒīl dyāl dāba mā-bqāw ka-yāmən w-lā wālu, ka-yʒīw hna, ka-ysəkrū fi-hā ka-yəṯhaššū, dārū-hā mərḥāq, fham-ti?

Ža waḥəd s-səyyid mən l-awqāf, huwwa lli dār l-bab l-ləwla, ddaw-ha, daba dār-la l-bāb t-tānya, daba šwiyya, ma-bqāw-ši tay-ʒīw hnāya. Wa-lakin žāt f-hād əl-mawqiʕ, nta ka-tšūf, mawqiʕ ka-yəžmaʕ š-šəmkara, w-kay-yəžmaʕ l-qammāra.

Dāba āna s-suʔāl lli bġīt nəṯraḥ, mʕa l-mustaqbal ʕaykūn tətɲiyat səkkat l-qitār hnāya, ġa-tkūn Lalla Rqiyya muškil, was yəmkən r-rufāt dyāla yəntaqlu l-šī blāša xra, w-la ġa-tkūn dīdd hād l-məšrūf (B)

Āna ka-nɲunn mā yġədrū-ši, ʕlāš? Li-anna Lalla Rqiyya ma žāt tdəfnət hnāya parazār (par azard) illā kāyən wāḥəd əs-sabab anna-hā tdəfnət hnāya (A).

Wa-lakin llā, smaḥli, hāda matalan d-darūra ka-tʕi l-təɲiyat əs-sekka naɟaran li-iktiqād, xəšša ṯayyəd (B).

Məlli ka-dxul s-siyāsa ma-ka-yəbqa fiha lā wali wa-lā waliyya. Wa-lakinn wāḥəd l-masʔala lli hiyya ɟarūriyya, l'insān xəššu yāxud b-ʕayn l-iʕtibār huww anna l-wazīr dyāl l-Awqāf wa-š-šūʔun l-islāmiyya ssi Hməd T-Təwfiq lli kāyna dāba rāḥ mutašawwif w-ʕandu mawqif xāšš mən l-awliyaʔ, yaʕni ka-nɲənn idā bqa hād s-səyyəd ra-ġa-ykūn mən l-mustaḥīl anna-hā tətqarrəb ši wliyya hādi nʔakkda-lək. (A)

Wa-lakinn ma-ʕandum-ši fin ydīru-ha. (B).

Wāḥəd l-qaɟiyya lli-ʕarəf āna hnāya. Hna mā-ʕand-nā-š l-muškil dyāl Lalla Rqiyya wa-la māši Lalla Rqiyya. Hā l-muškil. ʕraf-ti ʕlāš? Wāḥəd n-nhār žāw ši nās hna, ḥəfɾu lə-qbār w-ddāw ši-hāža, hādi hna smaʕnā-hā, ḥəfɾu lə-qbār w-ddāw ši-hāža. Dāba l-fikra lli ka-nəbġīt ngūl-lək, wāš hādi Lalla Rqiyya wla ši wāḥəd kən...? Škən ka-yəwqaʕ bəkrī, ška yəwqaʕ? Ka-yzi l-insān, kay-xabbaf ši kənz w-ka-yəʕməl ši šwiya d-hāda, w-ka-yəmši bḥālu, ka-yʒīw n-nās ka-yəbqāw yʕəbdū-h. Dāba škūn ġādi yʔakkəd-nā wāš hna Lalla Rqiyya w-la māši Lalla Rqiyya? (B)

Hāda huwwa l-suʔāl l-məṯrūḥ. (B).

Wa-lākin dūk lli žāw w-ḥəfɾu lə-qbār w-ddāw mənnū dāk š-ši (A)

Wāš ddāw lə-ʕdūma? (A).

Māši lə-ʕdūba, ka-ygūlu hna l-kənz, āna ġīr ka-nəsmaf ka-ygūlu l-kənz w-dāk š-ši, žā ši-wāḥəd qbəl w-dār ši-txarbīq hnāya, w-dāzət ši ayyām w-s-səyyəd hna mā-smaf wālu, ḥta mšaw w-šābu lə-qbār məḥfūr, w-təllʕu ši-hāža mənnu. Hādi ka-ydīru-ha bəzzāf dyāl z-zawāya w-bəzzāf l-masāʔil ka-ydīru hād lə-qɟiyya hādi (B).

Wa-lākin lli nəqɟar nqullək āna hādi fə ḥadd dāta ka-mɾa yaʕni kənət (A).

Alļāhu aʕlam (B)

Smaḥli nqāṯʕə-k. Məzyān nta təstāfəd w-hna nəstāfdu, ʕand-na wāḥəd s-səyyid hna Mūlay ʕAbd əl-Qāɟər, yāk, ka-yqūlu kāyna Mūlay ʕAbd l-Qāɟər fə-Məknās, kāyna Mūlay ʕAbd l-Qāɟər fə-l-Žazāʔir, hād Mūlay ʕAbd əl-Qāɟər šḥāl ʕandu mən žasad ?

S-suʔāl l-məṭrūḥ mūlay ʕAbd l-Qāḍer šḥāl ʕandu mən ʒasad, šḥal mən marra ttədfən?

Hāda xəşşu təwḍiḥ ktīr.

Kāyna Mūlay ʕAbd əl-Qāḍer fə-l-Manşūr, kāyna Mūlay ʕAbd əl-Qāḍer f-Məknās, w-kāyna Mūlay ʕAbd əl-Qāḍer fə-l-ʒazāʔir, wa-lākin ʕAbd əl-Qāḍer kayna wāḥəd.

Entrevista n° 12.

Hād s-səyyəd l-ʕazīz l-maḥbūb, lākin mʕa l-asaf ānā ma-ʕandī-ši l-mustawā bās nətkəlləm ʕla hād sayyid-nā wa-bi-l-xuşuş s-sayyidāt l-waliyyāt. L-wliyyāt d-lə-Qşar məşhūrīn, kull mā yusmaʕ ʕan-hum. Fa-l-ūlā sayyidatu-nā Lalla Fāṭima l-Andalusiyya, hādi kān ka-yʒī ʕanda Ş-Şayx l-Akbar. Kān ka-yʒī ʕanda, u-ğayru min al-Riżāl, w-hiyya kabīrat Ş-Şaʔn, wa-qīla inna-hā, wa-huwa l-Qāʔil inna-hā uʕṭiyat sirr al-Fātiḥa.

U-marra ši wāḥəd mən n-nās lli ka-yḥəbbū yʕəmlu l-mawālīd mʕa n-dīk l-maḥall hādā-k w-ʕməl təmma mawlid, w-kānət layla l-ḥamdu li-llāh mubāraka maymūna. Kānət ši nās ʒābū l-baraka d-lə-flūs w-ḥattū-ha, ši-ʒāb səksū, şī-ʒāb kadā, ši ʒāb kadā, kān lə-mqaddəm dyāl mūlay ʕli Bū-Ġāləb f-dīk l-waqt şawnī, hādā tilmīd dyāl sīdī Ḥməd bən Ş-Şəddīq, lʔān ʕan t-ṭarīqa ş-şəddīqiyya. Fa-tʕāw-nnā bayna-nā u-ʕməl-nā dīk l-baraka, wşəl-nā lə-l-mawlid ilā āxiri-h, xreż-nā bḥāl-na, t-ṭalaba lli bqāw təmma, dīk l-baraka dyāl s-sukkār lli ʒābū l-ḥawma tğannū ʕli-hā, qāl huwwa ʒā ʕand dīk l-insān qāllū bi-anna wāḥəd əl-māʔida nəzlət, māʔida nəzlət u-qālət hādi xāşşa b-ğulām, dīk lli ʕməl təmma l-mawlid, xāşşa bi-h, bḥāl lli fham anna-hu dīk lli txāşmū mā-ʕandum ḥaqq fi-hā.

Bə-llati Lalla Fāṭima l-Andalusiyya kānət ʕanda ʕalāqa b-Mulāy ʕli Bū-Ġāləb?³¹⁶

Ka-yqūlū xtū, w-hiyya māşī xtū, wa-lākin mən əl-ʕāʔila.

Wa-lakin ʕaşra-tu?³¹⁷

Wa-laʕalla, wa-laʕalla”.

Wāxxa, d-ḍarīḥ dyāla?

Fə-ṭrīq l-bāşawiyya lə-qdīma, fə-bəl-ʕAbbās, wāḥəd l-maşzīd təmma, ka-yqūlū maszīd Ḥsīsən, hiyya ka-tʒī-k f-lə-wʒāh, ka-tlaqqā-k, muhmala ilā aqşā mā yumkin l-ihmāl.

T-taryma dyāla kāyna f-ši maşdar?³¹⁸

316. Pregunta del hijo.

317. Pregunta del hijo.

318. Pregunta del hijo.

Kāyna šī ḥadd tkəlləm flī-ha, tkəlləm flī-hā l-Muṭrib, Sīdī ʿAbd L-lāh T-Tlīdī, huwwa lli tkəlləm flī-ha. W-tkəlləm flī-hā Z-Ziyyāt fə-Tašawwuf, huwwa T-Tlīdī nqəl ʿan Z-Ziyyāt.

Ānā māžžī, hād š-ši “kategorías”.

Baʿda-hā ka-tzī Fātīma l-Idrīsiyya, hādāk yəmmā-h Ibn ʿAskar, l-muʿallif yəmmā-h, hādik min kibār l-ʿārīfāt bi-L-lāh, dīk š-ši dəl-kašf. Hādi ʿa š-šbanyūl, u-bnā ʿla l-maqbara dyāla w-ḡayyrū dīk d-ḡyūr dyāl l-muwaḍḍafīn lli qubālat Mūlay ʿli Bū-Ġāləb, hiyya təmma. Mūlay ʿli Bū-Ġāləb, dīk l-bināya lə-kbīra.

ʿA wāḥəd š-šbanyūlī, wāḥəd lə-xbīt, hād š-ši ānā ḥāḍəf fī-h, kān ḡələs fə-s-štāsyūn, lli wullāt dāba tūṭal dyāl lišānš kān ḡələs təmmā, u-tfərrqət š-šla dyāl yawm l-ʿīd, w-māžžī dīk l-mawkib dyāl n-nās, w-dīk.... u-qāl ḡīr šī granaḍa u-nṭərtqū-hā fī-hum, hākdā qāl.

Āna skunt təmma, ānā skunt təmma w-wuldī mʿāya, skunnā təmma šī mudda wažžīza, w-mšī-nā bḥāl-na, təmma mədfūna təḥt l-bināya, təḥt l-bināya.

Kāyna Lalla Rqīyya, fə-s-səkka l-ḥadīdiyya. ʿĀwtanī l-yūma ka-yziw, šufna b-ʿaynna, w-qawm lūṭ, w-ḡīru, w-ḡīru, šḥāl. Lə-xmār...

W-Lalla Rqīyya məšbāḥiyya, ḥnā kbərna w-l-wālidīn dyāl-na ʿandum maḥabba, ḥna kbərna, ka-nəmšiw-la, ayy maraḍ mṛəḍ ti. Kāyna t-taxaššusāt, kāyna flān dyāl l-ʿaynīn, āna kunt kbərt ʿməš yəmmā ka-ddīna l-sīdī Məxlūf, kān min kibār l-ʿulamāʿ, mšīt nəʿsməl l-mawlid n-nabawī w-ddīt mažmūʿa mən š-šabāb, nšību l-fuḥš dyāl bnādəm təmma, d-dkūr mʿa baʿḍiyatum, u-r-rīḥa d-lə-xnəz, r-rīḥa d-lə-xnəz, u-žāt. ʿA mažlis qbəl mən hāda, ittiḥādiyyīn, w-šmən ittiḥādiyyīn, bḡāw yṭəmṛū-h, w-t-traks lli mša ntəmma bḡa yətmār, htazzət bi-h, nəzlət bi-h l-arḍ, w-ḥşal təmma, bḡāw təmma ḥəttə žəbdū-h, hāda Sīdī Məxlūf, mədkūr fə-l-kutub lli ka-tʿallāq b-lə-Qsar.

Qul-na kāyna Lalla Rqīyya l-Məšbāḥiyya, kāyna Lalla l-ʿĀlya, žəddā-ti ḥkāt li bi-anna təmma kān mažmaʿ l-awliyāʿ, kānū ka-yʿaqdū l-ižtmāš hādāk baʿda šalāt al-šubḥ, al-žumuʿa l-awliyāʿ? ka-ytžəmʿū təmma, kənət ḡīr l-ḥažra.

Qulna Lalla l-ʿĀlya.

Kāyna Lalla Fātīma bənt Ḥməd Ž-Žbāriyya fə-d-dīwān, fə-l-laxxər dyālu, ḥtta hiyya kān ʿanda karāmāt, l-ʿāʿila dyāla ʿəmlət ʿla š-šəyāna dyāla, wu-l-ḥadd l-ʿān ka-yəṭqa fī-hā l-mawlid n-nabawī š-šarīf, al-ḥādiya ʿašar laylan, ānā kunt mən l-ḥāḍḡīn.

Kāyna (al-Lahumma šallī ʿalā sayyidi-nā Muḥammad wa-ʿĀli-hi) Lalla ʿAyša l-Xaḍra, fīn kbərt āna w-fīn qṛīt l-qurʿān. Lalla ʿAyša l-Xaḍra qālu bi-anna-hā kānū žūž də-l-xūt, žūž də-l-xūt w-ši yḥūdiyya kənət ḥubla, w-kənət ka-twaḥḥam, w-kənət žar-tum, w-hūma ka-yṭayybū šī qḍīra žāt dəxlət l-liḥūdiyya qālət-lum xəšnī nākul mənna, wuḥda mūlāta qālət lla, lla mā-ddəwqā-ši, xta (Lalla ʿAyša): ʿfī-la ḥaqqī ānā ʿfiwah-la, ḥaqqək āna nxallš-ək fī-h, təmma hād š-ši mā yuqāl.

Lalla Z-Zbīra, wālu, mā-ʿarəf ʿlī-hā ḥtta šī məʿlūma”. “Wāḥəd bḡa yḍīf-ha lə-s-sukna dyālu w-wqāš mā wqāš.

Entrevista n° 13³¹⁹.

Bənt ƎAskar, yəmmā-h dyāl ibn ƎAskar, hədu b-žūž lli kāyna (A).

Wa-lākin al-maʕlūmāt lli Ǝand-ək Ǝtī-ha-lu, lli Ǝla L-lāh, šay? aħsan min lā šay? (B).

Iyyəh, haqīqa (A).

Gləs hnāya, hətta huwwa ma-ka-yəsmā-ši (B).

Āna qult-lək l-wliyyāt, Ǝand-ək l-asmā? dyālum kāmīn??

Taqīban (C).

Kāyna Lalla ƎAyša l-Xaḍra, Lalla ƎAyša lə-Qžriyya, Lalla Fāṭma bənt Ĥməd, Lalla l-ƎĀlya (A).

Kāyna tñāš (C).

Kāyna ḥḍāš (A).

Āna kānū Ǝandī ḥḍāš wa-lākin qālū lī kāyna Lalla Nəbqa (C).

Hādi ma-kanʕarfa-ši (A).

Lalla Nəbqa žbart-ha faqatt f ktāb Muḥammad Axrīf, f-wāḥəd l-maqāl šaḍara mu?axxaran (C).

F-lə-Qšar (B)

F-ləQšar lə-Kbīr, mədfūna ḥda žāmaʕ lə-Mzūri. Fə-l-xamsīnāt ndatar l-qabr dyāla (C).

Lā ḥawla wa-lā quwwat illā bi-Llāh (B).

Wa-lākin Lalla Nəbqa (C).

Awwal marra asmaʕu-h (B).

Kān wqaʕ ši. Ǝlāš Lalla Nəbqa, li-anna qālula xəššək təxwi lə-Qšar (C).

Škūn lli qāla? (A)

Wā-qīla f-Ǝahd l-Burtuḡāl aw spanyūl. Xəššək təxwi, mā nəʕraf šənnu kāyən, qālət hiyya āna ma-ḡa-nəxruž-ši (C).

Āna Ǝmri ma-smaʕt (A).

W-bqāt məʕrūfa b-Nəbqa, ma-wqaʕ wālu. Qālu ḡādi təwqaʕ ši ḥāža f-lə-Qšar, ḡādi yəhžəm ši žayš ḡādi yəhžəm Ǝla lə-Qšar lə-Kbīr, qālət-lum āna ḡādi nəbqa ma-ḡa-nəxruž-ši w-bqāt Ǝla ism Lalla Nəbqa (C).

Lalla l-ƎĀlya kānət məʕrūfa bə-bənt r-rāfi, kānət wliyya, w-n-nās dyāl lə-Qšar ka-yəqadru-ha taqdīs kbīr. W-ka-yəməšiw līla, mən žumlat l-masāʕil lli ka-yəməšiw līla lə-Ǝrāyəš.

Ka-yəməšiw n-təmma ka-yḥanniw, ka-yddiw l-hənna, ka-ykəbbū-ha Ǝla lə-qbar. W-ka-ykəbbu Ǝla rāšum. Hādi bənt r-rāfi, kān lə-qbar dyāla fə-wāḥəd s-sāḥa məʕrūfa bə-ž-žūṭiyya, kay-yqūlu-la ž-žūṭiyya (lli ḥda Qīsāriyya s-sədrāwī (pregunté yo). Dāba l-yūma dəxlət f-Qīsāriyya S-Sədrāwī, tədfnət f-Qīsāriyya S-Sədrāwī, w-təmma Ǝəmlū-la ḍ-ḍarīḥ. Hādi hiyya Lalla bənt r-rāfi (A).

319. Participan en esta entrevista un informante principal (A) y un acompañante suyo (B). Las intervenciones del entrevistador se marcan con (C).

l-Ḥāẓ Ḥasan S-Səmlālī lli kân fə la impreša “Āma”, kân mʕa S-Sədrāwī, ka-yqatʕa, māt, raḥima-hu ʔ-lāh, qāl-li lili lammā dəfnu mrāt S-Sədrāwī, yəmmāh d-ʕAbd l-Qāḍər w-Muḥamməd, ilā āxiri-h, ma-šābū-ši ḥətta atar dyāl lə-qbar, qult-lu ma-yəmkən-ši, qālī āna ka-nətkəlləm mʕāk (B).

Lə-qbar kân ḍāhər ḥna ka-nʕarʔū-h, mā-yəmkən-ši, l-ʔatar... (A).

Qult-lu, āna yəmma, žəddā-ti šrifā idrisiyya. Rāẓla žəddī, ḥbā-ha d-yəmma qāl-li təmma kân l-maẓmaʕ dyāl l-awliyaʔ, huwwa mʕa n-təmma, dda bāš yzūr, šāb l-maẓmaʕ də-l-awliyaʔ, ka-yšūfūm b-ʕaynī-h, huwwa ka-yəqra u-dīr š-ši ka-yətlāša, lammā wšəl lə-qbar (B).

Lalla al-ʕĀlya āna ka-nʕarʔa, ānā ka-nʕarʔa, ka-nəmši lə-qbar dyāla (A)-

Qāl-li mā-kāyən-ši wālu (B).

Kāyna hād s-səyyida hnāya (A).

Lalla Rqiyya (A).

W-šənnu tʕāwəd-nna ʕla Lalla Rqiyya? (C).

Lalla Rqiyya məšbāhiyya, ka-yqūlu anna-hā kənət fə-z-zamān dyāl Mūlay Slīmān, kay-qūlu zār-ha Mūlay Slīmān, ka-yqūlu dāz ʕla lə-Qšar u-zār-ha. Kənət šrifā, ka-yẓiw-la z-zəwwār bəzzāf, ra-bāqi lə-qbar dyāla fə-wušt s-səkka (A).

Wa-lākin fə-wuḍʕiyya yurta la-hā (C).

Təmma kənət məqbara, l-isbāniyyīn kənū təršū dīk l-maqbara, bqa lə-qbar dyāla mḥāfḍīn ʕlī-h. Dāba bnāw ʕlī-h (A).

Lalla ʕAyša ʕ-Səddqiyya, lə-qbar dyāla, mədfūna xərəž Mūlay ʕli Bū-Ġāləb, nīt, kənət mrāt Mūlay ʕli Bū-Ġāləb, hādi riwāyāt šafāhiyya, wāš bəššāh hād š-ši w-la-māši d-bəššāh? (A)

Nīt wāḥəd s-səyyid qāl-lī bi-anna dīk lə-qbar lli f-š-šariʕ huwwa lə-qbar dyāl Lalla ʕAyša ʕ-Səddqiyya (C).

Mā-ʕarəf-ši ʕlī-ha ḥətta ši ḥāẓā, mā-kāyna-ši (A).

Lalla ʕAyša ʕAryānat R-rāš, Lalla Z-Zbīriyya ? (C).

Hādi ḍ-ḍarīḥ dyāla [ʕAryānat R-rāš] fə-bāb l-wād, f-wāḥəd d-dərb (A).

W-Lalla Z-zbīriyya šənnū ka-nʕarʔū ʕlī-hā? (C).

Hādi waqīla hiyya lli nəšḥət Mūlay Slīmān (A).

Kān dāʔiman ka-yẓī lə-Qšar, kā-yẓī ʕand wlad l-Məssārī, kân hnāya dāʔiman, qālət-lu ġīr ʔ-lāh yhannī-k, qālət-lu (A).

Lalla ʕAyša ʕAryānat r-rāš, žāt fə-l-qatṭānīn, hiyya hādi lli ka-nqūll-ək ānā, Lalla ʕAyša ʕAryānat r-rāš. Hādi lə-qbar dyāla f-wāḥəd ə-ḍ-ḍār, ʕanda wāḥəd š-šərzəm mən təmma ka-yzūru-ha (A).

W-Lalla Fātma bənt Ḥməd Ž-Žbāriyya, šmən fətra? (C).

Hādi Ž-Žbārī ʕməl-la ši tarzama, l-Xādir wuld l-Ḥāẓ ʕAb S-Slām, də-S-Sṭāt, ʕməl-la ši tarzama, ma ʕand-ək-ši t-tarzama dyāla? (A).

Āna ġādi nəūf l-Xādir də-S-Sṭāt, huwwa ʕāməl-la ši tarzama, huwwa ʕandu wāḥəd lə-ktāb dyālu w-dākər fī-h (B).

Ila bġītī nfətəšš-lək ʕlī-h, āna ʕandi (C).

Āna lli mʔakkəd mənnu huww hād š-ši, Lalla Fāṭima l-Andalusiyya, yəmmā-h dyāl Ibn ʕAskar, Lalla Fāṭma Ž-Žbāriyya... (A).

S-si l-Xaḍir ʕandu wāḥəd l-ktiyyib dyālu ʕla nasab Ž-Žbāriyyīn dākər-ha fi-h (A).

Lalla ʕAyša l-Xaḍra w-Lalla ʕAyša ʕAryānat r-rāš šmən fətra ʕāšu? (C).

Lalla ʕAyša l-Xaḍra ḥətta hiyya žbāriyya, ḥətta hiyya dəkra s-si l-Xaḍir, āna gādi nšuf-lək lə-ktāb dyāla (A).

Entrevista n° 14³²⁰.

Hād lə-wliyya ʕ-šāliḥa kənət bəkrī, kānu l-fuqaha lli dāzū qbəl mənna ʕlī-hum r-rahāmāt. Hād l-maḥall dyāla, hiyya w-xta hna. Kənət ka-təkrəm ɔ-ɔyāf, ka-təkrəm n-nsa, kull ši f-sabīl Llāh, w-məlli mātət wuṣṣāt yawm əl-mamāt dyāla, qālət dəfnu-ni hna, w-hād al-ʔarɔ dyāli bnīw-ha məszid, hiyya bnāt məszid, hiyya raddət ʕla xət-ha, xət-hā xəržət l-žiha xra w-hiyya bqāt hna w-xta kənət ka-tʕāyər-ha, hiyya kənət b-wlād-ha w-hādi ma-brāgt-š t-žəwwuž, hādi zāhda fə-l-ʕibāda. Qālət-la āna ma-xəšni ḥətta ši-ḥāža, l-ʔarɔ bayt L-lāh, hiyya assatu bayt L-lāh, w-bqāt hna ʕāyša, w-nhār lli n-mūt, kənət š-šəžra hnāya, hiyya smita ʕAyša, w-hād š-šəžra xaḍra, ʕla hād š-ši ka-yqūlu-la ʕĀyša l-Xaḍra, əl-laqab dyāla Lalla ʕAyša l-Xaḍra, ʕla ḥsāb š-šəžra xaḍra, hiyya hna kənət mʕallqa, kənət warda, š-šəžra də-l-limūn w-warda, ward d-š-šūk mʕallqa bə-l-xayt. rā-fayna, bāš ma-ttīh-ši, š-šəžra də l-limūn w-lward mʕa žnāba, b-žūž mʕallqīn, bāš ma-ytīhū-ši ʕla l-arɔ. Hād l-blāša dyāla nəḥḥāya t-ṭalaba ta-yəqrāw, w-hiyya mšārta fqi ta-yəqrāw hna f-hād l-maḥall (A)

Hiyya kānu ka-yəqrāw mʕahā d-drāri? (C).

Lla, kəllfət ši wāḥəd yqarrī-hum. ʕyāl, wlād əl-məslimīn ta-yəqrāw mʕa lə-fqi, hiyya mšārta fqi (A).

W-lə-qdiyya kən ʕanda ši ḥikāya mʕa ši yhūdiyya? (C)

Kənət hna fə-l-ləwwul žāt ši-lihūdiyya dāzət mən-hna, w-hiyya ka-tayyəb wāḥəd t-tāžīn dəl ḥūt w-tšahhāt dīk l-l-hūdiyya dīk t-tāžīn, w-dīk l-lihūdiyya kənət f-lə-wḥām, kənət fə-l-ḥaml dyāla, w-xət-ha bqāt ka-tʕayər fi-ha, ʕlāš ʕtī-ti-ha hādīk (C).

Iyyəh, hiyya ʕtāt-ha. Qālət-la xti hād l-wurt lli bin-na, āna msām-ḥa-lək f-kull ši, ʕraf-ti āna msamḥa-lək f-kull ši, w-dīk əs-sāʕa ʕtātu l-lihūdiyya w-zəhdət w-bqāt f-z-zuhd dyāla, f-baytu L-lāh ḥətta mātət w-dəfnū-ha təmna (A)

W-lə-fqi lli kən hna n-nhār lli māt ʕāwtani dəfnū-h. Məlli qarrəb ymūt, w-qarra t-ṭulba u-l-ʕulama w-l-quḍāt fə-D-dār l-Bayḍa, w-fə-R-rbāt w-f-Ṭanza qrāw ʕandū l-ʔān, ta-yžiw yzūru-h w-ka-ydīru d-dīkr sbəʕtāš šafar bāš māt. T-tārīx dyālu ʕandu hna.

Mølli nmūt dəfnū-ni hnāya. W-nhār sbəʕtāš ʕafar ka-ydīru d-dikra. W-hāda xāh, ʕəttə huwwa mədfūn hna, hāda kān nādir (A)

Entrevista n° 15.

Wa-lakinn l-masaʔil lli ʕanda ʕalaqa bi-d-dākira...

ʕalā kulli ʕāl, huwwa lli ka-yəttəʕraf wu-lli məʕrūf ʕna ʕattina-hā f-dīk lə-ktāb, li-ʔannā-hu aḡlabiyyat l-maʕflūmāt lli hiyya, hād l-masaʔil lli ʕanda ʕalāqa bə-d-dākira wu-ʕanda ʕalāqa b-hād l-mawrūt ə-š-ʕaʕbi huwwa müzūd, wu-dāʔiman ka-tʕīb fi-h əl-ʕadīd, wa-lākinn l-ʕadīd ʕan tārīx mā yuḡkā bi-n-nisbatī li-t-tawtīq l-kitābī mā-kayn-ši muʕud, ʕabʕan hunāka asbāb, āna ka-nḡunn, ka-nəʕtaqəd anna-hu sabab taqāfi, mentāl³²¹ yaʕni n-nəḡra dyāl l-muʕtamaʕ, li-anna l-muʕtamaʕ ɢukūri. Fa-hād n-nəḡra hādi hiyya lli xallāt anna-hu ma-yəmkən-ši ykūn... aw lli tʕarḡu l-kitābāt ma-htammū-š b-hād l-ʕānib hāda lli huwwa ʕandu hād l-buʕd l-unūti, naḡaran li-anna-hu l-marʔa fə-n-naḡar dyāl-um ka-tʕi fəl-martaba ə-t-tāniya, aw t-tālita aw ʕ-rābiʕa aw l-xāmisa, lā tastaḡiqqu an takūna mitl... w-hāda huwwa mən l-asbāb lli ma-ka-nwuʕdū-š, ma-ka-nwuʕdū-š hād... baʕd lə-wliyyāt ʕ-ʕāliḡāt ɢḡəkrū ka-natīza l-marʕiʕiyya dyālu anna-hu məlli ka-təzbaʕ marʕiʕiyya andalusiiyya wu-ʕanda ʕalāqa b-ʕaxʕ ʔāxar, ka-tḡarʕ yḡəkrū-ha, ka-nwuʕdu Faʕima l-Andalusiiyya. ʕlāš ka-ttəḡkar Faʕima l-Andalusiiyya, li-asbāb. Awwalan li-anna-ha ʕanda marʕiʕiyya andalusiiyya. Tāniyan, anna-hu hunāka man yaqūlu anna-hā l-uxt dyāl Mulāy ʕli Bū-Gāləb. Hunāka man yaqūl.... F-hād l-ʕānib l-irtibāt dyāl hād l-waliyy ʕ-ʕāliḡ lə-kbīr huwwa lli ʕəʕla ttəbrəz wu-ttəḡkar, baynamā ḡādi nəmʕiww l-Lalla š-šāfyā ma-ʕa-yəmkən-ši nwuʕdū-ha, kənət muʕūda hna ʕda mahattat Mulāy l-Məhdi lə-qḡima, l-ʔān hiyya fəl-makān dyāl masʕid al-R-Raʕā fə-Llāh. Fə-l-makān āna mʕit līla, wu-kənət fi-ha wāḡəd s-sədra, nawʕ mən n-nābāt w-kānu ka-yəmʕiww līla w-yʕalqu fi-hā ət-tamāʔim, li-anna kull wāḡəd məlli ka-yəktəb ši ḡāzā, ʕabʕan fə-l-mādi ka-yəktəb anna-hu xāšəək tʕalqu f-Lalla Š-šāfyā wla ʕand sīdi bū-ḡriʕa, kull wāḡəd.

Dīk t-tamāʔim, əl-kitābāt, lə-ḡrāz, lə-ḡzābāt, ši-ʕayʔ li-anna-hu dīk ɢ-ḡarar, aw dīk l-alam wa dīk l-balāʔ, wa dīk š-ʕayʔ yʕalqu təmma, ʕəttə ybaʕʕad ʕlīk.

Lalla Š-šāfyā. W-hādi ntahat, l-makān dyāla mʕit-lu, ʕəftu fə-l-masʕid, fə-l-bāb dyāl l-masʕid, ʕda l-qanḡra, təmmā-kīn ʕūr lə-Qsar lə-Kbīr, ʕūr l-muwahḡidīn, təmma kān lə-qbaʕ dyāl, təmma kənət Lalla Š-šāfyā.

Fa-hna ka-təwzəd, wa ida kənət ʕanda ʕalāqa matalan, Lalla Rqiyya l-məʕbāḡiyya, kān ʕanda rḡibāt bə-l-usra l-məʕbāḡiyya ʕanda wāḡəd l-buʕd ʕarīfi. Fa-hna ka-yəbqa dīk... ʕ-ʕbāriyyīn, matalan Lalla Faḡma ʕ-ʕbāriyya, Faḡma bənt ḡməd limādā hiyya mədkūra ʕayʔan ma natīza, hādīk ʕawtanī li-anna-ha ka-ttərtabət b-wāḡəd l-ʔusra, l-bāqi lli hiyya mā ʕanda-ši usra, aw

321. Utiliza la palabra en español.

usuṛtu mšāt, fa-ma-ka-yəttədkar-ši, fḥāl matalan Lalla ʕĀʔišā yəmmāh dyāl bən ʕAskar, aw kənət hna mūzūda, kənət muzūda fə-Š-šāwun, žat llə-hna. Fa-hādi natīza li-anna l-wuld dyāla məḡdūb ʕlī-h, ḥta hiyya tṭəbbāq ʕlī-ha.

Bə-R-Rašīd, l-ḥākīm dyāl Š-šāwun, kənət wuqʕət-lu mʕā-h wāḥəd l-muškil, wuqʕət-lu mʕā-h ʕla ši xaddāmāt kānu ʕandu huww, tʕāndu w-hiyya dʕāt fi-him. Wāḥəd š-ši kbīr, wu-mən baʕd ḥāwlu yəttṣālḥu aw anna-hum yərđiw walākin hiyya rəfđət təmši, wa-lakin yuḥka anna-ha kənət ʕanda baʕd l-karamāt, wu-baʕd l-ašyāʔ. Ṭabʕan lli ka-nqūlu fima yaxuṣṣ l-karāmāt yaʕni ṣaddiqawlā tuṣaddiq, walakin l-ḡarīb fə-l-ʔamṛ huwwa anna kāyən baʕd l-ašyāʔ? lli hiyya kənət ka-ttəʕməl w-ši tāni l-ʔasās f-hād ət-təqđīs wa-huwwa l-ʔinsān, l-ʔinsān ḥīnama yažtamiʕ, ḥīnamā yurīd, ḥīnamā yažtamiʕ aw ka-yəʕməl ši šayʔ muqaddas, ka-yʕəmlu muqaddas w-kān ka-yəṣbaḥ muqaddas... Innama yatanāzal ʕan-hu ḥasab l-maṇdūma l-qāʔima fə-l-mužtamaʕ. Nəʕtək matal. Matalan ḥna f-lə-Qṣar lə-kbīr nhāya, kān ʕandna Sīdi Yəḥya bən Mellāḥ, ḥāda mən n-nās l-ʕulamāʔ? lli kānu mužudīn f-lə-Qṣar lə-Kbīr. Huwwa andalusi, ža w-ttədfən fə-l-məqbara lli ka-tsəmma məqbarat Sīdi Yəḥya lli qəddām Faṭīma l-Andalusiyya, wu-hāda kənət fiḥ wāḥəd əl-bərriya, l-bərriya hiya ṭabʕan z-zaytūn, d-dkaṛ dyāl ə-z-zaytūn, yaʕni bəl-maʕna anna-hu hādāk l-bərri kaykūn bāqī ṣḡīr ka-yqatṭʕū-h w-ka-ylaqqmū-h bə-z-zaytūn w-hāda huwwa lli kayəʕtī ə-z-azytūn l-ašīl, idā ḥatṭiti-h təlt snīn wla rəbʕ snīn w-ma-ka-yəwqaʕ-lu wālu. W-hād Sīdi Ḥya huwwa lli mədfūn fə-t-ṭṭīq dyāl bəl-ʕAbbās.

Āna žrāt li, āna mšīt lila w-daqqīt. ʕlāš? Hādāk kənət fi-h wāḥəd əl-bərriya wu-kān ka-yəṭqāl n-nās kānu məžtamʕīn, anna-hu hādīk əl-bərriya lli mṛəđ bə-đ-đarša, yəmši, yəddi wāḥəd l-məšmār wu-yəmši ydəqqu təmma, wu-mnīn yži ma-yḍur-ši mūrāḥ, w-āna kunt mṛīd bə-đ-đarša wu-mšīt daqqīt təmma wu-rzaʕt.

ʕAla kulli ḥāl ḥāda kān qđīm, fə-s-səttināt, lla bāš-nəwṣal-lək huwwa anna-hu hād əl-bərriya kənət fiḥā wāḥəd n-nawʕ dyāl ə-t-taqđīs li-anna n-nās kāmlīn ʕandum ḥāža fiḥā, bi-ann hād ə-n-nawʕ mən d-dwa kān mūzūd, fhamti? Wa-lakinn fəl-waqt lli tḃəddlət l-maṇdūma l-qāʔima wu-ma-bqāt-š hād š-ši. L-bərriya wullāt ʕādiya, wu-mšāw līla. Wu-qatṭʕū-ha w-ma ḥḍar ʕlī-ha ḥətta ši ḥədd, walakin qbəl ma-yəmkən-ši līk təmši...

Fa-mā huwwa muqaddas ʕand l-insān, huww l-insān huww lli ka-yəžʕal dīk l-muqaddas, wu-məlli ka-tži wāḥəd l-waqt ka-yətxalla ʕanna, ḥāda ka-yəwqaʕ ttaxalli ʕla hād š-ši. Fəl-bawādi kaykūn yaʕni ət-taxalli dyāl-um aqall mən əl-mudun, yəmkən yətxalla rəbʕīn sana, xāmsīn sana, hād ḍ-ḍāḥīra wu-txalla ʕlī-ha fəl-mdīna, turāt l-kumportamiento, l-paṭrimonio³²² fəl-badiya kayḥāfəđ aktar mən... kayxəṣṣu wāḥəd l-mudda bāš yəmkə-llək... Fa-l-insān kayṣību huwwa lli kayəžʕal ḥāžra mqaddsa, bərriya mqaddsa. ʕayn mqaddsa, təmši matalan. Ḥna ʕandna matalan Sīdi Ḥməd Ž-žbāri, wāḥəd l-ʕayn, kayyəmši l-insān lli ka-

322. Las dos palabras, en español, lengua que maneja bien el entrevistado.

ykūn fīh s-sxāna ka-yədxul təmma wu-ka-yzəwwul fīh, wu-yəfsməl hāda, bhāl matalan mulāy šqūb f-lə-Qṣar lə-Kbīr matalan šawtani kunna la-nəmšiw l-bīr w-nkəbbu fīna dīk ṡ-ṡtal, ṡ-ṡtal hāydāk bārəd, bāš ma-təbqa-ši fina s-sxāna. Dīk ṡ-ši tbəddəl. L-masʔala dyāl ə-t-təqdīs ḡasab lli ka-nšūf āna anna l-insān lli ka-yəšnaṡ l-muqaddas, huwwa ḡta qbəl, f-Məkka qbəl škūn lli ṡnaṡ L-lāt wal-šUzza, l-insān, w-ḡatta f-ḡahd l-ʔušariyyūn wu-bābiliyyūn, wu-l-ʔāliha škūn lli ṡənṡa, l-insān lli ṡnaṡu li-ḡāza muṡayyana wu-mən baṡd ka-yəmkən...

Hādīk [Lalla Nabqa] mūžūda šand Bellaire, li-anna Bellaire šta baṡd l-asmāʔ dyāl baṡd lə-wliyyāt ṡ-ṡāliḡāt wa-lakinni šṡta fī-him ḡīr l-ism. Fīn-uma mužudīn, fīn l-amākīn dyālum ma-məṡrūf-ši li-anna huwwa ḡīr smaṡ. Wu-kāyna āna dkart f-hāda wu-ḡməlt w-ka-nḡunn fīlāš ka-tsəmma b-hād l-lafḡ, ə-s-sabab dyāl hād l-ism hāda (maqāl fə-l-lumaṡ) ḡādi yṡāb fīlāš tsəmmāt b-Lalla Nəbqa. Lli ʔasāsi huww madīnat lə-Qṣar lə-Kbīr ḡiyya mən əl-mudun əl-farīda f-hād n-nawṡ li-anna-hu f-žamīṡ əl-mudun ka-təmši w-ka-tṡīb fiha xāmsa, sətta, ṡašra, w-lə-Qṣar lə-Kbīr fiha..., w-hāda ka-yəṡṡti anna l-marʔa kənət šanda buṡd āxar, mən žānīb āxar huwa anna l-marʔa šanda taqḡīr fəl-mužtamaṡ dyāl lə-Qṣar lə-Kbīr illa lamā..

Lalla l-šālya, xətt ə-ṡ-ṡəbyān, ka-tsəmma xətt ə-ṡ-ṡəbyān. Fə-l-yawm l-awwal dyāl məlli ka-yəttəwləd l-šāyəl, yaṡni, aw l-bənt aw ḡayru-ha, ma-xašša-ši tṡarrəd, xāšša tkūn məḡḡiyya wa-illa yəmkən wāḡəd ž-žənniyya wa-illa yəmkən tḡərba w-hādi. Fa-huma ka-yəməšiw, w-dāba ḡna šandna f-lə-Qṣar yaṡni kull wəḡda məxtašša, bhāl ṡ-ṡubba lə-xṡiṡāšiyīn, hāda məxtašš fə-ṡ-ṡəbyān, hāda məxtašš fə-ṡ-ṡxāna, hāda məxtašš f-l-abna.

Lalla Rqiyya l-Məšbāḡiyya, məlli l-insān wužhu šwāž. Hāda wu-l-ḡarīb fə-l-amr huwwa kāyna baṡd l-ašyāʔ ka-tdāwa, āna ka-nfəssra bə-l-žānīb ə-n-nafsī, li-anna-hu l-insān fə-l-waqt lli ka-yəməši šand ṡ-ṡīb ka-ykūn ḡānn ṡala anna-hu dīk ṡ-ṡīb lli ka-yəməši šandu rāḡ ḡādi ydāwī-h, hāda l-žuzʔ l-awwəl mən ə-š-šifāʔ w-məlli ka-yəməši w-ka-yəttəṡmel dīk ṡ-ši, fa-məlli ka-yəržāṡ nafsīyyan bi-l-iḡāfa ila d-dawaʔ hād hāda l-žānīb n-nafsī anna-hu ka-ysāṡəd.

Fa-l-insān məlli ka-ykūn fəl-māḡi anna-hu kay-kūn ma-kāyna lā ṡīb, ma-kāyən la awliya, wa-lakinni l-insān məlli ka-ykūn muqtanaṡ wu-mužtamaṡ ḡsəllu d-dmāḡ anna-hu ila mša šand hadāk ə-s-səyyid Li-anna-hu ka-yəbdaw yqūlu flān, w-flān mša wu-žarā-lu. Mša w-ža, flān, wu-flān wu-flān, fa-ka-ṡību huwwa ṡḡaffəl anna-hu šandu wāḡəd l-istiṡdād anna-hu xəšsu yəməši n-dīk l-waliyya bāš...

wali-hāda ka-yəməši w-ka-yāxud dīk t-trāb wla ka-yāxud dīk l-ašyāʔ w-ka-yəržāṡ ḡāliban n-nəfs dyālu ka-... wu-n-nəfs xaṡīra, w-n-nəfs ḡiyya kull ṡayʔ wali-hāda ka-ṡīb ka-yəwqaṡ wāḡəd ṡ-šifāʔ w-ka-yəwqaṡ wāḡəd... ka-yəttəṡsər, w-ka-yfəssru-h huma bə-l-karamāt, ka-yfəssru-h b-bəzzāf dyāl l-ašyāʔ. L-žānīb ə-n-nafsī dyāl l-insān huwwa l-žānīb al-asāsi f-dīk l-ḡahd, yaṡni l-žānīb ə-n-nafsī huwwa lli šandu l-buṡd.

Āna ʕandi, ma-ʕraft-ši finiyya haṣṣalt ʕliha baʕd l-ašyā??? baʕd l-aqwāl ʕliha daba nzəwwdək biha, haṣṣalt ʕliha. Hādi āna tlaqīt wāḥəd ə-s-səyyid w-ʕəbtu ka-yəḥfəd baʕd wāḥəd žūž d-lə-byūt ʕliha, w-hād l-žānib əš-ʕafawī hād lli ka-ykūn müzūn, ʕāwəd ka-ykūn ʕandu ktār mən lə-klām li-anna-hu ma-yəmkən yəttəʕməl wāḥəd l-proberbio³²³ aw-wāḥəd wla wāḥəd ə-š-ʕay? illa wa-kaykun ʕandu wāḥəd l-ahammiya, wa-li-hāda maši...

Ma-kandunn-ši āna hādak š-ši dyāl lli ka-yətqāl. Kāyna baʕd mənnəm lli kānu, yəmkən tqūl məzdūbāt, w-yəmkən nqūlu kənət ʕandum ḥəttə ʕay? mən ə-tamarrud bhāl matalan Lalla, ʕandi l-ism dyāla təmma Lalla ʕAyša ʕuryānat r-rāš. Hādi wāḥəd əl- qəṣṣa, ʕanda tarīx mʕa wāḥəd s-salāṭin l-magāriba hnāya wəqʕət-la mʕa... wəʕlət kənət ka-təwṣal l-mustawā ʕāli, wāzhət

Lalla ʕAyša ʕuryānat r-rāš li-anna f-dīk əl-waqt fə-l-qarṇ al-sābiʕ ʕašar aw-t-tāmin ʕašar taqrīban kən mən l-ʕayb anna lə-mra tʕarri r-rāš w-hiyya kənət ka-təmši wa-rāsa ʕuryān. Taḃʕan hiyya ka-yqūlula ʕuryānat r-rāš li-anna ma-xaṣša-ši tkūn hād n-naḍra, kənət hiyya mən ə-məzdūbāt.

Kāyna Lalla Hiba l-Baqqāliya, hādi müžūda qəddam l-hāla l-madaniyya, qəddām l-mašzid, l-mərs, fə-l-mərs w-māši n-Mulāy ʕli Bū-Ġāləb wāḥəd l-fərrān təmma rāh mqaḃlu, dyāl ḥizb l-istiqlāl fə-d-əxla d-lə-hri.

Hādi ʕawtani ʕanda irtibāt bə-l-usra l-bəqqāliyya li-anna-ha tuʕtabaru mən l-ašraf l-Baqqāliyyin, ʕandum ɖahāʕir ʕala l-mustaw l-waṭani w-kən ʕandum ka-təʕraf Sidi Ḥməd, hāda kən mustašār dyāl l-Malik, s-sulṭān, w-hna kənu mənqasmīn ila qismayn, kāyna lə-Bqāqla dəl Mərs, wu-lə-Bqāqla də-n-nmər, dyāl ḥayy n-nmər lli müžudīn f-bāb l-Wād, dərb l-xabbāz, bāb l-xabbāz, rāh təmma kāyna ɖ-dār lli hiyya ʕanda kənət tuʕtabar ḥurṇ, yaʕni kən ayy wāḥəd dxāl n-hād ɖ-dār illā ma-kən ka-yāxdu la bulīs wa-la šurṭa wa-la ayy wāḥəd, yaʕni man daxala-hā fa-huwwa ʔāmin, w-hāda b-ɖ-ɖahāʕir, ʕandi had ə-ɖ-ɖahāʕir ʕandi, hād əl-žānib hāda, lə-farʕ ət-tāni huwwa lli ža mən sriʕ w-wāḥəd ə-ɖ-dəwwār lli ka-yətsəmma ɖā l-ʕattār, hādu ʕandəm z-zāwya, ɖār l-ʕAttār dyāl lə-Bqāqla. Hādu žāw n-l-Mərs, təmma ʕəmlu, w-təmma kāyən ɖ-dār də l-Wāfi lli dxulna lila, iḥda l-axawāt dyāləm hādi Lalla Hiba.

Hādi ġir qrība, f-bidāyat l-qarṇ l-ʕiṣrīn, lākin loxrīn bʕād, bhāl Lalla ʕUryānat r-rāš, Lalla Zbāyra, kən ʕanda irtibāt b-Qāsəm Z-Zbīr.

Yuqāl³²⁴. Ma-nqaḍar-ši nəʕtik bə-ɖ-ɖabt.

Mulāy Slīmān kən müžūd f-lə-Qṣar, kənət ʕandu ɖ-dār f-lə-Qṣar fīmā yussamma b-d-diwan, āna ʕandi ḥta l-mašarif lli kənət ka-ttəʕməl f-lə-Qaṣr wu-ɖ-dār dyālu. Kən ka-yzi. Lə-Qṣar ḥāža xra, šuf Tanža ki-dāyra, ʕlāyən təwṣal lə-Ḍ-Ḍār l-Bīḍa, īwa ġādi tšuf ə-N-Nāširi, tšīb anna-hu Mulāy ʕAbd R-Raḥmān b. Hišām ka-yʕayyət lə-wlādu w-žaw hnāya w-ʕandu risāla w-lə-ktuba müžūda ka-yqullum ntuma mašin sīru lə-Qṣar w-bātu, ka-ywəṣši-həm ka-yqullum

323. Palabra en español.

324. Responde a una pregunta sobre si era hermana de Qāsim.

bi-anna l-maqāma fī-madīnat al-Qaṣr al- Kabīr xayr mən l-maqām fī Ṭanẓa, bḳaw təm̄ma ḥta yẓi l-bābūr, hāda kān ka-yəʕməl ʕla anna-hu kānət mdīna, kān ʕanda l-amn, li-anna l-ʔumarāʔ bāš ybātu hnāya, idan kāyna šurūt, kāyna l-amn w-kāyna l-hawāʔ, wa-kāyna bəzzāf dəl-ašyāʔ bāš əl-malik ywəšši wa-yqūl hākada ʔanna l-muqām bi-h xayr mən l-muqām bi Ṭanẓa.

Fa-hadāk l-wliyyāt n-nās kānət ʕandəm fī-həm wāḥəd l-iʕtiqād, w-ahamm l-waliyyāt lli kānu muẓūdin, hādik Lalla Fāṭima l-Andalusiyya, fima kānət ši mḥa bḡāt tqarri bənta šḡira illa qbəl ma-tqarri-ha, qbəl mā-təddi-ha l-masʕid, qbəl ma-thada, ɗarūri anna-ha təddi-ha l-Lalla Fāṭima l-Andalusiyya, w-tziyyra, ʕlās? bāš təxruẓ ḥāfiɗa l-qurʔān, muqriʔa w-ḥāfiɗa tayammunan b-Fāṭima l-Andalusiyya, wa-ʕād hād al-aṭfāl kām̄lin, w-ḥna kān ʕandna kull ši hāyda, yaʕni ḥta l-marʔa məlli ka-təzwuẓ qbəl ma-təzwuẓ kānu ka-yəddiw-ha n-Sidi ɾ-ṛāyəs: ā-Sidi ɾ-ṛāyəs mṛəšši le-ʕṛāyəs, ā-Sidi ɾ-ṛāyəs mṛəšši lə-ʕṛāyəs, ʕala anna-hu l-marʔa, hādi lli ḡādi təzwuẓ w-ḡādi təm̄ši təm̄ma w-šāfət Sidi ɾ-Ṛāyəs, ʕummḥa mā-ʕa-tṭəllaq, ḡādi təm̄ši tṛəšša. Hna kān kull ši, hāda buʕd dyāl...

Lə-Qziriyya əh, hādik l-usra lə-Qziriyya kānət ʕandum ʕalāqə matīna b-usrat Ḥassūn lli f-Sla, hādu kān ʕandum wāḥəd z-zāwya dyālum hna, wu-z-zāwya dyālum təm̄ma, mən l-usar dyāl lə-qziriyyīn ʕandi baʕd l-ašyāʔ, xāššni nkūn, āna kull ḥaẓa, ḥaẓa ʕandi ka-nəktəb ʕlī-ha..... Məḥṭūta f-ši mūɗaʕ yaʕni bāš yəmkən nhada xəšš lli-ma-mənšura-ši. Āna ma-ka-nəm̄ši-ši əlli mənšūr, abadan, li-anna lli mənšūr ɾāh mənšūr. Huwwa ka-ykūn ḡir ẓtirāɾ dyāl l-alfāɗ. Ḥətta dik š-ši lli ʕməlt anāya təm̄ma ɾāh fih l-mazīd, fih kalimāt zāyda, fik alfāɗ zāydin ʕlī-ha bāš ʕməlta. Ammā anna-hu bāš yəttəʕməl. Āna l-abḥāt kulla lli ka-nəm̄əl ma-k-nəm̄ši-ši l-ḥaẓa lli hiyya mənšūra wu-nkarra, abadan, li-hāda l-iʕtimād dāʔiman ka-nəʕtaməd ʕla watāʔiq, ka-nəʕtaməd ʕla l-ẓānib...

ʕala kull ḥāl āna ḡādi nxarrəẓ wāḥəd l-ʔuz? l-xāmis dyāl l-watāʔiq, ḡaniyya mən hād lli kān kām̄əl, aḥsan mā kāyna iẓtimāʕiyyan, iqtisādiyyan wa-fikriyyan, nādir ma-kayən-ši ši ḥāẓa muẓūda ʕand ši wāḥəd dīk š-ši nādir, nādir bəzzāf, watāʔiq ẓadīda marḥa.

Kāyna Lalla Rəḥma matalan f-ẓāmaʕ lə-kbīr, w-hāda dāba, wa-lākinn hādik fiha wuẓḥət naɗar, dāda fə-ẓāmaʕ lə-kbīr, āna šɾəft ʕlī-ha fə-l-bināʔ dyāla kām̄əl w-fə-ş-şawmaʕa, təḥt ə-ş-şawmaʕa kān wāḥəd əl-makān təm̄ma ʕandi mşəwwar, mʕa l-asaf kān ʕandi hnāya dāba nəʕti-h lək. Fa-hādak l-makān l-bāb dyāl ş-şawmaʕa ş-şarqi kunna məlli ka-ndəxlu ka-nwuẓdu wāḥəd l-makān şḡiwar bḥāl ɗarīḥ şḡiwar dāxəl fə-ş-şawmaʕa fih wāḥəd l-madxał şḡiwar lli ka-yşəʕlu fih ə-ş-şmaʕ, wa-hāda ka-yətsəm̄ma, ka-yqūlu Lall Rəḥma, hād š-ši āna şəwwartu w-wuẓẓədtu, w-şəwwartu, li-annahu āna f-dīk l-makān lli kān fih ḥəfrū-h nɗəlt ḥətta l-təḥt ɗ-ɗrūẓ dyālu mā zāl ... ẓūẓ d-meṭro wu-rəbʕīn bāš ka-nwuşlu l-aşl, ka-nwuşlu l-bāb l-aşliyya, ma-kāyən təm̄ma ḥtta ši ḥāẓa, wa-lakinn fə-l-ẓānib qbəl kān-twəẓdət baʕd l-baqāya dyāl şibḥ qabr muẓūd, tayyəb wāš hāda kān tṛəbət b-Lalla Rəḥma? wāš yəttərbət b-n-nāqişa lli hiyya muẓūda dyāl

Baleriūs lli huwwa mədfūn təm̄ma, aḥad l-žunūd lli māt ʕandu aṛbʕa wu-tlātin sana, ... li-anna-hu l-žunūd ə.s-suriyyīn, kānət wāḥəd əl-firqa sūriyya qbəl mʕa r-rumān, hiyya wāḥəd mən̄nəm māt wa-l-ixwa dyālu huma lli dəfnūh w-mužūda fə-nāqiša, inscripsiun³²⁵ lli mužūda w-məqriyya, ttəqrāt, məqriyya mən ʕaraf l-muxtaššīn. Wāš hādak huwwa lli kān təm̄ma wu-lla lāxor, ʕayyəb.

Ma-yəmkən-ši³²⁶, ḥna ka-nqūlu hādak, hādu huma, kifāš f-baʕd l-awqāt baʕd l-asmāʔ, kifāš ka-twužda muḥama f-ašyāʔ, wās hiyya wla maši hiyya, li-hāda qutlək dīk Lalla Rəḥma wa-kānu ka-yžiw ʕanda n-nās fə-ž-žāmaʕ w-baʕd l-awqāt ka-ydəxlu w-ka-yəmšiw hādi ma-məʕrufāš, mā-ʕarfa ḥətta ši wāḥəd.

Ma-təqda-ši təʕraf li-anna mužūda hiyya fə-d-ḍrūž lli hawwādīn. Hiyya mužūda l-fūq, fə-l-waqt lli ʕammru d-ḍrūž, ḥna tʕəmlət, w-mən baʕd tʕəmlət dīk Lalla Rəḥma, dāba yaʕni kānət təm̄ma fə...

Hādak ka-yəʕti l-ğinā dyāl mdīnət lə-Qṣar lə-Kbīr li-anna-hu kull ši ġarīb, kull šayʔ mā ʕada... kānu ka-yəʕtiw-h wāḥəd l-buʕd ḥətta l-məʕfiyya, nhār lli bğīna nhawdu lila, nžiw lila, n-nsa kānu ka-yžiw w-ka-yətsābqu, anna-hu kā xəšsum yəddiw l-ma dəl-məʕfiyya, ḥna-ka-nšəbbu dīk l-ma w-nsiyybuh. N-nās ka-yəddiw l-ma dəl-məʕfiyya ʕala ʕtibār anna-hu fiha l-baraka.

325. Palabra en español.

326. Responde a la pregunta de cómo terminó por ser enterrada allí.

9. TRADUCCIÓN DE LAS ENTREVISTAS

Entrevista n° 1.

Informante: mujer; unos 52 años; estudios primarios.

Traducción:

Quiero contarte algo, es que no recuerdo ahora, por si te cuento algo erróneo. Te lo voy a contar así y si no te gusta, bórralo.

Había una judía que vivía cerca de esta Lallā ‘Ā’iša, su nombre era ‘Ā’iša y vivía cerca de ella. Un día, la judía tuvo un antojo, olió el olor de aquel *tāyīn* y les pidió un poco, aquella mujer les pidió que le dieran algo. La hermana de ‘Ā’iša le dijo que el *tāyīn* era de las dos, y por Dios que no lo vas a comer ni se lo vamos a dar. La mujer insistió pero no consiguió nada. Mira, le dijo ‘Ā’iša a su hermana, renuncio a la mitad de la casa a cambio del *tāyīn*, te lo compro yo. Y efectivamente, eso es lo que ocurrió, se llevó el *tāyīn* y le dio la parte que le correspondía de la casa, se fue y se lo dio a la mujer que tenía el antojo, que se lo comió.

Ella se fue a dormir por la noche, se durmió y al día siguiente amaneció de esta manera, esta mujer, lavada, envuelta en el sudario; no, no amaneció así, sólo estaba su manto verde, ella había desaparecido y no apareció desde aquel día, desapareció en aquel lugar en el que desapareció, allí le hicieron la tumba y la llamaron ‘Ā’iša al-Jadrā’³²⁷.

Desapareció y no la encontraron.

Allí sólo encontraron el manto verde en aquel lugar. Por eso la llamaron Lallā ‘Ā’iša al-Jadrā’.

327. Es decir, «‘Ā’iša la verde».

No la encontraron y ya está. Y ésta es la historia, verdadera, no es...³²⁸
Es lo que cuenta la gente, es una historia verdadera.

No es antigua³²⁹, la cuentan quienes estaban vivos, por ejemplo la gente mayor que tenemos en la ciudad, cuentan esas cosas, es decir que en sus tiempos sucedieron esas cosas, cuando eran.... Es verdadera.

Entrevista nº 2.

Informante: hombre; 55 años; enseñanza secundaria.

Traducción:

Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā', por ejemplo, ahora tiene dos historias, cada uno cuenta una versión. La historia que se conoce sobre ella, es que era una santa. Lo que hizo que fuera así es que ella y su hermana vivían en una casa. Una mujer embarazada que tenía antojos, olió el olor de la comida de su casa y se le antojó. Su hermana no quería dársela; le dijo que no y se enfrentó con su hermana, hasta que ésta renunció a la parte que le correspondía de la casa a cambio de esa comida para dársela a la mujer. Dicen que era judía, que ella era judía. Lo importante es que tenía el antojo.

Mayormente³³⁰ era vecina de ellas, por eso olió el olor de la comida. Mayormente era vecina suya.

Aquí termina. Cuando murió la encontraron envuelta en el sudario y lavada, eso es todo. Aquí termina lo que se sabe. Lo raro es que aquella mezquita de Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā' se llamaba la mezquita roja, a lo mejor tomó el nombre de ella, que la llamasen «la roja». Ahora la llaman Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā', pero siguen llamádola «la roja» en los documentos del *hubus*.

La información sobre ella es muy escasa. A lo mejor cuando murió encontraron algo de color verde, como la alheña en la mano.

Lo más extraño, y lo sabe muy poca gente, sobre esta señora, es que hay forasteros que no la conocen, pero se les aparece en sueños.

Yo, personalmente, vino a verme una mujer de Rabat, una mujer joven, para preguntarme por Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā', no la conocía, pero vino desde Rabat y llegó hasta mí, preguntándome por Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā'.

Estuve charlando con ella. Me dijo que se le había presentado en sueños y le había dicho que le llevase leche y alheña. Mira, la señora

328. Quiere decir que no era mentira.

329. Se refiere a la historia.

330. Responde aquí a una pregunta sobre la mujer judía embarazada.

venía de Rabat, siendo joven y lo tomó en serio, me dejó a mí la leche y la alheña y se marchó y cuando se lo conté a la gente, dijeron que era como un voto, que debe cumplirse.

Esta es una historia. La segunda es que había gente, que yo he conocido, que iban a visitar a Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ para casarse.

Llegaban, encendían velas y se casaban.

Antes entraban [en el mausoleo], pero ahora ya no lo hacen. No es un mausoleo, sino una tumba pequeña, que no se ve.

Entrevista n° 3.

Informante: mujer; unos 58 años; analfabeta.

Traducción:

Había dos hermanas, que vivían en dos habitaciones antiguas³³¹. Vivían las dos, ella y la hermana y había vecinos que vivían con ellas.

La hermana de Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’.

Así, la hermana de Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, vivía con ellas otra señora, que estaba embarazada.

Las dos eran personas corruptas.

Una vivía en una habitación y la hermana tenía una habitación. Aquella mujer tenía antojos, siempre que olía el olor de la comida que cocinaban quería que le dieran un poco a probar, pero no le daban nada. Un día dijo voy a llamar a su puerta, llamó para que le dieran algo, sí, llamó para que la invitaran a comer con ellas, pero no la invitaron, se quedó yendo y viniendo y no la invitaban, al final dijo voy a pedirles, les pidió y cuando les pidió la otra³³² aceptó dárselo y aquel *tāyīn* era de las dos, las dos iban a comer de él, la otra hermana dijo que yo no se lo voy a dar. Le dijo³³³ dame ese *tāyīn*, se lo damos y te pago por ello, no quiso, hizo todo lo posible para disuadirla, no quiso darle aquel *tāyīn* para que comiera aquella mujer. Al final le dijo: sabes, yo te cederé la habitación donde vivo, te la cedo, y me das ese *tāyīn* entero. Le dijo, de acuerdo. Le dijo, mañana no quiero verte aquí. Le dijo, de acuerdo, y le cedió aquella habitación, pero le dijo no te lo entregaré hasta mañana, y le dijo dame ahora el *tāyīn* y se lo dio y ella se lo dio a la otra mujer y lo comió, y ya está, y el día siguiente cederá aquella habitación a su hermana, y desde

331. Se entiende que vivían en una casa antigua, con muchas habitaciones. Por la forma de expresarse la informante, parece deducirse que se trataba de una antigua casa de citas y que las dos hermanas practicaban la prostitución.

332. Se refiere a Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’.

333. ‘Ā’iša a su hermana.

aquel momento en el que le iba a ceder la habitación, al día siguiente, desapareció, sólo encontraron su ropa verde allí, ella había desaparecido.

Por eso la llamaron Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’. Sólo encontraron su lugar, sólo encontraron su ropa, no supieron a dónde se ha había ido, desapareció.

Entrevista nº 4.

Informante: mujer; unos 85 años; probablemente analfabeta³³⁴.

Traducción:

Lallā Rqiyya al-Miṣbāḥiyya está en al-Maḥalla, los enfermos, los que tienen algo, los que padecen del corazón³³⁵, los locos, la visitan y se curan con la ayuda de Dios.

En cuanto a Lallā Fāṭna d-Dūsiyya³³⁶, que está en el barrio de Bel ‘Abbās, en el camino hacia Bel ‘Abbās, Lallā Fāṭna d-Dūsiyya, también los que sufren algunas enfermedades, epilepsia, o también alguna cosa difícil... Ella vino de al-Ándalus, era hermana de Muley ‘Alī Bū Gālib, vino de al-Ándalus. Los que tienen algún problema, o solicitan algo, por ejemplo, facilitar los estudios. Esto ocurría hace mucho mucho tiempo, el que venía a solicitar que le facilitase los estudios traía una ofrenda y Dios se lo facilitaba.

Y Lallā bint Ḥmed, de los Ŷbārīes, Lallā bint Ḥmed, está en el barrio de al-Manṣūr, de los Ŷbārīes, a ella también la visitaban y le organizaban *līlāt* y todo, venían a pedir.

Su tumba está en al-Manṣūr, ¿conoces el Dīwān?... hay dos zapateros, ella está en esa calle.

Si no estuviera ocupada te llevaría allí, ven conmigo, ¿llevamos el desayuno?³³⁷ Lallā bint Ḥmed también, quien necesita algo... era una de las santas de Dios, alabado y ensalzado sea, los Ŷbārīes, tú los conoces, los Ŷbārīes todos ellos tienen estudios y son sabios, organizan ‘*amāra* y *līlāt* y ya está.

Y Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, ella también era de los santos piadosos. Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, dicen que en su tiempo era una mujer devota, era virgen, rezaba a Dios, alabado y ensalzado sea, murió virgen, cuando fueron a verla la encontraron lavada, envuelta en el sudario y preparada para el

334. A causa de su edad, no ha sido fácil la entrevista con esta mujer, que se contradice en ocasiones y en otras le cuesta seguir el hilo de sus ideas. La transcripción y traducción de la entrevista reflejan estas dificultades.

335. El término usado por la informante no está claro; quizá se refiera al infarto.

336. Se refiere a Lallā Fāṭima al-Andalusiyya.

337. La informante estaba en ayunas y quería llevar el desayuno al mausoleo de la santa.

entierro. Encontraron sólo una tela verde, por eso la llaman Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, ella no estaba.

La enterraron³³⁸, no le hicieron otra cosa que el mausoleo, se lo construyeron como el de los santos. Era devota, murió virgen, no supieron cuándo fue lavada, y el vestido y el olor a perfume, olía a perfume en todas partes, su cuerpo no estaba, fue elevada, y ahora cuando vinieron aquí, a Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, le hicieron un mausoleo, construyen su tumba y su mausoleo, Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’.

Esta es una historia sobre ella.

Te la iba a contar, pero me dio vergüenza. Ella era devota, se dedicaba a hilar lana, noche y día hilaba la lana, sin entrar ni salir, pues, hacía un *tāyīn* de pescado y vino una maldita, que entraba y salía. Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ no paraba en casa, hasta unas horas...³³⁹ Yo hablo contigo y tú me entiendes, vino y le dijo a su hermana, esta mujer viene una y otra vez, decía que su fuego se apagaba, se iba y volvía. Esta judía maldita era su vecina.

Fue y le dijo, ¿por qué no le damos el *tāyīn*? Le respondió, si quieres que le demos el *tāyīn*, me tienes que dar la mitad tuya de la casa. La otra sólo se dedicaba a rezar y a adorar a Dios, fue y olió el olor de pescado, ahora aquella judía se iba y volvía.

Le dijo: te lo daré, déjame dormir y por la mañana te lo doy. Se fue, subió a dormir y se levantó diciendo, hala, vamos al notario, y sólo encontró una tela verde y el olor de los perfumes.

Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ no es cuento, sino es una historia verdadera. Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ fue elevada al cielo.

Le hicieron un refrán, que decía: rezaste hasta cansarte, llegó una prostituta y se lo quedó en una hora.

Puede que esto sea antiguo, en el año 12 o el 10, o a lo mejor en el 20. Ha pasado un siglo desde Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’.

En cuanto a Lallā Rqiyya, que murió siendo virgen, el que estaba paralítico, el que tenía la boca torcida, con la ayuda de Dios se curaba.

Lallā bint Ḥmed dijeron que murió siendo casada. Lallā Faṭna bint Ḥmed era de los santos de Dios.

Lalla Rqiyya, ella vivió después de Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’.

Los españoles, como los comandantes, la visitaban, daban ofrendas y organizaban *līlāt*, con *ṭulba* [hombres de religión] y los españoles hacían carreras de caballos. Un español, que era comandante, se le torcieron la boca y las manos. Vino un teniente suyo y le dijo: te traigo tierra de

338. Dice así la informante, aunque por el contexto parece querer decir lo contrario.

339. La informante se contradice aquí con lo que acaba de contar.

la santa, y él le dijo, ve y tráela, y se curó. Todos los años organizaba ‘*amāra*, venía el *muqaddam*³⁴⁰ y había mucha gente.

Los domingos hacían carreras y los lunes, la ‘*amāra* de Lallā Rqiyya.

Aquel comandante había ido a todas partes pero Dios no lo había curado.

Daba como ofrenda un ternero y la banda de los cristianos tocaba. Construyó su mausoleo y se destruyó.

El tal al-Ḥaddād, el del baño público, enfermó y sufrió una parálisis total. Tenía una mujer *mišbāḥiyya* y con la ayuda de Dios se curó, cuando se curó reconstruyó [el mausoleo].

Dolores de cabeza. Se mezcla la tierra con un poco de agua y mantequilla.

Incluso la abuela de Fu’ād Ḥsīsen, que estaba enferma, le llevaron una *mišbāḥiyya* y con la ayuda de Dios se curó, desde entonces iba todos los años a visitar a Lallā Rqiyya [con ofrendas].

También organizaban festejos religiosos en la casa de al-Mallālī.

Entrevista n° 5.

Informante: mujer; unos 54 años; estudios elementales.

Traducción:

Había una judía que vivía cerca de Lallā ‘Ā’iša, se llamaba ‘Ā’iša, vivía cerca de ella. Un día, una judía que tenía antojos, olió el olor del *tāyīn*, les pidió un poco aquella mujer. Vino la hermana y le dijo, este *tāyīn* es de las dos, por Dios, no se lo damos; se cansó de hacer eso, y nada. Le dijo: mira, yo voy a renunciar a la mitad de la casa a tu favor, dame este *tāyīn*, yo te lo compro y efectivamente eso fue lo que sucedió, se llevó ese *tāyīn* y se fue a dárselo a la mujer que tenía el antojo. Se lo dio y se lo comió. Durmió por la noche, durmió hasta el día siguiente y amaneció lavada, envuelta en el sudario; no amaneció así, había desaparecido, no la encontraron, sólo encontraron una tela verde en su lugar, desapareció en aquel lugar, no encontraron otra cosa, por eso la llamaron Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’.

No la encontraron, ésa es la historia, verdadera.

Una historia real, una historia verdadera.

La cuenta la gente mayor, gente importante de la ciudad, es una historia real y verdadera.

340. Encargado del cuidado del santuario.

Entrevista nº 6.

Informante: mujer; unos 55 años; analfabeta.

Traducción:

Había dos hermanas que vivían en aquellas habitaciones antiguas, vivían juntas, ella y su hermana, y vivían otros vecinos con ellas, la hermana de Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, también. Vivía con ellas otra mujer, que estaba embarazada. Las dos eran prostitutas y aquella mujer tenía antojos, siempre olía el olor de su comida y a ella le apetecía, pero no le daban nada. Un día llamó a su puerta para pedirles algo, para que le dieran algo y le dijeran que comiese con ellas aquel *tāyīn*, pero no la invitaron. Al final dijo les voy a pedir y fue y vino sin que le dieran nada y al final dijo les voy a pedir. Una quería dárselo, pero el *tāyīn* era de las dos y se lo comían entre las dos, y la otra le dijo: no te daremos nada. Le dijo dame el *tāyīn*, se lo damos y te lo pago, ella no quiso, lo intentó por todos los medios, pero no quiso darle aquel *tāyīn* para dárselo a aquella mujer para que se lo comiera. Al final le dijo, sabes, esta habitación en la que vivimos te la doy y tú me das todo el *tāyīn*, pero mañana [le dijo su hermana] no te veo aquí; de acuerdo, dijo, mañana no me ves aquí. Le dio la habitación, le dijo, no le voy a dar nada hasta mañana. Dame el *tāyīn*, se lo dio y ella se lo dio a aquella mujer, que se lo comió y por la mañana le iba a dar la habitación a su hermana. Desde aquel momento en el que le iba a entregar la habitación no encontraron nada, sólo encontraron aquellas ropas verdes, a ella no la encontraron, sólo encontraron aquellas ropas verdes en aquel lugar. Por eso la llamaron Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’. En aquel lugar sólo encontraron ropas verdes, no supieron dónde había ido. Y ya está.

Ella desapareció en aquel lugar, durmió y desapareció, en aquella habitación no encontraron más que las ropas verdes. Sí, no tenían buena reputación. A aquella mujer Dios la perdonó en aquel momento, y la otra se llevó la habitación.

Entrevista nº 7.

Informante: hombre; unos 85 años; secundaria tradicional.

Traducción:

Conozco a Lallā Fāṭima al-Andalusīyya desde 1937, y dijeron que ella era de al-Ándalus y que era, no sé, hermana de Muley, Muley ‘Alī Bū Gālib. Bū Gālib es otra cosa. Muley ‘Alī Bū Gālib está enterrado en Iraq, allí está sólo su *zāwiya*. Nuestros padres fueron los que nos dijeron esto.

Lallā Fāṭīma al-Andalusiyya, ya te he dicho que era de al-Ándalus, vino aquí, murió y la enterraron aquí, le hicieron un santuario (*qubba*) y así se quedó. Nosotros la visitábamos. Ella no cura enfermedades ni nada, la causa [de todo] es Allāh.

Los santos, Dios los ha elegido y les ha dado un trato preferente a nosotros, esto es así, Dios elige a la gente, a cada uno Dios lo prefiere a otro, esta es la cuestión.

Por favor³⁴¹, estas son palabras vacías, no me las digas. Incluso a ti, te empezaremos a visitar, te enterrarán y te visitaremos.

Está Sīdī Bū-Ḥya, está Sīdī Riḍwān, está Sīdī Mimūn.

La gente está equivocada, continúan asociando a un santo con Dios³⁴². Por favor, dame salud, te lo ruego, dame eso y concédeme esto³⁴³. Aquél es una criatura creada [por Dios] y tú vas y lo asocias con Dios y lo pones con Él. Por Dios, enséñame si hay alguien que asocie al ser humano con Dios, y menos aún en el caso de los santos, a los que Dios concedió confianza, les dio todo, los prefirió al resto de las gentes, al mundo entero. Oh Dios, bendice y salva a nuestro señor Muḥammad, oh Dios, bendice y salva a nuestro señor Muḥammad, Oh Dios, bendice y salva a nuestro señor Muḥammad³⁴⁴. Este [el Profeta] trajo la revolución del islam, luchó contra los infieles, los convirtió al islam, luchó contra nosotros y nos convirtió al islam. Esto es así. Dios lo elevó a lo más alto para eliminar la infidelidad de la tierra. Esto que no les llegó a otros, ahí tienes a América, ahí tienes a Rusia, estos no son infieles, conocen a Dios, pero no conocen a sus siervos, no conocen nada, matan a los siervos de Dios, queman a los siervos de Dios con fuego, propagan la corrupción. ¿Quiénes son los responsables de esta corrupción entre los árabes sino los judíos?

Ahí tienes a Iraq, Egipto, Palestina, ahí tienes a Siria, ahí tienes a Túnez, los judíos infieles nos odian.

Los infieles quieren que el islam desaparezca, que todo el mundo sea infiel, para que estén en el infierno, como ellos. Pero Dios es grande, no pueden contra los árabes. Los árabes, aunque les conceden muchos préstamos, llegará el día que Dios les dé la victoria, la victoria es de Dios.

341. Respuesta a una pregunta sobre si la santa curaba enfermedades o algo parecido.

342. El informante censura que se conceda a los santos los poderes que sólo pertenecen a Dios.

343. El informante imita a los que se acercan a la tumba de un santo para pedirle algo.

344. El informante recita la *taṣliya*, jaculatoria que se suele pronunciar o escribir tras el nombre del Profeta.

No, no hay nada de eso³⁴⁵. Espera. Lallā Fāṭīma al-Andalusiyya, van a visitarla, ¿por qué entran los borrachos a beber alcohol [en su santuario]? ¿por qué irrumpen allí? ¿por qué se han llevado toda la cortina? Diles que la devuelvan, déjate de tonterías, no hagas caso de las tonterías, que Dios tenga misericordia de nuestros padres. No escribas tonterías. Dios no tiene asociados, aquellos son piadosos, Dios les ha concedido la victoria, como es el caso de Muley ‘Alī Bū Gālib y Lallā Fāṭīma al-Andalusiyya.

Ay, señor, qué es eso de conservada. Ellos la han destruido, vete de noche y verás a los borrachos. Juegan a las cartas [por dinero], juegan a las cartas y se emborrachan, déjate de tonterías, no me digas nada, yo no asocio a Dios con nadie, lo que te digo es que Dios, alabado y ensalzado sea, eso es todo³⁴⁶.

Si haces algo por Dios, si obras el bien, cuanto te mueres, cada uno tiene su grado, como los jefes y los santos piadosos. Haz el bien, estarás a bien con Dios, como ellos; haces el mal... Dios ha creado a todos sin diferencias, ni rey, ni juez, ni ministro, nada, no hay nada sin ciencia, salvo si tienes fuerza por la ciencia y piedad por la ciencia, si tienes buen corazón y eres misericordioso con tus hermanos, encuentras al derviche y eres misericordioso con él, encuentras al pobre y eres misericordioso con él, esto es el bien, si haces el bien, irás al Paraíso con los ojos abiertos, sin pensar en nadie más que sea misericordioso contigo. Cuando mueras no querrán saber nada de ti, ni tu hijo, ni tu padre, ni tu tío, ni nada. Cada uno a lo suyo.

Llegan tus ángeles y te informan, si eres de los piadosos, serás de los piadosos, y si eres de los corrompidos, serás de los corrompidos³⁴⁷. Esta es la cuestión y eso lo sabemos desde que nacemos hasta ahora. No conocemos las cosas que nos llevan a desviarnos del camino de Dios, que Dios nos haga hermanos en el camino de Dios.

Yo no creo ni en Muley ‘Alī Bū Gālib ni nada, yo recito un poco del Corán y la oración por el Profeta. Cuando enfermo recito algo del Corán y Dios tiene misericordia de mí. Excúsame y que Dios tenga misericordia de los padres.

345. El informante reacciona a un comentario acerca de las visitas que se hacen a la santa Fāṭīma al-Andalusiyya para pedir curación de enfermedades y cosas semejantes.

346. Parece querer decir que Dios es omnipotente.

347. El informante se refiere a Munkar y Nakīr, los dos ángeles que, según la tradición musulmana, interrogan al fallecido en su tumba para averiguar si ha sido un buen creyente.

Entrevista nº 8.

Informante: hombre; unos 55 años; enseñanza secundaria³⁴⁸.

Traducción:

En cuanto a al-Qaṣr al-kabīr, hay un libro cuyo título es *al-Taṭīq ilā maʿrifat al-Qaṣr al-kabīr*, del profesor Gennun al-Jammār y de Muṣṭafā Ṭribaḳ. Es un señor³⁴⁹ que hace periodismo e investigación sobre al-Qaṣr. Hay muchos profesores, muchos hermanos allí³⁵⁰.

La mayoría de la gente dice que ella era hermana del santo Abū Gālib, la hermana del santo Abū Gālib³⁵¹. Su origen no es marroquí, ni hija de al-Qaṣr, ni nada, es de al-Ándalus, pero tenía experiencia en la ciencia, experiencia en las ciencias, se dice que daba clases sobre la ciencia. Solía reunir a las mujeres de los barrios y les daba informaciones, les enseñaba, les daba clases. La mayoría, el gran problema es que todavía hay mucha gente, hasta ahora, la mayoría de la gente no comprenden bien el Corán, hasta el noble Corán. La mayoría de la gente, pobres de ellos, siguen sin comprender. La mayoría de la gente dice «no hay dios, ciertamente Dios»³⁵². Ella les enseñaba, por ejemplo, que es «no hay dios sino Dios». Todavía hay mucha gente que, nosotros somos hombres y vamos en un cortejo fúnebre y lo oímos y si lo corriges, te dicen cállate, tú no sabes nada, y dices, perdona. Ella les enseñaba algunas cuestiones, les enseñaba la religión explicándosela, en estas cuestiones. Ella era jerifa, Dios Altísimo y Glorificado le había dado *baraka*, como actualmente por ejemplo existe un gran número, sigue habiendo jerifes, hoy en día existen.

Dios Altísimo y Glorificado ha dicho: los amigos de Dios «no tienen que temer y no estarán tristes»³⁵³. Quedan muchos santos en nuestros días, pero no se conocen, se encuentra [uno] contigo, habla contigo, te saluda, todo y cuando le dices adiós, adiós, no lo has conocido.

Ella [Fāṭima] curaba las enfermedades de la piel, curaba especialmente la fiebre, conocía los tipos de plantas medicinales, todo aquello, recogía las hierbas y con la ayuda de Dios se conseguía. A veces recitaba fórmulas, recitaba el Corán, pero no cuestiones del demonio, ella es inocente de

348. En esta entrevista intervienen otras personas presentes durante su realización; se señala en nota cuando esto ocurre.

349. Se refiere al primero de ellos.

350. El informante incurre en un error; el autor de la obra de ese título es Muḥammad ʿAbd al-Salām Bū Jalfa (publicada en Tetuán, 1972).

351. El informante responde a una pregunta sobre Lallā Fāṭima al-Andalusiyya.

352. Es decir, que confunden la profesión de fe musulmana (*lā ilāh illā Allāh*, no hay dios sino Dios) y pronuncian *inna* (ciertamente) en lugar de *illā* (sino).

353. Corán, azora 46, aleya 13, trad. Julio Cortés.

esto, quiere... de estas cuestiones de los demonios es inocente. Dios ayudaba en las curaciones, ella era de los piadosos amigos de Dios.

Qué es lo que hay, por ejemplo, al mismo tiempo, pues que ella es santa. Aquel libro no lo he tenido en cuenta ni lo he revisado mucho, si lo encuentro, si Dios quiere, te lo puedo pasar. Su título es *al-Ṭarīq ilā maʿrifat al-Qaṣr al-kabīr*.

Hay otra santa, que es Lallā ʿĀʿiṣa al-Jaḍrāʿ, Lallā Fāṭma bint Ḥmed, Lallā ʿĀʿiṣa la de la cabeza cortada.

¿Qué se cuenta sobre ella?³⁵⁴

Ella³⁵⁵ era también de los amigos de Dios.

Está en nuestro barrio³⁵⁶.

Ofrecía algunos conocimientos, ayudaba a la gente, curaba con permiso de Dios algunas enfermedades de los niños, cuando los niños enfermaban acudían a ella, igual que hacía con el santo Sīdī Riḍwān.

¿Y esta santa que está en vuestro barrio, Lallā Mīna?³⁵⁷

Esta jerifa curaba a los animales, traes personas y animales, glorificado sea Dios.

Probablemente hace más de un siglo³⁵⁸.

Lallā Mīna era de la época del colonialismo³⁵⁹. Entre un paso y otro, en al-Qaṣr hay un santo. Dios es el que sabe³⁶⁰.

Entrevista n° 9.

Informante: hombre; unos 60 años; enseñanza primaria³⁶¹.

Traducción:

Lallā ʿĀʿiṣa (A)

354. Esta pregunta la hace un amigo del informante, de unos 50 años, que estaba presente en la entrevista.

355. Se refiere a Lallā ʿĀʿiṣa la de la cabeza cortada.

356. Nueva intervención del amigo del informante, que se refiere a la tumba de la santa, en el barrio de los *qaṣṣānīn* (comerciantes de algodón y textiles) en Bāb al-Wād.

357. Pregunta del amigo del informante.

358. Respuesta a la pregunta sobre la época en que vivió la santa.

359. Otro hombre presente en la entrevista afirma: «no, antes de los españoles».

360. A partir de este punto, la conversación entre los presentes deriva hacia las razones de la marginación de Alcazarquivir.

361. En esta entrevista intervienen otros informantes: un ayudante del entrevistado y un hombre de unos 35 años, con estudios superiores y que al parecer estaba realizando una investigación sobre los santos de Alcazarquivir. Se prestó a intervenir en la entrevista al garantizarle el primer informante que el entrevistador era conocido suyo, nativo de la ciudad y profesor universitario. Se adjudica a cada uno de ellos las letras A (informante principal), B (su ayudante) y C (informante con estudios superiores).

¿Es Lallā ‘Ā’iša, la de la cabeza cortada? (B)

No, es Lallā ‘Ā’iša, la de la cabeza descubierta, no la de la cabeza cortada (A).

¿Es la que está enterrada en aquella puertecita azul a la que hicimos una foto?³⁶²

Sí, Lallā ‘Ā’iša, la de la cabeza descubierta, que era de la gente de Dios (A).

Lallā ‘Ā’iša, la de la cabeza descubierta, era una santa arrebatada. Los santos son de dos clases. Está el *sālik*, el sabio, que asciende, y está el *maydūb*, el arrebatado. Los estados suyos son tales que si lo ves dices que están locos, pero algunas veces dicen palabras que desvelan secretos³⁶³. Ahora nosotros lo llamamos *maydūb*. Lallā Zbīriyya (C)...

Lallā Zubayriyya (A)

... de los miṣbāḥiyyīn, está enterrada cerca de aquí, en Sīdī Qāsim. Se dice que era hermana de los zbīries, era zbīriyya, hermana o tía materna. Era de la gente que participó en la batalla de Wādī l-Majāzin (C).

Existe Lallā Mannāna al-Miṣbāḥiyya, que está enterrada detrás de la base de las fuerzas auxiliares. Allí está la señora (B)³⁶⁴.

Está Lallā ‘Ā’iša al-Qyīriyya y Lallā Raḥma... aunque no encontrarás nada escrito sobre ella. Está enterrada en el alminar de la mezquita aljama (C).

Es muy difícil encontrar información sobre ella, es muy antigua (A).

Sólo se conoce el nombre. Por ejemplo, tenemos a Sīdī Bū Ḥmed, del que no sabemos nada. Lo que se sabe es su nombre y que era contemporáneo de Muley ‘Alī Bū Gālib (C).

Existe Lallā Bint Ḥmed (C).

Vamos a empezar por aquí, por la plaza, cuando giras hacia Sīdī Zbīr, Qāsim b. Zbīr, hay una casa grande, allí hay una habitación pequeña, encima del mausoleo, alguien construyó encima de él, se aprovecharon ... la gente lo denunció y lo llevaron a la cárcel. Encima del mausoleo. Lallā Zbīriyya era su tía paterna (C).

Están Lallā ‘Ā’iša la de la cabeza descubierta y Lallā al-Su‘diyya (B).

Esta [Lallā ‘Ā’iša la de la cabeza descubierta] no es de época antigua, es moderna, hay gente que la llegó a conocer, era arrebatada (C).

Está Lallā Raḥma, que está enterrada en el alminar de la mezquita aljama. Lallā al-Zbīriyya, conocida como Lallā Zbīr, vivió en época de los

362. Pregunta del entrevistador.

363. Quiere decir que tienen conocimientos esotéricos.

364. Confusión con el enterramiento de Lallā Rqīyya.

sa 'dies³⁶⁵, estaba relacionada con la familia de los Šbāḥiyyīn³⁶⁶, dicen que era una hermana o una tía paterna [de Sīdī Qāsim]. Ensalzado sea Dios, esta familia de los Šbāḥiyyīn no eran jerifes, pero Dios Altísimo, Ensalzado sea, les concedió la santidad y el *yībād* por el camino de Dios, es decir, que encuentras que es una gran familia, que están enterrados en Arcila, en Larache, en Sūq al-Arbi'ā', y que Dios les ha dado la santidad, aunque ellos no tenían ni prestigio ni noble ascendencia. La santidad se heredaba (A).

Lallā 'Ā'iša al-Zbīriyya fue autora de tantos actos prodigiosos que no se pueden ni contar (A).

Lallā al-'Āliya está enterrada cerca de la mezquita de al-Sadrāwī. Hay una mezquita llamada así (A).

No te puedo dar ninguna información³⁶⁷. Debo darte datos correctos. Quien te puede ayudar bien es el señor A. y puede que te dé datos el señor B. La gente mayor, el señor A. es mayor, por supuesto, tiene más de 80 años. En la administración de los *aḥbās* tienen un registro, que lo he visto yo, escrito a mano, en el que se mencionan algunos nombres de santos. La administración de los *aḥbās*, habla con Aḥmad al-Raysūnī, por si hubiera informaciones sobre los santos de al-Qaṣr al-kabīr, entre ellos las mujeres. Haz alguna estadística, haz algo. La gente, antiguamente, constituía legados a favor de un santo, puedes encontrar información sobre quienes hicieron esta clase de *aḥbās*. Esto es lo que hay, hermano.

Entrevista n° 10.

Informante: hombre; unos 58 años; enseñanza primaria.

Traducción:

Existe Lallā Raḥma, que está enterrada en la mezquita aljama, hacia el alminar, cuando entras a la mezquita aljama hay allí una verja, allí está Lallā Raḥma.

Lallā al-'Āliya está en la alcaicería de al-Sadrāwī, hay una mezquita y allí está enterrada; donde venden ropa de niños, hay un pequeño pasaje que tiene salida. Aquella mezquita, allí está enterrada Lallā al-'Āliya, está enterrada en medio de la mezquita. Hay una escuela coránica donde estudian los niños, allí es donde dicen, a lo mejor es allí.

365. Siglos XVI-XVII.

366. La denominación más usual de esta familia es Mišbāḥiyyīn.

367. Responde a una pregunta sobre si conocía alguna historia relativa a esta santa.

También está la que llaman Lallā ‘Ā’iša, está en la rotonda [de Muley Bū Gālib], allí, está enterrada, en esa rotonda³⁶⁸. Era la madre de Ibn ‘Asākir³⁶⁹, al que nosotros llamamos Sīdī Bū Rummāna. Su madre, los dos eran de Šāwen, vinieron de Šāwen. De esto encuentras [información] en *Dawḥat al-nāšir*³⁷⁰.

Le dijo³⁷¹ a ella que se fuera, pero ella fue y le dijo: tú vas a salir antes que yo. Él se marchó. Llegó la orden del sultán que le decía que se fuera de allí.

Hay otra, la santa Lallā ‘Ā’iša al-Jadrā’, Lallā Fāṭma bint Ḥmed al-Ŷbāriyya, Lallā Zbīriyya, la hermana de Qāsim al-Zbīrī, y Lallā ‘Ā’iša al-Qŷīriyya, que está cerca de la entrada del barrio de al-Mers; si entramos por la parte del baño público de Jlīfa no giramos hacia al-Mers, sino que cogemos una callejuela, cerca de la panadería y llegamos allí. Allí está Lallā ‘Ā’iša al-Qŷīriyya.

Lallā Rqiyya, pregúntaselo a Ŷbārī, él es quien te puede dar más informaciones.

Y aquella al-Raysūniyya, Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s, el que más te puede informar es al-Ḥāyŷ al-Šādiq Benkirān, él te puede ser útil, conoce sus lugares [de enterramiento], te puede dar informaciones sobre ellas. A él le gustan mucho estas cosas.

Y en Sīdī Mimūn, allí mismo, hay una mujer enterrada, no sabemos si era santa, la llamamos Lallā ‘Ā’iša, es otra Lallā ‘Ā’iša³⁷². Ésta está dentro del baño público de Sīdī Mimūn, es otra. Pero esta Lallā ‘Ā’iša de Sīdī Mimūn era originaria del Sūs, era sūdāniyya³⁷³. Hay un artículo sobre ella.

Entrevista n° 11³⁷⁴.

Informante: hombre; unos 60 años; enseñanza secundaria.

Traducción:

Lallā Rqiyya al-Miṣbāḥiyya, le pusieron una puerta, pero la gente empezó a entrar, a emborracharse y a tomar drogas allí. Yo, lo que sé, y la llamamos Lallā Rqiyya al-Miṣbāḥiyya, es como lo de los demás santos,

368. El lugar exacto es un semáforo en esa rotonda.

369. Se refiere al historiador Ibn ‘Askar.

370. La obra de Ibn ‘Askar en la que incluyó una biografía de su madre.

371. Se refiere al gobernador de Chauen; el informador resume el texto de Ibn ‘Askar en *Dawḥat al-nāšir*.

372. Es decir, no es Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s.

373. Literalmente, «sudanesa»; se refiere al color oscuro de su piel.

374. En esta entrevista se identifica al informante como B y al entrevistador como A.

Muley Bū Gālib, Sīdī Bū Dhiyyir... había un jerife miṣbāhī que cuidaba del mausoleo. Viene gente, ya lo sabes, se llevan algo de tierra, para curarse los granos, el dolor de muelas, y otras dolencias. Dejan una vela, algo de dinero. Esa era la costumbre aquí y todavía viene gente.

Ahora la puerta está cerrada. La generación actual, lo sabes, no creen en nada, vienen aquí, se emborrachan y se drogan, lo han convertido en un albañal, ¿comprendes?

Vino un señor de [la administración de] los *awqāf*, fue él quien puso la primera puerta, la robaron, y ahora se ha puesto otra puerta, ahora está un poco mejor, ya no vienen por aquí. Pero está en este sitio, ya lo ves, es un sitio de reunión de drogadictos y jugadores de cartas.

La pregunta que quiero hacer, en el futuro habrá una segunda vía del tren aquí, y Lallā Rqiyya será un problema, ¿se llevarán sus restos a otro lugar?, o eso será, es decir en contra de este proyecto, o en contra... (B).

Yo creo que no podrán hacerlo, ¿por qué? Lala Rqiyya fue enterrada aquí, no por casualidad, sino que hay un motivo detrás de su entierro aquí (A).

Pero, perdona, ahora por ejemplo la necesidad obliga a poner una segunda vía, por lo que eso [el mausoleo de Lallā Rqiyya] debe quitarse (B).

Cuando entra la política, ya no queda ni santo ni santa, no queda nada, pero hay una cuestión necesaria que hay que tener en cuenta, es que el actual ministro de los legados píos y asuntos religiosos, el señor Ahmed Toufiq, es sufí, y tiene una postura especial hacia los santos y santas, es decir que yo creo que si ese señor se queda como responsable va a ser imposible que se toque a una santa, te lo aseguro (A).

Pero no hay donde poner la segunda vía, lo puedes comprobar, no hay donde ponerla (B).

Hay un asunto que yo conozco, es que nosotros no tenemos el problema de Lallā Rqiyya. Tenemos otro problema, ¿sabes por qué? Un día vinieron aquí unas personas, cavaron en la tumba y se llevaron algo. Esto es lo que hemos oído, cavaron en la tumba y se llevaron algo. Ahora la idea que quería comentarte. Esta Lallā Rqiyya, o alguien... ¿Qué es lo que sucedía? Solía venir una persona, esconde un tesoro y hace alguna cosa y se marcha, y venía la gente y empezaba a adorarlo.

Ahora, ¿quién va a asegurar si aquí está enterrada o no Lallā Rqiyya? (A).

Esta es la pregunta que se hace (B).

Pero los *aḥbās* darán los detalles, los *aḥbās* darán los detalles (A).

Pero los que vinieron y cavaron en la tumba y se llevaron aquello (B).

¿Se llevaron los huesos? (A).

No, no los huesos, dicen que aquí hay un tesoro, yo sólo escuché decir tesoro, y aquello. Vino alguien antes e hizo alguna tontería³⁷⁵, pasaron unos días y una persona aquí no se enteró de nada, hasta que se fueron, y encontraron la tumba horadada y que se habían llevado algo. En muchas *zāwiyas* hacen lo mismo, y otras cosas hacen lo mismo (B)

Pero lo que puedo decirte es que esta mujer sí existió (A).

Dios el más sabio (B).

Perdona que te interrumpa. Me parece bien, tú sacas algo de provecho y nosotros también. Tenemos aquí al *sayyid* Muley ‘Abd al-Qādir, ¿acaso no dicen que hay un Muley ‘Abd al-Qādir en Mequínez y otro en Argel? Este Muley ‘Abd al-Qādir, ¿cuántos cuerpos tiene? La pregunta es, este Muley ‘Abd al-Qādir, ¿cuántas veces lo enterraron? (B).

Esto necesita mucha aclaración (B).

Hay un Muley ‘Abd al-Qādir en al-Mansūr³⁷⁶, hay un Muley ‘Abd al-Qādir en Mequínez, hay un Muley ‘Abd al-Qādir en Argel, pero sólo hay un Muley ‘Abd al-Qādir³⁷⁷ (B).

Entrevista nº 12.

Informante: hombre; unos 85 años; estudios superiores³⁷⁸.

Traducción:

Este hombre querido y amado... pero lo siento mucho, no tengo el nivel para que hablemos de este santo y especialmente sobre las santas. Las santas de al-Qaṣr son conocidas, según todo lo que se sabe de ellas... La primera es nuestra señora Lallā Fāṭima al-Andalusiyya, a ésta acudía el Gran Maestro³⁷⁹. Acudía a ella y también otros hombres lo hacían. Ella gozaba de gran importancia, se dijo que él había dicho que se le había concedido el secreto de la primera azora del Corán³⁸⁰.

Cierta vez, uno de los que gustaban de celebrar el *mawlid* se fue a aquel lugar y lo celebró allí y, gracias a Dios, fue una noche bendita y gozosa. Algunos habían llevado ofrendas de dinero y lo dejaron allí, otros llevaron

375. Parece referirse a alguna ceremonia de magia.

376. Barrio de Alcazarquivir.

377. El entrevistado critica a continuación el culto de los santos y la creencia en sus poderes curativos, además de censurar los actos reprobables que se producen en la ciudad de Alcazarquivir, donde los dueños de cafeterías invaden el espacio público.

378. En esta entrevista interviene también el hijo del entrevistado.

379. Apelativo del místico andalusí Muḥyī l-dīn Ibn al-‘Arabī (560-638/1165-1240). El hijo del entrevistado aclara de quién se trata.

380. Literalmente, la azora «que abre», el exordio del Corán.

alcuzcuz, otros esto, otros aquello. En aquel entonces el *muqaddam* de Muley ‘Alī Bū Gālib era de Šāwen, era discípulo de Sīdī Aḥmad Ibn Šiddīq, ahora de la cofradía šiddīqiyya. Entre todos nosotros organizamos la ofrenda, llegó el *mawlid*, etc. Nos fuimos y allí se quedaron los discípulos, que discutieron por el azúcar que había sobrado. Él [el *muqaddam*] dijo que había descendido una mesa, una mesa había descendido y dijo que esto era para el joven que había organizado el *mawlid*, era suyo, dando a entender que los que discutían no tenían derecho sobre lo que había sobrado.

¿Lallā Fāṭima al-Andalusiyya tenía alguna relación con Muley Bū Gālib?³⁸¹

Dicen que era hermana suya, pero no lo era, aunque sí familiar suya.

¿Eran contemporáneos?³⁸²

Quizás, quizás.

¿Sí, y dónde está su mausoleo?³⁸³

Está ubicado en el camino de la antigua *bāšāwiyya*³⁸⁴, en el barrio de Ibn al-‘Abbās, allí hay una mezquita llamada la mezquita de Ḥsīsen. El mausoleo está enfrente, pero está muy deteriorado, más es imposible.

¿Alguna fuente trae su biografía?³⁸⁵

Hay alguien que ha hablado de ella, ha hablado de ella *al-Muṭrib* de Sīdī ‘Abd Allāh al-Tlīdī, éste es el que habló de ella. También habla de ella al-Zayyāt en *al-Tašawwuf*, al-Tlīdī lo copió de al-Zayyāt³⁸⁶.

Estoy llegando, hay categorías³⁸⁷.

Después de ella viene Lallā Fāṭima al-Idrīsiyya, ésta era la madre de Ibn ‘Askar, el autor³⁸⁸. Era una de las más grandes conocedoras de Dios, de lo que guarda relación con el desvelamiento intuitivo³⁸⁹. Llegaron los españoles y construyeron encima de su tumba, utilizaron aquellas edificaciones para los funcionarios, frente a Muley Bū Gālib, allí está ella. Muley ‘Alī Bū Gālib, ese edificio grande.

381. Pregunta del hijo del entrevistado.

382. Pregunta del hijo del entrevistado.

383. Pregunta del hijo del entrevistado.

384. Se refiere al edificio donde estaba antiguamente el gobierno civil de la ciudad, sede del bajá.

385. Pregunta del hijo del entrevistado.

386. El entrevistado menciona dos repertorios hagiográficos magrebíes, el de Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilā riṣāl al-tašawwuf* y el de ‘Abd al-Qādir al-Talīdī, *al-Muṭrib bi-mašābīr awliyā’ al-Magrib*, Rabat, 1999 (aunque en éste no hay una biografía propia de Fāṭima; el autor se refiere a ella únicamente al dar la lista de los maestros de Abū Madyan)

387. Responde a la pregunta del entrevistador sobre Lallā Fāṭima bint Ḥmed.

388. El entrevistado la llama Fāṭima, aunque su nombre era ‘Ā’iša.

389. Literalmente, *kašf*, término técnico del sufismo para referirse a alcanzar el sentido oculto del conocimiento.

Vino un español, una mala persona, y esto yo lo presencié. Estaba sentado en la gasolinera, que ahora es la estación de TOTAL, allí estaba sentado. Terminó la oración del día de la fiesta y al ver tanta gente... dijo que deseaba tener una granada para matarlos a todos. Eso dijo.

Yo vivía allí, yo vivía allí con mi hijo, vivimos una temporada corta y nos fuimos. Allí está enterrada, debajo del edificio, debajo del edificio.

También está Lallā Rqiyya, en las vías del tren. Viene gente, lo hemos visto con nuestros propios ojos, homosexuales, otros, otros, muchos, alcohol...

Y Lallā Rqiyya es de la familia Mišbāhī, nosotros éramos mayores y nuestros padres le tenían amor, éramos ya mayores y la solíamos visitar. Para cualquier enfermedad. Hay especialidades: hay quien cura los ojos, yo tenía muchas legañas y mi madre me llevaba a Sīdī Majlūf, que era un sabio muy importante. Cierta vez me fui a celebrar el *mawlid* con un grupo de jóvenes y allí presenciábamos actos reprobables, relaciones entre unos hombres y otros, y un olor insoportable, un olor insoportable. Llegó el ayuntamiento anterior a éste, los unionistas³⁹⁰, y éstos querían destruir el mausoleo. De repente la grúa se quedó atascada y se quedó allí hasta que la sacaron. Este es Sīdī Majlūf, mencionado en los libros que tratan de al-Qaṣr.

Dijimos que había Lallā Rqiyya al-Mišbāhiyya, que estaba Lallā al-‘Āliya, mi abuela me contó que allí se reunían los santos, celebraban las reuniones después de la oración del alba, el viernes los santos se reúnen allí. Antes había una piedra³⁹¹.

Hemos dicho Lallā al-‘Āliya.

Tenemos a Lallā Fāṭima al-Ŷubāriyya, que se encuentra en el barrio de al-Dīwān, al final del barrio, ella tenía muchos carismas. Su familia se hizo cargo de la conservación [del mausoleo]. Todavía se celebra allí el noble *mawlid*, a las once de la noche, yo he sido uno de los presentes.

Tenemos (que Dios Altísimo bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad y a su familia) a Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, donde yo crecí y aprendí el Corán. Sobre Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’ cuentan que eran dos hermanas, dos hermanas, y una judía embarazada que estaba con antojos era vecina suya. Estaban las dos cocinando y entró la judía y les dijo: dadme de comer, pero la hermana dijo: no, no probarás nada. La hermana [‘Ā’iša] le dijo: dale mi parte, se lo damos y tu parte te la pago yo. Eso es lo que cuentan.

De Lallā Zbīra no, no tengo noticias sobre ella.

390. Se refiere a los socialistas, cuyo partido se llama Unión Socialista (*al-Ittiḥād al-Ištirākī*).

391. El entrevistador pregunta a continuación si Lallā al-‘Āliya es la misma que está en la alcaicería de al-Sadrāwī y el entrevistado contesta que sabe más que él.

Uno quería añadirlo³⁹² a su vivienda y pasó lo que pasó.

Entrevista nº 13.

Informante: hombre; unos 85 años; estudios superiores.

Traducción:

Bint ‘Askar es la madre de Ibn ‘Askar, son las dos que hay³⁹³ (A).

Pero las informaciones que tengas, dáselas, por Dios. Algo es mejor que nada (B).

Eso es verdad (A).

Siéntate aquí. Él no oye bien (B).

Yo te dije que las santas... ¿Tienes sus nombres? (A).

Casi (C).

Están Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, Lallā ‘Ā’iša al-Qŷīriyya, Lallā Fāṭima bent Ḥmed, Lallā al-‘Āliya (A).

Eran doce (C).

Eran once (A).

Yo tenía once, pero me hablaron de Lallā Nabqà (C).

A esa no la conozco (A).

A Lallā Nabqà la encontré sólo por el libro de Muḥammad Ajrīf, en un artículo que se acaba de publicar (C).

¿En al-Qaṣr? (B).

En al-Qaṣr al-kabīr, está enterrada cerca de la mezquita de al-Mazūrī, en al-Marīna. La tumba desapareció en los años cincuenta (C).

No hay fuerza ni poder sino en Dios³⁹⁴ (B).

Pero Lallā Nabqà... (C).

Es la primera vez que oigo [su nombre] (B).

Algo pasó. ¿Por qué Lallā Nabqà?

Porque le dijeron: tienes que salir de al-Qaṣr (C).

¿Quién se lo dijo? (A)

Dicen que era en época de los portugueses o de los españoles. Tienes que salir, no sé lo que sucedía. Ella dijo: yo no salgo (C).

Yo nunca lo he oído (A).

392. Se refiere al suelo ocupado por la tumba.

393. Junto al entrevistado había otro hombre, aproximadamente de la misma edad y nivel educativo, que intervino varias veces en la entrevista. Al primero de ellos se le ha dado la letra A y a su acompañante, la B. Las intervenciones del entrevistador se marcan con C.

394. Una de las jaculatorias más usadas por los musulmanes para expresar la omnipotencia divina.

Así fue conocida como Nabqà. No pasó nada. Dijeron que iba a pasar algo en al-Qaṣr, que un ejército iba a atacar al-Qaṣr y ella dijo: me voy a quedar, no voy a salir, y así ella fue conocida por ese nombre (C).

Lallā al-‘Āliya era conocida como «la hija del pastor». Era santa y las mujeres de Alcazarquivir la veneran mucho. Le hacen visitas, entre las que la visitan están las novias. Van allí y se tiñen con alheña, llevan la alheña y la echan encima de la tumba, y luego se la echan por la cabeza. Ésta es «la hija del pastor», su tumba está en una plaza conocida como Al-Īŭṭiyya, la llaman Al-Īŭṭiyya³⁹⁵. Está cerca de la alcaicería de al-Sadrāwī, allí le hicieron su mausoleo³⁹⁶. Ésta es Lallā bint al-Rā‘ī (A)

El *hāy*³⁹⁷ Ḥasan al-Simlālī, que estaba trabajando en la empresa AMA, trabajaba con al-Sadrāwī en las taquillas, murió, que Dios tenga misericordia de él, me dijo que cuando murió la mujer de al-Sadrāwī, la madre de ‘Abd al-Qādir y de Muḥammad, etc., no encontraron ni huellas de la tumba; le dije, no puede ser y me dijo: te lo digo en serio (B).

Pero la tumba estaba allí, a la vista, lo sabemos, no es posible, los restos... (A).

Yo le dije, mi madre, mi abuela, la jerifa idrīsiyya, su marido, mi abuelo, me dijo que allí se reunían los santos, él fue a visitar [la tumba de la santa] y se encontró con un grupo de santos, los vio con sus propios ojos, se puso a recitar [el Corán] y empezaron a desaparecer cuando llegó a la tumba (B).

Lallā al-‘Āliya, yo la conozco, yo la conozco, suelo ir a visitar su tumba (A).

Pues me dijo que no hay nada (B).

Esta santa está aquí (A).

Lallā Rqiyya (A).

¿Qué nos puedes contar sobre Lallā Rqiyya? (C).

Lallā Rqiyya es miṣbāḥiyya. Dicen que vivió en época de Muley Sulaymān³⁹⁸. Dicen que Muley Sulaymān la visitaba. Dicen que pasó por al-Qaṣr y la visitó. Era jerifa, la visitaba mucha gente. Su tumba sigue estando en medio de las vías del tren (A).

Pero en un estado lamentable (C).

Allí había un cementerio, los españoles destruyeron aquel cementerio. Solamente quedó su tumba [de la santa] conservada. Ahora han construido sobre ella (A).

395. Es un rastro, donde se venden ropas y enseres usados.

396. La tumba está en la mezquita, cerca del *mīhrāb* y de las tumbas de al-Sadrāwī y su esposa.

397. Título que se añade al nombre de quienes han hecho la peregrinación a La Meca.

398. Sultán de la dinastía ‘alawī, 1792-1822.

Lallā ‘Ā’iša al-Şiddīqiyya, su tumba, está enterrada fuera de Muley ‘Alī Bū Gālib. Dicen que era la mujer de Muley ‘Alī Bū Gālib. Es una historia oral, pero no se sabe si es verdad o no (A).

Una persona me dijo que la tumba que está en la calle es la de Lallā ‘Ā’iša al-Şiddīqiyya (C).

No lo sé. No hay nada sobre ella, no hay nada (A).

¿Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s? ¿Lallā al-Zbīriyya? (C).

Esta [Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s] tiene su mausoleo en Bāb al-Wād, en una calle (A).

¿Y Lallā al-Zbīriyya? ¿Qué sabes sobre ella? (C).

Ésta es la que dicen que aconsejaba a Muley Sulaymān. (A).

Siempre que venía a al-Qaşr, iba donde los hijos de al-Massarī, siempre estaba aquí. Ella le dijo: ya está, adiós.

Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s está en el barrio de los algodonereros, ésta es de la que te estoy hablando, Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s. Su tumba se encuentra en una casa que tiene una ventana a través de la cual se la visita (A).

Y Lallā Fāţima bint Hmed al-Ŷbāriyya, ¿de qué época es? (C).

Este Ŷbārī escribió una biografía suya. Es al-Jađir, hijo del ḥāyŷ ‘Abd al-Salām, de Şţāt, que le escribió una biografía. ¿No la tienes? (A).

Voy a ver a al-Jađir de Şţāt, que le escribió la biografía. Tiene un libro suyo donde la menciona (B).

Si quieres te lo busco, yo lo tengo (A).

Yo, de lo que estoy seguro es de eso, la madre de Ibn ‘Askar, Lallā Fāţima al-Ŷbāriyya ... (A).

Lallā ‘Ā’iša ‘aryānat al-ra’s y Lallā ‘Ā’iša al-Jađrā’, ¿en qué época vivieron? (C).

Lallā ‘Ā’iša al-Jađrā’ también era Ŷbāriyya, también la menciona al-Jađir, voy a buscarte su libro (A).

Entrevista n° 14.

Informante: hombre; unos 85 años; enseñanza secundaria.

Traducción³⁹⁹:

Esta santa virtuosa [Lallā ‘Ā’iša al-Jađrā’] es antigua. Había alfaquies que habían vivido antes que ella, sobre ellos sea la misericordia [de Dios]. Este lugar era suyo, de ella y de su hermana. Era generosa con sus huéspedes, con las mujeres, todo lo hacía por seguir el camino de Dios. Cuando

399. Las intervenciones del entrevistador se señalan con la letra C.

murió dejó dicho: enterradme aquí y en este terreno mío construid una mezquita. Ella construyó la mezquita, compró [su parte] a su hermana. Su hermana se fue a otro lugar y se quedó allí. Su hermana se metía con ella, porque tenía hijos y la otra [la santa] no había querido casarse. Esta llevaba una vida de ascetismo y devoción. Le dijo: yo no necesito nada, la tierra es la casa de Dios. Ella fundó una casa de Dios y se quedó allí a vivir. Y el día que me muera... Había allí un árbol. Ella se llamaba ‘Ā’iša, y aquel árbol era verde, por eso la llamaron ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, su apodo era Lallā ‘Ā’iša al-Jaḍrā’, porque el árbol era verde. El árbol estaba atado, había un rosal, un limonero y un rosal, un rosal con espinas atado con una cuerda⁴⁰⁰. El limonero y el rosal a su lado, los dos atados, para que no se cayesen al suelo. Este lugar tiene una *maḥḥāya*⁴⁰¹ para los estudiantes que recitaban [el Corán]. Ella había contratado a un maestro aquí, en este lugar.

¿Los hijos de los musulmanes estudiaban con ella? (C).

No, ella encargó a una persona que les enseñase.

¿No había una historia de ella con una judía? (C).

Al principio de estar aquí [la santa] vino una judía, pasó por aquí y ella estaba cocinando un *tāyīn* de pescado. A la judía le apeteció aquel *tāyīn*, porque tenía antojos, estaba embarazada. La hermana [de la santa] le recriminó que se lo quisiera dar. Sí, se lo dio. Le dijo a su hermana, esta herencia que compartimos te la cedo toda, que sepas que te la cedo toda, y en aquel momento se lo dio [el *tāyīn*] a la judía. Ella se quedó haciendo vida ascética en la casa de Dios hasta que murió y la enterraron allí.

El alfaquí que estaba aquí hasta que murió fue enterrado también, cuando se acercó su muerte. Enseñó a discípulos, ulemas y jueces en Casablanca, Rabat y Tánger. Estudiaron con él, actualmente vienen a visitarlo y recitan jaculatorias el 17 de şafar, día que murió. Su fecha la tenemos aquí⁴⁰². «Cuando muera enterradme aquí», y el día 17 de şafar organizan [la ceremonia] de las jaculatorias. Y este es su hermano, que fue enterrado aquí, había sido gerente [de los *aḥbās*]⁴⁰³.

400. En este punto el entrevistado señaló un gran clavo que estaba en la pared.

401. Se trata del lugar que había en las mezquitas para que los estudiantes del Corán borrasen las tablillas donde habían escrito las aleyas, después de memorizarlas; toma su nombre del verbo *maḥà*, «borrar».

402. En efecto, en la lápida que enseñó el entrevistado se lee el nombre del difunto, Muḥammad b. al-Ṭāhir al-Ÿubarī, y la fecha de su muerte, 17 de şafar de 1383 [10 de julio de 1963].

403. En la lápida correspondiente a ese enterramiento se da el nombre completo del hermano, que murió el 9 de şa’bān de 1386/22 de noviembre de 1966, que había dirigido una escuela para niños (al-Madrassa al-Ahliyya al-Ḥasaniyya).

Entrevista nº 15.

Informante: hombre; unos 70 años; estudios superiores.

Traducción:

Pero las cosas que tienen relación con la memoria...

De todas formas, lo que se sabe y lo que se conoce lo hemos puesto en ese libro, porque la mayoría de los datos están ahí, esas cuestiones que tienen relación con la memoria y que tienen relación con el patrimonio popular existen, y siempre encuentras algo nuevo, pero algo nuevo sobre la historia que se cuenta sobre el registro escrito no existe. Naturalmente hay razones, yo pienso, creemos que hay una razón cultural, mental, o sea, la visión de la sociedad, porque es una sociedad de hombres. Esa visión es la que hizo que no sea posible que haya... o que los que se interesaron por la escritura no se ocuparon de este aspecto que tiene una dimensión femenina, porque la mujer, en la visión de ellos, ocupa una segunda posición, o una tercera, una cuarta, una quinta, no merece estar como... [el hombre]. Ésta es una de las razones por la que no encontramos... Algunas santas fueron mencionadas como consecuencia y la autoridad [del hombre] y cuando encuentras una autoridad andalusí relacionada con otra persona [hombre] pues no hay más remedio que mencionarla. Encontramos a Fāṭima al-Andalusiyya, ¿por qué se menciona a Lallā Fāṭima al-Andalusiyya? Hay razones para ello. Primero porque tiene autoridad como andalusí. En segundo lugar, porque hay quien dice que era la hermana de Muley ‘Alī Bū Gālib. Hay quien dice... En ese sentido su relación con el gran santo piadoso es lo que hizo que destacase y que se la mencione. Mientras que si buscamos a Lallā al-Šāfiya no la podemos encontrar. Estaba aquí, cerca de la estación antigua de Muley al-Mahdī, ahora está en el lugar de la mezquita al-Raḡā’ fī Allāh⁴⁰⁴. Yo he estado allí y había un azufaifo, una clase de planta, la gente iba y colgaban allí talismanes, porque cada uno, cuando escribía algo, naturalmente esto en el pasado, escribía y tenía que colgarlo en Lallā Šāfiya o en Sīdī Driša.

Aquellos talismanes⁴⁰⁵, escrituras, herces, amuletos, algo, porque aquel daño, o aquel dolor, o aquel mal, aquella cosa, lo colgaban allí para que se alejase de ti.

Lallā al-Šāfiya, y ésta ha desaparecido, el lugar donde estaba yo lo visité, vi la mezquita, en la puerta de la mezquita, cerca del puente, donde estaba la muralla de al-Qaṣr al-kabīr, la muralla de los almohades, allí estaba su tumba, allí estaba Lallā al-Šāfiya.

404. A una pregunta del entrevistador, el informante aclara que se trata de la mezquita llamada en la actualidad «mezquita de al-Mazūrī».

405. Responde a una pregunta del entrevistador sobre qué se colgaba del árbol.

Aquí encuentras... o si tenía relación, por ejemplo, a Lallā Rqiyya al-Miṣbāḥiyya, tenía relación con la familia miṣbāḥiyya, que tenía ascendencia jerife. Aquí lo que importa es... Los ŷbāriyyin, por ejemplo, Lallā Fāṭima al-ŷbāriyya, Fāṭima bint Ḥmed al-ŷbāriyya, ¿por qué se la menciona algo? Es por el mismo resultado, porque ella a su vez está relacionada con una familia. El resto, que carece de familia, o su familia ha desaparecido, pues no se menciona, como es el caso de Lallā ‘Ā’iṣa, la madre de Ibn ‘Askar, o estaba aquí, estaba en Chauen y se vino aquí. Y este es el resultado, porque su hijo cayó en desgracia y a ella también se le aplicó el castigo.

Ba Rašīd⁴⁰⁶, el gobernador de Chauen, tuvo problemas con el gobernador por culpa de unas sirvientas que tenía y a las que ella había maldecido. Fue algo grave y después intentaron arreglarlo y reconciliarse, pero ella se negó a irse. Se cuenta que ella tenía carismas y algunas cosas [prodigiosas]. Evidentemente, lo que decimos respecto a los carismas, o sea, lo crees o no, pero lo extraño es que hay algunas cosas que las hacía. Y además, la base de esta santificación es el ser humano. El ser humano, cuando se reúne, cuando quiere, cuando se reúne o hace algo sagrado, lo hace sagrado y esto se convierte en sagrado... pero también renuncia a ello según la mentalidad dominante en la sociedad. Te doy un ejemplo. Nosotros en al-Qaṣr al-kabīr tenemos a Sīdī Yaḥyà ben al-Mallāḥ, que era de los sabios que se encontraban en al-Qaṣr al-kabīr. Era andalusí, fue enterrado en el cementario que lleva el nombre de Sīdī Yaḥyà, que está cerca del mausoleo de Lallā Fāṭima al-Andalusiyya. Este cementerio tenía una *barriyya*, la *barriyya* naturalmente es el olivo, el olivo macho de aceitunas, o sea, quiere decirse que este olivo, cuando es pequeño, lo cortan y lo (¿? palabra ininteligible) y esto es lo que da el olivo auténtico, que se puede estar tres o cuatro años sin que le ocurra nada. Sīdī Yaḥyà es el que está enterrado en el camino de Ibn ‘Abbās.

A mí me sucedió y fui y clavé un clavo. ¿Por qué? Aquel tenía una *barriyya*, y se decía y toda la gente estaba de acuerdo, que aquella *barriyya*, el que tenía dolor de muelas iba y clavaba un clavo, y se iba sin mirar atrás. Yo, un día tenía dolor de muelas, me fui allí, y volví.

De todas formas esto era antiguamente, en los años sesenta. Lo que quería hacerte llegar es que la *barriyya* tenía un tipo de sacralidad, porque todo el mundo lo necesitaba y por eso existía esa clase de curas, ¿comprendes? Sin embargo, cuando la mentalidad dominante cambió no quedó nada de eso. La *barriyya* se transformó en algo normal, se dirigieron a ella, la cortaron sin que nadie se opusiera, pero antes no se podía hacer...

406. Se trata, en realidad, de Ibn Rāšid.

Todo lo que es sagrado para el ser humano, el ser humano es el que produce esa santificación, y cuando pasa un tiempo la abandona, así es como sucede ese abandono. En el campo, ese abandono es menor que en las ciudades, puede que se abandone en cuarenta, cincuenta años, ese es el fenómeno y el abandono en la ciudad, el legado del comportamiento, del patrimonio en el campo se conserva más que... se necesita tiempo para que puedas... El ser humano es el que hace sagrada a una piedra, a un olivo, a una fuente. Por ejemplo, vas... Nosotros tenemos por ejemplo a Sīdī Ḥmed al-Ŷbārī, hay una fuente, la gente iba cuando tenía fiebre, entraban y se desnudaban y hacían eso. Lo mismo, por ejemplo, Muley Ya'qūb en al-Qaṣr al-kabīr, por ejemplo, también íbamos al pozo y nos echábamos el cubo, el cubo de [agua] fría y se nos curaba la fiebre. Esto ha cambiado. La cuestión de la sacralidad, tal como yo lo veo, es que es el ser humano quien la crea, incluso antes, en La Meca, ¿quién creó a al-Lāt y a 'Uzza?⁴⁰⁷ El ser humano. Incluso en la época de los asirios y los babilonios, los dioses, ¿quién los creó? El ser humano los creó con un determinado objetivo y después se puede...

Aquella [Lallā Nabqā] es mencionada por Bellaire, porque Bellaire da algunos nombres de algunas santas piadosas, pero sólo da los nombres. Dónde están, dónde están sus lugares, no sabemos nada, porque a él no le dijeron más. Yo mencioné esto y mencioné, creo, el porqué de ese nombre, la razón de ese nombre, en el artículo de *al-Luma'*⁴⁰⁸. Encontrarás por qué se llamaba Lallā Nabqā. Lo fundamental es que la ciudad de al-Qaṣr al-kabīr es una ciudad única en ese sentido, porque en todas las ciudades vas y encuentras cinco, seis, diez, pero en al-Qaṣr al-kabīr hay... y eso confirma que la mujer tenía otra proyección. Por otro lado, la mujer tenía consideración en la sociedad de al-Qaṣr al-kabīr, si no...

Lallā al-Āliya, la hermana de los niños, se llamaba «la hermana de los niños». El primer día en que ha nacido un niño, o sea, o una niña, o sea, no puede correr riesgos, tiene que estar protegida, porque si no, puede poseerla la *yinnīyya*⁴⁰⁹, si no, la puede poseer. La gente va a ella. Actualmente en al-Qaṣr tenemos, es decir, cada una [santa] está especializada, como los médicos especialistas, éste es especialista en niños, ese especialista en fiebres, aquel especialista en críos.

Lallā Rqīyya al-Miṣbāḥiyya, para cuando a una persona se le tuerce la boca. Lo raro es que hay casos que se curan. Yo lo explico desde el punto

407. Divinidades pre-islámicas que se veneraban en La Meca.

408. Se refiere a la obra colectiva *Luma' min qākirat al-Qaṣr al-kabīr*; Alcazarquivir, 2010.

409. Criaturas sobrenaturales («genios») creadas por Dios y que viven en la tierra (Manuela Marín y Jorge Aguadé, «Espíritus benéficos y maléficos en el Islam: los *yinn*», *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, ed. F. del Pino Díaz, Madrid, 2002, p. 33-42).

de vista psicológico, porque cuando una persona acude al médico, piensa que ese médico al que ha ido le va a curar, esto es la primera parte de la curación y cuando va a hacer esto otro, recurre psicológicamente, además de los medicamentos. Este aspecto psicológico ayuda.

El ser humano, cuando antiguamente no había médicos, había sólo santos, pero el ser humano, cuando estaba convencido y la sociedad le había lavado el cerebro con que si iba a aquel santo... porque empiezan a decir que si Fulano fue y lo visitó, que si fue y vino, Fulano, Fulano, y Mengano... entonces lo encuentras convencido y preparado para ir a visitar a esa santa... por eso va y coge esa tierra, y coge esas cosas y vuelve, mayormente su alma es como... el alma es todo un peligro y el alma lo es todo, y por eso encuentras que se ha producido la curación y se ha producido un... se explica, lo explican por los carismas, lo explican por muchas cosas. El aspecto psicológico del ser humano era el aspecto fundamental en aquella época, es decir, que el aspecto psicológico tenía una repercusión...

Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā'⁴¹⁰. Yo tengo, no recuerdo dónde, encontré algunas cosas, algunos dichos sobre ella, te los daré cuando los encuentre. Me encontré con un señor y hallé que sabía de memoria un par de versos sobre ella. Este aspecto oral, que tiene rimas, a su vez suele ser más importante que las palabras [escritas], porque no pueden crearse proverbios u otra cosa, excepto para lo que tiene cierta importancia, pero eso no...

Yo no creo en esas cosas que se dicen. Entre las que había, algunas podían ser [santas] «arreatadas» y podemos decir que algunas eran también rebeldes, como es el caso de Lallā, donde tengo el nombre, Lallā 'Ā'īša 'aryānat al-ra's. Es toda una historia, una anécdota que le sucedió con uno de los sultanes del Mágreb aquí, le sucedió con... Llegó a un nivel elevado, se enfrentó a ...

Lallā 'Ā'īša 'aryānat al-ra's, porque en aquellos tiempos, más o menos en los siglos XVII y XVIII, estaba mal visto que la mujer se deje la cabeza descubierta y si salía, fuese con la cabeza destapada. Naturalmente, la llamaban 'aryānat al-ra's (la de la cabeza descubierta), porque esa visión no puede ser. Ella era de las santas «arreatadas».

Está Lallā Hība al-Baqqāliyya, su mausoleo está cerca de la administración del registro civil, cerca de la mezquita, en al-Mers, cuando vas en dirección a Muley 'Alī Bū Gālib hay un horno público, el mausoleo está justo enfrente, cerca de [la sede del] partido del Istiqlāl, en la entrada del barrio del Hri.

410. El entrevistador ha preguntado por las santas que no son mencionadas por su pertenencia a familias prestigiosas y el entrevistado responde con la referencia a esta santa.

Ésta, a su vez, está ligada a la familia al-Baqqāliyya, porque se considera de los nobles jerifes baqqāliyyīn, que gozan de renombre a nivel nacional. Uno de sus miembros, como sabes, es Sīdī Ḥmed, que fue consejero del Rey, el sultán. Aquí estaban divididos en dos ramas. Estaban los baqqāliyyīn de al-Mers, y los del al-Namr, que están en Bāb al-Wād, en el adarve de al-Jabbāz, en Bāb al-Jabbāz. Allí está la casa que estaba considerada como inviolable (*ḥurm*), es decir, que si alguien entraba en esa casa, no le podía coger ni la policía, ni los vigilantes, ni nadie, es decir, quien entraba allí estaba protegido. Eso estaba en decretos, tengo esos decretos, ese aspecto, éste. La segunda rama es la que vino de Srīf, uno de los adueros que se llama «la casa de al-‘Aṭṭār». Estos tienen una *zāwiya*, la casa de al-‘Aṭṭār de los baqqāliyyīn. Estos vinieron y se instalaron en al-Mers, y allí está la casa de al-Wāfī en la que estuvimos⁴¹¹. Una de sus hermanas es esta Lallā Ḥība.

Ésta es reciente, de principios del siglo XX, pero las otras son más antiguas, como Lallā ‘aryānat al-ra’s o Lallā al-Zbarya, que tenía relación con Qāsim al-Zbīr.

Se dice⁴¹².

No te puedo dar nada seguro⁴¹³.

Muley Sulaymān estaba en al-Qaṣr, tenía una casa en al-Qaṣr, en el barrio llamado al-Dīwān. Yo tengo las cuentas [de los gastos] que se hacían en al-Qaṣr y en su casa. Solía venir. Al-Qaṣr al-kabīr era otra cosa, mira cómo está Tánger, casi llega a Casablanca. Si consultas a al-Nāṣirī⁴¹⁴ encontrarás que Muley ‘Abd al-Raḥmān b. Hišām⁴¹⁵ recomendaba a sus hijos que vinieran aquí. Hay una carta y otros escritos, en los que les decía que fueran a al-Qaṣr y pernoctasen allí. Les aconsejaba diciéndoles que la estancia en la ciudad de al-Qaṣr al-kabīr es mejor que la estancia en Tánger, quedaos allí hasta que venga el vapor. Hacía esto porque era una ciudad segura, porque los príncipes pernoctaban aquí porque había las condiciones [para ello], había seguridad, había [buen] clima, había muchas cosas. Para que el rey aconsejara y dijera esto es que la estancia en ella era mejor que la estancia en Tánger.

411. Se refiere a una recepción previa a la celebración de un congreso en Alcazarquivir el 11 de diciembre de 2014 y en la estuvieron tanto el entrevistador como el entrevistado.

412. Respuesta a una pregunta del entrevistador sobre si era hermana de Qāsim.

413. Respuesta a una pregunta del entrevistador sobre la época en que vivió esta santa.

414. Se refiere al historiador marroquí Aḥmad b. Jālid al-Nāṣirī (1835-1897), cuya obra *Kitāb al-Istiṣā’ li-ajbār duwal al-Magrib al-aqṣā* se publicó por vez primera en El Cairo en 1895.

415. Sultán ‘alawī, 1822-1859.

En estas santas la gente creía. La más importante de las que había era Fāṭima al-Andalusiyya. Cuando había una mujer que quería llevar a una hija pequeña a la escuela, antes la llevaba a la mezquita, y antes era obligatorio que la llevase a Lallā Fāṭima al-Andalusiyya y la visitase. ¿Por qué? Para que saliese una *ḥāfiẓa* del Corán⁴¹⁶, lectora y memorizadora del Corán, con la bendición de Fāṭima al-Andalusiyya. Esto con todos los niños. Nosotros teníamos todo así, es decir, hasta las mujeres cuando se casaban iban antes de casarse a Sīdī Rāyes: oh, Sīdī Rāyes, protector de las novias, oh, Sīdī Rāyes, protector de las novias. O sea que la mujer, la que se va a casar y va allí y ve a Sīdī Rāyes, no se va a divorciar, permanecerá casada. Así era todo, esta es la importancia de...

Al-Qŷiriyya, sí, esta familia Qŷiriyyīn tenía una relación muy estrecha con la familia Ḥassūn de Salé. Estos tenían una *zāwiya* aquí, y una *zāwiya* allí. Sobre la familia de los Qŷiriyyīn tengo algunas cosas, que debo localizar, todo lo que tengo escribo sobre ello. Yo no trato nada publicado, nunca, porque lo que está publicado está publicado y suelen repetirse los términos. Lo que yo he estudiado tiene cosas nuevas, palabras añadidas, expresiones nuevas, por eso lo he hecho. Todas las investigaciones que yo he hecho, no hago nada que esté publicado ya y lo repita, nunca, por esto me apoyo siempre en documentos, me apoyo en este aspecto... De todas maneras, editaré el tomo cinco de los documentos, más rico y completo, lo mejor que hay desde el punto de vista social, económico e intelectual. Es una documentación valiosa, no es conocida, es algo valioso, muy valioso, una documentación novedosa.

Está Lallā Raḥma, por ejemplo, en la mezquita aljama, y esto ahora, pero hay varias opiniones. En la mezquita aljama, yo supervisé todas las obras y la construcción⁴¹⁷ del alminar, debajo del alminar hay un sitio del que hice fotos, lo siento, lo tenía aquí ahora, te lo daré. Este lugar, en la puerta oriental del alminar, cuando entramos encontramos un sitio pequeño como si fuera un mausoleo pequeño dentro del alminar, tiene una pequeña entrada donde encienden velas y esto lo llaman, o dicen que era [la tumba de] Lallā Raḥma. Esto lo fotografié, lo preparé, le hice fotos, porque en aquel lugar en el que estaba cavaron y bajé hasta debajo de la escalera, que sigue estando... a dos metros cuarenta para llegar al fondo, llegamos a la puerta original y allí no había nada, pero, en ese sentido, antes se encontraron algunos restos de algo parecido a una tumba. Bien, pero ¿acaso ésta es la tumba de Lallā Raḥma? ¿Se relaciona con la lápida que está allí, la de Valerio, que está enterrado allí? Él era un soldado que

416. Para que aprendiese de memoria el Corán.

417. Aunque esta es la palabra que usa el entrevistado, parece más bien referirse a la restauración del alminar.

murió a la edad de 34 años... porque los soldados sirios, había un grupo sirio con los romanos, es que fue uno de los que murieron y sus hermanos lo enterraron y allí está la inscripción, que ha sido leída y transcrita por los especialistas. Acaso él es el que está allí, u otro, bien.

No es posible⁴¹⁸. Nosotros decimos que se trata de él, ¿cómo algunas veces los nombres, cómo se encuentran mezclados con cosas? Será ella o no será, por eso te he dicho que a esta Lallā Raḥma la gente la visitaba en la mezquita aljama, a veces entran y se van. Esto no se conoce, no lo conoce nadie.

No lo puedes saber porque se encuentra bajando las escaleras. Se encuentra en la parte alta, cuando pusieron las escaleras, aquí se hicieron y luego se hizo lo de Lallā Raḥma, ahora significa que allí había...

Esto refleja la riqueza de la ciudad de al-Qaṣr al-kabīr, porque todo es extraño, para todo hay una costumbre... daban importancia hasta al pozo de agua, cuando quisimos bajar para verlo, las mujeres venían y luchaban porque querían llevarse el agua del pozo, nosotros tirábamos el agua y la gente se la llevaba. La gente creía que el agua del pozo tenía *baraka*.

418. Respuesta a una pregunta sobre cómo terminó Lallā Raḥma por ser enterrada allí.

10. CONCLUSIONES

La intersección entre la tradición oral y la escritura hagiográfica, base de nuestra propuesta inicial de trabajo, se ha revelado como un instrumento metodológico válido y fructífero. Debemos tener en cuenta, en todo caso, una serie de matizaciones imprescindibles. La consulta de la literatura hagiográfica, tanto la magrebí como la de otros ámbitos islámicos, ha permitido trazar un contexto que ha ido evolucionando y en el que se sitúan las tradiciones recogidas en Alcazarquivir: la santidad es un hecho histórico, a pesar de que las coordenadas cronológicas de esas tradiciones carezcan de precisión. Por otro lado, si las coincidencias entre tradiciones escritas y orales son relativamente escasas, ello no quiere decir que se deban estudiar como independientes las unas de las otras, sino en tanto que una producción cultural y religiosa común. De ese modo es posible apreciar las líneas de fuerza que definen creencias y prácticas desde un punto de vista no teológico, sino histórico. Así se observa, tanto en los textos escritos como en las tradiciones orales que se han estudiado en esta investigación, la permanencia de las figuras de santidad como «consejeras» del poder político, al que también se pueden oponer en nombre de la justicia. Estas atribuciones tradicionales de los santos en todo el mundo islámico adquieren en Marruecos un carácter específico, ligado a la difusión del jerifismo y su vinculación con el sufismo.

Ahora bien, sin establecer entre el «islam ortodoxo» y el «islam popular» una dicotomía insalvable, no puede negarse que existen áreas de tensión en las que se inscriben prácticas y ritos de gran difusión, pero que han sido combatidas por los estamentos religiosos más estrictos e incluso desde el poder político: uno de los reinados que se mencionan en las tradiciones orales, el de Muley Sulaymān (1792-1822) vio cómo el sultán

impulsaba la prohibición de muchas manifestaciones populares, como las celebraciones periódicas o *mausim*, para propugnar una renovación del sufismo acorde con las enseñanzas de al-Gazālī⁴¹⁹. La veneración de los santos ha sido objeto de controversia en el mundo islámico desde tiempos muy tempranos y en varias de las entrevistas recogidas se observa la desconfianza con que algunos consideran ese fenómeno tan difundido por todo el país. En ese sentido, reproducen una también larga tradición que se manifiesta, por ejemplo, en la biografía de Fāṭima bt. Aḥmad al-Idrīsiyya: el santo como instrumento de la voluntad divina, única que puede alterar el orden natural de las cosas y ser, por tanto, autora de milagros. El debate histórico sobre estas cuestiones tiene relevancia para la actualidad política marroquí, en la que la monarquía y el Estado se han involucrado en la promoción y protección de las cofradías sufíes, vinculadas, eso sí, a un jerifismo que garantice el acceso a los círculos de la santidad⁴²⁰.

El estudio pormenorizado de las vidas de las tres santas más significativas de las narraciones ligadas a Alcazarquivir nos ha permitido observar la forma en que tradición oral y escrita por un lado y, por otro, hagiografía y biografía, se entrelazan para producir una narración de santidad. Una conclusión evidente, para el caso de estas tres mujeres, es que han sido las dos que contaban con una tradición oral más difundida las que han preservado su permanencia en el culto local, mientras que Fāṭima bt. Aḥmad al-Idrīsiyya, cuya biografía escrita es la más prolija y detallada, ha perdido vigencia y ya a comienzos del siglo XX su culto había desaparecido. Por el contrario, ‘Ā’īsha al-Jadrā’, de quien no hay testimonios escritos, sigue siendo objeto de veneración. Entre ambas, Fāṭima al-Andalusīyya, cuyo nombre se inscribe en uno de los más antiguos repertorios hagiográficos magrebíes, el de Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, se ha beneficiado de una tradición oral que le ha otorgado una imagen de santidad vinculada a sus orígenes geográficos y a su supuesta relación familiar con el santo patrón de la ciudad.

De ahí se deducen tres modelos de santidad femenina. En dos de ellos, los correspondientes a Fāṭima bt. Aḥmad y a Fāṭima al-Andalusīyya, las relaciones de familia constituyen uno de los aspectos definitorios de la personalidad de las santas; en el primero, por su pertenencia a una familia de jerifes idrīsíes, los de mayor antigüedad y prestigio en el país; en el segundo, por su conexión con un personaje de origen andalusí, cuya

419. Mohamed El Mansour, *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*, p. 134-136.

420. Véase sobre ello Rachida Chih, «*Sburafa*’, and Sufis: the Qadiriyya Budshishiyya in Contemporary Morocco», C. Mayeur-Jaouen y A. Papas, eds., *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin, 2014, p. 198-219.

reputación de santidad y sapiencia está ampliamente documentada, y que se había convertido en santo protector de Alcazarquivir. Este mismo patrón se observa en otras santas de la ciudad, pertenecientes a familias de jerifes o que pretenden serlo, como los baqqāliyyūn o los miṣbāḥīes. Se trata, por otra parte, de un modelo de santidad en el que la genealogía tiene un papel definitorio, tal como se aprecia en innumerables hagiografías de varones y en el culto a muchos santos magrebíes.

Por el contrario, ‘Ā’iṣa al-Jaḍrā’ carece de esa clase de lazos familiares. Como muchas otras de las santas aquí repertoriadas, ‘Ā’iṣa, cuya memoria pervive únicamente gracias a la tradición oral, se define por sí misma y no por su pertenencia a un linaje. De hecho, la historia de ‘Ā’iṣa es una historia de mujeres: la única relación de parentesco que se le conoce es la de su hermana y ésta es clave en el relato de su vida y su transformación en figura de santidad. La localización de variantes de este relato en otros lugares de Marruecos es, cuando menos, testimonio de la amplia difusión de un mensaje que a sus evidentes aspectos religiosos añade una reevaluación de los roles sociales de diferentes tipos de mujeres.

Como era de esperar, por tanto, el factor género no puede dejarse de lado al estudiar éstos y otros modelos de santidad que han aparecido en las tradiciones orales de Alcazarquivir. Prominente entre ellos es el de la santa sanadora, protectora de niños y niñas, favorecedora de la felicidad conyugal... áreas que comparte con santos varones, pero que son típicamente propias de la santidad femenina. Por eso hay que destacar que, entre las atribuciones que se hacen a las santas de Alcazarquivir, se vincule a Fāṭima al-Andalusīyya con la educación de los niños y con su propia actividad como instructora de otras mujeres en temas de religión.

La memoria de la santidad no sólo se mantiene en textos escritos o tradiciones orales. De manera muy explícita aparece, en estas últimas, la estrecha relación entre la tumba y la permanencia del culto, que asegura la de la memoria. El mapa de los enterramientos establece así una geografía sacra de la ciudad, que a su vez se inscribe en la secuencia de rituales organizados en torno a la vida de los creyentes. La pérdida de la memoria material –el santuario– no siempre supone la de la tradición oral, pero la debilita y difumina. Por eso no siempre es fácil identificar los enterramientos de las santas, que el paso del tiempo va ocultando excepto en los casos más señeros y de mayor significado arquitectónico. No puede dejar de interpretarse el retroceso de estos signos materiales como una señal de la progresiva pérdida de identificación social y religiosa con su culto, convertido en muchos casos en un recuerdo casi nostálgico de los tiempos pasados.

11. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

11.1. Fuentes manuscritas

‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Tawq, *Zabr al-jātir wa-l-s̄yiyā b-ṣ-ullāh l-blād w-awliyā*, Idārat al-Awqāf, al-Qaṣr al-kabīr, sin número de catálogo.
Anónimo, *Taqyīd fī awliyā* ‘madīnat al-Qaṣr al-kabīr’, ms. árabe n° 50, al-Maktaba al-Dāwūdiyya, Tetuán.

11.2. Fuentes árabes editadas y traducciones

Al-Kattānī, Muḥammad b. Ŷa‘far, *Salwat al-anfās wa-muḥādaḡat al-akyās bi-man uq̄bira min al-‘ulamā’ wa-l-ṣulaḡā’ bi-Fās*, ed. ‘Abd Allāh al-Kāmil Al-Kattānī, Ḥamza b. Muḥammad al-Ṭayyib Al-Kattānī y Muḥammad Ḥamza b. ‘Alī Al-Kattānī, Casablanca, 2004.
Al-Sulamī, Muḥammad b. al-Ḥusayn, *Kitāb Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, ed. J. Pedersen, Leiden, 1960.
—, *Early Sufi Women*, trad. R. E. Cornell, Louisville, 1999; *Femmes soufies*, trad. A. Andreucci, Paris, 2011.
El Corán, traducción Julio Cortés, Barcelona, 1999.
Ibn al-‘Arabī, *Risālat al-quḡs (Biografías)*, ed. M. Asín Palacios, Madrid-Granada, 1939; trad. Miguel Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces. La «Epístola de la santidad» de Ibn ‘Arabī de Murcia*, Madrid, 1981.
Ibn ‘Askar, *Dawḡat al-nāṣir li-maḡāsīn man kāna bi-l-Maḡrib min maṣā’ij al-qarn al-‘āṣir*, ed. M. Ḥāȳyī, Rabat, 1977. Traducción A. Graulle, *Archives Marocaines*, XIX (1913).
Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *al-Taṣawwuf ilā riṡāl al-taṣawwuf*, ed. A. al-Tawfīq, Rabat, 1982.
Ibn Qunfuḡ, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḡaqīr*, ed. M. al-Fāsī y A. Faure, Rabat, 1965.
Ibn al-Ŷawzī, *Ṣifat al-ṣafwa*, Beirut, 1989.

- Kitāb al-ṭabāj fī l-Magrib wa-l-Andalus fī ‘aṣr al-muwahhidīn*, ed. Ambrosio Huici Miranda, Madrid, 1965.
- Sidī Qaddūr al-‘Alamī, *Qaṣīda*, trad. Edouard Michaux-Bellaire y Georges Salmon, «*El-Qaṣr El-Kebir : une ville de province au Maroc septentrional*», *Archives Marocaines*, II/2 (1905), p. 194-197.
- Weir, T. H., *The Shaikhs of Morocco in the XVIIth Century*, Edinburgh, 1904.

11.3. Bibliografía

- Abu-Zahra, Nadia, *The Pure and the Powerful. Studies in Contemporary Muslim Society*, Reading, 1997.
- Agudé Bofill, Jordi, «Visiones de Marruecos en viajeros europeos de principios del siglo XX: Edvard Westermarck», *Congreso Internacional La Conferencia Internacional de Algeciras de 1906, cien años después*, Algeciras, 2008, p. 141-157.
- Aigle, Denise, ed., *Miracle et Karāma : Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, 2000.
- Aillet, Cyrille y Tuil Leonetti, Bulle, «Introduction», C. Aillet y B. Tuil Leonetti, eds., *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d'enquête*, Madrid, 2015, p. 11-21.
- Ajrīf, Muḥammad, «Iṭlāla ‘alā awliyā’ al-Qaṣr al-kabīr», M. al-‘Arabī al-‘Asrī y M. Ajrīf, eds., *Luma’ min dākīrat al-Qaṣr al-kabīr*, Rabat, 2012, p. 47-93.
- Al-‘Alamī, Maḥmūd, *Abū Madyan al-Gawṭ, ḥayātu-hu wa-mi’ rāyū-hu ilā Allāh*, El Cairo, 1985.
- Al-‘Aqāqī, Rašīd, *Al-Andalusīyyūn fī l-Qaṣr al-kabīr*, Tetuán, 2016.
- Al-‘Asrī, Muḥammad al-‘Arabī y Ajrīf, Muḥammad, eds., *Luma’ min dākīrat al-Qaṣr al-kabīr*, Rabat, 2012.
- Al-Ḥasanī, ‘Abd al-Salām al-Qaysī, «Ḥaḳā’iq wa-waṭā’iq tata‘allaq bi-ma‘rakat al-Qaṣr al-kabīr «ma‘rakat Wādī l-Majāzīn 4-8-1578 m.» al-itnīn 30 ʿumūdā al-ūlā ‘ām 986 h.», M. al-‘Arabī al-‘Asrī y M. Ajrīf, eds., *Luma’ min dākīrat al-Qaṣr al-kabīr*, Rabat, 2012, p. 177-198.
- Al-Jātib, Aḥmad, «Al-Qaṣr al-kabīr fī l-‘ilāqāt al-magribiyya al-andalusīyya», M. al-‘Arabī al-‘Asrī y M. Ajrīf, eds., *Luma’ min dākīrat al-Qaṣr al-kabīr*, Rabat, 2012, p. 335-360.
- Al-Magrāwī, Muḥammad, «Madīnat Qaṣr Kutāma min al-uṣūl ilā nihāyat ‘aṣr al-muwahhidīn», M. al-Magrāwī, ed., *Madīnat al-Qaṣr al-kabīr, al-dākira wa-l-ḥādir*, Al-Qaṣr al-kabīr, 2000, p. 49-74.
- , ed., *Madīnat al-Qaṣr al-kabīr, al-dākira wa-l-ḥādir*, Al-Qaṣr al-kabīr, 2000.
- Al-Qadī, Wadad, «Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance», *The Book in the Islamic World: the Written Word and Communication in the Middle East*, G. N. Atiyeh, ed., New York, 1995, p. 93-122.
- Al-Raḡrāyī, Muhammad, *Ribāt Šakīr. Sīdī Šakīr wa-l-tayyār al-ṣūfī ḥattā l-qarn al-sādīs al-biḡrī*, Marrakech, 2010.
- Al-Tadlāwī, al-Mufaḍḍal, *Aḍwā’ ‘alā dākīrat al-‘Arā’ is*, Tánger, 2001.
- Al-Talīdī, ‘Abd al-Qādir, *al-Muṭrib bi-mašāḥīr awliyā’ al-Magrib*, Rabat, 1999.

- Altorki, Soraya, «At Home in the Field», S. Altorki y C. El-Solh, eds., *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, 1988, p. 49-68.
- Álvarez Amado, Fernando, *Datos históricos sobre la ciudad de Alcazarquivir*, Curso de Interventores 1951-52, p. 13-27.
- Al-Ŷubārī, Jaḍir, *Taysīr al-bārī fī ṭubūt al-nisba al-nabawiyya al-šarīfa li-Awlād al-Ŷubārī*, Al-Dār al-Bayḍā', 1989.
- Amara, Allaoua, «La mer et les milieux mystiques d'après la production hagiographique du Maghreb occidental» (XII-XV siècle), *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 130 (2012), p. 33-52.
- Amri, Nelly, «Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 113-114 (2006), p. 59-89.
- , «La malédiction du saint. Du 'à' et situations de conflit dans l'Ifrīqīyya médiévale. Essai de typologie», A. Hénia, ed., *Être notable au Maghreb. Dynamique des configurations notabiliaires*, Paris, 2006, p. 69-88.
- , «Les ṣālīḥāt du Ve au IXe siècle/XIe-XVe siècle dans la mémoire maghrébine de la sainteté à travers quatre documents hagiographiques», *Al-Qanṭara*, XXI (2000), p. 481-510.
- , «Portrait d'un saint d'Ifrīqīya dans sa famille ou l'épouse comme source pour l'hagiographie», C. Mayeur-Jaouen y A. Papas, eds., *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin, 2014, p. 343-393.
- , *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Āisha al-Mannūbiyya*, Paris, 2008.
- y Amri, Laroussi, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Saint-Jean-de-Braye, 1992.
- Amster, Ellen J., *Medicine and the Saints. Science, Islam and the Colonial Encounter, Morocco 1877-1956*, Austin, 2013.
- Andézian, Sossie, «Femmes et religion en islam: un couple maudit?», *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 01 janvier 2005. URL: <http://clio.revues.org/493>; DOI: 10.4000/clio.493.
- Arabi, El Hassane, *Cuentos del Marruecos español*, Madrid, 1998.
- Aubaile-Sallénave, Françoise, «Al-Khiḍr, l'homme au manteau vert en pays musulmans: ses fonctions, ses caractères, sa diffusion», *Res Orientales*, 14 (2002), p. 11-35.
- , «Les voyages du henné», *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, 29 (1982), p. 123-178.
- Aubin, Eugène, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris, 1904.
- Ávila, María Luisa, «El género biográfico en al-Andalus», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, Madrid, 1997, p. 35-52.
- Badawi, Abdel Rahman, *Rabia Al-Adawiyya, Martyr of Divine Love*, trad. M. Rampoldi, Berlín, 1978.
- Basset, Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920.
- Ben 'Abd Allāh, 'Abd al-'Azīz, *Al-Habṭ 'abra l-'uṣūr. Al-Qaṣr al-kabīr 'āsimat al-Habṭ. Al-'Arā' iṣ' a'raq marsā magribiyya fī l-Muḥīṭ al-Aṭlasī*, Rabat, 2008.
- Benjalīfa, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, *Al-Muḥtama' al-qaṣrī fī l-muntaṣaf al-awwal li-l-qarn al-'iṣrīn. Aḥdāt wa-'ādāt*, Rabat, 2015.
- , *Al-Šatīt wa-l-naṭīr min ajbār al-Qaṣr al-kabīr*, Rabat, 2006.
- Berque, Jacques, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, 1955.

- Berthier, Pierre, *La bataille de l'Oued el-Makbazen dite bataille des trois rois (4 août 1578)*, Paris, 1985.
- Boissevain, Katia, *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannūbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, 2006.
- Boloix Gallardo, Bárbara, «Las primeras celebraciones del *Mawlid* en al-Andalus y Ceuta, según la *Tuhfat al-muġtarib* de al-Qaštālī y el *Maqṣad al-šarīf* de al-Bādīsī», *Al-Andalus-Magreb*, 22 (2011), p. 79-96.
- Borgé, Jacques y Viasnoff, Nicolas, *Archives de l'Algérie*, Paris, 1995.
- Bouchareb, Ahmed, «Les conséquences socio-culturelles de la conquête ibérique du littoral marocain», M. García-Arenal y M. J. Viguera, eds., *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb* (siglos XIII-XVI), Madrid, 1988.
- Bouzaid, Bouabid, «Mariano Bertuchi: la enseñanza del arte patrimonial y moderno», *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, Bilbao, 2013, II, p. 35-53.
- Bravo Nieto, Antonio, *Arquitectura y urbanismo español en el norte de Marruecos*, Sevilla, 2000.
- , «Marruecos y España en la primera mitad del siglo XX: arquitectura y urbanismo en un ámbito colonial», *Illes i Imperis*, 7 (2004), p. 45-61.
- Brives, Abel, *Voyages au Maroc (1901-1907)*, Alger, 1909.
- Budin, Stephanie Lynn, *The Myth of Sacred Prostitution*, New York, 2008.
- Buendía, Pedro, «¿Es el verde el color del Islam? Simbolismo religioso y connotaciones políticas del color verde en el Islam», *Le Muséon*, 125 (2012), p. 215-240.
- Bū Jalfa, Muḥammad ‘Abd al-Salām, *Al-Ṭarīq ilā ma‘rifat al-Qaṣr al-kabīr*, Tetuán, 1972.
- Burke III, Edmund, *The Ethnographic State. France and the Invention of Moroccan Islam*, University of California Press, 2014.
- , «The Sociology of Islam. The French Tradition», M. H. Kerr, ed., *Islamic Studies: a Tradition and its Problems, Seventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, Malibu, 1980, p. 73-88.
- Cabrera, Ángel, *Magreb-el-Aksa. Recuerdo de cuatro viajes por Yebala y por el Rif*, Madrid, 2004 (facsimilar de Madrid, 1924).
- Camus Bergareche, Bruno, «Lingua franca y lengua de moros», *Revista de Filología Española*, 73 (1993), p. 417-426.
- Canaan, Taufiq, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Jerusalem, 1927.
- Carballeira, Ana María, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid, 2002.
- Castellanos, Manuel Pablo, *Descripción histórica de Marruecos y breve reseña de sus dinastías, o apuntes para servir a la historia del Magreb*, Santiago, 1878.
- Cerarols Ramírez, Rosa, *Geografías de lo exótico. El imaginario de Marruecos en la literatura de viajes (1859-1936)*, Barcelona, 2015.
- Cervera Baviera, Julio, *Expedición al interior de Marruecos (libro escrito en 1884)*, Valencia, 1909.
- Chebel, Malek, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris, 1984.
- Chénier, Louis de, *Recherches historiques sur les maures et l'histoire de l'empire du Maroc*, Paris, 1787.

- Chih, Rachida, «*Shurafa'*, and Sufis: the Qadiriyya Budshishiyya in Contemporary Morocco», C. Mayeur-Jaouen y A. Papas, eds., *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin, 2014, p. 198-219.
- Chodkiewicz, Michel, «Le saint illettré dans la hagiographie islamique», *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 9 (1992), www.ccrh.revues.org/2799
- , «La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique», D. Aigle, ed., *Saints orientaux*, Paris, 1995, p. 99-115.
- Cornell, Vincent J., *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, 1993.
- , *The Way of Abū Madyan*, Cambridge, 1996.
- Cuevas, Teodoro de, «Estudio general sobre geografía, usos agrícolas, historia política y mercantil, administración, estadística, comercio y navegación del bajalato de Larache y descripción crítica de las ruinas del Lixus romano», *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, XV (1883), pp. 70-97, 167-186, 338-369 y 417-433; XVI (1884), pp. 31-58, 232-263, 365-372 y 425-438.
- , «El Ksar-el-acabir», *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, XXIX (1890), p. 305-332.
- Dakhliá, Jocelyne, *Lingua Franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles, 2008.
- Darias Príncipe, Alberto, «Un ejemplo modélico de urbanismo de la acción española en el Protectorado marroquí: Alcazarkivir, desde las reformas del cónsul De las Cagigas hasta el plan Muguruza», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 53 (2007), 543-562.
- Dermenghem, Émile, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, 1982 (1ª ed., 1954).
- Descamps, Florence, dir., *Les sources orales de l'histoire. Récits de vie, entretiens, témoignages oraux*, Rosny-sous-Bois, 2006.
- Doutté, Edmond, *En tribu*, Paris, 1914.
- , *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.
- , «Notes sur l'Islâm maghribin. Les marabouts», *Revue de l'Histoire des Religions*, XL-XLI (1900), separata.
- Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881.
- Dwyer, Daisy Hilse, *Images and Self-Images. Male and Female in Morocco*, New York, 1978.
- Ederly Benchluch, José, *Viajando por el Magreb hispánico*, Madrid, 2011.
- Elboudrari, Hassan, «Entre le symbolique et l'historique : Khadir immémorable», *Studia Islamica*, 76 (1992), p. 25-39.
- El Fasi, Mohammed y Dermenghem, Emile, *Contes fasis recueillis d'après la tradition orale*, Paris, 1926.
- El Hour, Rachid, «Christians and Muslims Faced with the Wrath of Abū Marwān al-Yuhānisī, a Thirteenth Century "Friend of God"», *Al-Masāq*, 24 (2012), p. 265-278.
- , «Quelques reflexions sur la trajectoire intellectuelle des saints d'après *al-Tachawwuf ila rijal al-tasawwuf* d'al-Tādilī», *Mélanges Halima Ferbat*, Rabat, 2005, p. 23-43.

- , «Some Reflections about the Use of the Berber Language in the Medieval and Early Modern Maghrib. Data from Hagiographic Sources», *Al-Masāq*, 26 (2014), p. 288-98.
- El Mansour, Mohamed, *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*, Wisbech, 1990.
- , «The Sanctuary (hurum) in Pre-colonial Morocco», R. Bourqia y S. Gilson Miller, eds., *In the Shadow of the Sultan. Culture, Power, and Politics in Morocco*, Harvard University Press, 1998, p. 49-73.
- Ennahid, Said, «The Archaeology of Space in Moroccan Oral Tradition. The case of *Malhūn* Poetry», *Quaderni di Studi Arabi*, 2 (2007), p. 71-84.
- Ephrat, Daphna, «In Quest of an Ideal Type of Saint: Some Observations on the First Generation of Moroccan *Awliyā' Allāh* in *Kitāb al-tashawwuf*», *Studia Islamica*, 94 (2002), 67-84.
- Farinha, António Dias, *Os Portugueses em Marrocos*, Lisboa, 1999.
- Ferhat, Halima, «Cherifisme et enjeux du pouvoir au Maroc», *Oriente Moderno*, 18 (1999), p. 473-482.
- , «Un maître de la mystique maghrebine au XII^{ème} siècle : Abu Madyan de Tlemcen», id., *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles : les siècles de la foi, Casablanca*, 1993, p. 55-78.
- , «Reflexions sur al Ḥadir au Maghreb médiéval : ses apparitions et ses fonctions», id., *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, p. 41-53.
- , *Le soufisme et les zaouyas. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003.
- , «Souverains, saints et *fuqabā'* : le pouvoir en question», *Al-Qanṭara*, XVII (1996), p. 375-390.
- , y Triki, Hamid, «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», *Hespéris-Tamuda*, 24 (1986), p. 17-51.
- Fernández-Cortacero Henares, Humberto, *Alcazarquivir 1950*, Tetuán, 1953.
- , «La restauración del santuario de Sidi Kassem Zubayr», *Mauritania*, n^o 240, noviembre 1947, p. 244-245.
- Fernea, Elizabeth W., *A Street in Marrakech. A Personal Encounter with the Lives of Moroccan Women*, New York, 1975.
- Fierro, Maribel, «La religión», M. J. Viguera, coord. y prólogo, *Historia de España Menéndez Pidal, VIII-II. El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almobades. Siglos XI al XIII*, Madrid, 1997, p. 437-546
- , «El sufismo», M. J. Viguera, coord. y prólogo, *Historia de España Menéndez Pidal, VIII-II. El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almobades. Siglos XI al XIII*, Madrid, 1997, p. 483-500.
- Galvió, Francisco R., «Desde Alcazarquivir», *Marruecos Gráfico*, 19 de septiembre de 1926.
- García Figueras, Tomás, *Recuerdos de la campaña (del vivir del soldado)*, Jerez, 1925.
- García Sanjuan, Alejandro, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus, siglos X-XV*, Huelva, 2002.
- Gatell, Joaquín, *Viajes por Marruecos*, ed. F. J. Martínez Antonio, Madrid, 2012.

- Geoffroy, Éric, «Une grande figure de *saint ummî* : le cheikh 'Alî al-Khawwâs (m. 939/1532)», R. McGregor y A. Sabra, eds., *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, El Cairo, 2006, p. 169-176.
- Gil Grimau, Rodolfo, «Sayyida al-ḥurra, mujer marroquí de origen andalusí», *Anaquel de Estudios Árabes*, 11 (2000), p. 311-320.
- Goldziher, Ignace, «Le culte des saints chez les musulmans», *Revue d'Histoire des Religions*, 2 (1880), p. 257-351.
- González Vázquez, Araceli, «Las ciudades santas y prohibidas de Marruecos: las representaciones de la santidad, sacralidad e impenetrabilidad de Chefchauen en los textos coloniales españoles y franceses», E. Gómez Pellón y A. González Vázquez, eds., *Religión y patrimonio cultural en Marruecos. Una aproximación antropológica e histórica*, Sevilla, 2011, p. 263-297.
- , «Dreaming, Dream-sharing and Dream-interpretation as Feminine Powers in Northern Morocco», *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia*, 2 (2014), p. 97-108.
- , «Significados sociales y simbólicos del cuerpo femenino: tatuajes y usos rituales y turísticos de la henna en Marruecos», *Congreso Internacional Imagen y Apariencia, noviembre 19, 2008-noviembre 21, 2008*, Murcia, 2009 (cd-rom, disponible en <https://dialnet.unirioja.es>).
- Gozalbes Busto, Guillermo, «Alkazarquivir en la Edad Media. Contribución al estudio de la Historia de Marruecos», M. Olmedo Jiménez, dir., *España y el norte de África. Bases históricas de una relación fundamental*, Granada, 1987, I, p. 281-289.
- Gozalbes Cravioto, Enrique, «La provincia romana de la Mauretania Tingitana. Algunas visiones actualizadas», *Gerión*, 28 (2010), p. 31-51.
- Granados, Gregorio, *Acción de España en el Noroeste de Marruecos (Larache – Alcázar – Arcila)*, Madrid, 1913.
- Gutiérrez Camacho, Manuel, *Vida y obra de Isidro de las Cagigas*, Sevilla, 2006.
- Hammoudi, Abdellah, *Une saison à La Mecque*, Paris, 2005.
- Hart, David M., «Spanish Colonial Ethnography in the Rural and Tribal Northern Zone of Morocco, 1912-56», *The Journal of North African Studies*, 4 (1999), p. 110-130.
- Henige, David, *Oral Historiography*, London, 1982.
- Hoenerbach, W. y J. Kolenda, «Šefšāwen (Xauen). Geschichte und Topographie einer marokkanischen Stadt», *Die Welt des Islams*, XIV (1973), p. 1-165.
- Hoffman, Valerie J., «Muslim Sainthood, Women and the Legend of Sayyida Nafisa», A. Sharma, ed., *Women Saints in World Religions*, Albany, 2000, p. 107-44.
- , «Oral Traditions as a source for the Study of Muslim Women. Women in the Sufi Orders», A. El-Azhary Sonbol, ed., *Beyond the Exotic. Women's Histories in Islamic Societies*, Cairo, 2005, p. 365-380.
- , *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, Columbia, 1995.
- Ibn Azzuz Haquim, Mohammed, *Al-Maxdub, Sidi Abdurrahman. Pensamiento y máximas*, Madrid, 1955.
- Jayr al-Dīn, Ḥaydar Nāyif, *Al-Sayyida Jawla bint al-imām Ḥusayn, Ba'albak*, s. l., 2001.
- Kably, Mohamed, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris, 1986.

- Kaptein, N. J. G., *Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leiden, 1993.
- Karras, Ruth M., «Holy Harlots: Prostitute Saints in Medieval Legend», *Journal of the History of Sexuality*, 1 (1990), 3-32.
- Katz, Jonathan G., *Murder in Marrakesh. Émile Mauchamp and the French Colonial Adventure*, Bloomington, 2006.
- Ladrón de Guevara, Adolfo, *Cuatro ciudades marroquíes en 1885*, en F. J. Martínez Antonio, *Intimidaciones de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*, Madrid, 2009, p. 91-94.
- Laget, Paul de, *Au Maroc espagnol*, Marseille, 1935.
- Lapiedra, Eva, «Mujeres místicas musulmanas transmisoras de su ciencia en al-Andalus», M. Graña Cid, ed., *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, 1994, p. 263-272.
- Lasquetti, Juan de, *Chefchauen. Información hecha el año 1918*, Madrid, 1921.
- Lefébure, Claude, «Michaux-Bellaire Édouard», F. Pouillon, ed., *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, 2008, p. 680-82.
- Légey, Doctoresse [Françoise], *Contes et légendes populaires du Maroc recueillis à Marrakech et traduits par ...* Paris, 1926.
- Lévi-Provençal, É., *Les historiens des Chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Paris, 2001 (1^a ed. 1922).
- Loewen, Peter V. y Waugh, Robin, eds., *Mary Magdalene in Medieval Culture. Conflicted Roles*, New York, 2014.
- Loiseau, Julian, «Salmon Georges», F. Pouillon, ed., *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, 2008, p. 916.
- Lozano Muñoz, Francisco, *Crónica del viage de Tanger a Fez y Mequinez de la Embajada española*, Almería, 1879.
- Manzano, Miguel Ángel, *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, 1992.
- Mariano Bertuchi, *pintor de Marruecos, Barcelona, 2000*.
- Marín, Manuela, «Abū Bakr Ibn al-Ŷadd y su familia», M. Fierro y M. L. Ávila, eds., *Biografías almohades, EOBA, X/I*, Madrid-Granada, 1999, p. 223-259.
- , «Educar a las mujeres en el islam clásico: saberes, espacios, normas», R. López Guzmán y M. E. Díez Jorge, eds., *La madraza: pasado, presente y futuro*, Granada, 2007, p. 25-41.
- , «Exemplary Women in Early Islam», K. E. Børresen, ed., *Christian and Islamic Gender Models*, Roma, 2004, p. 149-161.
- , «Images des femmes dans les sources hagiographique maghrébines : les mères et les épouses du saint», N. Amri y D. Gril, eds., *Saint et sainteté dans les christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, 2007, p. 235-247.
- , «Mujeres en el entorno de la santidad: testimonios del Marruecos medieval», F. Roldán Castro, ed., *La mujer musulmana en la historia*, Huelva, 2007, p. 95-117.

- , «Mujeres santas de Basora», *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*, L. Serrano-Niza y M. B. Hernández Pérez, eds., Santa Cruz de Tenerife, 2008, p. 215-234.
- , «Sabios y santos de Silves emigrados al Magreb», *Hamsa. Judaic and Islamic Studies*, 2 (2015), p. 65-85.
- , «Un viaje científico: Cabrera, Dantín y Bernaldo de Quirós en Marruecos (1913)», H. de Felipe, L. López-Ocón y M. Marín, eds., *Ángel Cabrera: ciencia y proyecto colonial en Marruecos*, Madrid, 2004, p. 137-171.
- , «Women and Sainthood in Medieval Morocco», S. Boesch Gajano y E. Pace, eds., *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, 2007, p. 283-298.
- y Aguadé, Jorge, «Espíritus benéficos y maléficos en el Islam: los *yinn*», *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, ed. F. del Pino Díaz, Madrid, 2002, p. 33-42.
- Martínez Antonio, Francisco J., *Intimidaciones de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*, Madrid, 2009.
- Mateo Dieste, Josep Lluís, *Entre el cielo y la tierra. La tariqa al-'Alawiyya en el Rif oriental y Melilla durante la primera mitad del siglo XX*, Melilla, 2016.
- , *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*, Barcelona, 2010.
- Mayer-Jouen, Catherine, «Tombeau, mosquée et zâwiya: la polarité des lieux saints musulmans», A. Vauchez, ed., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, 2000, p. 133-147.
- Mazzoli-Guintard, Christine, «Au bout du chemin, la muraille de la ville : formes, fonctions et gestion de l'ecrin urbain (al-Andalus, Xe-XVe s.)», J. P. Monferrer Sala y M. D. Rodríguez Gómez, eds., *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada, 2005, p. 17-35.
- Meri, Joseph W., *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, 2002.
- , «The etiquette of devotion in the Islamic Cult of Saints», J. Howard-Johnston y P. A. Hayward, eds., *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, 1999, p. 263-286.
- Messaoudi, Alain, *Les arabisants et la France coloniale, 1780-1930. Savants, conseillers, médiateurs*, Lyon, 2015.
- Michaux-Bellaire, Edouard, «Le Gharb», *Archives Marocaines*. XX (1913).
- y Georges Salmon, «El-Qçar El-Kebir: une ville de province au Maroc septentrional», *Archives Marocaines*, II/2 (1905), pp. 1-228.
- Moussa, Sarga, «Le sabir du drogman», *Arabica*, LIV (2007), p. 554-567.
- Murga, José María de, *Recuerdos marroquíes*, Barcelona, 1913 (reproducción de la edición de 1868).
- Pina, Jorge, «Julio Cervera Baviera. Apuntes biográficos», J. A. Rodríguez Esteban, ed., *Conmemoración de la expedición científica de Cervera-Quiroga-Rizzo al Sáhara Occidental en 1886*, Madrid, 2008, p. 175-206.
- Prémare, Alfred-Louis de, *Sîdi 'Abd-er-Rahmān el-Mejdûb. Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au 16^e siècle*, Paris, 1985.

- , *La tradition orale du Mejdub : récits et quatrains inédits*, Aix-en-Provence, 1986.
- Ragib, Yusuf, «Al-Sayyida Nafīsa, son légende, son culte et son cimetière», *Studia Islamica*, 44 (1976), p. 61-86 y 45 (1977), p. 28-55.
- Rachik, Hassan, «Imitation ou admiration ? Essai sur la sainteté anti-exemplaire du *majdūb*», M. Kerrou, ed., *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, 1998, p. 107-119.
- , *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Marseille, 2012.
- Rhani, Zakaria, *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, Leiden, 2014.
- Rivas, Adelardo, «La-la Mehnana, la Santa», *África Española*, 30 de agosto de 1914.
- Robert, A., «Contribution au folk-lore des indigènes de l'Algérie», *Actes du XVIIe Congrès des Orientalistes (Alger)*, Paris, 1905, III, p. 561-578.
- Rodríguez Guardiola, Antonio, *Humo de Kif*, Ceuta, 1972.
- Rodríguez Mediano, Fernando, «Biografías almohades en el *Tašawwuf* de al-Tādilī», M. L. Ávila y M. Fierro, eds., *Biografías almohades*. EOBA, X/2, Madrid-Granada, 2000, p. 167-193.
- , *Familias de Fez* (ss. XV-XVII), Madrid, 1995.
- , «Al-Majdhūb, 'Abd al-Raḥmān», *The Encyclopaedia of Islam* 3, Leiden, 2014-2, p. 146-147.
- , «Santos arreatados: algunos ejemplos de *majdūb* en la Salwat al-anfās de Muḥammad Al-Kattānī», *Al-Qanṭara*, XIII (1992), 233-256.
- , «Una sociabilidad oblicua. Mujeres en el Marruecos moderno», *Al-Qanṭara*, XVI (1995), 385-402.
- Rojas y Moreno, José, *Por tierras de Marruecos (aroma de recuerdos)*, Burgos, [1936?].
- Rollo-Koster, Joelle, «From Prostitutes to Virgins Brides of Christ: The Avignonesse Repenties in the Late Middle Ages», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 32 (2002), 109-144.
- Sánchez Sandoval, Juan José, *Sufismo y poder en Marruecos*, Cádiz, 2004.
- Sandy, George, *A relation of a Journey begun Anno Dom. 1610*, London, 1615.
- Sangróniz, José Antonio de, «El morabito de Lala Fatma en Alcazarquivir», *Revista Hispano-Africana*, 4, núms. 1-2 (1925), p. 6-9.
- Schimmel, Annemarie, *Meine Seele ist eine Frau*, Munich, 1995.
- , *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.
- Schlek, Julia, *Telling True Tales of Islamic Lands. Forms of Mediation in English Travel Writing, 1575-1630*, Selinsgrove, 2011.
- Sebti, Abdelahad, «Au Maroc : sharifisme citadin, charisme et historiographie», *Annales E.S.C.*, 41 (1986), p. 433-457.
- Segonzac, René de, *Au coeur de l'Atlas. Mission au Maroc, 1904-1905*, Paris, 1910.
- Shafík, Ahmad, «Abū Madyan, šayj al-šuyūj: ḥayātu-hu wa-aṣḥābu-hu wa-āṭāru-hu», *Albadra*, 1 (2015), p. 3-50.
- , «Abū Madyan Šu'ayb, máximo exponente del sufismo magrebí del siglo XII, a través de su vida y obra», *Anaqueel de Estudios Árabes*, 20 (2009), p. 197-221.
- , «La doctrina de Abū Madyan, síntesis del sufismo oriental y occidental en el siglo XII», *Al-Andalus-Magreb*, 19 (2012), p. 379-412.

- Skali, Faouzi, *Saints et sanctuaires de Fès*, Rabat, 2007.
- Smith, Margaret, *Rābi‘a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Being the life and teachings of Rābi‘a al-‘Adawiyya al-Qaysiyya of Basra, Sufi saint, ca A.H. 99-185, A.D. 717-801. Together with an account of the place of the women in Islam and with a survey of sources, references, a concise bibliography and indexes*, Cambridge, 1928.
- , *Muslim Women Mystics. The Life and Work of Rābi‘a and other women Mystics in Islam*, Oxford, 2001.
- Sureda Blanes, Francisco, *De tierra de moros. K’sar-el-k’bir, tradiciones y fantasías*, Artá (Mallorca), 1920.
- Taraud, Christelle, *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*, Paris, 2003.
- Thompson, Paul, *The Voice of the Past*, Oxford, 2000 (3ª ed.).
- Triki, Hamid, «Qaṣr el-Kebir», *Itinerario cultural de almorávides y almohades. Magreb y Península Ibérica*, Granada, 1999, p. 142-147.
- Tuil Leonetti, Bulle, «Culte des saints et territoire : le cas d’Abū Madyan à Tlemcen (VIe/XIIIe-IXe/XVe siècle)», C. Aillet y B. Tuil Leonetti, eds., *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d’enquête*, Madrid, 2015, p. 209-251.
- UICN, *Atlas al-Muntazab al-Waṭanī li-l-Husayma. Atlas du Parc National d’Al Hoceima*, Gland (Suiza)-Málaga, 2012.
- Van Beek, Mariëtte, «Images of Lalla ‘Awīsh: a Holy Woman from Marrakech», M. Marín y R. Deguilhem, eds., *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, London-New York, 2002, p. 199-219.
- Vansina, Jan, *Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin, 1985.
- Vatin, Jean-Claude, ed., *Connaissances du Maghreb : sciences sociales et colonisation*, Paris, 1984.
- Vicente, Ángeles, «El dialecto árabe de los maṣmūda (norte de Marruecos)», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 6 (2002), p. 221-231.
- Vidal Castro, Francisco, «Historia política», M. J. Viguera Molíns, coord. y prólogo, *Historia de España Menéndez Pidal VIII-III. El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía*, Madrid, 2000, p. 49-114.
- Vimercati Sanseverino, Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation a l’avènement du Protectorat (808-1912). Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawḷāy Idrīs*, Rabat, 2014.
- Waugh, Earle H., *Memory, Music, and Religion. Morocco’s Mystical Chanters*, Columbia, 2005.
- Westermarck, Edward, *Ritual and Belief in Morocco*, London, 1926.
- Yebbur, Abderrahim, *Los Ber-Rached de Chefchauen y su significación en la historia de Marruecos septentrional*, Tetuán, 1953.
- Zamacois, Eduardo, *De Córdoba a Alcazarquivir. Tipos y paisajes de Andalucía y Marruecos, 1915-1921*, Barcelona, [1921].
- Ženka, Josef, «Iṣqalyūla, no Aṣqilūla: el nombre correcto de la familia fundadora del Emirato Nazarí», *Anaquel de Estudios Árabes*, 25 (2014), p. 195-209.

12. MAPAS

Ksar el-Kebir

List of buildings

- 1 Great Mosque, B6
- 2 Saïd Mosque, C3
- 3 Souïka Mosque, C4
- 4 Sidi Yaakoub Mosque, B4
- 5 Lahri Mosque, C3
- 6 Ali Belarbi Mosque, C5
- 7 Zelige Mosque, C5
- 8 Moulay Ali Boughaleb Mausoleum, B2
- 9 Lalla Fatima Andalousia Mausoleum, A6
- 10 Sidi Rais Mausoleum, C6
- 11 Sidi Kacem Benzbir Mausoleum, B5
- 12 Tijania Zaouia (sanctuary), B4
- 13 Sacred Heart Church, C2
- 14 R'miki House, B6
- 15 Odda House, C6
- 16 R'miki Riad, B6
- 17 Nakhecha House, B6
- 18 Hssissen House, A6
- 19 Kaissaria (old silk market), B5
- 20 Loom, B5-B6-C3-C5
- 21 Tannery, B7
- 22 Nekaria Fondouk (guesthouse or inn), B5
- 23 Attarine Fondouk, B5
- 24 Chaouech Fondouk, B6
- 25 Elbahja Fondouk, B4
- 26 Remains of the almohade city wall, A7-B7
- 27 Ghailane Alcazar, B6
- 28 Don Sebastian Tower, B6
- 29 Facade of the ancient spanish military camp, D2
- 30 Basha House, D1
- 31 Hall of Flags, D2
- 32 Ben Khaldoun School, C1
- 33 Sidi Bouahmed School, C5
- 34 Town Hall, B1
- 35 Central Market, B4
- 36 Sebta Market (former Grain Market), D6
- 37 Cultural Center, C5
- 38 Mohamedia / Taouhid / Oued el-Makhazine school buildings, D2-D3
- 39 Civil Hospital, D5
- 40 Housing near Sidi Bouahmed, C5
- 41 Row houses near the old spanish barracks, D1-D2
- 42 "Cheap housing" at Oued el-Makhazine Square, C2
- 43 Housing at Tanger Road, C1
- 44 Housing at Allal Ben Abdellah Street, B4
- 45 Housing at Theatre Square, C5
- 46 Housing at Mers Square, C4
- 47 House near Mansour Eddahabi School, A6
- 48 House at Bir Anzarane Street, C5
- 49 Building with arcade, C5
- 50 Chouhadaa Square dwelling, B2

LOTISSEMENT ATTA ALLAH

QUARTIER LA M

Avenue Hoummane Fatwaki

Police

Route Larache

RCHE VERTE

Rue 27

Rue 13

Rue 18

BLAD BELARBI

Rue 11

Rue 10

Maserra El Khadra

Hôtel de Ville 34

Rue 7

13

MAISONS MUNICIPALES

50

Rue Sijre Madani

Rue des Légumes

Place Chouhadaa

SIDI BOUHAJA

Avenue Abedelrah Yaakoubi

Avenue Maimoune Loukkil

SIDI BOUREMMANA

Cimetiére Moulay Ali Boughaleb

8

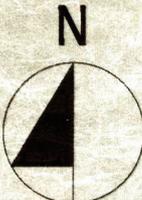
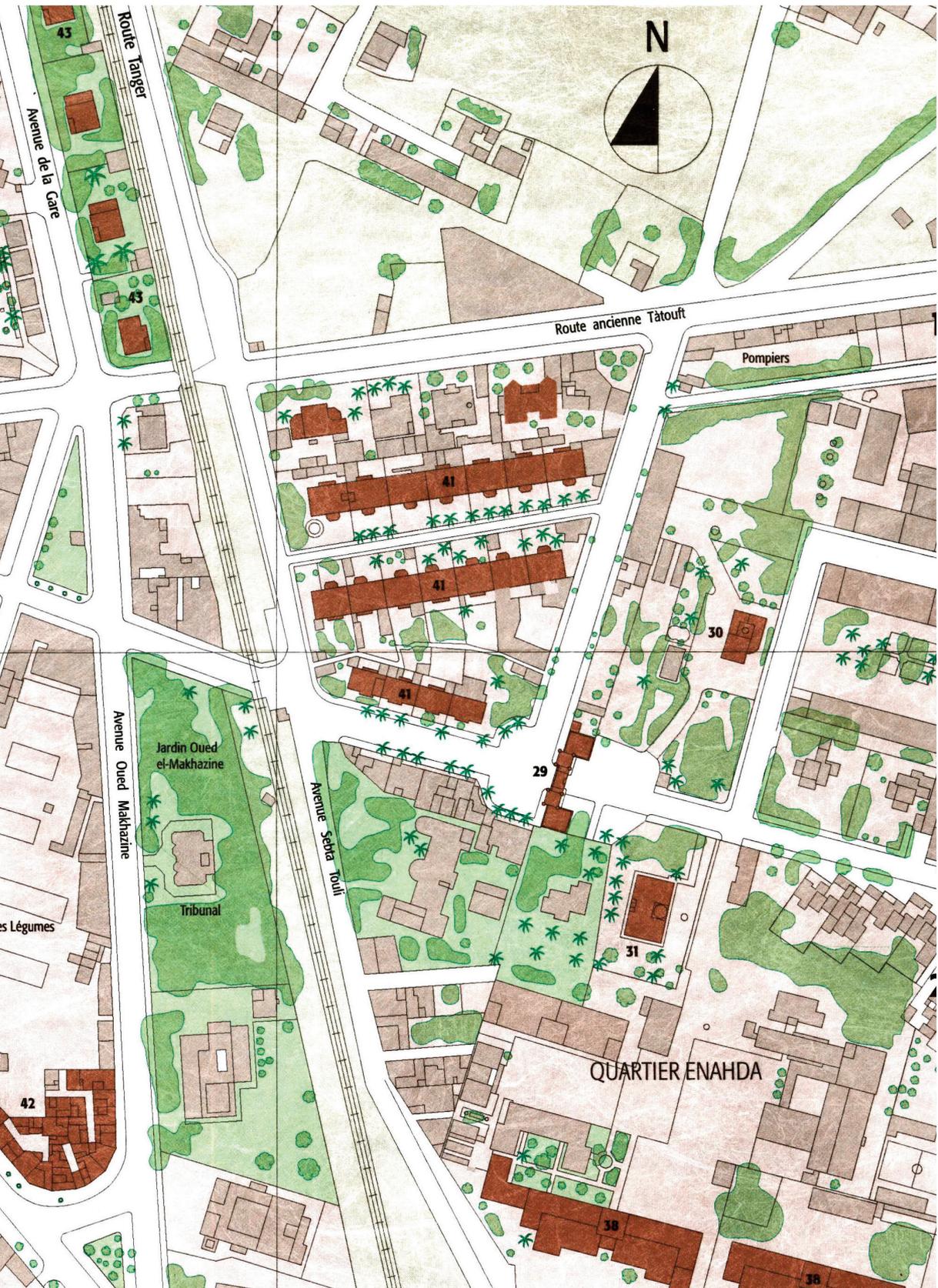
Avenue Municipalité

SIDI BOUDHIYER

Avenue Ben Khaldoun

Avenue Ancien Mouaskar

Souk de



Route ancienne Tâtouft

Pompiers

Jardin Oued el-Makhazine

Tribunal

QUARTIER ENAHDA

Avenue Oued Makhazine

Avenue Sebta touli

Route Tanger

Avenue de la Caire

es Légumes

43

43

41

41

41

29

30

31

38

38

42

École Al Amir
Moulay Rachid

Rue 10

Avenue Jamaa Jadid

SCRINTIA

Rue 1

Rue 3

Rue 5

Rue 9

Avenue Omar Ben Khattab

Avenue Rad

QUARTIER EL ANDALOUSS

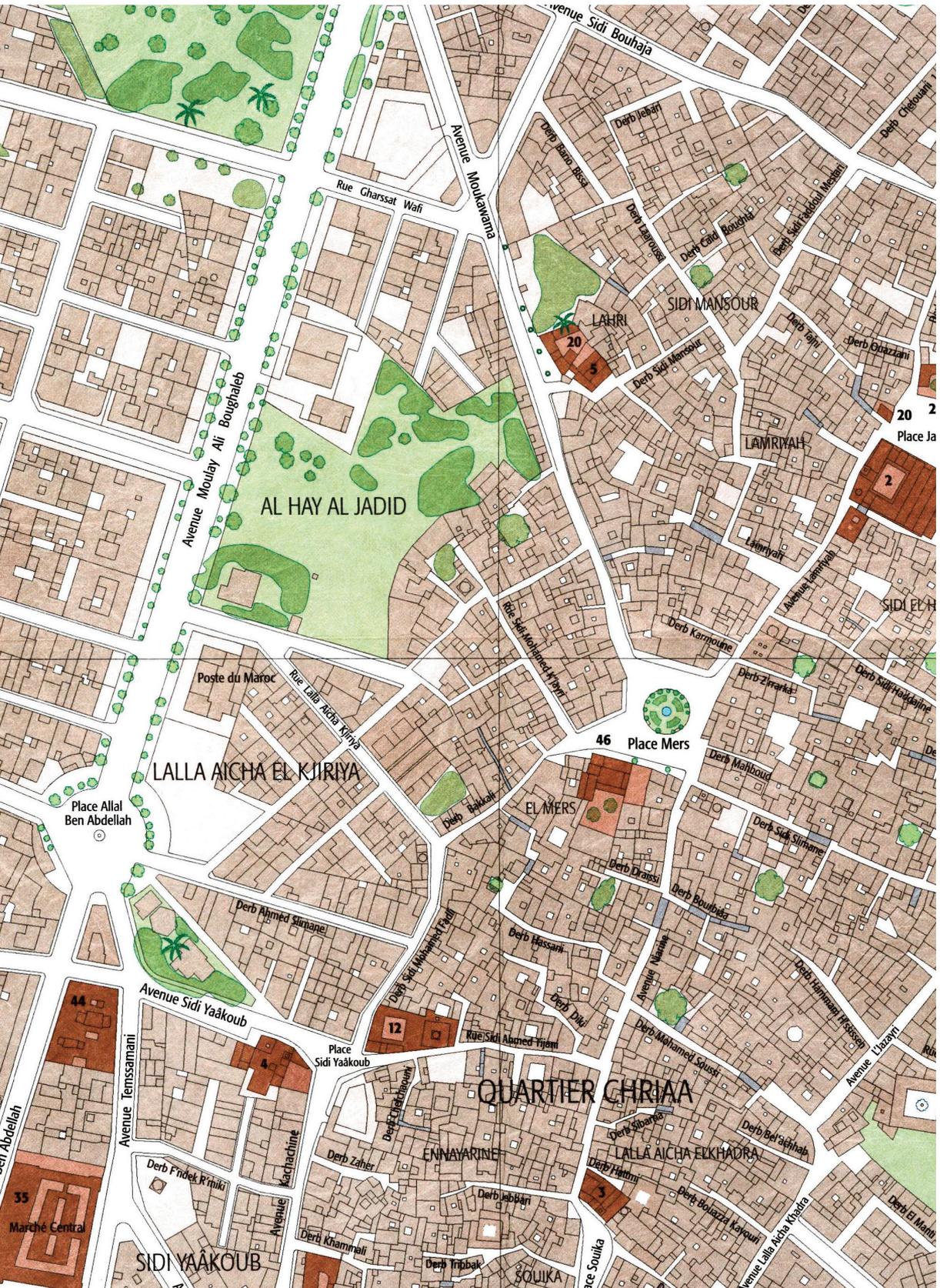
Avenue Moulay Mehdi

KACHETROMAN

Rue 20

Avenue Alal Ben Abdellah





AL HAY AL JADID

LALLA AICHA EL KJIRIYA

QUARTIER CHIRIAA

46 Place Mers

EL MERS

SIDI YAAKOUB

ENNAYARINE

LALLA AICHA ELKHADRA

SOUIKA

Avenue Moulay Ali Boughaleb

Avenue Moukewama

Avenue Sidi Yaakoub

Avenue Temsamani

Rue Gharsat Wafi

Rue Lalla Aicha Kiriya

Rue Sidi Ahmed Tijam

Derb Fidek R'miki

Avenue Kachachine

Derb Zaher

Derb Jabbari

Derb Hammou

Derb Bouazza Kayoui

Avenue Lalla Aicha Khazra

Place Allal Ben Abdellah

Poste du Maroc

Derb Bakkar

Derb Hassani

Derb Mohamed Susti

Derb Bel'ainhab

Derb El Marj



20 2 Place Ja

2

SIDI EL H

De

Derb Sidi Houadjine

Derb Maliboud

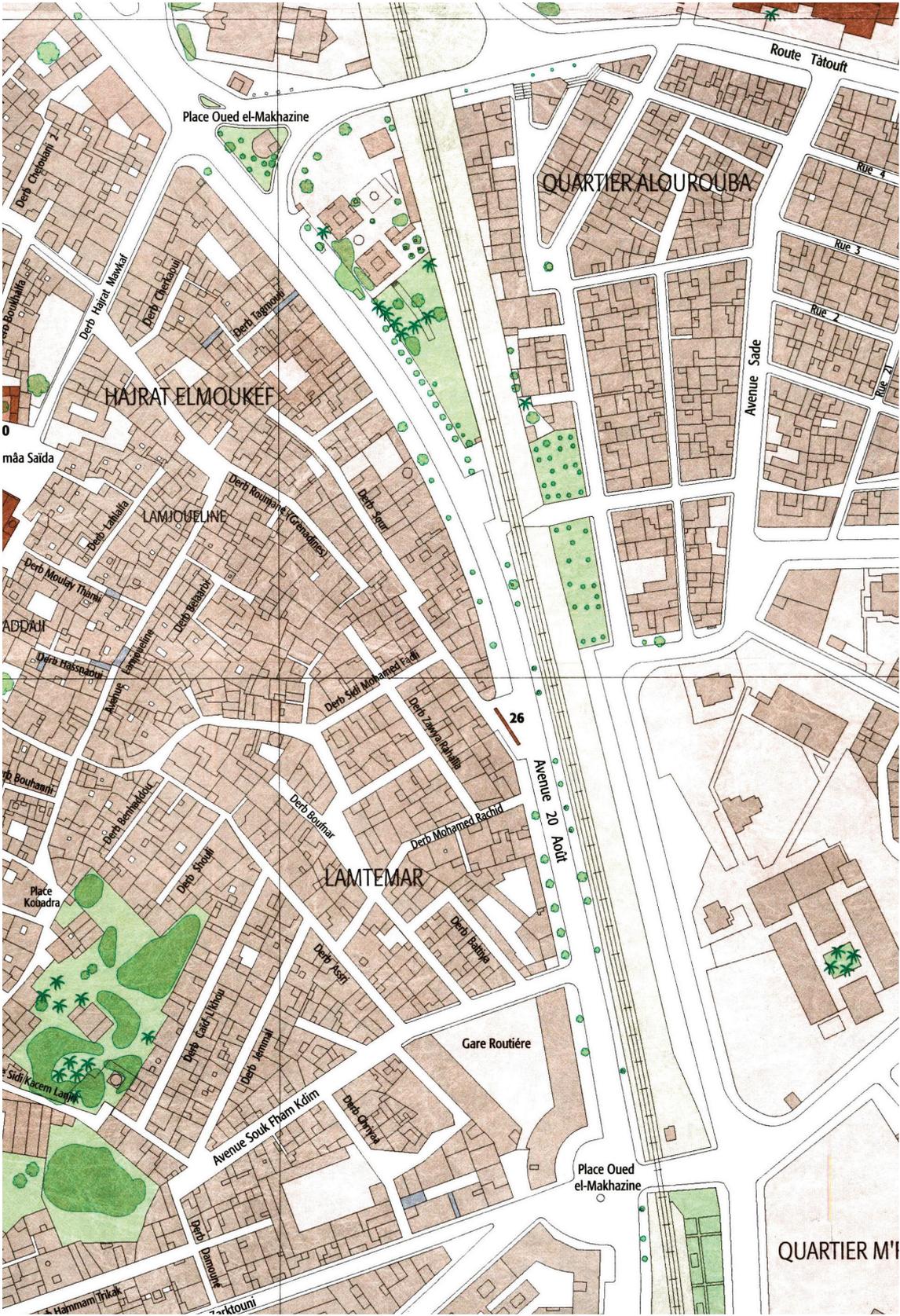
Derb Sidi Slimane

Derb Hammani Hrisson

Avenue L'azawi

Ria

Derb El Marj



Place Oued el-Makhazine

Route Tatouft

QUARTIER ALOUROUBA

HAJRAT ELMOUKEF

Avenue Sade

0
mâ Saida

LAMJOUELINE

Derb Rounine (Grenadines)

Derb Ken

ADDAL

Derb Hassouly

Avenue Empolissine

Derb Taghoyt

Derb Sidi Mohamed Padi

Derb Zawalpahalla

26

Avenue 20 Août

Derb Bouhanni

Derb Benhaekoub

Derb Boufhar

Derb Mohamed Rachid

LAMTEMAR

Place Kobadra

Derb Boukhal

Derb Babou

Sidi Kaem Larik

Derb Saïd Likhrou

Derb Jassi

Gare Routière

Avenue Souk Cham Kâim

Derb Chryna

Place Oued el-Makhazine

QUARTIER M'...

Hammam Inkak

Derb Zarkouni



KACHETROMAN

Rue 20

Rue 30

Rue 26

College El Mansour Eddahabi

Avenue Mansour Eddahabi

SIDI ELKHARRAZ

SIDI REDOUANE

SIDI ELKHATEB

Avenue Fatima Andalousia

venue Sidi Redouane

FATIMA ANDALOUSSIA

47

18

14

9

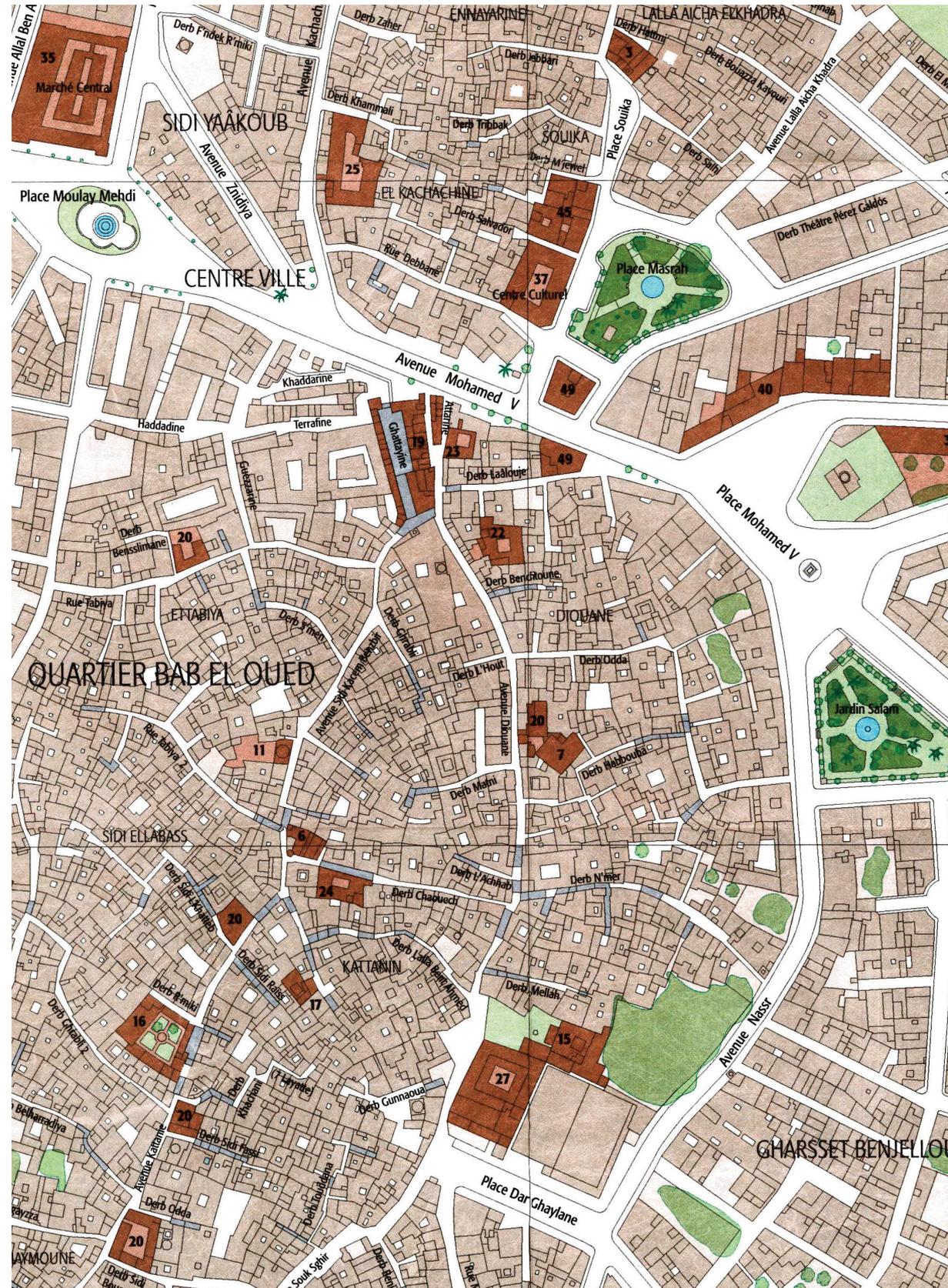
Aven.

SIDI

Derb

Hamm

Derb



35
Marché Central

SIDI YAAKOUB

Place Moulay Mehdi

CENTRE VILLE

EL KACHACHINE

SOUIKA

Place Masrah

Avenue Mohamed V

QUARTIER BAB EL OUED

ET TABIYA

TOUANE

Jardin Safar

SIDI ELLABASS

KATTANIN

CHARSET BENJELLOU

Place Dar Ghaylane

AYMOUNE



QUARTIER M'RIN

Place Oued el-Makhazine

Gare du Train

Place Fontaine Manar

Marché Sebta

Rue Sellaïne

Rue Lalla Esalila

LALLA ELAALIA

Hôpital Civil

Place Hassan II

QUARTIER ESSALAM

Rue 1

SIDI EL KAMEL

48

3

36

39

ONE



SIDI REDOUANE

Avenue Sidi Redouane

SIDI ELKHATTAB

9

Derb Gjelak

FATIMA ANDALOUSSIA

Derb Bahja

Derb Sidi Mansour

Derb Lebbass

Derb

Derb Sidi Lebbass

Derb Bahja

Derb Belgarza

SIDI MAYMOUR

Hammam Sidi Maymour

Derb Ecole

SIDI BELAABASS

26

26

Avenue Belaabass

EL MAJZAR EL KADIM

A



Place Hassan II

QUARTIER ESSALAM

SIDI EL KAMEL

Rue 1

Rue 2

Rue 3

Rue 6

Rue 7

A Fes

D

ONE

13. ILUSTRACIONES



Foto 1. La tumba de Lallā 'Ā'īša 'aryānat al-ra's (Foto: R. El Hour).



Foto 2. La puerta del mausoleo de Lallā Rqiyya (Foto: R. El Hour).



Foto 3. Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā' (Foto: R. El Hour).



Foto 4. La tumba de Lallā 'Ā'īša al Quḡayriyya (Foto: R. El Hour).



Foto 5. La fachada del mausoleo de Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā' (Foto: R. El Hour).



Foto 6. La vía de tren que pasa muy cerca de Lallā Rqiyya (Foto: R. El Hour).

14. ÍNDICES

ÍNDICES⁴

ÍNDICE DE ANTROPÓNIMOS

- ‘Abd Allāh al-Gazwānī, Abū
Muḥammad, 89, 90, 91
‘Abd al-Malik b. Šāliḥ, 72
‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-Kabīr al-Ṭawḍ,
70, 71, 72, 97
‘Abd al-Raḥīm, padre de Fāṭima al-
Andalusiyya, 83
‘Abd al-Raḥmān al-Maʿdūb, 49, 50, 71,
111
‘Abd al-Salām al-‘Ilī, 92
‘Abd al-Salām b. Mašš, 47
‘Abd al-Ŷalīl b. Mūsā al-Qašrī, Abū
Muḥammad, 46
Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Isā, 90
Abū Madyan, 27, 46, 47, 84, 85
Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Gālib,
sultān sa’dī, 94
Abū Nu‘aym, 20
Abū Ya‘zzā, 38, 82
Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān, 90
Aḥmad al-Manšūr, 45
‘Ā’iša al-Mannūbiyya, 21, 63, 110
Ajrīf, Muḥammad, 165
‘Alī al-Šanhāyī, 111
‘Alī b. Abī Ṭālib, 89
Altorki, Soraya, 67
Álvarez Amado, Fernando, 59, 60, 61
Āmina bt. Aḥmad Ibn Āmina, 111
Amri, Nelly, 20, 110
‘Azrā’īl, 103

Bā Rašīd, 170
Basset, Henri, 109
Ben Chāb, 97
Bernaldo de Quirós, Constancio, 56
Bertuchi, Mariano, 59, 60

Cabrera, Ángel, 56
Cagigas, Isidro de las, 58, 59
Cervera Baviera, Julio, 55
Chénier, Louis de, 108
Costa, Joaquín, 53

Dermenghem, Émile, 109
Don Sebastián, rey de Portugal, 44
Dwyer, Daisy, 104-106, 110

Fāṭima, hija de Mahoma, 89
Ferhat, Halima, 20
Fernández-Cortacero, Humberto, 59, 61,
87
Fulāna al-Andalusiyya, 82

García Figueras, Tomás, 34, 35, 117
Gatell, Joaquín, 38
al-Gazālī, 178
Geertz, Clifford, 21
Gellner, Ernest, 21
Granados, Gregorio, 55, 56

al-Ḥaddād, 152
Ḥalīma, 103
al-Ḥāyḥ Ḥasan al-Simlālī, 166
al-Ḥāyḥ al-Šādiq Benkirān, 160
Hoffman, Valerie, 67
Ḥsīsen, Fu’ād, 152

Ibn al-‘Arabī, Muḥyī l-dīn, 20, 84, 85
Ibn al-‘Arīf, 46
Ibn ‘Askar, Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Umar,
44, 69, 78, 88-90, 91-96, 113, 160,
163, 165, 170
Ibn Barraḡān, 46

4 En la ordenación alfabética de estos índices no se ha tenido en cuenta el artículo “al-“.

- Ibn Qunfuḍ, 27, 28, 32, 69, 83
 Ibn Sa'd, 18
 Ibn al-Āwzī, 20
 Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, 23-28, 69, 70, 71, 81-83, 86, 163, 178
 Ibrāhīm b. Rāšid, Abū Sālim, 93
 'Imrān b. 'Abd Allāh al-Ḥasanī, Abū Mūsā, 95
- al-Jammār, Guennun, 156
 al-Jiḍr / al-Jaḍir, 112
- Ladrón de Guevara, Adolfo, 54
 Laget, Paul de, 87
 Lallā 'Ā'īša, 108
 Lallā 'Ā'īša 'aryānat al-ra's al-Miṣbāhiyya al-Raysūniyya ("la de la cabeza descubierta"), 73, 79, 80, 115, 124, 158, 160, 167, 172, 173
 Lallā 'Ā'īša al-Jaḍrā', 68, 71, 74, 78-80, 96-102, 104, 107, 110, 111, 113, 115, 121, 123, 147-153, 157, 160, 164, 165-168, 172, 178, 179
 Lallā 'Ā'īša al-Quṣayriyya / al-Quṣayriyya / al-Qūyriyya, 74, 78, 79, 116, 158, 160, 165, 174
 Lallā 'Ā'īša al-Ṣiddīqiyya, 74, 78, 167
 Lallā 'Ā'īša al-Zbīriyya / al-Zubayriyya, 159, 160, 167
 Lallā 'Ā'īša bt. Aḥmad al-Idrīsiyya, 69, 70, 73, 78-80, 82, 87, 88-97, 113, 118, 119, 122, 160, 163, 165, 167, 170
 Lallā 'Ā'īša de Sīdī Mimūn, 74, 78, 160
 Lallā 'Ā'īša muqāṭa'at al-ra's ("la de la cabeza cortada"), 74, 78, 120, 157, 158
 Lallā al-'Āliya bint al-rā'ī, 74, 78, 121, 122, 159, 164-166, 171
 Lallā 'Awīš, 73, 110
 Lallā 'Azīza al-Seksawiyya, 27, 28, 32, 37, 73
 Lallā Fāṭima al-Andalusiyya, 24, 28, 47, 50, 56, 60, 61, 69-71, 73, 74, 78, 80-84, 86, 87, 96, 97, 113, 117, 118, 120, 123, 153, 154, 155, 162, 163, 169, 170, 174, 178, 179
 Lallā Fāṭima bt. Aḥmad / Ḥmed / al-Ābūbariyya / al-Ābūbariyya / al-Ābūbariyya / al-Zbāriyya / al-Zubayriyya, 75, 78, 80, 96, 115, 117, 118, 124, 150, 157, 158, 160, 164, 165, 167, 170, 173
 Lallā Fāṭna d-Dūsiyya, v. Lallā Fāṭima al-Andalusiyya
 Lallā Hība al-Baqqāliyya, 75, 78, 116, 172, 173
 Lallā Ito, 38, 39
 Lallā Mannāna / Mennāna al-Miṣbāhiyya, 33-37, 65, 75, 78, 114, 115, 117, 158
 Lallā Mimouna, 40
 Lallā Mimūna Taguenaut, 36-38, 64
 Lallā Mīna, 75, 78, 120, 157
 Lallā Nabqā, 75, 78, 80, 122, 165, 166, 171
 Lallā Raḥma, 75, 78, 123, 158, 159, 174, 175
 Lallā Ruqayya / Rqayya / Rqiyya al-Miṣbāhiyya al-Zbīriyya, 75, 78, 80, 114, 115, 118, 119, 120, 123, 150-152, 160, 161, 164, 166, 170
 Lallā al-Šāfiya, 75, 78, 120, 122, 169, 171
 Lallā Šāma al-Qar'a, 76, 77, 124
 Lallā Sīma, 76, 77
 Lallā al-Su'diyya al-Raysūniyya, 76, 78, 124, 158
 Lallā Zabbūya, 41
 Lallā Zbīra / Zubayra, 76, 78, 164, 173
 Légey, Françoise, 102, 103, 106
 Lévi-Provençal, Évariste, 59
 Lozano Muñoz, Francisco, 54
- Mahoma, 16, 27, 91, 92, 154
 al-Mallālī, 152
 María Magdalena, 106, 107
 al-Massarī, 167
 al-Mazūrī, 165
 Melhaoui, Mohammed, 40
 Michaux-Bellaire, Edouard, 65-69, 71, 84, 87, 88, 97-99, 113, 171
 Muḥammad, hijo de Umm Muḥammad al-Salāma, 26
 Muḥammad al-Mutawakkil, 44, 88
 Muḥammad al-Šādiq al-Raysūnī, 56

- Muḥammad b. Muḥammad b. ʿYamīl al-Qaṣrī al-Muʿallim, Abū ʿAbd Allāh, 81, 83
- Muḥammad b. Rāšid, 93, 94, 95
- Muley ʿAbd al-Qādir, 162
- Muley ʿAbd al-Raḥmān b. Hišām, 70, 173
- Muley Bū Selhām, 36, 37
- Muley al-Ḥasan, 50, 102
- Muley al-Mahdī, 169
- Muley Sulaymān, 34, 50, 73, 80, 114, 166, 167, 173, 178
- Muley Yaʿqūb, 171
- Muʿmina al-Tilimsāniyya, 28
- Munayya bt. Maymūn al-Dukkālī, 25, 26
- al-Nāširī, 173
- Nūnna Fāṭima bt. Ibn al-Muṭannā, 84
- Rābiʿa al-ʿAdawiyya, 16-19, 106, 110, 112
- Raysūn, 90, 91
- al-Raysūnī, Aḥmad, 159
- Rivas, Adelardo, 33-35
- Rojas y Moreno, José, conde de Casa-Rojas, 57, 58
- Romea, Eduardo, 54
- al-Šādīlī, 47
- al-Sadrāwī, 159, 166
- Salmon, Georges, 65, 67-69, 71, 84, 87, 88, 97, 98, 99, 113
- Šams, 84
- San Gregorio Magno, 107
- San Antonio, 35
- Sayyida Naftsa, 16
- Sbai, Larbi, 40
- Schimmel, Annemarie, 18-20
- Segonzac, marqués de, 39, 40
- Sīdī ʿAbd Allāh b. Ḥassūn, 116
- Sīdī ʿAbd Allāh al-Tlīdī, 163
- Sīdī Aḥmad Ibn Šiddīq, 163
- Sīdī Bū Dhiyyir, 161
- Sīdī Bū Gālib / Mulay ʿAlī Bū Gālib, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Jalaf b. Gālib b. Masʿūd al-Anšārī al-Qurašī, 46, 47, 50, 56-61, 66, 82-86, 113, 118, 150, 153, 155, 156, 158, 161-163, 167, 169, 172
- Sīdī Bū Ḥmed, 158
- Sīdī Bū Rummāna, v. Ibn ʿAskar
- Sīdī Bū-Ḥya, 154
- Sīdī Driša, 169
- Sīdī Ḥmed, 173
- Sīdī Ḥmed al-ʿYbārī, 171
- Sīdī Majlūf, 164
- Sīdī Mimūn, 37, 154, 160
- Sīdī Qaddūr al-ʿAlamī, 72
- Sīdī Qāsim b. Zubayr / b. Zbīr / al-Zbīrī, 80, 114, 115, 158, 159, 160, 173
- Sīdī al-Raʿīs / Rayes, 122, 174
- Sīdī Riḍwān, 154, 157
- Sīdī Yaḥya b. al-Mallāḥ, 120, 170
- Sīdī al-ʿYilānī b. ʿAbd Allāh, 33, 34
- Smith, Margaret, 17, 18
- al-Sulamī, 20
- Sureda Blanes, Francisco, 57
- Toufiq, Ahmed, 161
- Ṭriḇaq, Muštafā, 156
- Umm Muḥammad al-Salāma / Tīn al-Salāma, 25, 26
- Valerio, soldado romano, 174
- van Beek, Mariëtte, 73
- al-Wāfi, 173
- Westermarck, Edward, 41
- al-Yāfiʿī, 20
- Yaʿqūb al-Manšūr, Abū Yūsuf, 45
- ʿYbārī, al-Jaḍir, hijo del ḥāyīy ʿAbd al-Salām, 160, 167
- Yūsuf al-Fāsī, Abū l-Maḥāsin, 49
- Zahra, 103
- Zamacois, Eduardo, 57
- Zāziya, 103, 104

ÍNDICE DE TOPÓNIMOS

- aduar de Dār al-‘Aṭṭār, Srīf, 115, 173
 África, 45, 46, 57
 Alarcos, 26
 Alcazarquivir, 24, 29, 31-33, 43-50, 53-61, 64-69, 71-73, 77, 79, 80, 82-86, 88, 93-97, 101-103, 105, 111, 112-116, 121, 122, 166, 177, 178, 179
 V. también al-Qaṣr al-kabīr y al-Qṣar al-kabīr
 – adarve de al-Jabbāz, 173
 – alcaicería de al-Sadrāwī, 159, 166
 – baños: Jlfā, 160; Sīdī Mimūn, 160
 – barrios: algodóneros, 167; Bāb al-Sūq, 72; Bāb al-Wād, 68, 167, 173; al-Dīwān, 150, 173; Hri, 172; Ibn al-‘Abbās / Sīdī Bel ‘Abbās, 68, 150; al-Maḥalla, 150; al-Mansūr, 150; al-Marīna, 165; al-Mars/Mers, 68, 160, 172, 173; Manzah, 68; Sīdī Marzūq, 72; al-Sūq al-ṣaḡīr, 68
 – cementerios: Sīdī Yaḥyà, 170
 – mezquitas: al-Ḥamrā’, 97, 113, 148; Ḥsīsen, 163; al-Mazūrī, 165; al-Raḡā’ fī Allāh, 169; al-Sadrāwī, 159
 – plazas: al-Ŷūṭiyya, 166
 – puertas: Bāb al-Jabbāz, 173
 Alhucemas, parque nacional, 40
 América, 154
 al-Ándalus, 45, 46, 48, 84, 91, 150, 153, 154, 156
 Arcila, 159
 Argel, 162
 Argelia, 27, 102, 108
 Atlas, 27

 Baena, 82
 Basora, 15, 19, 112
 Būsakūr, 40

 Casablanca, 33, 168, 173
 Chauen / Šāwen, 88, 91, 93, 94, 95, 160, 163, 170
 Constantina, 27, 102
 Córdoba, 46

 Dukkāla, 26

 Egipto, 95, 154
 El Cairo, 65, 67
 España, 44, 50, 55
 Europa, 44

 Fez, 28, 29, 45, 46, 49, 53, 54, 63, 64, 72, 82, 89, 108
 Filipinas, 54

 Garb, 36, 38, 64, 90, 114
 Granada, 48
 Guadix, 48
 Guinea, 36

 India, 19
 Iraq, 15, 153, 154

 Jurasán, 15

 La Meca, 38, 40, 171
 Larache, 33-36, 45, 114, 115, 117, 118, 159
 Lucus, 43

 Mágreb, 19, 46, 84, 91, 108
 Málaga, 48
 Marrakech, 23-25, 27, 29, 33, 53, 72, 73, 89, 90, 102-105, 109, 110
 Marruecos, 21, 23, 24, 27, 28, 37, 39, 40, 41, 43, 45, 47, 49, 50, 51, 54, 56, 59, 63, 65, 66, 70, 90, 92, 102, 106, 107, 109, 114, 117, 177, 179
 Mequínez, 108, 162
 mezquita de los andalusies (Fez), 64

 Océano Atlántico, 43

 Pakistán, 19
 Palestina, 112
 Península Ibérica, 45
 Portugal, 44
 Provenza, 106

- al-Qarawiyyīn, mezquita, 64
 al-Qaṣr al-kabīr, 77, 156, 159, 162, 165-
 167, 169, 170, 171, 173, 174
 Qaṣr Kutāma, 43, 81
 al-Qṣar al-kabīr, 44

 Rif, 38, 115
 Rusia, 154

 Safi, 33, 41, 108
 Salé, 116, 174
 al-Sāqiya al-Ḥamrā', 37
 Silves, 46, 59
 Sind, 19
 Siria, 154
 Sṭāt, 167
 Sūq al-Arbi'ā', 159

 Sūs, 109

 Tamagrut, 39
 Tánger, 33, 45, 53, 54, 57, 65, 90, 91,
 168, 173
 Tarudant, 104, 105, 106, 110
 Tetuán, 45, 53, 72, 96
 Tíguelna, 39
 Tingitania, 43
 Tiznit, 109
 Túnez, 63, 110, 154

 Wādī l-Majāzin, 44, 49, 53, 80, 88, 96,
 158
 Wazzān, 45

 Ŷabal Daran, 27

Los objetivos del proyecto de investigación en el marco del cual nace esta obra se han dirigido a la recuperación y estudio de textos hagiográficos magrebíes, teniendo también en cuenta la importante tradición oral, cuyo estudio y análisis han sido objetivo de nuestro trabajo de campo. Dicha tradición a veces se solapa con la escritura y a veces mantiene una autonomía propia. Nos planteamos recurrir a ambos niveles de información tomando como caso de estudio el ámbito de la santidad femenina, con una perspectiva cronológica amplia y una dimensión espacial, por el contrario, de entornos reducidos. Los resultados del trabajo de campo, parte de los cuales presentamos en esta ocasión, superaron las expectativas iniciales y nos han permitido recomponer un rico panorama de tradiciones que, en ocasiones específicas, se conectan con la literatura hagiográfica o incluso se nutren de ella. Estos enlaces entre oralidad y escritura son lógicamente más frecuentes cuanto más elevado es el nivel educacional de los informantes, algunos de los cuales se plantean cuestiones de carácter más amplio acerca de la evolución de las costumbres o el culto de los santos. Al mismo tiempo, ha sido posible observar la difusión de tradiciones orales presentes en otras regiones de Marruecos y que no se recogen en la literatura hagiográfica.



VNIVERSIDAD
D SALAMANCA

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

