



**El *ġihād* y su sustituto el *ribāṭ* en el Islam tradicional:
Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una
espiritualidad interior e individual**
**The *ġihād* and his substitute, the *ribāṭ*, in the traditional Islam:
Evolution from a militaristic and collective spirit towards an inner and
individual spirituality**

Francisco FRANCO-SÁNCHEZ¹

Resumo: El *ġihād* en el Islam se manifiesta inicialmente como un espíritu militarista que articula una defensa de la religión, o lo que es lo mismo del estado musulmán, por medio de las armas. Cuando en el s. I de la Hégira se hace imposible continuar la extensión del estado islámico, el *ribāṭ* se articula como sustituto del *ġihād*. Supone la interiorización de esa misma espiritualidad, entendida ahora no como un precepto colectivo y oficial, sino individual y de lucha interior. Se repasan los datos que las fuentes árabes aportan respecto al *ribāṭ* y su realización en el edificio conocido como *rābiṭa*; se explica la función de estos edificios, historiografía, marco jurídico, la vida religiosa y la economía relacionada con las *rābiṭas*. Igualmente se enumeran las huellas toponímicas y los vestigios materiales de las *rābiṭas* en el este de la península Ibérica, especialmente las encontradas en Guardamar del Segura.

Abstract: At the beginning *Ġihād* was in Islam a militaristic spirit that articulates a defence of the religion, or what is the same, of the Muslim State, by means of arms. When in the first century of the Hegira it becomes impossible to continue the expansion of the Islamic State, the *Ribāṭ* was articulated as a substitute for *Ġihād*. It involved the internalization of the same spirituality, now understood not as a collective and official precept, but as individual command and internal fight. We revise the data from Arab sources about the *Ribāṭ* and its performance in the building known as *rābiṭa*. The function of these buildings, historiography, juridical frame, religious life and the economy related to the *rābiṭa*-s are explained. Toponymic traces and material vestiges of the

¹ Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante (P.O. Box 99, E-03080 - Alicante, e-mail: ffransan@ua.es). Este estudio se ha realizado en el marco del Proyecto DIGICOTRACAM (Programa Prometeu de la Generalitat Valenciana para Grups de Investigación de I+D de Excelencia, ref. PROMETEO-2009-042), que a su vez está desarrollado por el grupo de investigadores agrupado en torno del Proyecto IVITRA (<http://www.ivitra.ua.es>).

rābīta-s at the eastern coast of the Iberian Peninsula, especially those found in Guardamar del Segura are explained as well.

Palabras-clave: Islam – *Ġihād* – *Ribāṭ* – Espiritualidad – Guerra-Santa.

Keywords: Islam – *Ġihād* – *Ribāṭ* – Spirituality – Holy-War.

Desde el año 1989 se ha venido publicando en torno a los conceptos del precepto islámico del *ḡihād*, y más concretamente de su sustituto, el *ribāṭ*, profundizando en la definición de los términos y los referentes conceptuales a que remiten, y recopilando informaciones tanto sobre la toponimia y semántica diversa que generaron (*rāpita*, *rābīta*, *Rábida*, *Roabit*, *Rapitán*, etc.), como sobre los restos materiales, bien sean los conocidos edificios cuya función dio nombre a la edificación de *ribāṭ*, o las más cotidianas y frecuentes *rābīta*-s.

Estas investigaciones están marcadas por la interdisciplinaridad y ya cuajaron en dos congresos sobre el tema, organizados por Míkel de Epalza y nuestra Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, ambos celebrados en Sant Carles de la Ràpita (Tarragona), en los años 1989 y 1997,² congresos que fueron publicados el primero en 1993³ y los trabajos de los dos, conjuntamente editados como un libro colectivo en 2004 con el título de *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinarios*.⁴

1. En el origen: Un *ḡihād* militarista

Entre las que se podrían llamar “realidades cotidianas” la religión es posiblemente la que ha captado una mayor cantidad de energías creativas y atención social. La religión ayuda a comprender el mundo que nos rodea, lo

² Ver la historia de estos congresos en la «Presentació al llibre» (p. XV-XVI), y con más detalle en el estudio de EPALZA, Míkel de. «Los estudios sobre las rābītas en la actualidad (1998)». *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinarios*, p. 29-41 (*op. cit. infra* en nota Error: No se encuentra la fuente de referencia).

³ EPALZA, Míkel de (editor). *La Ràpita islàmica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals. I Congrés de les Ràpites de l'Estat Espanyol (7-10 setembre 1989)*. Edició a cura de Míkel de Epalza. Sant Carles de La Ràpita: Ajuntament de La Ràpita / I.C.M.A. / Generalitat Valenciana / Diputació de Tarragona, 1993, 354 p. La primera edició se agotó a los pocos meses después de haber salido de la imprenta, lo cual motivó una segunda edición de estas Actas en 1994.

⁴ *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinarios*. Edición de las Actas por Francisco Franco Sánchez. Dirección Científica de los Congresos a cargo de Míkel de Epalza. Sant Carles de La Ràpita: Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita / Universitat d'Alacant, 2004, 377 p.

clasifica y sobre todo le da un sentido y una trascendencia más allá de las apariencias y de los sinsabores de la existencia cotidiana.

Dejando de lado los análisis marxistas sobre el tema, las religiones buscan tanto ayudar a sobrellevar los sinsabores y golpes de la vida, como vehicular la relación del hombre con la naturaleza, y muy especialmente con el mundo de lo sobrenatural. Para ello han elaborado unas construcciones creenciales y dogmáticas y las han concretado en unas normas de vida.

El islam surge en los albores del s. VII J.C. en un ambiente no sólo poco receptivo al nuevo mensaje que venía a transmitir el Profeta Mahoma, sino claramente hostil a la primera sociedad musulmana que se fue generando en torno a sus enseñanzas.

De este modo, cuando se acude a las historias del islam más tradicionales vemos cómo, de modo parejo, se da gran relevancia a la explicación de la revelación del Corán al Profeta; Igualmente se otorga bastante espacio tanto a explicar la organización de la sociedad islámica, como a referir las diferentes batallas que los fieles seguidores mecanos emigrados a Yatrib/Medina sostuvieron con los qurayšies (los otros mecanos que se oponían no sólo a la nueva religión predicada por Mahoma, sino a la pérdida de los privilegios económicos y sociales que les reportaba el control del comercio y de las caravanas).⁵

⁵ Ver, por ejemplo las obras de: PAREJA, Félix M^a (dir.); BAUSANI, A.; HERTLING, L. von; TERÉS SADABA, E. *Islamología*. Madrid: Razón y Fe, 1952-1954, 2 vols. (1104 p.); GABRIELI, Francesco. *Mahoma y las conquistas del Islam*. Madrid: Guadarrama, 1967, 252 p.; BROCKELMANN, Carl. *History of the Islamic Peoples*. Nueva York: Capricorn, 1960 (Reimpresión: Londres: Routledge & Kegan –Orientalism, Early Sources, n° 11–, 2000, XX + 582 p.); CAHEN, Claude. *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. Madrid-México: Siglo XXI Editores, 1972, 353 p. (ed. original: *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1968, y ed. fr. *L'Islam, des origines au début de l'Empire Ottoman*. en *Histoire Universelle* vol. 14. París: Bordas, 1970, 280 p. + 75 ils.); MANTRAN, Robert. *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*. Barcelona: Labor (Col. Nueva Clio, 20), 1982, 291 p.; MIQUEL, André. *L'Islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècle*: París: Armand Colin, 1968, 572 p.; LEWIS, Bernard (ed., trad.). *Islam from the Prophet Muhammad to the capture of Constantinople. Vol. I: Politics and War*. New York-Oxford: Oxford University Press, vol. I, 1987, 266 p., y LEWIS, Bernard, (ed., trad.). *Islam from the Prophet Muhammad to the capture of Constantinople. Vol. II: Religion and society*. New York-Oxford: Oxford University Press, vol. II, 1987, 310 p.; LECKER, M. *Muslims, Jews and Pagans, Studies on Early Islamic Medina*. En *History and Civilization. Studies and Texts*. Ed. by U. Haarmann. Leiden-Nueva York-Köln: E. J. Brill, vol. XIII, 1995, 180 p.; VERNET, Juan. *Los orígenes del Islam*. Madrid: Historia 16, 1990, 231 p. (2^a ed. ampliada Barcelona: El Acantilado, 2001, 261 p.); HINDS, Martin. *Studies in Early Islamic History*. Edited by Jere Bacharach, Lawrence I. Conrad and Patricia Crone. Princeton (New Jersey): The Darwin Press (Col. Studies in Late Antiquity and Early Islam, 4), 1996, XIX + 252 p.;

En la ley canónica del islam, hay cinco preceptos básicos que todo creyente debe cumplir para ser considerado buen musulmán (profesión de fe –*šabada*–, oración –*ṣalāt*–, limosna –*ḥaḳāt*–, ayuno –del mes de ramaḳān, *ṣawm*–, y peregrinación a La Meca (y los santos lugares del Islam, *ḥaġġ*–).⁶ Pues bien, algunos autores han expresado que el sexto habría de ser el *ġihād*, concepto que podría traducirse como “esfuerzo, empeño, afán, lucha en defensa del islam”, en ocasiones traducido también como *guerra santa* (aunque en este caso concreto se están aplicando patrones semánticos claramente identificados con la Edad Media cristiana y con unos referentes que interfieren en el correcto sentido e interpretación de esta palabra).

En el mismo origen del islam, el Profeta no sólo defiende, sino que utiliza la guerra como modo de defensa frente a los agresivos mecenos que buscaban la aniquilación física de Mahoma y de los primeros creyentes en el islam.⁷ De este modo, las Batallas de los pozos de Badr (año 2 H./**624 J.C.**), de los Mártires de Uḥud (3 H./**625**), del Foso (6 H./**627**), etc., son enfrentamientos entre tropas articuladas como verdaderos ejércitos que luchan y buscan cada uno de ellos la victoria en el campo de batalla.

De las sucesivas victorias de los musulmanes se crea una mística religiosa de exaltación de la fe, interpretándose tales victorias (de Badr, del Foso, ataques a las caravanas, etc.) como signo del apoyo divino a los creyentes en el islam y las derrotas (de los Mártires de Uḥud), como la consecuencia de la falta de fe de quienes libraron la batalla por parte de los musulmanes.

En conclusión, en esta época de afianzamiento de la religión y de la comunidad de creyentes se lucha en defensa de la fe del islam y por la vida y libertad de los fieles. En paralelo, a partir del 5 H./**627** se da el fin de las

CHABBI, Jacqueline. *Le seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*. París. 1997, 725 p.; ABU-LAFIA, David (ed.). *The New Cambridge Medieval History. C. 1198-c. 1300*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. V, 1999, XXIII + 1045 p. Para acabar, remitimos al estudio bibliográfico, ya algo antiguo, pero aún interesante, de SAUVAGET, Jean; CAHEN, Claude (actualización). *Introduction à l'Histoire de l'Orient musulman. Éléments de Bibliographie*. París : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1961, 257 p.

⁶ Sobre ello remitimos a la clara exposición de PAREJA, F. M^a *et alii*: *Islamología*, p. 529-546, también en PAREJA, Félix M^a. *La religiosidad musulmana*. Madrid: Editorial Católica (Col. Biblioteca de Autores Cristianos, n1 374), 1975, p. 51-77.

⁷ Hemos analizado las expresiones coránicas referidas a la paz y a la guerra desde un punto de vista semántico: FRANCO SÁNCHEZ, Francisco. «La noción de paz en el pensamiento religioso islámico y su plasmación en al-Andalus». XIII Curs d'Estiu Comtat d'Urgell – Reunió Científica Internacional «*Idees de pau a l'edat mitjana*» (Balaguer 2, 3, i 4 de juliol de 2008). Organizado por la Càtedra d'Estudis Medievals del Comtat d'Urgell de la Universitat de Lleida (en prensa).

acciones defensivas por parte de los musulmanes y comienzan sus acciones ofensivas, en especial contra los oasis del Norte (Jaybar) que buscaban el control de las rutas caravaneras mientras que –de paso– sirvieron para convertir al islam a muchas de esas tribus antes cristianas.

Esta segunda fase es justificada como necesaria para la comunidad de fieles, puesto que dada su penuria económica, tales ataques a las caravanas les aseguraban un sustento, primero, y el control de unos recursos, después, necesarios para el desarrollo de la comunidad.

Como se ve, en vida del Profeta, las acciones militares tienen un sentido claramente religioso y son interpretadas como defensa primero de la comunidad, y luego como salvaguarda de los intereses económicos y de la paz de la misma.

A la muerte del Profeta en el 11 H./**632**⁸ los musulmanes prácticamente controlan la península Arábiga y durante el período subsiguiente (llamado el de los cuatro “califas ortodoxos”, 11-40 H./**632-660**), asistimos a la denominada como primera gran expansión musulmana, en especial durante el califato de ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb (13-23 H./**634-644**) en que se conquistan Mesopotamia, Siria y Egipto.

Tras un breve paréntesis, durante el período del califato omeya (41-132 H./**661-750**) se produce la segunda gran expansión,⁹ que llevará a los musulmanes desde las fronteras de la India (hacia el 96 H./**715**) hasta la Península Ibérica (92 H./**711**). Han transcurrido apenas 90 años desde la Hégira del Profeta.

2. El *ribāṭ*, sustituto del *ḡihād*: De un espíritu militarista a una espiritualidad interiorizada

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

⁸ Muere Muḥammad/Mahoma el 13 de rabī‘ II del año 11 de la Hégira (8 de julio de 632 de J.C.).

⁹ Ésta se produjo en dos fases, coincidiendo con momentos de relativa paz y desarrollo: una primera con Mu‘āwiya (41-60 H./**661-679-80**) y una segunda durante los califatos de ‘Abd al-Malik (65-86 H./**685-705**) y al-Walīd (86-96 H./**705-715**).

extender y asentar el credo islámico.¹⁰

En consecuencia, desde la propia época del profeta Mahoma ya encontramos enunciado el principio de la “defensa activa de la religión y de los musulmanes”, como un concepto heredado desde muy antiguo, articulado como tal en los mismos albores del islam bajo el nombre de *ġihād*. En esta primera época ya presenta unas claras implicaciones religiosas (defensa de la religión ante los ataques externos), pero también socio-económicas (defensa de los musulmanes y sus posesiones en caso de que sean atacados).

Una abundante literatura piadosa, que se hace remontar al Profeta, exhorta a los musulmanes a participar en el *ġihād*, como uno de los preceptos fundamentales del Islam.¹¹ Según se afirma en los tratados religiosos el *ġihād* es la cumbre de la perfección en la práctica musulmana, de modo que morir

¹⁰ Mucho se ha escrito también sobre el *ġihād*, siendo las principales obras de referencia: Análisis desde el punto de vista universitario: MORABIA, Alfred. *Le ġihād dans l'islam médiéval. Le «combat sacré» des origines au XIIe. Siècle*. París: Albin Michel, 1993, 567 p.; PARADELA ALONSO, Nieves. «Belicismo y espiritualidad: una caracterización del Yihad islámico». *Militarium Ordinum Analecta. As ordens de Avis e Santiago na Baixa Idade Média: O Governo de D. Jorge*. Porto: Seminario Internacional de Ordens Militares / Fundação Antonio de Almeida, n° 5, 2001, p. 653-667; como motor militar: ZAKĪ, ‘Abd ar-Raḥmān. «Murāġa‘a fī tāriġ al-‘arabī l-ḥarbī [Consideración sobre la historia militar árabe]». *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, vol. XIV, 1967-1968, p. 166-198. Otras exposiciones religiosas: MAJUMDAR, Suhas. *Jihad. The Islamic Doctrine of Permanent War*. Nueva Delhi: Voice of India, 2001 (reprint), X + 102 p.; PRUTHI, R. K. *Encyclopaedia of Jihad*. Nueva Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 2002, 5 Vols. En al-Andalus: URVOY, Dominique. «Sur l'évolution de la notion de *ġihād* dans l'Espagne musulmane». *Mélanges de la Casa de Velázquez*. París. Casa de Velázquez, Tome IX, 1973, p. 335-371; capítulo “La exhortación a la guerra santa en Al-Andalus” en CHEIKHA, Djomaa. «El valor documental del *Dīwān* de Ibn Al-Abbār». *Ibn al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)*. Valencia: Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, 1990, p. 143-181; “Guerra Santa y *Ġihād*. Imágenes cruzadas” en el Aragón andalusí: VIGUERA, M^a Jesús. *El Islam en Aragón*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1995, 173 p.; GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. «Frontera, *ġihād* y legados piadosos en al-Andalus (siglos X-XV)». *III Estudios de frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera*. Coords. Francisco Tor Ceballos y José Rodríguez Molina. Jaén: Diputación Provincial, 2000, p. 317-330; BENREMDANE, A. «Al-Īhād y la cautividad en los dictámenes jurídicos o fatuas de los alfaquíes musulmanes y de al-Wanšarīsī, en particular: el caso de los musulmanes y de los cristianos de al-Andalus». *La liberazione dei «cattivi» tra cristianità e islam oltre la crociata e il Gibad: tolleranza e servizio manitario. Atti del congresso interdisciplinare di studi storici, Roma, 16-19 settembre 1998*. Ed. G. Cipollone. Ciudad del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano (Collectanea Archivi Vaticani, 46), 2000; PUENTE, Cristina de la. «El *ġihād* en el califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hišām II». *La Península ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XII: II. Almanzor y los terrores del milenio. Codex Aquilarensis*. Aguilar de Campoo: ed. Fundación Santa María la Real, n° 14, 1999, p. 23-38.

ejercitándolo es el camino más directo para ir al Paraíso. También ha sido calificado como el mejor servicio que se le puede hacer a la comunidad de los creyentes, y hay que resaltar que tal precepto supone una doble implicación: relacionada por un lado con la salvación personal y por otro con el patriotismo.¹² En este sentido, tiene un claro carácter de espiritualidad en defensa de la colectividad, y por tanto su ejercicio es comunitario, no individual.

Su realización se encuentra detallada en los manuales de derecho musulmán. En concreto, el estado ha de garantizar su adecuado ejercicio, responsabilizándose de su convocatoria y desarrollo. En este sentido, ha de estar encabezado y dirigido por el soberano legítimo, sea el califa, sea un gobernador oficial y legítimamente nombrado.

En consecuencia, cualquier gobernante no puede llamar a esta guerra en defensa de la comunidad, sino el legítimamente reconocido. También la expedición militar ha de estar perfectamente preparada y planificada, motivo por el cual ha de cumplir con unos requisitos muy concretos.

Desde el lado cristiano se ha reprochado a los musulmanes que su religión

¹¹ Entre los escritores occidentales, el magrebí Ibn Marzūq (s. XIV) recogió en su *Musnād* una serie de hadices del Profeta que exhortaban a realizar el *ǧihād*: «Se nos ha transmitido de Abū Hurayra: ‘Se le preguntó al Enviado de Dios: “¿Qué obra es mejor?”. respondió: “Crear en Dios y su Enviado”... volvió a Preguntársele: “¿Y después?”. Respondió: “La Guerra Santa” (...) Dijo el Enviado de Dios: “Dios ha asegurado a aquél que sale (a combatir) por Dios “y no le mueve (otro deseo) que combatir por mí, y porque tiene fe en Mí y cree en Mis Enviados”, que le hará entrar en el Paraíso o le devolverá a la casa de la que salió, con la recompensa y el botín que haya conseguido» (IBN MARZŪQ. *Kitāb al-Musnād aṣ-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, est., trad. esp., notas, índices de M^a Jesús VIGUERA. *Ibn Marzūq. El Musnād: Hechos memorables de Abū-l-Ḥasan, sultán de los benimerines*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, pp. 320-321), en otro lugar de la obra dice Ibn Marzūq: «Y tomándolo de Salmān: ‘Oí decir al Enviado de Dios: “El *ribāṭ* de un día y de una noche por Dios es mejor que el ayuno de un mes; y si muere se le cuenta el trabajo que estaba haciendo, otorgándosele su recompensa, quedando a salvo de los dos ángeles-jueces’. (...) Y tomándolo de ‘Uṭmān: “El Enviado de Dios dijo: ‘El *ribāṭ* de un día por Dios es mejor que mil días en obras semejantes que se emprendan en el propio domicilio (...) Los hadices y tradiciones referentes al capítulo son muy numerosos. El *ribāṭ* de vigilancia (del enemigo) por Dios son de las mejores acciones que pueden llevarse a cabo” (*Ibidem*, pág. 330).

¹² La *guerra santa* también puede adoptar otras formas, además de la militar. Para las mujeres, en especial, solventan el problema los teólogos musulmanes recordando un hadiz del Profeta en que se dice que el *ǧihād* de las mujeres está en satisfacer a sus maridos, *cfr.* EPALZA, Mikel de: «Constitución de rābitas en la costa de Almería: su función espiritual». *Homenaje al Padre J. A. Tapia Garrido. Almería en la historia*. Almería: CajAlmería, 1988, p. 234. Sobre las excelencias de la muerte en combate por el Islam hay abundante literatura panegírica, que se remonta a los hadices del Profeta.

surgió y se impuso por medio de la guerra y las armas. Estos han argumentado refutando este reproche con la afirmación de que su religión les legitima para la defensa militar activa de sus creencias y de la comunidad musulmana.

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

Según refieren los hadices, el profeta Mahoma aconsejó para ese momento una manera peculiar de hacer el *ǧihād*: el *ribāṭ*.¹³ Etimológicamente *ribāṭ* significa “*atadura, ligadura*” y consistía en acudir a las fortalezas de la frontera a prestar un servicio militar, que puede ser activo, y que generalmente era más piadoso y pasivo y, llegado el caso, defensivo, que ofensivo o agresivo.¹⁴

El *ribāṭ* o defensa de las fronteras de los territorios islámicos es, por tanto, un modo de sustituir el *ǧihād* cuando éste ya no puede realizarse, en especial porque no haya una guerra declarada legalmente por la autoridad islámica competente; si no hay tal guerra oficialmente declarada, no le era posible al fiel acudir a arrimar el hombro en la lucha “en el camino, por la senda de Dios” (*fi sabil Allāh*), como expresa la fórmula islámica.¹⁵

Derivada del precepto del *ǧihād*, la importancia del precepto del *ribāṭ* reside más en la esperanza del premio celestial de quienes se “esfuerzan en el camino de Dios” (*yuǧāhidūna fi sabil Allāh*)¹⁶ que en el precepto u obligación de servir con las armas a la sociedad/comunidad islámica, expresado en tantas ocasiones en el Corán, una especie de “todo por la patria” muy lógico en una sociedad política como es la islámica, en la que también son importantes las

¹³ OLIVER ASÍN, Jaime. «Origen árabe de rebato, arroba y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular». *Boletín de la Real Academia Española* [de la Lengua]. Madrid: Real Academia Española, vol. XV, 1928, p. 359.

¹⁴ M. de Epalza ha resaltado que en la institución del *ribāṭ* la “salvación personal y patriotismo colectivo se unen sin ningún desequilibrio en la espiritualidad musulmana, donde la política, con sus normas islámicas, es uno de los pilares de la religión” EPALZA, Mikel de. «Constitución ...», *op. cit.*, p. 234.

¹⁵ Concepto que se recoge unas 70 veces en el Corán de modo literal y más de un centenar con otras variantes, comenzando por Q 2: 154, en que se expresa que «No digáis de quien ha caído muerto en el camino de Dios que se encuentra entre los muertos, sino que se encuentra entre los vivos».

¹⁶ EPALZA, Mikel de (trad. catal., est.). *L'Alcorà*. Amb la col·laboració de Josep V. Forcadell Saport i Joan Perujo Melgar. Barcelona: Proa, 2001, sura 5 (*Al-má'ida*, “La Taula Servida”), aleya 54, p. 197.

necesidades militares.

Ante la llamada obligatoria de la autoridad musulmana a las guerras, que se declaran por necesidades del *ǧihād*, el *ribāṭ* se conforma como una recomendación de devoción, adoptada libremente por piadosos musulmanes que desean la perfección en su vida como creyentes, tal y como lo expresa el Corán, que tomamos en la traducción al catalán de Míkel de Epalza:

Els bons creients, els musulmans, que emigraren
i que **lluitaren en el camí de Déu**, Al·là, la Seva causa,
i els qui els van ajudar i els van rebre,
aquests seran els bons creients, de veritat,
bons musulmans.¹⁷

3. El espíritu colectivo y estatal del *ǧihād* y la espiritualidad individual del *ribāṭ*

A. Los deseos de combate y de lucha frente al enemigo infiel y a sus tiranos no podían dejarse a la voluntad individual o de grupos de gentes sin control. Aunque posean las mejores intenciones, algo tan importante no podía quedar al albur de cada uno. De este modo, en al-Andalus el estado omeya articula los dos sistemas de cumplimiento del mismo: el *ǧihād* oficial, estatal, organizado y planificado en cada verano por el poder cordobés para su mayor gloria y boato: Son las conocidas como las “aceifas”, campañas estivales perfectamente planificadas, desarrolladas en verano (de ahí su nombre *aṣ-ṣayfa*, “la [expedición] estival”), con la finalidad de reclamar los impuestos de reconocimiento de soberanía a los cristianos del Norte, según los pactos vigentes en cada momento, impuestos que éstos no reconocían, ni pagaban. En caso de impago del citado impuesto, el soberano musulmán está capacitado para reclamarlo; de ahí surge la relevancia religiosa que tienen las aceifas:¹⁸ su complicado ceremonial y boato, el número de musulmanes

¹⁷ *Alcorà, op. cit.*, sura 8 (*Al-anfāl*, “El Botí”), aleya 74, p. 284. *Vid.* EPALZA, Míkel de. «“Sa Ràpita” de Campos, a Mallorca, Topònim araboislàmic i document històric». *La ràpita en el islam. Estudis interdisciplinars. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*. Edición de las Actas por Francisco Franco Sánchez. Dirección Científica de los Congresos a cargo de Míkel de Epalza. Sant Carles de La Ràpita: Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita / Universitat d'Alacant, 2004, p. 176 (editado originalmente en *Estudis de llengua i literatura en honor de Joan Veny*. Barcelona: Departament de Filologia Catalana Universitat de Barcelona / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, volum II, 1998, p. 663-679).

¹⁸ Lo ha explicado Míkel de Epalza en varios lugares, como: «El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI)». *Estudios de Deusto*. Bilbao. Vol. 32/2, nº 73, 1984, p. 309-10, y en «Descabdellament polític i militar dels musulmans a te-

implicados en ellas (prácticamente todo el estado) y su contundencia ha de entenderse como una demostración de poder cara a los “rebeldes”.

Las aceifas han sido presentadas como un periódico intento por parte del poder cordobés de exacción sobre los cristianos del norte, como una simple demostración de poder con fines únicamente depredatorios. Aunque pudiera parecerlo así, para el islam andalusí las aceifas tuvieron una trascendencia enorme. Cuanto más poderoso es el poder central cordobés estas aceifas –o *ġihād* estatal– adquieren más regularidad y son más numerosas: su abundancia con ‘Abd ar-Raḥmān III (300-350/912-961) o con Almanzor (371-392/981-1002) es índice del poder del estado cordobés, y supuso un parón de un siglo y medio en el avance “re-poblador” de los cristianos, en su conquista de *espacios* meridionales de la península Ibérica.¹⁹

B. El segundo sistema de cumplimiento del precepto es el individual, espiritual y de libre ejercicio por parte de los fieles. Serán los lugares de *ribāt* marítimos o fronterizos y las rābitas los enclaves que recibían a los individuos deseosos de cumplir con el *ġihād* de modo personal y en el tiempo y lugar por ellos elegido.

En un primer momento el *ribāt* se realizará en zonas expuestas al peligro, en las fronteras frente a los cristianos y/o en la frontera marina mediterránea, en donde el fiel se va a los “lugares de *ribāt*” a realizar este precepto, exponiéndose así a un peligro real, pero de un modo pasivo. Esto se explica porque su función es la defensa de sus correligionarios y conciudadanos musulmanes en caso de ataque del enemigo, mientras que dedica la mayor parte del tiempo restante a la oración, recitación del Corán, meditación y otros actos de piedad.

4. El *ribāt* y su realización en el edificio conocido como *rābiṭa*

4.1. Unos enclaves para la espiritualidad: *ribāt* y *rābiṭa*

Respecto a la mistificación semántica que ha generado la íntima relación entre los términos *ġihād* y *ribāt*, hay que puntualizar que la amplia regulación que los tratados de derecho musulmán recogen en torno al *ġihād* ha sido elaborada para que sirviera de normativa en la guerra contra los infieles o cualquier atacante externo, ajeno a la comunidad musulmana.

rres catalanes (Segles VIII-XI)». *Symposium Internacional sobre els orígens de Catalunya (Segles VIII-XI)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, vol. I, 1991, p. 49-79.

¹⁹ Esto lo hemos explicado dentro de su contexto en nuestro estudio FRANCO SÁNCHEZ, Francisco. «Consideración jurídica y religiosa de los territorios de la Meseta y el Norte peninsular por el poder musulmán de al-Andalus». *Al-Andalus-Magreb*. Cádiz: Universidad de Cádiz, vol. 7, 1999, p. 101-133.

Por ello, esta guerra se lleva a las fronteras, a las lindes del *Dār al-Islām* o “territorio del islam”. Pero no hay nada regulado *ab initio* respecto a la guerra entre los propios creyentes, entre musulmanes. La guerra, por tanto, en términos religiosos sólo se concibe contra los agresores externos de la comunidad musulmana. En este marco conceptual, estos capítulos del *ǧihād* que contienen los compendios de derecho musulmán han de entenderse que se dedican a la guerra, en general, la única legalmente permitida.

Una de las primeras escuelas jurídicas islámicas (*madhab*) fue la de al-Awzā‘ī,²⁰ su jurisprudencia se centraba, preferentemente, en el derecho militar y regulaba cuidadosamente el reparto del botín;²¹ por ello se mostró tan útil en el escaso siglo que duró la gran expansión del Imperio islámico, especialmente en las tierras recién conquistadas. A pesar del arraigo de esta escuela jurídica en el Occidente musulmán, fue impuesto su abandono, siendo sustituida por la escuela jurídica *mālikī* –en al-Andalus especialmente–.

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

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

No es, por tanto, imprescindible que haya una fortificación, sino una necesidad de defensa, muchas veces necesidad sólo hipotética y lejanamente

²⁰ Sobre ella y sus representantes en al-Andalus *cfr.* MAKKĪ, Maḥmud ‘Alī. «Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe». *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, vol. IX-X, 1961-1962, p. 128-131.

²¹ *Cfr.* SCHACHT, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford. 1953, p. 34-35.

real. Ésta es la justificación indispensable para que una zona sea considerada una región de *ribāṭ*, y, en consecuencia, que esta circunstancia mueva a unos esforzados fieles a desear desarrollar su espiritualidad en el/los lugar/es de *ribāṭ* que en la región podrán hallar.

Cuando el devoto cumpla el tiempo que haya previsto destinar para este piadoso menester volverá a su tierra de origen. O acudirá a otra frontera en que se le necesite más. El elemento de temporalidad, de voluntaria disponibilidad de persona y espíritu, pero durante un período más o menos largo de tiempo, es lo que diferencia a estos *murābiṭūn*²² voluntarios de los habitantes residentes habituales de los *tuḡūr*²³ y de los soldados acantonados en las fronteras.²⁴

En las fuentes árabes se diferencia claramente entre unos y otros: aunque en un momento dado todos son posibles soldados, su motivación, cualificación y experiencia profesional era bien diferente entre todos ellos.

Esa espiritualidad es el elemento esencial, el motor que les lleva al supremo esfuerzo, a la máxima disponibilidad por los demás: la de la propia vida. Si Allāh la demanda o no, acabará dependiendo de lo que para cada uno haya previsto. En conclusión, el elemento militar es secundario y hasta circunstancial, muy por detrás del espiritual.²⁵

Algunos investigadores diferencian entre los *rubuṭ* de uso preferentemente militar y aquellos edificios de uso religioso. Hay que precisar que todos son de

²² El término *al-murābiṭūn* (“los que se esfuerzan en el *ribāṭ*”) es el nombre con que dio a conocer la dinastía de los “almorávides”, teniendo en esta ideología la base en que fundaron sus doctrinas. Ver PALZA, Mikel de: «La Rāpita Islāmica: Història Institucional». *La Rāpita islāmica, op. cit.*, 1993, p. 9-59, 61-107 (reproducido como «La Rāpita islāmica: Historia institucional», en *La Rabita en el Islam. Estudios interdisciplinarios, op. cit.*, p. 5-28) así como LAGARDÈRE, Vincent. *Les almoravides. Le djihad andalou (1106-1143)*. París, 1998, 328 p. y *Les almoravides jusqu'au regne de Yūsuf Ibn Tāšfīn (1039-1106)*. París: L'Harmattan (Col. Histoire et Perspectives Méditerranéennes), 1989, 240 p. y el volumen VIII-II titulado *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, de la *Historia de España* de Menéndez Pidal. Coord. M^a Jesús Viguera. Madrid: Espasa Calpe, vol. VIII-2, 1997, XV + 766 p.

²³ Sobre la espiritualidad de los habitantes de los *tuḡūr* (las fronteras, sing. *tuḡūr*), vid. EPALZA, Mikel de. «El Islam aragonés, un Islam de frontera». *Tvriaso. Monográfico: El Islam en Aragón*. Tarazona: Centro de Estudios Turisonenses del C.S.I.C., n^o 7, 1988, p. 9-21.

²⁴ Estas tropas, con formación militar, son mercenarios cuya función es la propia de la defensa de las fortalezas o territorios fronterizos que les han sido confiados.

²⁵ Otras interpretaciones –que cabe denominar como “militaristas”–, son aquellas hipótesis o estudios que quieren fijarse y primar este elemento que pensamos que es más formal, accidental o episódico, que propiamente esencial de la fe.

uso religioso. La disponibilidad militar -como se ha dicho antes- surge de una motivación religiosa. Esta diferenciación, por tanto, no es tal.

Evidentemente, por mucho que se desee, no siempre es posible acudir a un lugar de *ribāt*, allí donde haya una necesidad real o no de vigilar en defensa activa para el resto de los musulmanes. La *rābiṭa* surge cuando se hace difícil ir muy lejos, por muy diversos motivos. Despojando del accesorio elemento “militar”, se crean estos edificios/instituciones con la finalidad de poder desarrollar en ellos el esencial elemento espiritual que anima al antedicho precepto del *ḡihād*. Así, se denominó el *ḡihād aṣ-ṣaḡīr*, o “esfuerzo menor” al militar, frente al *ḡihād al-kabīr*, o “esfuerzo mayor”, al espiritual.

Cuando estaban lejos las fronteras peligrosas o no era fácil acudir a ellas, se hicieron muy necesarias las rābitas para una población musulmana creciente, de modo que proliferaron en el entorno periurbano de cada ciudad importante; se convirtieron así en rābitas comarcales.²⁶ La abundante y variada huella toponímica que han dejado estas rābitas da fe de su presencia. Cuanto más avanzado el período islámico más abundan; hasta llegar a la enorme proliferación de oratorios que encontramos en el reino nazarí de Granada.

4.2. Breve explicación historiográfica acerca de los estudios sobre el *ribāt*

De un repaso a la amplia bibliografía existente²⁷ se podría concluir que hay una gran heterogeneidad de estudios que se han ocupado sobre el tema y que, en conjunto parece que es muy difícil sacar conclusiones comunes acerca de los *ribāt*-s, así como de las rābitas andalusíes y magrebíes u orientales. Hemos de aclarar que tal variedad es más bien aparente.

En primer lugar hay un elemento de confusión que surge de las mismas fuentes árabes. Ya no sólo por su diferente concepción en los ámbitos religiosos *sunni* y *ṣūfī*, o en las diversas escuelas jurídicas del sunnismo, sino que

²⁶ Remitimos al tan citado estudio introductorio al primer congreso de las rābitas de Mikel de Epalza (*passim*), así como al estudio: FRANCO SÁNCHEZ, Francisco: «Rāpites i Al-Monastirs al Nord i Est de la Península d'Al-Andalus». *La Rāpita islàmica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals. op. cit.*, 1993, p. 191-210, traducido en castellano y actualizado en «Rābitas y Al-Monastires en el norte y levante de la Península de Al-Andalus». *La rābiṭa en el islam. Estudios interdisciplinarios, op. cit.*, p. 95-109.

²⁷ *Cfr.* tanto el referido estudio introductorio como, especialmente, el elenco de referencias bibliográficas de FRANCO SÁNCHEZ, Francisco. “Rābiṭa”-s islámicas. *Bibliografía actualizada*. Alicante-Sant Carles La Rāpita: Universidad de Alicante/Institut d'Estudis Rāpites (Colección Xarc Al-Andalus, nº 6), 1997, 87 p., que fue completado y actualizado en «Rābiṭa-s, Ribāṭ-es y al-munastīr-es. Bibliografía comentada con una introducción historiográfica». *La rābiṭa en el islam. Estudios interdisciplinarios, op. cit.*, p. 351-375.

diferentes autores han contemplado el *ġihād* y el *ribāt* desde puntos de vista teológicamente más “militaristas” o más “espiritualistas”, según el momento en que hayan escrito. Porque el concepto evoluciona con el tiempo y, en su germen, lo encontramos en el Corán, mientras que luego es desarrollado de modo no siempre lineal en los siglos posteriores. Aunque el concepto básico no admite mucha variación, hay que datar el momento y el autor para entender de qué concepción de *ġihād* se nos habla.

En segundo lugar, la presencia abrumadora de referencias a los *ribāt*-s de Monastīr, Susa y Sfax es la lógica consecuencia de su propia pervivencia como edificios. Si hubiera otras edificaciones coetáneas de relevancia pareja, o descripciones de las fuentes árabes detalladas sobre el precepto del *ribāt* y los edificios en que se llevaba a cabo, o sobre lugares y modos de realizarlo, posiblemente estos *ribāt* tunecinos no habrían centralizado la atención de los estudiosos.

Añadamos a ello la gran atención que dedicaron A. Lézine, G. Marçais o H. Terrasse -entre otros-, a estas fortalezas tunecinas.²⁸ Con su indiscutible prestigio convirtieron en “canónicos” unos conceptos relacionados con el *ribāt*, y acuñaron además unas formas arquitectónicas como modelos. Hoy, con más datos e investigaciones podemos matizar sus afirmaciones, pero no las extrapolaríamos (como hacen muchos investigadores de lo material) a otros edificios o funcionalidades; no ya en al-Andalus, ni tan siquiera en el Mágreb.

Como decíamos, si consideramos la interrelación semántica de los conceptos *ribāt*, *rābīta* y *zāwiya*, y tenemos en cuenta las evoluciones locales en Oriente, el Mágreb y al-Andalus, observaremos que la variedad de enfoques y temas que muestran los estudios subsiguientes es más aparente que real; más creada por los propios investigadores, que -posiblemente- existente.

En este sentido, el congreso celebrado en Sant Carles de la Ràpita en 1989 vino a clarificar este panorama,²⁹ y hoy puede afirmarse que conocemos mejor esta espiritualidad islámica tan cercana. También podemos decir que sabemos más de las huellas, no sólo de las materiales aparecidas en Guardamar del Segura³⁰ o las Alpujarras, sino de las huellas que dejó en las lenguas hispanas,

²⁸ Nuevamente remitimos al estudio introductorio y a la bibliografía citados en la nota anterior.

²⁹ Los estudios allí expuestos (junto a los estudios del I Congreso) fueron recogidos en su integridad en el libro: *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinares, op. cit.*

³⁰ Los hallazgos de las campañas arqueológicas realizadas en este yacimiento pueden seguirse en AZUAR RUIZ, Rafael (ed.). *La rābīta califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna.* Alicante: Diputación Provincial de Alicante (Col.

tanto en su léxico, como en su toponimia. De esto se hablará en el último epígrafe de este trabajo.

5. El marco jurídico de las rábitas

Llama la atención la escasez de normativa jurídica existente en torno de las rábitas, y cuando existe preceptiva, lo es por extrapolación del *ribāṭ* o más genéricamente, del *ḡihād*.

De este modo, en un manual de derecho musulmán como el de al-Qayrawānī (310-385/922·3-996), básico en el mālikīsmo y en Occidente, encontramos un breve capítulo dedicado al *ḡihād*, marco en que encuadrar unos preceptos relativos a un *ḡihād* sólo concebido contra un enemigo de otra fe: en él se habla de la defensa de una comunidad amenazada, de la rendición o *amān*, y del reparto del botín; toda es normativa residual de una época de expansión del Islam, brevemente recogida en un tratado que ya responde a otro estatus: el de la consolidación de una sociedad. Acaba el capítulo con unas breves líneas dedicadas a *ribāṭ* como vigilancia de los territorios fronterizos, instando a que los hijos no participen en incursiones sin el consentimiento de sus padres.³¹

En la extensa compilación de sentencias (*fatwā*-s) de al-Wanšarīsī (834-914/1430-1508),³² llama la atención las pocas menciones en que se habla de las rábitas, y que de los ocho casos citados sean de origen andalusí, generados en entorno nazarí; en casi todos ellos la *rabīṭa* parece tener el sentido de oratorio o pequeña mezquita de barrio, aunque en algún otro se define más bien como un centro de reunión de gentes piadosas (*fuqarā'*) dedicados a la vida espiritual, y en buena medida a la mística. De ellas destacamos cuatro sentencias relativas a sus devotos, emitidas por Abū Bakr aṭ-Ṭurtuṣī³³ (m.

Excavaciones Arqueológicas, 1), 1989, 217 p. y en un segundo volumen AZUAR RUIZ, Rafael (ed.). *El ribāṭ califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*. Madrid: Casa de Velázquez (Collection de la Casa de Velázquez, n° 85), 2004, 300 p.

³¹ Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Abī Zayd ‘Abd ar-Raḥmān AL-QAYRAWĀNĪ (382-386/992-996): *Risāla fī l-fiqh*, editada y traducida por F. Fagnan: *Abou Zeyd Al-Qayrawani. La risala ou traité abrégé de droit malékite et de morale musulmane*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, p. 163-167.

³² Abū l-Abbās Aḥmad Ibn Yahyà AL-WANŠARĪSĪ (834-914/1430-1508): *Al-Mi‘yār al-muḡrib wa-ḡami‘ al-mu‘rib ‘an fatāwī abl Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*, editado por Muammad al-Ḥaḡḡī. Rabat, 1981/1401, 13 vols. (12 vols. + 1 de índices). *Vid.* el estudio de la obra como fuente histórica y desglose temático, con índices de LAGARDÈRE, Vincent. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Mi‘yār d'al-Wanšarīsī*. Madrid: Casa de Velázquez (Collection, n° 53), 1995, ver en p. 472, 478, 479.

520/1126), Abū l-Barakāt al-Ḥaġġ al-Balafīqī³⁴ (ss. XII-XIV), Ibn Lubb de Granada³⁵ (m. 783/1381) y una sin autor conocido.³⁶

No hemos hallado en los *nawāẓil* (o compendios de sentencias) otras disposiciones específicas sobre rābitas, posiblemente porque tanto la vida de la institución, como la de sus devotos puede ser asimilable a otras parcelas del derecho: se equiparaban en buena medida a lo regulado para las mezquitas, el derecho de propiedad, la normativa sobre los bienes habices, etc., todos ellos aspectos que confluyen en las rābitas.

6. La vida religiosa de las rābitas y su economía

Poco podemos saber de la vida llevada a cabo dentro de las rābitas. Por su parte, los diccionarios biográficos, cuando recogen algún dato al respecto es porque se sale de la normalidad. Por ello, cabe apuntar que cuando no han generado consultas jurídicas, ni han sido objeto de relatos específicos relacionados con sus moradores, la vida de estos devotos musulmanes que acudían a una lejana rābita, o a su rābita comarcal, debía ser tan corriente, como conocida por todos.

³³ «Los sufíes se reunían en gran número para recitar letanías para la gloria de Allāh y de Muḥammad; después ellos tocaban el tambor y se lamentaban hasta caer desvanecidos; luego comían [se citan tres versos que recitaban]. Respuesta: El sufismo es una doctrina aberrante. El Islam consiste únicamente en el Libro de Allāh, la Sunna de Su Enviado [...] El sultán y sus representantes deben impedir a sus adeptos reunirse en las mezquitas o alrededores y nadie debe participar en estas sesiones», AL-WANŠARĪSĪ. *Mi'yār*, edición de Rabat, vol. XI, p. 162-163. LAGARDÈRE, V. *Histoire et société, op. cit.* p. 478, n° 64.

³⁴ «En una *ẓāwīya* en la que se albergan a los viajeros. Se reúnen estos para comer, recitar letanías, versos, llorar y bailar. Respuesta: De una parte y de otra, el derecho de uso es tolerar esta práctica pídada y caritativa que sirve para la ayuda de los viajeros. Aprobación de esta repuesta por Abū Sa'īd Faraġ Ibn Lubb. Cuando esta *fatwā* les llegó a las gentes de Qanāliš la reprobaron. Al-Balafīqī reargumentó que se le había omitido en la cuestión planteada que, entre ellos, había quienes, pareciéndose a las mujeres, se dedicaban a actos vergonzantes, aficionándose a chicos de malos hábitos (*abl al-fasād*)», AL-WANŠARĪSĪ. *Mi'yār*, edición de Rabat, vol. XI, p. 38. LAGARDÈRE, V. *Histoire et société, op. cit.* p. 478, n° 65.

³⁵ «Reuniones nocturnas en un *ribāt* al borde del mar durante las cuales se procede a ejercicios espirituales ...», AL-WANŠARĪSĪ. *Mi'yār*, edición de Rabat, vol. XI, p. 105-107. LAGARDÈRE, V. *Histoire et société, op. cit.* p. 479, n° 72.

³⁶ «Un terrateniente impío desea retirarse a una campiña para vivir con los devotos (*nās ṣāliḥīn*) con la esperanza de que, gracias a ellos, Allāh le perdonará, y que de este modo, durante los meses más importantes sus miembros no cometerán ningún acto proscrito por Allāh. Pero en esta campiña no hay mezquita aljama. Respuesta: aprobando el proyecto del pecador en cuestión», AL-WANŠARĪSĪ. *Mi'yār*, edición de Rabat, vol. XII, p. 49-50, LAGARDÈRE, V. *Histoire et société, op. cit.* p. 472, n° 41.

La temporalidad de la asistencia de las gentes, las peregrinaciones a las mismas en el mes de *muharram* y sobre todo en *ramadān*, las sesiones de lecturas coránicas día y noche, la meditación y el estudio continuos, la frugalidad en el comer y la austeridad en el vestir, todas son peculiaridades en que coinciden las fuentes árabes aplicándolas a *rábitas* o *ṣāwiya*-s en general. Son por ello extrapolables a cualquiera en particular.

El mundo económico en torno a estas manifestaciones de piedad y ascesis sería muy limitado, si no fuera porque concitaron estos edificios religiosos la generosidad de los hacendados.³⁷ El premio espiritual se extiende también a quienes financiaran estas obras de piedad, como se ha expresado en el fragmento coránico citado,³⁸ así como en otras aleyas semejantes relacionadas con el *ribāṭ*.³⁹

Lo que en un primer momento fue acción meritoria, acabará siendo interés familiar por conservar una herencia y serán los habices asignados a su mantenimiento lo que marcará una pauta económica de riqueza bien diferente a la finalidad inicial. Ahora bien, ello dependerá de la riqueza de la comarca; no es aventurado afirmar que a mayor riqueza mejor dotación de mezquitas y *rábitas*.

La fundación de las *rábitas* es una iniciativa privada, a instancia de los particulares. Recuérdese la lápida fundacional de las *rábitas* de Guardamar.⁴⁰ Cualquier personaje notorio podía fundar, contribuir ocasionalmente con sus donaciones o constituir un *habiz* en su beneficio. No conocemos caso alguno de *rábitas* de fundación “pública”; estos casos quedaban reservados para las mezquitas, por su mayor relevancia religiosa y por acabar siendo estas el verdadero espejo de un gobierno o una dinastía.

³⁷ Ver la extensa explicación aportada en FRANCO SÁNCHEZ, F.: «La economía de las *rábitas*». *La rábita islámica. Estudios interdisciplinarios, op. cit.*, p. 59-79.

³⁸ En la nota Error: No se encuentra la fuente de referencia.

³⁹ Ver EPALZA, Mikel de. «Estudi introductorio». *La Ràpita Islàmica...*, p. 25-26, 32.

⁴⁰ Actualmente se encuentra en el Museo Arqueológico Provincial de Murcia. Sobre ella ver su primera publicación por CODERA Y ZAYDÍN, Francisco. «Inscripción árabe de Guardamar». *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, n° XXXI, 1897, p. 31-33. La reinterpreta LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. *Inscriptions Arabes d'Espagne*. Leiden-París: E. J. Brill / Librairie Orientaliste E. Larose, 1931, p. 94. Interesantes son las apostillas a ambos que se hacen en el estudio de BARCELÓ TORRES, M^o Carmen: «Los epígrafes árabes de Guardamar». *La rábita califal de las Dunas de Guardamar (Alicante). Cerámica. Epigrafía. Fauna. Malacofauna*. Alicante: Diputación Provincial de Alicante, 1989, p. 183-198. Finalmente se reinterpreta nuevamente por BARCELÓ C. *La escritura árabe en el País Valenciano. Inscripciones monumentales*. Valencia: Universidad de Valencia, 1998, n° 3, p. 128-130.

Apuntaremos dos ejemplos al respecto: el caso de la familia valenciana de los Llobregatíes, la cual había fundado una mezquita en la capital del Turia, y uno de cuyos miembros conocemos por no haberse podido sustraer a dejarnos un graffiti conmemorativo de su estancia en una de las rábitas de Guardamar del Segura; este Llobregatí, cuyo nombre probablemente procede de un antepasado suyo, se halla documentado por el valenciano Ibn al-Abbār, por más que este antropónimo –derivado de un topónimo entre Torreblanca y Oropesa (provincia de Castellón)– es muy frecuente en el Šarq al-Andalus en época árabe islámica.⁴¹ El otro caso tiene que ver con la rábita de Sant Carles de la Ràpita, riquísima debido a estar en la próspera comarca tortosina; de las ricas donaciones y habices de esta comarca había de nutrirse.

7. Huellas toponímicas y vestigios materiales de las rábitas en el este de la península Ibérica

7.1. Las huellas toponímica de las rábitas

En el mapa que presentamos al final presentamos un resumen visual de las huellas toponímicas que han pervivido en el este y sus regiones inmediatas del interior de los derivados de *al-munastīr* y de *rābiṭa*. Se han resaltado en letras mayúsculas para diferenciarlos del resto de topónimos de localidades.⁴²

Remitimos a la explicación léxica e histórica, así como a las referencias documentales recogidas en las notas a pie de página que hicimos hace ya años en un estudio en catalán sobre este aspecto, trabajo que volvimos a dar a la imprenta actualizado en castellano en el volumen que recoge los dos congresos que para el estudio de las rábitas se celebraron en Sant Carles de la Ràpita (Tarragona) en 1989 y 1997.⁴³

A. Hemos de resaltar que hasta el fin del s. X los lugares en donde se realizaba el *ribāṭ* fueron conocidos como *al-munastīr*,⁴⁴ siendo denominados como *rābiṭa*

⁴¹ Ver LLOBREGAT, E. A. «La perduración de un topónimo de la Vía Augusta: Lubricatum / Rahal al Lobregati / Turris de Lupricato». *Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes*. Alicante: Universidad, n° 1, 1984, p. 109-107, y EPALZA, Mikel de. «La ràpita i la riquesa de la regió de Tortosa». *La Ràpita Islàmica, op. cit.*, p. 32, 56, 82, 105. EPALZA, Mikel de: «La Ràpita Islàmica: Història Institucional». *La Ràpita islàmica, op. cit.*, p. 32 y 82.

⁴² Mapa procedente de mi estudio: FRANCO SÁNCHEZ, Francisco: «Rábitas y al-Monastires en el norte y levante de la Península de al-Andalus», *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinarios.*, *op. cit.*, p. 98.

⁴³ *Ibidem.* p. 95-109.

⁴⁴ Esta diferencia en cuanto a la denominación de la institución será un primer elemento de juicio a la hora de intentar su datación en al-Andalus. M. Epalza ha demostrado cómo a estas comunidades de musulmanes se las conoció en un principio como *Munastīr*, nombre greco-latino que ha originado la denominación de “monasterio” como una residencia religiosa de monjes cristianos, tanto en Oriente, como en Occidente. En el ámbito islámico,

a partir del s. X. Por otro lado, *al-munastīr* ha generado topónimos en castellano como Almonacid (de la Sierra –p. j. de Almunia de doña Gomina– y Almonacid de la Cuba –p. j. de Belchite– ambos en la actual provincia de Zaragoza; Almonacid del Marquesado –p. j. de Belmonte, prov. de Cuenca–, y Almonacid de Toledo, ya en el interior peninsular), o Almonecer (–p. j. de Calahorra–, en La Rioja). En catalán hallamos derivados como Asmaster y Algimia de Almonesir (ambas en la prov. de Castellón). Estos topónimos nos están hablando de los enclaves más antiguos en los que tenemos noticia que eran utilizados para hacer el *ribāṭ*.

B. Más variados son los topónimos derivados del étimo *rābīṭa*, que en castellano ha pasado como “rábita” y en catalán como “ràpita”, aunque hay una numerosa serie de variantes. En catalán ha generado topónimos tales como el de Rebato (hoy barrio de la localidad de Abrera, Baix Llobregat) y La Rápita (municipio del Alt Penedès cercano a Santa Margarida i els Monjos), ambas en la provincia de Barcelona). Mas al sur, al norte de Tarragona, a pocos Km. de Reus nos encontramos con la asociación entre una Rápita en L'Albiol y unos pocos kilómetros más al sur un Almaster, curioso doblete toponímico que alude al mismo fenómeno. Sabemos además de la existencia de una Rápita en la provincia de Lérida, en el término de Vallfogona de Balaguer.

Al final del Ebro y al pie del Monsià estuvo la *rābīṭa de Kastālī* que, según noticia del geógrafo del s. XII al-Idrīsī estaba inmediata a unas importantes fuentes artesianas;⁴⁵ fue identificada por Félix Hernández con Sant Carles de la Ràpita;⁴⁶ la actual denominación le fue otorgada a la población en el siglo XVIII y en ella se recoge la función original del enclave. En Mallorca encontramos el topónimo de Sa Ràpita (a unos 10 Km. al sur de Campos y a 3 Km. al este de S'Estanyol) que nos informa de la presencia de estos edificios

la denominación alude a esta institución profundamente musulmana, difundida por Occidente desde el Monastīr de Tunicia: son los *munastīr(es)*, *ribāṭ(s)* o *rābīṭa(s)*. «El doblete tunecino “Ribāṭ de Monastīr” no indica más que una yuxtaposición onomástica de dos términos árabes, que aluden a la misma realidad, aunque en épocas diferentes: hasta el siglo XI (al-Munastīr), y desde el siglo XI (Ribāṭ, Rābīṭa)», EPALZA, Mikel de. «Al-Munastīr d'Ifrīqīya et Al-Munastīr de Xarc Al-Andalus». *Actes du VII Colloque Universitaire Tuniso-Espagnol sur “Le Patrimoine andalous dans la Culture arabe et Espagnole”*. Túnez: Université de Tunis, 1991, p. 95-106. EPALZA, Mikel de. «La Ràpita Islàmica: Història Institucional». *La Ràpita islàmica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals, op. cit.*, p. 8.

⁴⁵ Estaba asentada la rábita junto a las importantes fuentes artesianas de San Pedro, citadas por el *Itinerari del rey en Martí* cuando el rey Martín el Humano acude a ellas y al monasterio de la Orden militar de San Juan en que fue convertida la rábita originaria (*Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*. Barcelona, 1911-1912, p. 158). También son detalladamente descritas en un manuscrito árabe de Argel del siglo XVI, *cf.* HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Félix: «El

de retiro también en esta parte insular del levante o Šarq Al-Andalus.⁴⁷

Siguiendo por la costa meridional, encontramos otra rábita en Dénia. Fue fundada en el s. XI por Abū l-Mutārrif de Elvira, discípulo de Ibn Abī Zamanīn, al retorno de su Peregrinación a la Meca. Estaba ubicada en las estribaciones finales del Montgó, junto al mar, en el paraje tradicionalmente conocido por “Les Rotes” (a unos 2,5 Km. al sureste de Dénia).⁴⁸ En nuestro cabotaje meridional, hallamos la “Morra de Roabit”, en la zona costera de Jávea, identificable con *rubayt*, la “rabitilla”.⁴⁹

Algo más al interior, en Benissa, en la comarca de la Marina Alta de la montaña alicantina, hay sendos topónimos conocidos como Barranco y la Casa de *La Rápita*⁵⁰ que aluden a la existencia de una antigua rábita. Más al sur, aún, en las cercanías de la ciudad de Elche hay referencia de dos topónimos de interés: el Camino y la Travesía de *la Rápita* (actualmente conocidos como *del Cementerio Nuevo*). Aluden ambos a la presencia de una rábita islámica, que estaría a unos 2'5 km. de la ciudad; se emplazaba en una ligera elevación sobre el camino que venía desde Aspe. Más inusual es que en Murcia aparezca una forma toponímica catalana: así, en la sierra de Carrascoy, al noroeste de Cartagena y a 883 m. sobre el nivel del mar, se cita la existencia de una Fuente de la Rápita.⁵¹

En el ámbito de la toponimia generada en castellano, ha de mencionarse la

ribāt de Kaškāllū en la provincia de Marmaria». *Al-Andalus*. Madrid-Granada: C.S.I.C., nº IV/2, 1939, p. 329.

⁴⁶ HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Félix. «El *ribāt de Kaškāllū ...*», *op. cit.*, 317-332, rábita estudiada posteriormente por Dolors BRAMON: «La Rápita del Cascall al delta de l'Ebre», *La Rápita islàmica: Historia Institucional i altres Estudis Regionals*, *op. cit.*, p. 109-120, reimpresso en *La rábita en el islam. Estudios interdisciplinarios*, *op. cit.*, p. 117-123.

⁴⁷ Ver el estudio sobre “Sa Rápita” de Mallorca de EPALZA, Mikel de. «“Sa Rápita” de Campos, a Mallorca ...», *op. cit.*, nota Error: No se encuentra la fuente de referencia.

⁴⁸ Según parece, su fundador plantó en derredor una arboleda, posiblemente para procurarse medios de subsistencia. RIBERA Y TARRAGÓ, J. «Un monasterio musulmán en Denia». *Disertaciones y Opúsculos*. Madrid, vol. II, 1928, p. 202-204 y del mismo autor «Les Ròtes». *Opúsculos Diversos*. Tetuán, 1952, p. 37-38.

⁴⁹ RUBIERA, M^a. Jesús; EPALZA, Mikel de. *Los nombres árabes de Benidorm y su comarca*. Alicante: Ayuntamiento de Benidorm / Universidad de Alicante, 1984, p. 54.

⁵⁰ M^a J. Rubiera ha seguido la interesante historia de los Banū ‘Isà, familia que dió notables alfaquíes, a quienes relaciona con Benissa, proponiendo que en los siglos XI-XII, llevados de su celo islamizador fundarían una rábita en Benissa. La finalidad sería islamizar más profundamente esta zona de la montaña alicantina entre los puertos de Moraira y Calpe. *Vid.* «La rápita de Benissa». *Mil·lenari Benissa*. Benissa: Diputació Provincial d'Alacant, 1987, 3 p.

existencia de un topónimo Rábita cerca de Albarracín, en un lugar estratégico de la sierra y a poca distancia de las pinturas rupestres de los Toricos del Navazo.⁵² Hemos de acudir a tierras ya muy meridionales para encontrarnos a unos 15 Km. de Orihuela, en el límite de su término municipal, a unos 21 Km. de Murcia, en las estribaciones la sierra de Escalona y en las inmediaciones de la raya divisoria provincial con Murcia, sendos *Puerto de Rebate* y *Casas Rebate*.⁵³ Al pie de este puerto o elevación sobre la montaña hay dos *Casas Rebate*, cercanas entre sí e inmediatas ambas al escaso curso del río Nacimiento.

En el mapa se han indicado otros topónimos relacionados con estos étimos de los cuales tenemos constancia documental, pero en la relación que hemos recogido únicamente reflejamos los que han pervivido hasta la actualidad.

7.2. Los vestigios materiales: Los vestigios de rábitas encontradas en Guardamar del Segura

La arqueología nos ofrece informaciones complementarias para el conocimiento de las rábitas. A unos 28 Km. al sur de la ciudad de Alicante, se han exhumado los restos del único conjunto de rábitas de que se tiene constancia arqueológica en la península; se da la circunstancia de que se trata de un conjunto arquitectónico datado en sus momentos fundacional y final, que certifica sus restos como los más antiguos del Mediterráneo. Bajo las dunas de la localidad de Guardamar del Segura (en la provincia de Alicante) en las inmediaciones del litoral y de la desembocadura del río Segura nos encontramos con unas rábitas halladas en el año 1984.

Excavado el yacimiento desde diciembre de 1984 por un equipo de arqueólogos, se trata de un hallazgo material único por varios aspectos: en primer lugar, por ser los primeros restos de una rábita que se han encontrado y excavado en el Mediterráneo, fuera de los conocidos de Monastir y Susa; en segundo lugar, por el relativamente buen estado de conservación en que han pervivido sus muros entre las dunas; en tercer lugar, porque gracias a la lápida fundacional, y a las parcas noticias transmitidas por las fuentes árabes, se puede deducir una precisa cronología de los restos arqueológicos, lo cual supone la posibilidad de fechación tanto del conjunto, como de los diversos

⁵¹ VALLVÉ, Joaquín. «La división territorial en la España musulmana (II): La Cora de Tudmīr (Murcia)». *Al-Andalus*. Madrid: CSIC, nº XXXVI/1, 1972, p. 166.

⁵² OLIVER ASÍN, Jaime. «Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular». *Boletín de la Real Academia Española* [de la Lengua]. Madrid: Real Academia Española, vol. XV, 1928, p. 365.

⁵³ En una situación de altura privilegiada, desde este punto se divisa en los días claros, no sólo las vegas media y baja del Segura, sino una amplísima faja costera y del mar adentro.

hallazgos (especialmente cerámicos) hallados en su interior.⁵⁴

Desde el año 1984 en que comenzaron las excavaciones de la rábida de Guardamar han salido a la luz una serie de restos de muros de veintiuna mezquitas y otras salas diferentes; forman un recinto de planta almadrada, con tres hileras de mezquitas orientadas al sur, cada una con su qibla y su *mihrab* en el centro de su muro meridional; todas ellas guardan una estructura interior y exterior similar, extremadamente simple. Son de reducidas dimensiones, como si de celdas individuales se tratase,⁵⁵ menos una mayor (M-VI), en la hilera central, que bien pudiera ser la mezquita comunitaria.⁵⁶

Las construcciones se hallan en tres hileras convergentes entre las que se definen dos calles o pasillos. Se han desvelado un total de 21 oratorios con *mihrab*, una gran sala longitudinal (que el excavador considera gran mezquita de dos salas), y otras seis pequeñas estancias rectangulares más, sin función definida. Esta disposición es bastante similar a las descripciones legadas por Ibn Ġubayr, viajero del siglo XII, sobre las rábidas orientales.

Su periodo de utilización queda bien delimitado en el tiempo: por una parte, la lápida fundacional aporta la fecha del 333 H. (24 agosto 944-12 agosto 945 J.C.) como la de su construcción o restauración; por otro lado, el punto final del hábitat debió ser en el siglo XI, en que se abandona de modo repentino y no por causas violentas, puesto que el mobiliario cerámico apareció *in situ*, habiendo únicamente en el interior de los edificios una capa de arena sobre la que hay restos del derrumbe de los muros.⁵⁷

Estos derrumbamientos en opinión de su excavador, bien pudieron ser una de las múltiples destrucciones habidas en las regiones de Murcia y Orihuela a causa de una serie de terremotos devastadores acaecidos a lo largo del año 440

⁵⁴ Ver el análisis de las noticias de las fuentes árabes sobre este lugar y de los restos aparecidos realizados por M. de Epalza al final de sus artículos que cito en la nota Error: No se encuentra la fuente de referencia.

⁵⁵ Según el granadino IBN ABĪ ZAMANĪN: “Los del *ribāṭ* deben estar vigilantes y, para ello, rezar; pero cada uno por sí y no juntos. No es malo que levanten la voz. También es bueno que el rezo se haga entre todos”, *apud*. OLIVER ASÍN, Jaime. «Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos», *op. cit.*, p. 370.

⁵⁶ Ver el libro de conjunto AZUAR RUIZ, Rafael (ed.). *La rábida califal de las dumas de Guardamar (Alicante). Cerámica, epigrafía, fauna, malacofauna*. Alicante: Diputación Provincial, 1989, 215 p., en el que se publican los restos aparecidos hasta el año 1987. Esta obra ha sido completada con otra más reciente en que los excavadores han ofrecido nuevos datos: AZUAR RUIZ, Rafael (ed.): *El ribāṭ califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*. Madrid: Casa de Velázquez (Collection de la Casa de Velázquez, nº 85), 2004, 300 p.

H. (16 junio 1048-5 junio 1049 J.C.), según refiere al-‘Udrī.⁵⁸ C. Barceló, en base al estudio de los *graffiti* árabes aparecidos en los muros de varias de las mezquitas afirma que su realización corresponde al siglo XII, contradiciendo la hipótesis de su excavador.⁵⁹

Sobre los aspectos más directamente relacionados con la vida cotidiana en el lugar, hay que resaltar la mayoritaria presencia de candiles para la iluminación de un enclave esencialmente dedicado a la oración, lecturas piadosas y, quizás, enseñanza. En segundo lugar han aparecido unas pocas cerámicas relacionadas con la alimentación y la cocción de alimentos, muy escasas si tenemos en cuenta el número de moradores.⁶⁰ El que no hayan aparecido contenedores para el aceite u otras formas cerámicas que pudiera pensarse esenciales para la vida cotidiana en más cantidad, pensamos que habría que ponerlo en directa relación con la *fiṭna*, que ocasionó el abandono del lugar (previo a su destrucción por el terremoto); si estaban en buen uso sus inquilinos se los habrían llevado con ellos.

Las rábitas de Guardamar fueron los edificios puestos por su fundador al servicio de la comunidad musulmana comarcal más cercana, en este caso la oriolana y la de su Vega Baja, sin descartar también que a este enclave acudieran gentes de Murcia o de comarcas más lejanas. Estas son las parciales informaciones que nos proporciona la arqueología sobre el único enclave conocido y excavado de este tipo de edificios religiosos en el Mediterráneo.

⁵⁷ AZUAR, Rafael. *La rábita califal*, *op. cit.*, p. 208

⁵⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁹ BARCELÓ, M^a C.: «La epigrafía árabe de Guardamar», en AZUAR, R. (ed.). *La Rábita califal*, *op. cit.*, p. 194-195.

⁶⁰ AZUAR, Rafael. *La rábita califal*, *op. cit.*, p. 139-147.

