

EN MARRUECOS: ÁRABES, BERÉBERES Y HOMBRES DE RELIGIÓN¹

MERCEDES GARCÍA-ARENAL
C.S.I.C., Madrid

La noción de árabes y beréberes como distinción funcional para el estudio de la sociedad andalusí viene siendo desde hace algunos años de capital importancia para el entendimiento de ésta. Provista de una carga polémica de que dan fe la mayor parte de los artículos incluidos en esta sección, la cuestión es aún más delicada y más difícil de aproximar en cuanto a la historia del Magreb se refiere.

Para los estudiosos del Norte de África la distinción entre árabes y beréberes siempre ha parecido obvia y útil, pero sin duda se ha llevado a un nivel de abstracción y se ha consolidado en un eje de división más significativo de lo que las fuentes históricas permiten sostener para todos los períodos. La cuestión se hace particularmente delicada en lo que a Marruecos se refiere, ya que influyen en ella factores ideológicos que siguen siendo relevantes y potencialmente hirientes. Porque la división en una neta dicotomía étnica (que se supone acompañada del subsiguiente odio irreconciliable) de la sociedad marroquí entre árabes y beréberes es en gran parte un efecto de la política y de las percepciones coloniales francesas. La proclamación del célebre *Dahir Berbère* en 1930, que permitía a las comunidades beréberes permanecer bajo su propia ley consuetudinaria en lugar de bajo la ley islámica, fue la más notoria y desastrosa consecuencia de la asunción por parte del colonialismo francés de que las diferencias entre árabes y beréberes eran tales que permitían una política de «divide y vencerás»².

Hay que tener además en cuenta que la historiografía francesa

¹ Este artículo fue realizado en The Institute for Advanced Study, Princeton (New Jersey, EE.UU.), durante mi estancia como Summer Visitor, junio-julio 1990.

² Rosen, L., *Bargaining for Reality. The construction of social relations in a Muslim community*. Chicago-Londres, 1984, pp. 134 y ss.

contemporánea al Protectorado, excepcional como logro académico, base y referencia obligada para cualquier estudioso de la historia de Marruecos, no estuvo desligada del desarrollo de la política adoptada por el Protectorado y a menudo influyó sobre ésta³. En esta historiografía, una de las cuestiones fundamentales en cuanto a árabes y beréberes se refiere es la idea de que la decadencia del Magreb, su «retraso», comienza en el siglo XI nada menos, como consecuencia de las invasiones devastadoras de los nómadas beduinos Banū Hilāl enviados por el califa fāṭimí de El Cairo en castigo contra el gobernador zīrī de Ifrīqiya, que se había hecho independiente. Algunos historiadores, utilizando casi como únicas fuentes las obras de Ibn Jaldūn y al-Tiṣyānī, ambas muy posteriores a los acontecimientos del siglo XI y ambas con una intencionalidad o una postura ideológica respecto a esta cuestión en la que no voy a entrar ahora⁴, vieron esta invasión como una calamidad sin precedentes que fulminó al Magreb como si hubiera caído un rayo. Son principalmente las obras de Gautier y Marçais las que contribuyeron a definir esta concepción catastrofista de la invasión hilālī⁵. En su interpretación establecían las claves de comprensión de la historia del Magreb en una división racial irreconciliable y en la incompatibilidad esencial de dos géneros de vida, nómada y sedentario. De esta teoría se deducía también la incapacidad de la raza beréber, eternamente sujeta, para gobernarse, y por tanto la «vocation à la dépendance» de los países norteafricanos. En tiempos más recientes, historiadores o geógrafos como Poncet⁶ comenzaron a revisar el «mito de la catástrofe hilālī», poniendo de manifiesto que la amplitud de las consecuencias políticas y, sobre todo, económicas de esta emigración (mejor que invasión) han sido grandemente exageradas y que los Banū Hilāl y otras tribus beduinas llegaron a un país que estaba ya desintegrándose rápidamente. Que

³ Burke, E., «The image of the Moroccan state in French ethnological literature: a new look at the origin of Lyautey's Berber policy», en Gellner, E., y Micaud, A., eds., *Arabs and Berbers. From tribe to nation in North Africa*. Londres, 1972, pp. 175-200.

⁴ Berque, J., «Ibn Khaldoun et les bédouins», *Maghreb, histoire et société*. Argel, 1949, pp. 48-64, y Le Tourneau, R., «Ibn Khaldun, laudateur et contempteur des Arabes», *ROMM*, 2 (1966), pp. 155-168.

⁵ Gautier, E., *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*. Paris, 1927, y Marçais, G., *Les Arabes en Berbérie du XI au XIV siècles*. Paris, 1913.

⁶ Poncet, J., «L'évolution des genres de vie en Tunisie (autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun)», *Les Cahiers de Tunisie*, 7-8 (1954), pp. 315-323; «Prosperité et décadence ifriqiennes», *Idem*, 33-35 (1961), pp. 221-43; «Pays subdésertique et exemple tunisien», *Annales, E.S.C.* 1 (1961), pp. 104-6.

estas tribus sacaron partido de una situación existente y encajaron dentro de una tipología es algo obvio: el nomadismo beduino no se habría extendido como lo hizo de no haber encontrado bases naturales y correspondencias con la economía de los beréberes sedentarios. Lejos de ser dos modos de vida incompatibles, formaban aspectos indisociables de una misma sociedad, de un mismo sistema. La publicación en 1967 de la obra de H. R. Idris sobre los Zīrīes⁷ volvía sobre la interpretación catastrofista de la invasión, y la extensa reseña que publicó Poncet suscitó una polémica sumamente amplia a la que otros historiadores se sumaron⁸. Es la interpretación de Poncet la que se ha visto reforzada por investigaciones posteriores⁹. Pero la polémica está lo suficientemente presente como para incitar a la máxima precaución a la hora de manejar determinados conceptos que parecen provistos de carga explosiva. Tanto la distinción entre árabes y beréberes como la dicotomía entre *bilād al-majzan/bilād al-sība* o entre nómadas y sedentarios, divisiones epistemológicas artificiales y abstractas diseñadas tanto para interpretar y entender por parte de unos como ordenar y dominar por parte de otros. La fragmentación dualista de la sociedad en grupos antagónicos definidos por el inventario de sus supuestos rasgos específicos converge con la predilección de parte de un sector historiográfico por determinadas cuestiones como son la naturaleza del estado islámico y de la autoridad del sultán, las peculiaridades del Islam marroquí (Islam rural *versus* Islam ciudadano), la idea del aislamiento y retraso de Marruecos, todo ello diseñando una imagen de la sociedad marroquí que claramente invitaba a la «mission civilisatrice de la France»¹⁰.

⁷ Idris, H. R., *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes*. París, 1967.

⁸ Poncet, J., «Le mythe de la "catastrophe" hilalienne», *Annales, E.S.C.*, XXII (1967), pp. 1099-1120, o Cahen, Cl., «Quelques mots sur les Hilaliens et le nomadisme», *J.E.S.H.O.*, XI (1968), pp. 130-133, contestación de Idris, «De la réalité de la catastrophe hilalienne», *Annales, E.S.C.* (1968), y «L'invasion hilalienne et ses conséquences», *Cahiers de Civilisation Médiévale* (1968), pp. 353-369. Poncet de nuevo con «Polémiques et controverses: encore à propos des Hilaliens: la "mise au point" de H. R. Idris», *Annales, E.S.C.* (1968), pp. 660-662.

⁹ Como ejemplo, Berque, J., «Du nouveau sur les Banū Hilāl?», *Studia Islamica*, XXXVI (1972), pp. 99-111, o los numerosos artículos de Brett, M., principalmente «The Zughba at Tripoli, 429 H (1037-8 A.D.)», *The Society for Libyan Studies, Sixth Annual Report*, Londres (1974-75), pp. 41-47, o «The military significance of the battle of Haydarān», *War, Technology and Society in the East*, Parry y Yapp (eds.), Londres, 1975, pp. 78-88.

¹⁰ *Apud* Burke, E., en *Arabs and Berbers...*, p. 117.

No es de extrañar, pues, en movimiento pendular absoluto, la repulsión y el rechazo hacia todas estas concepciones primero por parte del nacionalismo magrebí y segundo por aquellos grupos de historiadores que se han puesto como objetivo revisar y descolonizar la historia de Marruecos¹¹. Desde la independencia en 1956 el gobierno de Marruecos ha procurado no caracterizar ningún eje de división o de conflicto en términos de árabes y beréberes, mientras que observadores extranjeros de la sociedad marroquí contemporánea han visto esta distinción en la base de diversas dificultades políticas, remanente de un proceso de arabización aún no completado o una categoría de distinción inhibidora de una determinada integración cultural. Pero en lo que al Marruecos moderno y contemporáneo se refiere ha quedado claramente establecido que la distinción entre árabes y beréberes es primordialmente de orden lingüístico; que las líneas de cohesión social en Marruecos están muy diversificadas y que no hay una característica única por encima de las otras que defina la identidad social. El abanico de diversidad social y cultural dentro de cada una de las comunidades lingüísticas árabes o beréberes es tan amplio como el que se puede observar comparando una con otra¹². Todas estas cuestiones, muy posteriores cronológicamente al período que voy a tratar aquí, pesan extraordinariamente sobre cualquier historiador. Aproximarse a una cuestión histórica que implique el uso de los conceptos de árabe y beréber en términos de distinción y conflicto produce aprensión y desconcierto. No se sabe bien qué hacer o cómo interpretar conflictos que para determinados períodos se hacen evidentes en las fuentes árabes, sin caer en clichés y estereotipos que no ayudan a la comprensión o sin correr el riesgo de ser acusado de desviacionismos ideológicos. Por otra parte, aquellos historiadores que podríamos llamar «revisiónistas» han estado más interesados en refutar aquello que sentían como equivocado en la vieja historia colonial que en escribir algo nuevo. Han puesto más empeño en cambiar el punto de vista moral que en cambiar la perspectiva desde la que se había escrito la vieja historia.

Como punto de partida digamos, pues, que disociar radicalmente

¹¹ Gellner, E., «The struggle for Morocco's past», *Middle East Journal* (1961), 79-90; Burke, E., «Towards a history of the Maghrib», *Middle Eastern Studies*, 11 (1975), pp. 306-323.

¹² Son las conclusiones de Rosen, *Bargaining for Reality...*

arabófonos y berberófonos, nómadas y sedentarios, *majzan* y *sība*, impide una buena comprensión de la historia magrebí; más que elementos antagónicos son piezas interconectadas pertenecientes a un mismo tejido social, dependientes unas de otras e incomprensibles sin las demás. Pero si la misma estructura es común hay que tener en cuenta formas religiosas y políticas que crean una serie de contrastes y de desigualdades variables¹³. Desigualdades, por ejemplo, entre tribus que participan en el ejercicio del poder frente a aquellas que no hacen más que sufrirlo. En este artículo trato de tribus privilegiadas que a cambio del apoyo militar prestado al soberano son dotadas de tierras y gozan de inmunidades fiscales. Estas tribus producen en determinados períodos históricos que especificaré una serie de conflictos, de reacciones de defensa y resistencia. Son denominadas «árabes» por las fuentes árabes contemporáneas y proceden de los grupos Banū Hilāl y Banū Sulaym. No será el objeto de este trabajo analizar o definir lo que puedan tener de grupo étnico tanto ellas como las poblaciones berberófonas con las que entraron en conflicto, sino más bien las zonas inestables, las fronteras móviles que los grupos mantienen entre sí, los términos en los que definen y negocian sus relaciones, que no siempre o no sólo son de conflicto y enfrentamiento, y los nuevos fenómenos sociales de los que fueron factor esencial.

* * *

Desde la segunda mitad del siglo XII se produce el transferimiento a Marruecos de tribus árabes beduinas procedentes de los Banū Hilāl instalados en el Magreb Oriental desde casi un siglo antes¹⁴. El califa almohade al-Manṣūr, tras haberlas derrotado y sometido a su obediencia, trasladó al Magreb a aquéllas que se distinguían por su número, su potencia y sus hábitos nómadas y las incorporó a su ejército¹⁵. Instalados en las ricas llanuras atlánticas de Tamesna y Habṭ, recibieron tierras de labor en calidad de *iqṭā'āt* y privilegios en la recolección de impuestos a las poblaciones locales, a las que en

¹³ Valensi, L., «La tour de Babel: groupes et relations ethniques au Moyen Orient et en Afrique du Nord», *Annales, E.S.C.*, 441, 4 (1986), pp. 817-838.

¹⁴ Colin, G.S., «Origine arabe des grands mouvements de populations berbères dans le Moyen Age», *Hespéris*, 25 (1938), pp. 265-270, y Kably, M., *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age*, Paris (1986), pp. 229 y ss., 241-43.

¹⁵ Ibn Jaldūn, *Berbères*, trad. Slane, I, pp. 60-61.

buena parte desplazaron de sus antiguos lugares¹⁶. Al mismo tiempo se instalaba al Sur y al Este del Atlas otra tribu hilālī, la de los Banū Ma'qil, que formaría alianzas con los Zanāta y que habrían de constituir la base de la fuerza armada de los Banū Marīn¹⁷.

Las fuentes denominan a todas estas tribus *al-'arab*, «árabes» o *al-a'rāb*, «beduinos» en un sentido que tiene poco de distinción étnica, ni está siempre claro si lingüística. Por ejemplo, los Banū Marīn, que comenzaron a invadir el Rīf oriental a comienzos del siglo VII/XIII y sus parientes los Banū Waṭṭās que por las mismas fechas se apoderan del territorio Baṭṭuya, ambas tribus beréberes y de habla beréber, son llamadas árabes por no pocas fuentes. En el Sūs, parte de las tribus beréberes integrantes de los Ŷazūla derrotados por los Ma'qil, fueron incorporados por éstos a sus propias filas y tomaban parte en sus expediciones militares, siendo también denominados «árabes». El término parece ser utilizado esencialmente en el sentido de «extranjeros nómadas», haciendo referencia a un modo de vida y al hecho de que han llegado a la región de que se trate «después» de los que se consideran autóctonos y con unos derechos que estos extranjeros a menudo violan. En casos extremos, en los textos que les son más adversos, el término se hace casi equivalente de bandolero o salteador de caminos. Su aparición, los desplazamientos de población que producen, es resentida, así como su frecuente papel de perceptores de impuestos delegados por el poder central con el que se les siente estrechamente relacionados por su posición de preeminencia en el ejército, por las sistemáticas alianzas matrimoniales (almohades con Sufyān, Banū Marīn con Julṭ...). Las dinastías alternan las medidas de favor y privilegio para con estas tribus con episodios ocasionales de represión sangrienta para mantenerlos a raya. Los conflictos que las tribus árabes producen son especialmente agudos en épocas de debilidad o desintegración dinástica en que pueden usar de la fuerza adquirida sin control y con impunidad. Porque las fuentes no permiten ignorar el hecho de que los conflictos entre estos árabes y las poblaciones beréberes fueron en ocasiones agudos. En este artículo voy a examinar aquéllos que se traslucen a partir, principalmente, de dos tipos de fuentes: diccionarios biográficos de santos y hombres de religión y literatura jurídica (*fatwās*). Me interesa poner de relieve el

¹⁶ Marçais, G., *Les Arabes en Béberie...*, pp. 198 y ss.

¹⁷ Marçais, *op. cit.*, pp. 364 y ss.

papel de aquéllos, los *murābiṭūn*, como representantes y líderes de las poblaciones beréberes en zonas de contacto, roce y conflicto, así como los argumentos de tipo jurídico o religioso en los que se sustenta la defensa y la lucha contra los árabes.

Como hipótesis de trabajo, creo que hay una relación entre la preponderancia del nomadismo beduino y el surgimiento de las cofradías marabúticas, de las *zāwiyas*. Los *murābiṭūn* son, entre otras cosas, el exponente de una forma alternativa de poder político, no sólo árbitros en conflictos, sino también auténticos líderes que encabezan movimientos de resistencia y rebelión, que epitomizan y dan ejemplo en una lucha que a la vez legitiman. En momentos de descomposición y de debilidad dinástica, y principalmente a finales del XII y durante la mayor parte del XIII con la desintegración almohade, y XV y principios del XVI con la *marīnī*, aumenta el poder y la presión ejercida por las tribus y aumenta, por tanto, la necesidad de resistencia y defensa por parte de las poblaciones beréberes que aprovechan también la falla abierta en el poder dinástico¹⁸. Son ambos los períodos de mayor eclosión marabútica del Magreb.

Pretendo, pues, reunir en este artículo material acerca de lo que considero un factor importante en el crecimiento y desarrollo de las cofradías religiosas en el Magreb, a saber, el enfrentamiento de *murābiṭūn* como representantes de tribus beréberes contra la presión beduina. Las anécdotas e historias edificantes o milagrosas recogidas por los diccionarios hagiográficos, que enfrentan a santos y a árabes son dignas de ser tenidas en cuenta. Se dan incluso a veces reunidas en un mismo personaje protagonista, con aquellas que enfrentan al santo a los peligros o a la lucha contra las incursiones de los cristianos de la Península Ibérica. Porque los períodos a los que he hecho referencia son también aquellos en que éstos ejercieron mayor presión (sobre todo el segundo, el de los siglos XV-XVI) sobre tierras magrebíes. Estos factores influyen en dibujar el proceso de surgimiento y proliferación de cofradías religiosas de manera semejante a como tuvo lugar en el Mašriq. Según Gilsenan¹⁹, y aunque sabemos relativamente poco también en cuanto a Oriente se refiere de las circunstancias específicas del crecimiento de las cofradías místicas, está claro que surgieron en un período de recesión, inestabilidad y

¹⁸ Kably, M., *op. cit.*, p. 239.

¹⁹ Gilsenan, M., *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, 1973, p. 2.

dislocación social. En parte esto se debió a factores internos tales como el aumento de la importancia de los grupos tribales y las luchas dinásticas de los siglos XII y XIII junto con la presión externa de invasiones desde el Este y a la intervención de Occidente en forma de Cruzadas.

* * *

Comenzaré por algunos ejemplos recogidos en el *Maqṣad*, el repertorio de santos del Rīf de los siglos VI/XII-VII/XIII redactado por ‘Abd al-Ḥaqq al-Bādisī en 711/1311-12. Este relata: «‘Abd Allāh ibn al-Magribī al-Bādisī me contó lo siguiente: en el año 635/1237-38 los árabes impusieron su dominación sobre el Rīf y por miedo a ellos abandonamos Bādis con los niños, las mujeres y nuestros bienes muebles para refugiarnos en la isla que está en el mar fuera del puerto de esta ciudad. Después, volvíamos cada mañana a Bādis para visitar nuestras casas y guardarlas, sólo los hombres de armas. Los árabes nos atacaban en estas ocasiones; circulaban por el *wādī* y las gentes se encontraban bloqueadas en ambas orillas, la orilla de al-Ṣaff y la de al-Rakība, hasta que los árabes se iban. Yo veía, me dijo al-Bādisī, al *ṣayj* Abū l-Ḥasan pasar de una orilla a otra, entre los caballos de los árabes sin que le hicieran daño, y al cabo de cierto tiempo reflexioné y me di cuenta de que estaba velado (*maḥyūb*) a su vista»²⁰.

Más significativa es esta otra, que le contó a al-Bādisī Abū ‘Aqil al-Razzāq, nieto del *ḥāyḥ* Ibrāhīm b. ‘Isā b. Abī Dāwūd: «Un día vino a él un grupo de árabes de aquellos que habían establecido su supremacía sobre el país del Rīf cuando se había debilitado el poderío de los almohades. Imponían a las gentes un tributo (*magram*) determinado que ellos percibían. Reclamaron a la tribu de los Banū Wartadā este tributo pero éstos se negaron y se retiraron, para defenderse de los árabes, a uno de los lugares de difícil acceso en la región cercana a la costa. Los árabes pidieron entonces al *ḥāyḥ* Ibrāhīm que intentara establecer un arreglo pacífico (*ṣulḥ*) entre ellos y los Banū Wartadā, y quisieron obligarle a que fuera hacia ellos. El se negó en rotundo a ir, pero ellos le obligaron. “Oh, Dios mío —dijo él, pronunciando una invocación contra sí mismo—, no permitas que regrese de entre

²⁰ *El-Maqṣad*, trad. francesa de G.S.Colin. *Archives Marocaines*, XXVI, Paris, 1926, p. 56.

ellos." Partió entonces para reunirse con la *yamā'a* de los Banū Wartadā y les informó de lo que los árabes les reclamaban, pero ellos no quisieron plegarse; entonces él se volvió para su tribu, siguiendo la orilla, cuando los cristianos lo encontraron y lo hicieron prisionero. Permaneció entre ellos un poco menos de tres años»²¹. O la historia de Abū Ṭāhir Tamīm b. al-'Allām Yaḥyà b. al-Wazīr al-Waṭṭāsī, *qā'id* de los árabes instalado en país Buṭṭuya, atacaba a las gentes y las oprimía, y las gentes suplicaron a Abū Ṭāhir que fuera a hablar con él, hiciera de intermediario y les librara de la opresión (*ḡalama*). El santo se puso en ruta y a la mitad del camino dijo: «Ya no hace falta», porque había tenido una visión milagrosa en la que al-Waṭṭāsī había muerto²². Este mismo santo va en otra ocasión a negociar los impuestos a pagar y se niega a comer la comida que le ofrecen por considerarla ilícita. En otra historia, otro santo se niega a recibir a una persona que viene a visitarle entre un grupo de gente a menos que se quite la túnica que lleva. Los concurrentes se asombran, pero resulta que la túnica provenía de un acto de expoliación: «unos árabes habían atacado a unos comerciantes en ruta en la región de Bādis y les habían arrebatado las mercancías», entre las que se encontraba la túnica²³.

En otros compendios hagiográficos pueden encontrarse noticias semejantes. Al-Tādīlī, autor de *Al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-taṣawwuf*, sobre vidas de santos de los siglos V, VI y VII de la Hégira nos habla de un árabe robando uvas en el huerto del santo Abū Ḥafṣ 'Umar b. Abī Ya'qūb (m. 595) en Dukkāla²⁴; de un viajero en camino a la *zāwiya* de otro santo en Tamesna, que se encuentra a los árabes «cortando los caminos» y haciendo daño a las gentes «a derecha y a izquierda» y puede pasar desapercibido de ellos por la intercesión milagrosa del santo. Este mismo obliga a un grupo de árabes que había despojado a sus visitantes a devolverles las ropas²⁵.

Los temas van a ser recurrentes: los robos y saqueos de los árabes, sus ataques a poblaciones y rutas, la recaudación de impuestos. Todo ello está reflejado en un documento a mi parecer particularmente

²¹ *Maḡṣad*, p. 35.

²² *Maḡṣad*, p. 77.

²³ *Maḡṣad*, p. 85.

²⁴ Al-Tādīlī, *Taṣawwuf*, ed. A. Toufiq, Rabat, 1984, p. 309.

²⁵ *Idem*, p. 383. Otro ejemplo semejante en *idem*, p. 409, esta vez en la región de Azammūr.

relevante, una *fatwà* de Ibn 'Arafa recogida en el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī²⁶. En el año 796/1393-4 el *imām* Abū l-Abbās Aḥmad al-Marīḍ escribió a su maestro Ibn 'Arafa para consultarle acerca de los árabes nómadas. Los términos de la consulta son los siguientes: existe en nuestro Magreb (medio) un grupo de árabes... que no tienen otro oficio que robar y saquear en perjuicio de los pobres a los que matan y de cuyos bienes se apoderan injustamente. Tal es su manera de vivir, de padres a hijos. La justicia del sultán o de sus agentes no puede alcanzarles. Por el contrario, el sultán es demasiado débil para controlarlos, aún más para derrotarlos, y se ve obligado a tratarlos con consideración haciéndoles donaciones y abandonando en sus manos una parte del territorio donde ellos sustituyen los *'āmil* del sultán por sus propios *'āmil*, y los del sultán dejan de percibir impuestos y de administrar justicia. Las caravanas nunca están a salvo de sus fechorías. Al-Marīḍ añade que en vista de la situación gravísima decidió dictaminar por medio de una *fatwà* que combatirlos es *ḡihād* y que es legítimo tomar sus bienes como *fayy*. Esta *fatwà* ha sido objeto de polémica y su autor desea someterla a la autoridad de Ibn 'Arafa. Éste ratifica todo lo que se ha dicho acerca de la guerra que hay que hacer a estos bandidos, a la recompensa divina que obtendrán aquellos que los combaten, al carácter de *ḡihād* de esta lucha, más meritoria que el *ḡihād* que se libra contra los infieles (*ḡihād al-rūm*) siempre y cuando éstos no hayan atacado primero a los musulmanes. También afirma que es legal apoderarse de sus bienes, perseguirlos en la huida y rematar a los heridos. Nadie puede dudar de estas decisiones a menos que esté sumido en la ignorancia y que se obstine en no reconocer la verdad. Ibn 'Arafa lo considera *kufṛ* por parte del contradictor. Al-Wanšarīsī añade otra *fatwà*, concluyente en la misma decisión, de Aḥmad b. Muḥammad al-Gubrīnī²⁷.

Se trata de un documento sumamente significativo. Sorprenden los términos de dureza en los que se dictamina el *ḡihād* como guerra legal en contra de los árabes. No se trata de un indicio aislado. Tomemos el caso de Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Kūš, un famoso *šayj* *ḡazūlī*, discípulo y compañero del *šayj* 'Abd al-Karīm al-Fallāḥ, personaje a su vez muy cercano a al-Ḡazūlī. Este último es la figura más importante del misticismo magrebí del siglo XVI, fundador de una *ṭarīqa*

²⁶ Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, ed. M. Haḡyī, Rabat, 1981, II, pp. 435 y ss.

²⁷ *Mi'yār*, II, p. 437.

que se hizo enormemente popular y consiguió un número elevadísimo de seguidores. Entre otras cosas, bajo la llamada del *jihād* consiguió partidarios para la lucha en contra de los portugueses que ocupaban plazas marroquíes en el litoral atlántico. Al-Kūš encabezó el primer grupo de personas que entró en Azammūr apenas los portugueses abandonaron la plaza. Pero los portugueses aún no se habían ido del todo, regresaron inesperadamente y tomaron al santo prisionero. Fue liberado años más tarde mediante pago de rescate. Pues bien, de este *murābiṭ* se cuenta la historia siguiente: en el año 960/1552, siendo ya anciano, salió de la ciudad de Fez en solitario después de haberse purificado ritualmente y de haber vestido sus mejores ropas y marchó hasta un lugar llamado Mustaqarr. Allí le sorprendió un grupo de árabes que le robaron e hirieron mortalmente. «El *šayj* fue transportado herido a su hogar. «¿Por qué fuiste a ese lugar?», le preguntaron. «Para morir la muerte del mártir a la que el destino me ha conducido», contestó el santo. La muerte del mártir, aquélla que se encuentra en el ejercicio de la guerra santa en la que este *murābiṭ* había estado activamente comprometido, a mano de los árabes²⁸. Perteneciente al mismo siglo, pero esta vez en la zona de Tlemecen, recién conquistada por los españoles, es la anécdota recogida por Ibn Maryām acerca de tres hombres de religión que van a visitar la tumba de Sīdī Sulaymān, un santo reputado por que aquellas oraciones que sobre él se dirigen a Dios se ven realizadas. Uno de ellos, Sīdī Muḥammad b. Azugga' expresó el deseo de morir mártir de la fe y fue poco tiempo después muerto a manos de los beduinos²⁹. El primer ejemplo y los dos segundos están separados por un amplio espacio temporal (son indicativos, cuando menos, de lo elástico del concepto de *jihād*); pero *fatwās* del XIII y XIV son recogidas y repetidas en los repertorios de los siglos XV y XVI. En los *Nawāzil* de Ibn Hilāl, por ejemplo, se encuentra otra *fatwā* de Ibn 'Arafa sobre la cuestión de si la cantidad de grano que en concepto de impuesto (*waḏīf*) se llevan los árabes puede ser descontada a la hora de establecer los *'uṣūr* o no³⁰. Material sobre el *jihād* en contra de los árabes como sobre los

²⁸ Sobre la cercanía de los árabes en torno a Fez, véase el caso de otro *murābiṭ*, 'Abd al-Warīṭ al-Yalsutī, que huyó de la ciudad en tiempos de al-Ŷuṭī (fines del xv) por la amenaza de los Sāwiya. Al-Nāširī, *Archives Marocaines*, XXXIII, p. 499.

²⁹ Ibn Maryam, *El Bostan ou Jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, trad. F. Provenzali, Argel, 1910, p. 309.

³⁰ Ibn Hilāl, *Nawāzil*, ed. litografiada, Fez, s.a., p. 24.

problemas suscitados por los impuestos y el pillaje y saqueo se encuentra en los *Nawāzil* del *qāḍī* de Mazūna, Abū Zakarīya Yaḥyā b. Mūsā al-Mazūnī, muerto en 1478. Al-Mazūnī también incluye una *fatwā*³¹ que dictamina legítimo el *yihād* contra los árabes (propósito bien chocante considerando la cercanía de Orán), y varias más que califican a los árabes de *yabābira* y *gaṣṣabūn*: depredadores, opresores, usurpadores. Otras *fatwās* de al-Wanšārīsī que no son la citada y a las que me referiré más abajo utilizan también de manera sistemática los términos de *gaṣb*, *maḡṣūb* para hacer referencia a los bienes de los árabes, así como *nahb*, expoliación o saqueo. Para entender las *fatwās* del *qāḍī* de Mazūna hay que tener en cuenta que los árabes Suwayd dominaban la región desde mediados del siglo XIV. Un siglo más tarde Leo Africano se refería así a esta localidad: «Sa dernière ruine fut consecutive à la domination des Arabes, si bien qu'aujourd'hui peu d'habitants y sont demeurés... Ils sont tous partis parce que les Arabes les pressurent trop»³². A principios del siglo XVI un santo famoso, Muḥammad b. 'Umar al-Hawwārī, que habitaba Orán, recibió la visita de un hombre que «cabalgaba con los beduinos y los seguía en todas sus expediciones» y que se describe a sí mismo como ignorante y tonto. El santo le recomienda que se separe de ellos y que sólo podrá alcanzar el verdadero bien si abandona su compañía. No se puede alcanzar a Dios viviendo en compañía de los árabes³³. Este mismo santo provocó la toma de Orán por los españoles, ya que la invocó como castigo contra los Banū Zayyān que habían asesinado a su hijo³⁴.

Casi contemporáneo de al-Mazūnī es el *ṣayj ṣāḍilī* Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Zaytuṇī, santo, *bāḍil* y uno de los más importantes maestros *ṣūfis* del norte de Marruecos. Según Ibn 'Askar, organizaba o acompañaba con regularidad las caravanas de peregrinos a la Meca. Gracias a diversos milagros era capaz de proteger estas caravanas contra los ataques de los árabes. «Los bandidos árabes venían a atacar la caravana donde se encontraba el *ṣayj*... la encontraban rodeada de un muro infranqueable.» En otra ocasión, para detener

³¹ Apud Berque, J., «Les Hilaliens repentis ou l'Algérie rurale au XV siècle d'après un manuscrit jurisprudentiel», *Annales, E.S.C.*, 25-2 (1970), pp. 1339-1341.

³² Leo Africano, *Description de l'Afrique*, ed. A. Epaulard y Th. Monod., Paris, 1956, p. 347.

³³ Ibn Maryam, *Al-Bustān*, p. 206.

³⁴ Aḥmad Bābā, *Nayl*, p. 317; Ibn Maryam, *op. cit.*, p. 542.

el ataque de los árabes se puso a lanzar al aire puñados de arena que se transformaron en un enjambre de abejas que atacaron y dispersaron a los enemigos. Estos, al final de la jornada, vinieron a solicitar la bendición del *šayj*, a implorar su benevolencia y a explicarle el terror sobrenatural que las abejas les habían inspirado³⁵.

Las consecuencias del control por parte de los árabes de las rutas son de una importancia enorme en cuanto a la posibilidad u oportunidad de llevar a cabo la peregrinación. Los testimonios a este respecto, sobre todo en el *Mi'yār*, son múltiples y muy reveladores. Algunos doctores de la ley llegaron a declarar a los habitantes del Magreb dispensados de este deber³⁶, en virtud del principio de la legítima protección contra los riesgos inútiles. Otros, ante la necesidad de realizar el viaje de manera obligada por vía marítima, tuvieron que autorizar la utilización con este fin de navíos pertenecientes a los infieles, aunque en tiempos normales esto estuviera absolutamente prohibido.

El *Mi'yār* recoge además varias *fatwàs* que vuelven sobre la consideración de los bienes de los árabes, que son producto del saqueo y del pillaje, o bien bienes usurpados y, por tanto, ilícitos. Se plantean las cuestiones de si se puede comprar de los árabes estos bienes que se sabe son de mala procedencia (la respuesta es no) o consumir su comida o adquirir con dinero las mercancías que llevan a «los mercados de los musulmanes»³⁷.

La impiedad supuesta de los árabes es otro tema recurrente. A este respecto es significativo el siguiente pasaje de Ibn Jaldūn que cito en la traducción de Slane: «De temps en temps paraissait un homme qui entreprenait de soutenir la sonna et de mettre fin aux actes répréhensibles. En s'occupant de cette tâche il gagnait de nombreux partisans, dont le principal soin était de veiller à la sureté des voyageurs; car les Arabes nomades, voulant pourvoir à leur propre subsistence de la manière qui leur était la plus naturelle, celle que nous avons indiqué ailleurs, commettaient de grands excès. Ces réformateurs faisaient tout de leur possible pour mettre un terme à ces desordres et tachaient surtout de pourvoir à la sureté des voyageurs. Malheureusement ils n'avaient pas chez eux une forte teinture de

³⁵ Ibn 'Askar, *Dawḥat al-nāšir*, trad. francesa de A. Graulle en *Archives Marocaines*, 19 (1913), pp. 126-128.

³⁶ Kably, *op. cit.*, p. 95; *Mi'yār*, IV, 109-11.

³⁷ *Mi'yār*, V, pp. 68 a 72, y VI, p. 142.

religion. Pour les Arabes, se tourner vers Dieu et revenir à la piété signifie renoncer aux incursions et au pillage...»³⁸ Leo Africano dice de las tribus arabs: «La plupart de ces gens ne sont ni mahométans ni juifs et ils croient encore moins au Christ. Ils n'ont aucune foi et sont non seulement sans religion, mais même sans ombre de religion...»³⁹ Recurriendo a otro tipo de información bien diferente, no es raro encontrar entre los cautivos y esclavos de origen marroquí procesados por la Inquisición en España y Portugal por haber apostatado, o vuelto al Islam después de haberse convertido al Cristianismo, aquellos que se defienden alegando su desconocimiento del Islam que justifican por pertenecer a poblaciones beduinas. Es el caso de Cristovão Fernandes, que había sido apresado en una incursión desde una de las plazas portuguesas; afirma que «não fizera cerimonia alguna de mouros, nem as sabia, nem suas orações porque era dos alarves, que não sabiam ler, nem escrever e andavam sempre de huma parte a outra como gitanos...»⁴⁰ Soy bien consciente de que las tres fuentes citadas son parciales, pero no por eso menos indicativas del tipo de acusaciones de que los árabes se hacían receptores; otro de los síntomas de su impiedad queda reflejado en aquellas anécdotas recogidas por la literatura hagiográfica que presentan a un árabe o a un grupo de árabes poniendo a prueba, con la intención evidente de dejar en ridículo, las capacidades sobrenaturales del santo, en las que ellos no parecen creer. De Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Kafif al-Suwaydī (m. 945/1538), que era ciego, se cuenta lo siguiente: «Un Bédouin étant venu chez le cheikh dans l'intention de le mettre à l'épreuve, s'arrêta derrière lui et fit signe à l'assistance de ne pas l'informer de son arrivée. Alors le cheikh se tourna vers le nouveau venu et l'apostropha en ces terms: "Mulet! tu est venu m'éprouver, chaussé de souliers et vêtu d'une bluse jaune. Sache donc que tout mon corps n'est que yeux..."»⁴¹. Recogeré otro ejemplo al hablar más abajo de Sīdī Mubārak al-Aqqī.

Sigamos con la literatura hagiográfica, esta vez de otra de las zonas más importantes de roce y conflicto, el Sūs. Algunas de las

³⁸ Ibn Jaldūn, *Prolégomènes*, II, p. 204.

³⁹ Leo Africano, *Description*, p. 64.

⁴⁰ Bouchareb, A., «Les conséquences socio-culturelles de la conquête ibérique du littoral marocain», en *Actas del Coloquio Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI*, Madrid, 1988, p. 510.

⁴¹ Ibn Maryam, *op. cit.*, p. 322.

principales *zāwiyas* de la *ṭarīqa* *ŷazūliyya* se encuentran geográficamente situadas en puntos limítrofes con territorio bajo el dominio de los árabes. De hecho P. Pascon ha señalado la coincidencia de la fundación de las principales *zāwiyas* de la región de Marrākuš con la llegada a esta zona de los árabes Ma'qil⁴². Tal es el caso de la *zāwiya* de Amizmiz, desde la cual el *šayj* 'Abd Allāh al-Qanūn protegía a los campesinos de la zona. Leo Africano insiste sobre la dura situación de éstos, a pesar de que la comarca es rica; tienen que pagar tributo a la vez a los árabes y al señor de Marrākuš⁴³. Es el mismo caso de Ibn Sasī, discípulo del *šayj* *ŷazūlī* al-Gazwānī, que fundó una *zāwiya* sobre el Wādī Tansift cerca de Marrākuš donde murió en 961/1533⁴⁴. Estos dos *murābiṭ* acompañaron al antes mencionado 'Abd Allāh al-Kūš a ocupar Azammur abandonado por los portugueses y fueron cautivados con él, aunque posteriormente rescatados.

Otro caso es el de Aqqā, un punto clave sobre la ruta de caravanas del Sudān. El territorio circundante estaba a comienzos del siglo XVI controlado por los árabes Reḥamna, una de las tribus Ma'qil. Leo describe este lugar como agitado por discordias civiles donde un importante personaje religioso sirvió de mediador y, como consecuencia, «est devenu seigneur de Aqqa»⁴⁵. Se trata de Sīdī Mubārak al-Aqqī, un *šayj* *ŷazūlī* bien conocido porque desempeñó un papel destacado en hacer reconocer al jerife sa'dī (fundador de la dinastía que había de sustituir a los Marīnīs) como soberano de las tribus de Sūs⁴⁶. Un día, relata el cronista al-Ifrānī, un grupo de beduinos se acercó a la *zāwiya* de Ibn Mubārak con la intención de ponerle en ridículo y hacer mofa de sus supuestos poderes milagrosos. El santo dio entonces la orden de guisar la comida directamente sobre cestos de hojas de palma que no se quemaron por su contacto con el fuego⁴⁷. El *šayj* había instituido la prohibición de hacer la guerra y llevar armas en determinados días de la semana. En la anécdota incluida en la *Nuzha* es un árabe quien rompe la tregua y es milagrosamente

⁴² Pascon, P., *Le Haouz de Marrakech*, Rabat, 1977, I, p. 261.

⁴³ Leo Africano, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁴ Ibn 'Askar, *Dawḥa*, p. 189.

⁴⁵ Leo Africano, *op. cit.*, p. 422.

⁴⁶ Ibn 'Askar, *Dawḥa*, pp. 193 y ss.

⁴⁷ Al-Ifrānī, *Nuzhat al-hādī*, ed. y trad. francesa, O. Houdas, París, 1889, p. 23.

castigado por el santo⁴⁸. Cuando la tribu Ma'qil de los Manabha traicionó al jerife sa'dí, este recibió la ayuda milagrosa de otro *murābiṭ* destacado, 'Abd Allāh b. 'Umar al-Maḍgarī⁴⁹.

En Tidsi, otro *murābiṭ* ŷazūlī tenía su *zāwiya*. Se llamaba Sīdī Barakāt al-Tidsī⁵⁰ y prestó un importante apoyo a la dinastía sa'dí, entonces naciente. Tidsi, otro enclave en las rutas comerciales con el Sudán, pagaba entonces insoportables impuestos a los árabes⁵¹. Tal es también el caso de Tiyyiut. Al suroeste de esta localidad el territorio está «deshabitado», «parce que c'est une plaine aux mains des Arabes»⁵². Aquí tiene su *zāwiya* Sīdī al-Ḥasan al-Tamī al-Tiyyiūtī⁵³. Gozaba de una enorme influencia entre los beréberes ŷazūla, que acudían a someterle todas sus cuestiones jurídicas y legales y fue también uno de los primeros partidarios del jerife sa'dí, de hecho fue preceptor de los hijos de éste.

En un artículo reciente sobre el surgimiento de la dinastía sa'dí⁵⁴ he reunido abundante material que indica que la lucha de ciertos grupos beréberes en el Sūs por recuperar el control de las rutas comerciales y para sacudirse la tutela y el dominio de las tribus árabes tuvo importancia fundamental en la aparición y afianzamiento de la dinastía. También he descrito en otro trabajo reciente⁵⁵ la aparición recurrente de movimientos encabezados por un *mahdī* en determinadas zonas de Marruecos como exponentes de ṣūfismo militante extremo en zonas y en períodos en que los conflictos entre árabes y beréberes son particularmente agudos, y no voy a repetir aquí material del que hago uso en esos trabajos, aunque todo él apunta en una misma dirección. Un tipo muy determinado de santo o de hombre de religión, alternativamente árbitro en conflictos internos de las tribus beréberes, pero también representante y cabeza de éstas en sus conflictos externos, en momentos de especial presión o disrupción social pueden pasar a ser caudillos políticos que ejercen la autoridad

⁴⁸ Al-Ifrānī, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁹ Muerto en Tagmadart, en el Dra', en 927/1520. Ibn 'Askar, *Dawḥa*, p. 154.

⁵⁰ Al-Ifrānī, *op. cit.*, p. 22.

⁵¹ Leo Africano, *op. cit.*, p. 93.

⁵² Leo Africano, *op. cit.*, pp. 89-91.

⁵³ Muerto en 932/1562. Al-Ifrānī, p. 49.

⁵⁴ García-Arenal, M., «*Mahdī, murābiṭ, sharīf*, l'avènement de la dynastie sa'dienne», *Studia Islamica*, LXXI (1990), pp. 77-114.

⁵⁵ García-Arenal, M., «Sūfisme et sharīfisme au Maroc: le mahdī comme sauveur», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 55-56 (1990), pp. 233-256.

y la sustentan con el uso de la fuerza. La *zāwiya* puede dar origen a la dinastía.

* * *

Si bien este trabajo presenta una hipótesis de trabajo tentativa, creo que merece ser proseguida porque hay indicios suficientes de un enfrentamiento entre *šuyūj* šūfíes y jefes beduinos, y de que la existencia de los segundos hace necesaria la de los primeros. De hasta qué punto la presencia de los árabes da relevancia al papel de los hombres de religión dan fe anécdotas como una de las primeras recogidas en este artículo en que unos jefes beduinos piden al santo local que negocie con la tribu beréber el impuesto que aquellos quieren extraerles. Los árabes parecen bien conscientes del papel que estos hombres de religión pueden y suelen desempeñar. A diferencia, por ejemplo, de los portugueses, bien ajenos al sistema. Porque esta anécdota puede ponerse en contraposición con una historia que las fuentes árabes repiten, acerca de los motivos que llevaron a las tribus del Sūs a elegir a los jerifes sa'díes como jefes políticos. Según estas fuentes, y en particular la *Nuzha* de al-Ifrānī, Sīdī Barakāt, uno de los santos personajes más arriba mencionados, quiso entrar en trato con los portugueses de Santa Cruz de Cabo de Aguer, o Agadir, para el rescate de unos prisioneros y para establecer las condiciones de devolución de cautivos. Los portugueses no quisieron entrar en discusión con el santo, al que dijeron: «Ya veremos esto cuando tengáis un jefe, ya que actualmente no tenéis ningún gobierno constituido»⁵⁶. Esta sería una de las razones, o la razón principal, por la que las tribus beréberes (las árabes eran aliadas de los portugueses) decidieron buscarse un sultán. Los portugueses no alcanzan a percibir hasta qué punto estos hombres santos representan un sistema alternativo de gobierno.

Frente a todo lo hasta ahora expuesto hay un hecho que resulta especialmente paradójico y notable, y es la generalización, a partir de una determinada fecha de que todos estos *murābiṭūn*, *šuyūj* šūfíes y fundadores de *zāwiyas* se busquen sistemáticamente un linaje šarīfī, casi siempre idrīsī o al menos ḥasanī y por lo tanto árabe. Santidad se hace inseparable de linaje santo, y el linaje es siempre árabe. Es

⁵⁶ Al-Ifrānī, *op. cit.*, p. 21.

difícil encontrar una figura destacada del ṣūfismo magrebí que desde mediados del xv (aunque también se encuentran numerosos y destacados casos antes) no exhiba un linaje que le entronque con la familia del Profeta. Al-Ŷazūlī, tantas veces mencionado, un beréber de la tribu Ŷazūla, exhibía un *nasab* ḥasani. Su *ṭarīqa* era šādīlī, es decir, que se reclamaba continuadora del gran místico Abū l-Ḥasan al-Šādīlī, un Gomāra nacido en 589/1196-97 que, sin embargo, siempre pasó como descendiente de ‘Umar b. Idrīs II, y linaje idrīsī también ostentaba otro gran *šayj* del ṣūfismo magrebí, ‘Abd al-Salām Ibn Mašīš. El prestigio del linaje árabe entre los beréberes, por un lado, y el fenómeno del šarīfismo son cuestiones bien conocidas, y existe un material abundantísimo a su respecto. Sin embargo, quiero recoger aquí dos anécdotas significativas. Una de ellas la recoge el *murābiṭ* de Tasaft en su *Rihla*: «Se cuenta de buena fuente que un hombre de la tribu de Qurayš, un sabio en ciencia y en religión, se creía de origen beréber. Después de largas y profundas investigaciones se le hizo evidente que era de la tribu de los árabes. Entonces preparó un gran banquete, al que invitó a mucha gente, entre ellos a la gente de ciencia y religión. Cuando hubieron comido le preguntaron la causa de la celebración, y él les dijo: “He hecho este banquete porque mi genealogía, gracias a Dios, me hace remontar a una tribu árabe, y a una de sus partes que Allāh ha honrado. He dado gracias a Allāh de no ser de origen beréber.” Y ellos le dijeron: “¿Por qué razón has querido probar que tú no eres beréber?” El les dijo: “Porque Allāh, como vosotros sabéis, envió un mensajero a los beréberes para exhortarlos a adherirse al Islam, y ellos le mataron, le cocieron y se lo comieron por odio. No hay nada bueno en los beréberes...”»⁵⁷.

Una anécdota contrapuesta, ya que es «en favor» de los beréberes, pero igualmente significativa del prestigio del linaje, en particular fāṭimī, es la que incluye al-Ifrānī en forma de *ḥadīṭ* atribuido al Profeta que el cronista trae a colación al hablar del excelente recibimiento que hicieron las gentes de Siŷilmāsa a Mawlay al-Ḥasan, el antepasado de los šūrafā’ ‘alawíes, venido a instalarse en el Magreb a principios del siglo xiv. Al-Ifrānī explica que recibió la misma acogida entre las poblaciones beréberes que Idrīs recibiera en su día, lo cual, según él, viene a confirmar el siguiente *ḥadīṭ* (que cito en la

⁵⁷ Justinard, *La Rihla du Marabout de Tasaft, Sidi Mohammed ben el Haj Brahim ez-Zerhouni*, Casablanca, 1940, pp. 24-43.

traducción de Houdas): «Fathima, la fille du Prophète, avait remis une aumône à une de ses servantes que lui disant: “Va sur le marché et dis: qui veut recevoir une aumône de la fille du Prophète?. Amène-moi ensuite la personne qui l’aura acceptée.” La servante se rendit au marché et se mit à dire: “Qui vaut accepter une aumône de la fille du Prophète?”. “Moi, s’écria un Maghrebin, je mérite de recevoir une aumône de la famille du Prophète.” La servante remit l’aumône au Maghrebin, puis elle lui dit: “Viens, la fille du Prophète désire te parler.” “Je suis a vos ordres”, replica le Maghrebin. Quand il fut arrivé à la porte de la maison de Fathima, celle-ci lui dit: “Qui est tu?”. “Un Maghrebin”, repondit-il. “De quel Maghreb?”, ajouta Fathima. “Des Berbers”, repondit le Maghrebin. En entendant ces derniers mots, Fathima pleura et s’écria: “Mon père, le Prophète, m’a dit: chaque prophète a eu ses apôtres; les miens, dans l’avenir, ce seront les Berbers. On massacrera Elhasen et Elhosein, leurs enfant s’enfuieront au Maghreb et là ils ne trouveront un asile que parmi les Berbers. Malheur à ceux qui persécuteront ces enfants!, Honneur à ceux qui les traiteront avec égards et les rendront puissants!»⁵⁸.

La enemistad y el recelo hacia los nómadas beduinos contrasta con el prestigio inigualable del linaje árabe, y ambos fenómenos convergen en los *murābiṭūn*. Extrañamente, y si se puede hablar de grupos étnicos, es el grupo convertido y no el que importó el Islam el que acaba proporcionando los especialistas religiosos, el que se hace con el estandarte de la pureza de la religión y del Islam militante.

RESUMEN

En este artículo se plantea como hipótesis de trabajo, y en base a material procedente de diccionarios hagiográficos y literatura jurídica, la influencia de los períodos de pujanza del tribalismo árabe procedente de los Banū Hilāl transportados a Marruecos desde tiempos almohades —con los conflictos y alteraciones sociales que suponen frente a las poblaciones beréberes, sobre todo en momentos de debilidad dinástica— en la relevancia que adquieren los santos por su papel de representantes de estas comunidades, protectores y árbitros en conflictos, y como factor influyente en la aparición de *zāwiya*-s y cofradías marabúticas.

⁵⁸ Al-Ifrānī, *op. cit.*

ABSTRACT

Based on material from hagiographic and judicial literature, the present article offers as a working hypothesis the influence of the periods of Arabic tribal strength springing from the Banū Hilāl brought to Morocco from Almohade times —together with the social conflicts and disorders they supposed as to the Berber population, especially in times of dynastic weakness—, on the importance acquired by the saints due to their role as representatives of these communities, guardians and arbitrators in conflicts, and as an influencing factor in the appearance of *zāwīya*(s) and Marabutic brotherhoods.