

II JORNADAS
DE
HISTORIA DE CEUTA

CEUTA EN EL MEDIEVO: LA CIUDAD EN EL
UNIVERSO ÁRABE



INSTITUTO DE ESTUDIOS CEUTÍES
CEUTA 2002



LAS MADRASAS DE CEUTA EN EL CONTEXTO DEL ISLAM OCCIDENTAL

Virgilio Martínez Enamorado

La *Madrasa al-Djadîda* de Ceuta, a pesar de su desgraciada demolición en los años finales del siglo pasado (Martínez Enamorado, 1998), es uno de los edificios del urbanismo musulmán ceutí mejor conocidos. Y ello se debe tanto a los vestigios arqueológicos que de la misma se conservan como a las descripciones y planos que se han logrado compilar. Junto con el resto de centros similares presentes en las principales ciudades del Magreb, representa un magnífico ejemplo para explicar la plasmación del urbanismo de nuevo cuño generado por los meriníes, así como para solidificar sus aspiraciones dinásticas a través de una política de construcción pública de carácter propagandístico. En ese sentido, la edificación de estos centros de adoctrinamiento se inscribe dentro de un contexto general de actuación política encauzada a la divulgación del Estado auspiciada bajo esos nuevos presupuestos.

En el hecho de la constitución de tales centros docentes, se tiende a valorar cada vez más la participación de la institución del *waqf jayrî*, en tanto que mecenazgo por el cual los gobernantes meriníes garantizaban no únicamente la divulgación de su política mediante estas obras de propaganda, sino también cierta movilidad de elementos económicos (Shatzmiller, 1991). Es importante destacar, además, que tales fundaciones son en el Magreb meriní siempre oficiales, relacionadas directamente con el *majzan*. No existen, como ocurre en el *Mashriq*, madrasas destinadas a servir exclusivamente a la ortodoxia, ni el modelo de escuela privada o semioficial que deba su constitución a ministros o a simples dignatarios próximos a la corte (Kably, 1986a: 280), salvo presumiblemente en el ejemplo de la *Madrasa al-Shâriyya*.

La completa destrucción del edificio en cuestión al que consagramos este breve estudio, la *Madrasa al-Djadîda*, no es óbice para que su conocimiento no sea relativamente amplio, debido a todo un conjunto de fuentes que nos permiten restituir su desaparecida fisonomía. El estudio con forma final de libro que hemos

realizado sobre esta edificación, *Epigrafía y poder. Inscripciones árabes de la Madrasa al-Djadîda de Ceuta*, publicado por el Museo de Ceuta en 1998, nos exige de reiterar todos los detalles que en su momento expusimos sobre la misma. Si acaso, reiterar y desarrollar algunos de los argumentos que entonces expresamos en el capítulo I de dicha obra que titulamos "*Las Madrasas magrebíes, expresión política del poder meriní*" (pp. 15-32). Y ello queda puesto de manifiesto en los estudios consagrados a esta institución en el Magreb, que insisten en contemplar la madrasa como un auténtico centro formador de élites en favor del *majzan* meriní, hasta el extremo que Golvin llega a hablar de la madrasa como "*un nouvel 'outil' du pouvoir*" (Golvin, 1992), lo que, desde luego, está en relación con la formación de todo un cuerpo de funcionarios al servicio del Estado. De esta manera, el sultán meriní aparece como

"l'ultime recours des plaignants qui font souvent appel à son arbitrage et s'impose comme le grand ordonnateur du système coercitif voué à maintenir l'ordre social. En dehors des affaires militaires et civiles qu'il supervise, le sultan veille aux finances et mène les affaires politiques entouré de son Makhzan" (Serfaty, 1999: 76).

En principio, conviene insistir que la "*Madrasa Nueva*" de Ceuta sólo se comprende en un contexto cultural y cronológico más amplio, que es el del Islam occidental a lo largo de lo que normativamente en el ámbito europeo se conoce como "*Baja Edad Media*". Intentar aislarla de su contexto cultural y temporal únicamente puede producir confusión. La particularidad que presenta Ceuta, al ser la primera urbe del Islam occidental en contar con una de estas instituciones (la *madrasa al-Shâriyya* creada en *radhab* del año 635/febrero de 1238¹), acentúa, aún más si cabe, esa necesidad de insertarla en la corriente de edificación de *madâris* (plural de madrasa) que se vivió particularmente en el Magreb a lo largo del siglo XIV. Ello no debe hacernos olvidar las evidentes contradicciones generadas por esa nueva enseñanza reglamentada y dirigida desde instancias directamente vinculadas al poder político, ya que, como hemos puesto de relieve, se da la paradoja de que la instauración de una enseñanza absolutamente normalizada supone, al mismo tiempo, el declinar del esplendor cultural islámico (Martínez Enamorado, 1998: 17 y bibliografía allí citada).

Demasiadas veces, con todo, la madrasa ha sido entendida por distintos historiadores como una suerte de "*residencia de estudiantes*", sin otra función que la de albergar a aquellos iniciados en las distintas áreas del saber compiladas en estos organismos del llamado "*Islam clásico*". Bien es cierto que con el tiempo esa sería su función básica, pero también que el esfuerzo que supuso la creación de las *madâris*, sobre todo en Oriente, no se puede resumir en un concepto prima-

rio como el de "*albergue de estudiantes*". Se trata, por tanto, de una interpretación demasiado restringida que viene a ocultar su auténtica función de centro especializado en la creación de élites de poder en dinastías que, en muchos casos, están obligadas a justificar su legitimidad religiosa (Shatzmiller, 1982: 115-123). Los meriníes, desde luego, carecían de esa validación por la vía de la genealogía, al contrario que las dinastías precedentes que sí contaban con ella.

En el fondo, tras aquella interpretación que lleva a identificar exclusivamente la madrasa con una residencia de estudiantes, se halla otra, inconfesable, de mayor calado, como es el añejo propósito de comparar las instituciones generadas por el Islam con las que el feudalismo crea en fechas casi coetáneas, cuando los medios sociales son tan radicalmente distintos que el esfuerzo resulta, además de estéril, peligrosamente distorsionante. En el eurocentrismo imperante se niega la "*originalidad*" del Islam, incapaz de generar un edificio intelectual fundamentado en las *madâris*, si no es como una reacción tardía y asimiladora de la tradición "*europa*" anterior. Pero ese presupuesto es sencillamente indefendible. No hay "*universidad*" en el Islam, al menos como se entiende en la fase europea occidental de expansión del feudalismo la "*universitas*": "*El siglo XIII es el siglo de las universidades porque es también el siglo de las corporaciones*" (Le Goff, 1986: 71). Esta explicación resume diáfaramente la imposibilidad de realizar una de esas "*historias comparadas*" a las que tan acostumbrados nos tiene cierta historiografía, dispuesta, más que al auténtico análisis comparativo, a justificar la preeminencia de la idea de que toda autoridad o institución tiene el mismo origen. Definitivamente, hemos de evitar caer en esa necesidad de traducir todos los términos, cuando la traslación es sencillamente imposible porque termina arrojando más sombras que luz.

La creación de las *madâris* en el Islam mashriqí es resultado de una acometida general de la *Sunna* para contrarrestar sus enemigos de siempre, envueltos bajo la cobertura de la *Shi'a* (Waanderburg, 1965; Munîr Ud-Dîn, 1968; Makdisi, 1970; Sourdel, 1970). Si se acepta que esos son los condicionantes que explican el surgimiento de este organismo en el Oriente islámico, y no hay razón para negarlo, se comprenderá lo distinta que son las *madâris* de las *universitates*, dado que ni siquiera en el Magreb islámico la etiología mantiene concomitancias con el Oriente (Shatzmiller, 1976; Makdisi, 1980; Golvin, 1986; Kably, 1986a: 279-285; 1986b; Golvin, 1995).

Desde luego, entre los meriníes se halla presente, además de un factor de emulación nada baladí, en cuanto que se trata de un establecimiento venido de Oriente², recubierto de un halo de prestigio, el hecho de que sea un centro de control político-social de probada eficacia y la necesidad de "*extirper jusqu'au*

dernier germe" la llamada "*herejía almohade*" (Golvin, 1986: 308-309), con lo que se insiste en la hipótesis de la "*de-almohadization*" que impregnó la vida pública magrebí de la mano de los meriníes (Fricaud, 1997; Fierro Bello, 1999: 233). En realidad, para el *majzan* meriní el movimiento almohade supuso un alejamiento de la ortodoxia sunní y la creación de una alternativa cercana a un "*mahdismo mitigado*" (Kably, 1986a: 279) y al z:âhirismo (Fierro Bello, 1999: 234), en todo caso alejada del malikismo. Es evidente que los meriníes se aseguraban con estas fundaciones la creación de un cuerpo de funcionarios formados en la lengua del Corán, pues es sabida la escasa arabización del *Magrib al-aqs:à* e incluso de la propia dinastía fesí (Golvin, 1995: 212), algo que fue objeto de atención del gran Ibn Jaldûn. Dentro de ese gran programa del poder meriní por construir *madâris* se han querido ver, desde la perspectiva de diferentes "*estilos artísticos*", dos períodos plenamente diferenciados: en el inicial, el edificio resalta por su simplicidad arquitectónica, pues la madrasa de estos primeros momentos se concibe como una gran residencia ampliada con oratorio, área destinada a la ablución y, a veces, un alminar propio (Cambazard-Amahan, 1995: 227; Amahan y Cambazard-Amahan, 1999: 85). Posteriormente, el modelo arquitectónico evoluciona hacia una mayor complejidad donde no ha de ser ajena a este estado de cosas la influencia oriental, apreciable en las dos salas cuadradas que dan al patio imitando los iwanes de las *madâris* orientales. En esta última tipología, a pesar de sus dimensiones relativamente reducidas, se integraría la madrasa ceutí, de una superficie similar, por ejemplo, a la de Salé, fundada por las mismas fechas por Abû I-H:asan 'Alî³.

Ahora bien, recientemente se ha planteado la posibilidad de que sean los almohades los primeros constructores de *madâris* en el *Magrib al-Aqs:à*, de acuerdo a la hipótesis planteada por Manûnî (1990) sobre la existencia de tres centros de este tipo en la capital de la dinastía, Marrakech⁴. La hipótesis, de alguna manera secundada por Ferhat (1993: 422, nota 71), vendría a afirmar, en palabras de esta última autora, que

"les Mérinides ont systématisé une formule qui avait fait ses preuves. Les reactions, souvent violentes, des enseignants semblent dirigées contre une dynastie mal acceptée et non contre un type d'enseignement déjà familier."

Pero esta autora llega más lejos, al afirmar que este asunto, al igual que el de la instauración del *mawlid* como fiesta oficial, tienen su origen en Ceuta. Incluso la creación de la primera madrasa del *Garb al-Islâm* por al-Sharrî ha de ser incluida en el mismo paquete de medidas políticas alentadas e imitadas por la dinastía unitaria en Marrakech, de manera que finalmente la ciudad del Estrecho parece funcionar como un "*laboratoire*" de experimentación de actuaciones que más tar-

de se ensayarán, con mayores garantías de éxito, en la capital del sur⁵ (Ferhat, 1993: 423).

No es fácil dilucidar quienes son los introductores de las madrasas en el Occidente islámico, toda vez que muchos de los episodios que son considerados iniciales en el fenómeno no pasan de ser alusiones atemporales a la edificación de centros que *sensu stricto* no pueden ser considerados madrasas y que si acaso sólo representan lejanos precedentes, como el de Muh:ammad b. Ah:mad al-Riqut:î en al-Andalus (siglo XIII) (Cabanelas Rodríguez, 1989: 34-35). De la misma manera, algunos de esos episodios pretendidamente precursores no son más que reelaboraciones posteriores de un hecho totalmente asentado desde el siglo XIV en adelante, más que auténticas madrasas tal y como se va a entender ese concepto tanto en el Magreb meriní como en el *Mashriq* desde el siglo X, como deja bien claro Ibn Marzûq:

"Ya hemos indicado que la construcción de madrasas fue cosa desconocida en el Magreb, hasta que nuestro mawlâ, Combatiente por la Fe y rey Piadoso, [Abû Yûsuf], levantó la madrasa de al-H:alfâ'iyî in la ciudad de Fez, en la parte de al-Qarawiyyîn" (Musnad: 98v; trad. castellana, Viguera Molins, 335).

Indudablemente, debieron de existir unos centros de enseñanza más o menos reglada para la formación de ciertos cuadros cercanos a los intereses dinásticos tanto de los almorávides como de los almohades. Señala Aouni (1991: 19-21) que en el caso de los *murâbit:ûn* la elección del nombre *al-S:âbîrîn* ("los Pacientes") parece hecer alusión directa a la vía del *ribât:*, mientras que los almohades con esos centros tratarían de extender su doctrina del *tawh:îd*. Ahora bien, nada parecido en cualquier caso al programa de edificación y a la institucionalización de un sistema de enseñanza de la jurisprudencia como el que llevaron a cabo los meriníes más tarde. Sobre todo, porque los testimonios tienden a conceder en muchos casos una mayor relevancia al sistema de enseñanza en las mezquitas en el período precedente, como el que se refiere al caso de la mezquita Ibn al-Abkâm (*masjid Ibn al-Abkâm*) de Marrakech. En ella el gramático 'Isâ Djallâbajt se vio obligado a trasladar sus clases en época almohade, debido al número cada vez más importante de los estudiantes que seguían su docencia (*Dhayl*, VIII: 249; Triki, 1995: 103). Frente a esta circunstancia destaca el significativo escaso número de estudiantes que podían albergar algunas de las madrasas de Fez, según los datos proporcionados por Le Tourneau (1949: 463-464): 50 alumnos en la *S:affârîn*, de 50 a 60 en la *'At:t:ârîn*, en la de *Bâb Gisa* cabrían hasta unos 60, hasta 140 en la *Misbâh:iyya* y unos 150 en la *Sharrât:în*⁶. Por las dimensiones de la *Madrasa al-Djadîda* de Ceuta, el número de acogidos no diferiría mucho del

que se conoce para alguno de estos centros de dimensiones medianas, como pueden ser la *Madrasa al-S:affârîn* o la *'At:t:ârîn*.

Por consiguiente, tal y como es entendido por la dinastía meriní, la creación de madrasas en *Garb al-Islâm* surge como un fenómeno *ex nihilo*, sin relación causal posible con las supuestas experiencias novedosas llevadas a cabo por almorávides y almohades, quedando abierta la eventualidad de que la actuación comandada por al-Shârrî sí ejerciera alguna suerte de influencia, por lejana que fuera, sobre la dinastía zanâta de Fez.

Por ello cabe decir que la madrasa de al-Shârrî sí ofrece los suficientes elementos distintivos para que valoremos el acto de su fundación como un auténtico *ab initio*, como un precedente que ayuda a explicar la ola fundacional protagonizada por los meriníes años más tarde. Sin duda, la relación causal entre el centro creado por al-Sharrî y las *madâris* creadas por los banû Marîn en los siglos XIII y XIV, entre ellas la "Nueva" ceutí, es bastante lejana, aunque hay elementos que permiten reinterpretar la importancia de la primera actuación como antecedente de la gran ola fundacional que se vivió en el siglo XIV. Entre esos elementos, cabe destacar la cuestión nominativa, pues no es coincidencia que, a pesar del tiempo transcurrido desde la fundación de al-Shârrî y la de *al-Djadîda* (exactamente un siglo y nueve años), los meriníes recurran a este epíteto de "la nueva" (= *al-Djadîda*) para llamar a la madrasa construida por Abû l-H:asan 'Alî en 747/1347. Constituye este hecho una excepción, salvando el caso de la homónima *al-Djadîda* de Mequínez, más célebre por su otra denominación de Bû 'Inâniyya (fundada por este sultán poco antes de la de Ceuta), que viene a secundar la actuación institucional de un centro anterior, la *Madrasa al-Shuhûd*, levantada por Abû Yûsuf Ya'qûb a lo largo de su reinado de casi treinta años (1258-1286). Indudablemente, esta circunstancia nos habla del prestigio que conservaba el centro de al-Shârrî a mediados del siglo XIV⁷ (*Bulga*: 31). Asimismo, el mantenimiento del mismo espacio urbano a la hora de construir la *Madrasa al-Djadîda* significa la valoración de un determinado ámbito: recordemos que la *Madrasa al-Shârrîyya* se emplazaba en el mismo espacio medular de la *madîna* ceutí, junto a la llamada *Bâb al-Qas:îr*, también próxima a la Mezquita Aljama.

Por otro lado, se ha dicho que la creación de esa primera madrasa de al-Sharrî es uno de los resultados del cambio social acontecido en la Ceuta del siglo XIII con respecto a la centuria precedente: los poderosos cadíes del siglo XII son sustituidos en el gobierno de la ciudad por una clase dirigente que vive fundamentalmente de sus destacados recursos, entre ellos el propio al-Sharrî, un rico comerciante dedicado plenamente a la actividad de la divulgación del saber, primero como bibliófilo y después como fundador de la primera madrasa del *Garb al-*

Islâm (Ferhat, 1993: 420-421). No es de extrañar, pues, que el enfrentamiento de al-Sharrî con Ibn Jalâs: en 641/1243-44 se salde con la expulsión del primero, sin que ello signifique el cierre de la madrasa por él fundada. El argumento esgrimido para esta actuación tan drástica es, según Ibn Zubayr, la construcción de la madrasa. Este Ibn Jalâs: es un personaje muy conocido perteneciente a esa clase dinámica de comerciantes con suficiente prestigio personal para hacerse llamar *dhûl-wizâratayn* (sobre él, Ferhat, 1993; 1994: 62-63; Mosquera Merino, 1994: 119, 123, 124, 125-135, 139, 188, 406, 470 y 475; Cherif, 1996: 12, 38, 41, 46, 178, 200 y 247). Aprovecha el momento en que rechaza la autoridad almohade y reconoce la h:afs:í para expulsar de Ceuta a al-Sharrî (641/1243-44), lo que debe ser entendido como un "*ajuste de cuentas*". La madrasa, sin embargo, pervivió como centro de formación intelectual hasta el siglo XIV, perduración que tal vez ayude a explicar, por un lado, el mantenimiento de su función formadora de élites y, por otro, la demora en la construcción de un nuevo centro en la ciudad.

En ese sentido, la institución que edificara al-Sharrî se diferencia de las posteriores de los meriníes en un hecho fundamental: mientras que las creadas por la dinastía de los zanâta son resultado del más absoluto dirigismo desde las altas instancias del poder, entendiéndose por tal el sultán y su aparato burocrático, como se encarga de aclarar en unos términos nada conciliadores al-Âbili⁸, la *Madrasa al-Sharriyya* parece deberse a una actuación particular⁹, aprovechada más tarde, eso sí, por la propaganda almohade, si damos crédito a lo expresado por al-Manûnî y Ferhat en relación con la apropiación con el ánimo de ampliar la resonancia de las edificaciones de esta época que los almohades realizan de estas obras. Durante el sultanato meriní no hay constancia de iniciativas particulares tendentes a la constitución de estos centros, situación que, más tarde, a partir del siglo XVI, cambiará radicalmente en el mundo rural, donde surgen, vinculadas en algunos casos a colectividades tribales, "*médersas autonomes, sans l'aide de l'Etat*" (Triki y Dovifat, 1999: 28), diferenciadas de las urbanas por la extrema simplicidad arquitectónica que muestran.

Esta "*iniciativa particular*"¹⁰ de un experto en hadiz, *fiqh* y *adab*, como es Abû l-H:asan Muh:ammad al-Gâfiqî al-Shârrî¹¹, ha de tener alguna relación causal con la constitución por parte de este personaje de una gran biblioteca que fue compilando a lo largo del tiempo y por distintos lugares de al-Andalus y el Magreb en los que se hacía con raros manuscritos. Al mismo tiempo, un grupo de copistas a su cargo se encargaban de la tarea de reproducción de manuscritos con los que no podía contar para su biblioteca, "*la primera instituida en waqf en el Magreb para estudiantes*" (= *wa-hiyya awwal jizâna waqafat bi-l-Magrib 'ala ahl al-'ilm*)¹² (*Ijtis:âr al-ajbâr*: 29; trad. castellana Vallvé Bermejo, 417). La riqueza en volú-

menes de esa *jizâna* particular era proverbial, y de ello se va a derivar años más tarde la fundación de la madrasa. Sin embargo, todavía no se ha podido determinar la posible influencia que tuvo esta madrasa en la formación de una escuela ceutí de gramáticos en la segunda mitad del siglo XIII (H:ajdjâ, 1984), entre los que indiscutiblemente destaca el gran Abû l-Qâsim Qâsim b. al-Shât:t: al-Sabî, quien precisamente consagró su vida a la enseñanza en el centro de al-Shârrî. Si bien es cierto que la caída de Sevilla explica en buena medida la radicación de esta escuela en Ceuta, también lo es que no se ha indagado suficientemente sobre la ascendencia ejercida por el centro de enseñanza en estas actividades. La actuación contra Ibn Jamîs por parte de Ibn Abî Rabî‘ (Ferhat, 1993: 424) y sus discípulos parece indicar el funcionamiento más o menos reglado de una enseñanza que estamos seguros se canalizaría a través de la *jizâna* y la madrasa creadas por al-Shârrî años antes. Es inconcebible que toda esa disputa intelectual tenga lugar al margen de dicha institución, que seguía funcionando como tal en la segunda mitad del siglo XIII, ya que el discípulo de Ibn Abî Rabî‘, Ibn al-Shât:t:, desempeñaba el cargo de enseñante de la misma a finales de dicha centuria o a principios de la siguiente, como anteriormente comentamos.

Esa actuación privada que supone la institución de al-Sharrî no se halla presente en la ola fundacional de *madâris* meriníes, especialmente bajo el sultán Abû l-H:asan ‘Alî. De hecho, las *madâris* meriníes son, por el contrario, resultado de un programa preconcebido de extensión del poder y de solidificación de sus expectativas dinásticas en continua expansión territorial por todas y cada una de las ciudades en las que la dinastía estaba presente. Edificados uno tras otro, por emulación, hasta alcanzar toda la red urbana del Magreb en el siglo XIV¹³, estos centros son probablemente la más significativa presencia del *majzan* meriní en los medios urbanos, donde se hacía preciso conformar una nueva clase dirigente suficientemente docta, por un lado, y adepta, por otro. No se trata tanto de una extensión de la preocupación por el saber como de la creación de un sistema de enseñanza bastante rígido y reglado destinado a crear, sobre todo, expertos en *fiqh* (Martínez Enamorado, 1998: 19) como parte integrante, junto con el *h:adîth*, del conocimiento por excelencia, el ‘*ilm*. Como prueba de ese sistema reglamentado y de control estricto por parte de las altas instancias del poder, hay que decir que la *madrasa* meriní, al contrario que la *Shârrîyya*, no contaba con biblioteca propia en el momento de su fundación, sino que en este asunto dependía de la *Jizâna Djâmi‘ al- ‘Âtîq* (al-Jat:îb, 1984: 118-119), con lo que se conseguía evitar la posible autonomía intelectual del centro formativo, aunque también pudo ocurrir que el centro meriní más tarde asumiera como propia parte del legado de al-Shârrî. De hecho, al-Ans:ârî (*Ijtis:âr al-ajbâr*: 30; trad. castellana Vallvé Bermejo, 417) afirma que la *Madrasa al-Djadîda* contaba con dos bibliotecas (= *min-hâ bi-l-Madrasa*

al-Djadîda jizânâtân), lo que nos lleva a considerar la posibilidad de que ese enorme patrimonio en libros de al-Shârrî lo recogiera la fundación de Abû l-H:asan con posterioridad a su creación. La otra biblioteca sería la otorgada para el estudio del *fiqh* por el *majzan*. Por tanto, no es una paradoja que el reconocimiento intelectual de los enseñantes de la *Madrasa al-Shârrî* y el prestigio de la propia institución en sí (sobre todo ello, Ferhat, 1993: 420-425) supere con mucho lo conocido para la *Madrasa al-Djâdîda*, convertida desde el momento de su fundación en un esclerótico centro de adoctrinamiento y de propaganda de los funcionarios de la dinastía meriní, pues queda claro que

"le règne mérinide a mis le lux au service de la science en créant des fondations pieuses destinées à former des fonctionnaires de tous rangs et à contrôler ainsi les futurs serviteurs du royaume" (Golvin, 1992: 94).

No hay otra pretensión por parte del *majzan* fesí. Sin embargo, todo ello no nos puede llevar a pensar que los canales de transmisión tradicional del saber se cortocircuiten completamente por la acción del *majzan* y su empeño en edificar un programa de *madâris* urbanas, pues la red bastante amplia de zagüías, morâbitos y mezquitas tanto rurales como urbanos del extremo Occidente musulmán seguía activa, ajena al desenvolvimiento de ese saber doctrinario y reglado de tales organismos oficiales que eran las *madâris*, promovidas desde el siglo XIII por la dinastía fesí¹⁴ y desde mediados del XIV por la granadina. Posteriormente, como si de una inercia se tratara, los gobernantes siguen construyendo estos centros, aunque su función no quede nunca totalmente clara a los ojos de los contemporáneos. A la luz de su probada ineficacia, el tetuaní al-Rah:ûnî (1953: 76) se permite decir en los primeros años del siglo XX sobre las *madâris* de su ciudad que *"las hay de ciencias religiosas: de Lukash y de Ibn Karrish, las cuales sólo sirven de internado para los tolba, ya que la enseñanza religiosa entre nosotros se da en las mezquitas"*. La situación que describe León el Africano en la ciudad de Marrakech¹⁵ puede ser bastante ilustrativa al respecto, por coincidir en buena medida con lo transmitido por el tetuaní:

"También hay en aquel reducto un muy noble colegio o institución de estudios diversos, con treinta estancias y un salón encima donde tiempos atrás se cursaban las lecturas; los alumnos satisfacían una vez al año sus gastos y vestimenta, percibiendo cien ducados algunos de los maestros, y otro doscientos, según la calidad de las lecciones que habían de impartir y no siendo admitido ningún discípulo que no fuese buen conocedor de los principios de las ciencias [...] Tuvo esa madrasa, según he oído decir, un gran número de discípulos, de los que no quedan sino cinco y un profesor de leyes ignorantísimo, que poco sabe de humanidades y tanto menos de ciencias" (León el Africano, trad. castellana S. Fanjul, 106).

La situación sería, con todo, en el siglo XIV distinta, por mas que el funcionamiento de la *Madrassa al-Djadîda* no significase para la ciudad de Ceuta ningún activo destacado. En efecto, si la panorámica que proporciona al-Ans:ârî en su *Ijtis:âr al-ajbâr* dista mucho de ser la de una ciudad absolutamente postrada desde un punto de vista cultural en los años finales del siglo XIV y principios del XV, ello no es, ni mucho menos, resultado del funcionamiento de la institución fundada por Abû l-H:asan. Podemos comprobar como la mención a la madrasa meriní se refiere en exclusividad a su belleza y al dispendio mostrado por el sultán en su edificación, pero nada se dice de su papel como centro formador de élites. En realidad, no hay en esta obra ni una sola mención a un ceutí instruido en esta institución. Algo parecido fue percibido por Le Tourneau cuando analizó las madrasas de la ciudad de Fez. Deslumbrado por el lujo con el que se edificó la Madrasa Bû 'Inâniyya, se preguntaba extrañado cuál era la razón que explicaría la contradictoria ausencia de noticias sobre la misma:

"La création de la Médersa Bou Inaniya semble prouver que la décentralisation intellectuelle à Fès ne pouvait pas se faire en dehors de Fès el-Bali. Encore est-il probable que la Médersa d'Abou Inan, en dépit de ses vastes proportions et de son luxe, ne réussit pas à supplanter la vieille Mosquée des Kairouanais, car aucun auteur ne nous parle des cours que l'on y faisait ni des professeurs qui y enseignaient; s'ils avaient été célèbres, on le saurait" (Le Tourneau, 1949: 71).

Lo cierto es que si en el Oriente de los siglos XI-XII, la madrasa representa un acicate en la "*renovación cultural*", su introducción en el Occidente, primero bajo el auspicio de los h:afs:íes y después, como acto reflejo, por los meriníes y nazaríes, marca, según bastantes autores, el inicio de la decadencia cultural que sobrevendrá, especialmente, después del reinado de Abû l-H:asan 'Alî (Nwiya, 1961: XXVII-XXVIII). Y ello pese a contadas excepciones que no son más que estertores de una situación irremediable de declive cultural, alentado por la proliferación de estos centros. Sería el caso de la *Madrassa Yûsufiyya* granadina, cuya creación alimenta, como es sabido, el postrer destello cultural que significa la escuela de juristas del siglo XV (Seco de Lucena, 1959; Cabanelas Rodríguez, 1989). En ese sentido, por su carácter innovador, al ser la primera del *Garb al-Islâm*, y por su propia esencia intelectual que llevaba a estar más próxima a las instituciones de Oriente que a las posteriores meriníes, la *madrassa al-Shârrî* viene a representar la primera y, posiblemente, última *dâr al-h:ikma* del Magreb Extremo. Es lógico considerar, por tanto, que en buena medida los prestigiosos alfaquíes a los que se refiere Ferhat (1994) se formaran en este centro de estudio, en una ciudad reputada en el Islam occidental por el ascendiente que poseían esas clases cultivadas en el gobierno de la ciudad.

Dado este ambiente intelectual, qué fuese Ceuta la primera ciudad del Magreb en albergar una madrasa no es más que una consecuencia de un medio social muy predispuerto a ello, por más que aquella no tuviese carácter oficial y sólo estuviera tolerada por las autoridades. Pero su perduración hasta el primer cuarto del siglo XIV es un dato bastante elocuente sobre los usos para los que fue concebida, a pesar de la temprana defenestración de su fundador: además de favorecer la actividad política de al-Shârrî, que recordemos no gozaba del favor de los gobernantes ceutíes que se van sucediendo a lo largo de la segunda mitad del siglo XIII, contrarrestar la influencia de algún tipo de movimiento heterodoxo que, a juzgar por la "innovación" que supone la introducción del *mawlîd* por los banû l-'Azafî, gozaba de una extraordinaria salud en la vida social ceutí de mediados del siglo XIII (Ferhat, 1993: 422). Además, no se puede olvidar la influencia de un sufismo, desde luego nunca de carácter residual, sino plenamente imbricado en la Ceuta de los siglos XIII y XIV (Terrasse, 1962: 446; Lázaro Durán y Gómez Camarero, 1995: 171).

Si en el caso de al-Shârrî los datos apuntan a la creación de la madrasa como plataforma desde la que su creador quería hacer carrera política, en el de los meriníes el factor de difusión legitimista se muestra más diáfano, si cabe. En rigor, la edificación de estas obras arquitectónicas se justifica prioritariamente a partir de la propaganda y el proselitismo por parte de una dinastía como la meriní, deseosa de obtener esa legitimidad religiosa que algunos sectores se empeñaban en cuestionar todavía en el siglo XIV. A esta circunstancia responde el lujo de estos edificios ricamente decorados, como anuncia Ibn Marzûq (*Musnad*: 99r; trad. castellana Viguera Molins, 336):

"Todas tienen una construcción magnífica y decoraciones extraordinarias, numerosas obras de arte y elegante construcción, decoraciones grabadas, revestimiento de estuco y pavimientos con dibujos diferentes de extraordinarios azulejos, mármoles policromos, maderas talladas con gran maestría y agua en abundancia".

La epigrafía refleja con una claridad manifiesta esa "*obsession du legitimisme*" de los banû Marîn descrita por M. Kably (1986: 66). Varios rasgos textuales y terminológicos, presentes en las distintas *madâris* magrebíes, indican que detrás de las repetitivas eulogias¹⁶ y textos coránicos, aparentemente inocuos e ingenuos, se halla todo un programa propagandístico que se desarrolla particularmente en estos centros. Entre ellos se han destacado

"L'introduction d'un nouveau titre (mawlânâ), qui permet de désigner Dieu, le Prophète et le souverain, l'utilisation d'un verset (LVII-3) faisant référence à Dieu Apparent (al-z:âhir) et Caché (al-bât:in), l'apparition de tout un lexique de

la faveur divine (ni'ma, minna, nas:r...), et de versets qui, par ailleurs, se retrouvent dans les h:izb-s shadhilites" (Gubert, 1996: 395).

Se trata, por tanto, de un material epigráfico o "*léxico de escritura emblemática*", con una evidente finalidad de exponer ante los ojos de los súbditos, aliados o enemigos reales o potenciales de la dinastía, todo un programa ideológico que justifica una legitimidad dinástica puesta en duda por ciertos sectores (Gubert, 1996: 396; Martínez Enamorado, 1998), integrando, a su vez, a fuerzas contrapuestas: malikismo, misticismo sufí y movimiento de jerifes. No se trata ahora de repetir todas las inscripciones que se hallan en el programa de la *Madrasa al-Djadîda* de Ceuta y el valor simbólico de todo esa escritura (Martínez Enamorado, 1998), conservada sólo a retazos, pero sí hemos de insistir en el carácter estereotipado, que se suele aplicar casi de manera automática, en todos estos edificios. Falta un estudio que lleve a valorar íntegramente el valor de la epigrafía en las distintas *madâris* magrebíes, pues el importante esfuerzo de Aouni plasmado en su tesis doctoral (1991) se refiere en exclusividad a Fez. Es preciso extender esa modalidad de estudio a todo el Magreb y, en particular, a todos los centros creados por los meriníes a lo largo del siglo XIII y XIV. Por supuesto, hay que advertir que estos textos epigráficos no son privativos ni de la dinastía meriní ni de las distintas y numerosas *madâris*, pues, por citar un sólo ejemplo, hallamos el mismo texto coránico (XXII, 77-78) de los collarinos A y B de la Madrasa ceutí (Martínez Enamorado, 1998: 87-131) en la inscripción sobre la puerta de entrada a la *zâwiyat al-Nas:riyya* de Tetuán, fechada por ese mismo texto en el año 1102/1690-1691 (Valderrama Martínez, 1975: 27-28). Asimismo, conviene advertir que es posible que la lectura que Ramos Espinosa de los Monteros (1908: 93-94; Martínez Enamorado, 1998: 40) proporciona de una inscripción que se encontraba sobre la puerta de la *Madrasa al-Djadîda* sea también coránica. Y aunque de manera incompleta, él afirma que se llegaba a leer, ofreciendo grafía árabe: = *Akald âla sal-lah (sic)*". Parece tratarse de la frase¹⁷ "= *aplícate a la oración y no seas negligente*, que hallamos, por ejemplo, en la mezquita de Sîdî al-Sa'îd, patrón de Tetuán, del siglo XVIII (Valderrama Martínez, 1975: 16).

Como se ve, coincidencias que no son tales porque todos estos programas decorativos de carácter epigráfico en Mezquitas, Zâwiyas y, sobre todo, Madrasas son el resultado de intensos ejercicios de propaganda por parte de un poder que no renuncia a todos los medios puestos a su disposición para lanzar mensajer e impartir doctrina.

A la investigación moderna corresponde acertar a indentificar esos mensajes y ubicarlos espacial y temporalmente.

EPIGRAFÍA CORÁNICA DE LA MADRASA AL-DJADÎDA

Inscripción coránica	Cronología	Emplazamiento ¹⁸	Fuente	Paralelos textuales en el Magreb y al-Andalus
L, 9	Segunda mitad del siglo XI principios del siglo XII	Brocal de pozo	Arqueológica (se conserva)	
XXII, 77-78	747/1347	Collarinos A y B	Arqueológica (se conserva)	<p>- arranque de la cúpula del <i>mih:râb</i> de la mezquita cordobesa (s.X) (Ocaña Jiménez, 1976: 48)</p> <p>- distintas mezquitas almohades de Marrakech (s. XII) (Deverdun, 1954)</p> <p>- alfiz del <i>mih:râb</i> de la mezquita Sîdî H:asan de Tremecén (s. XIII)</p> <p>- puerta septentrional de la <i>madrasa al-S:ahridj</i> de Fez (s. XIV) (Aouni, 1991: 62-63, nº 14)</p> <p>- puertas de acceso al patio de la <i>Madrasa al-'At:t:ârîn</i> de Fez (s. XIV) (Aouni, 1991: 106-108, nº 46; 110-111, nº 50)</p> <p>- puerta de la <i>zâwiyat al-Nas:riyya</i> de Tetuán (s. XVII) (Valderrama Martínez, 1975: 27-28)</p>
XXX, 17, 18 y 19	747/1347	Collarino C	Arqueológica (se conserva)	
VII, 205	747/1347	Puerta de entrada a la madrasa	Literaria (no se conserva)	- mezquita de Sîdî al-Sa'îd, patrón de Tetuán, del siglo XVIII (Valderrama Martínez, 1975: 16)
III, 18-19	747/1347	alfiz del <i>mih:râb</i>	Literaria (no se conserva)	<p>- inscripción conmemorativa de al-H:akam II (s. X) (Lévi-Provençal, 1931: 19-21, nº 14)</p> <p>- epitafios andalusíes (s. XII) (Barceló Torres, 1990: 50)</p> <p>- inscripción fundacional del alminar de la mezquita Abû l-Djunûd de Fez por Abû Bakr (s. XIII) (Aouni, 1991: 25-30, nº 1)</p>

- ¹ La fecha de su construcción queda clara a la luz del manifiesto que recoge Ibn 'Abd al-Mâlik al-Marrâkushî en la biografía de al-Shârrî en el vol. VIII del *Dhayl*, 198, donde se da con precisión esa data cuando elogia la actuación piadosa de este personaje al fundar la madrasa. Al mismo tiempo, procede a una severa crítica contra aquellos que atesoran los manuscritos.
- ² Incluso, se afirma que la primera de las madrasas fesies fue construida bajo las directas indicaciones de un cadí de Fez, de nombre Abû Umayya Mufad:d:al b. Muh:ammad, venido de Oriente, donde cursó sus estudios: Bel, 1919 : 88
- ³ Una buena reproducción de la inscripción fundacional de la madrasa de Salé en la obra de 'Uthmân Ismâ'îl, 1977: 217, figura 83, permite imaginarnos como podía ser la de la madrasa ceutí, sólo conocida por el testimonio incompleto y distorsionado de Mascarenhas. Cfr. Martínez Enamorado, 1998: 112-127.
- ⁴ La más conocida es la que estaba próxima a la *Qas:ba*, dotada de una gran biblioteca pública para el uso de los *t:ulba*. Sobre ella, Triki y Dovifat, 1999: 31-32.
- ⁵ Incluso se ha llegado a plantear que los almorávides son los introductores de la institución en el *Magrib al-aqs:à*. Yûsuf b. Tâshufin habría sido, en ese caso, en el año 462/1069-1070, con la fundación de la *madrasa al-S:âbîrîn* de Fez, el primer creador de *madâris* en el Occidente islámico. Cfr. al-Tazi, 1972, I: 122.
- ⁶ Hay que recordar que las madrasas de *Sharrât:în* y *Bâb al-Gîsa* son de época 'alawí. Sobre ellas, Peretié, 1912.
- ⁷ En el siglo XIV se entiende como algo prestigioso el haber desarrollado el trabajo intelectual en la *madrasa al-qadîma* ceutí, como cuando se dan los datos referentes a Muh:amad b. Ibrâhîm al-Gâfiqî, *ustâd* y bibliotecario (*nâz:ir al-jizâna*) en el centro de al-Shârrî; cfr. *Bulga*, 31.
- ⁸ Sus palabras al respecto son bastante claras: "La madrasa ahoga a la ciencia, ya que atraídos los estudiantes por las becas y beneficios materiales que allí reciben acuden a los maestros que el gobierno designa para regir y enseñar en estas madrasas, o bien a los maestros que han aceptado someterse al Poder. Esto aparta a los estudiantes de [aquellos otros] maestros que representan la auténtica ciencia, y que no han sido llamados a las madrasas, pues si les hubieran llamado hubieran rehusado, y si hubieran aceptado no sería para desempeñar la función que de los otros se recaba" (*Nafh*: V: 275-276; *Bustân*: 217-218, según trad. de Viguera Molins en el *Musnad*: 438, nota 128; también Manûnî, 1979: 215; Kably, 1986a: 283).
- ⁹ En ese sentido, hemos intentado relacionar esta actuación con la protagonizada por al-Sâh:ilî en la ciudad de Málaga hacia el año 730/1330, fundando una suerte de madrasa de carácter sufi. Cfr. Calero Secall y Martínez Enamorado, 1995: 247-250; Martínez Enamorado, 1998: 23-25.
- ¹⁰ Al-Ans:ârî (*Ijtis:âr al-ajbâr*: 29 y trad. castellana de Vallvé Bermejo, 417) se encarga de disipar cualquier duda al respecto: la construyó "con su propio capital" (*ibtinâ-hâ min mâli-hî*).
- ¹¹ Su nombre completo era Abû l-H:asan Muh:ammad b. 'Alî b. Muh:ammad b. Yah:yâ b. Yah:yâ b. 'Abd Allâh b. Yah:yâ b. Yah:yâ al-Gâfiqî al-Shârrî. Había nacido en Ceuta en el año 571/1175-76 y fallecido en Málaga en 649/1251-52. Pertenece a una de las más prestigiosas familias de Ceuta, donde inició sus estudios bajo la dirección de Ibn S:âig, Ibn Mad:â e Ibn Rumiya. En Fez adquiere conocimientos en *h:adîth* e historia. Tras su expulsión de Ceuta, años después de haber construido la madrasa, se refugió en al-Andalus, residiendo en Almería en el año 648/1250. Sobre él, *S:ilat al-s:ila*, 149-153, n° 300; *Takmila*, 68, n° 1922; *Dhayl* VIII, 196-201, n° 12 y 555-557, n° 95; *lh:ât:a*, IV, 187-190; Calero Secall, 1983-86: 190, nota 154; Ferhat, 1993: 420-421.
- ¹² La abundancia en volúmenes de esta biblioteca, con más de 40.000, es puesta de manifiesto, además de al-Ans:ârî, por distintos tratadistas arabo-medievales. Cfr. *Dhayl*, VIII, 199-200 y 557; *Barnâmadj al-Ru'aynî*, 74-75, entre otros. Sobre esta biblioteca (*jizâna*), cfr. al-Jat:ib, 1984: 117-118.
- ¹³ En el *Musnad* de Ibn Marzûq (99r y trad. castellana Viguera Molins, 336) se dice, tras describir la construcción de *madâris* por Abû Yûsuf y Abû Sa'îd en la ciudad de Fez, que Abû l-H:asan 'Alî "construyó en cada una de las ciudades del *Magrib al-aqs:à* y del *Magrib al-awsat*: una madrasa".

¹⁵ Sobre esta madrasa, véase lo dicho anteriormente; *cfr.* Triki, y Dovifat, 1999: 31-32.

¹⁶ Sobre las eulogias de la *Madrassa al-Djadida* de Ceuta conservadas, fundamentalmente *al-gibr:a al-muttas:ila wa-l-ni'ma al-shâmila* y *al-yumm*, sobre madera, *cfr.* Martínez Enamorado, 1998.

¹⁷ Las cinco últimas palabras pertenecen a la azora VII, aleya 205 del Corán.

¹⁸ Se le da la terminología que aparece en nuestra obra. *Cfr.* Martínez Enamorado, 1998.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes árabes

- Anónimo, **Bulga al-umnya wa-maqs:ad al-labīb fī man kāna bi-Sabta min mudārris wa-ustādh wa-t:abīb**, Rabat, 1984.
- Al-Ans:ārī, **Ijtis:ār al-ajbār 'ammâ kāna bi-thagr Sabta min saniyy al-âthâr**, 3ª ed. de 'Abd al-Wahhâb b. Mans:ūr, Rabat, 1983; trad. española de J. Vallvé Bermejo, "Descripción de Ceuta musulmana en el siglo XV", **Al-Andalus**, XVII (1962), 398-442; trad. francesa de A.M. Turki, "La physionomie monumentale de Ceuta: un hommage nostalgique a la ville par un de ses fils, Muh:ammad b. al-Qâsim al-Ans:ārī (Traduction annotée de son Ijtis:ār al-ajbâr)", **Hespéris-Tamuda**, XX-XXI (1982-83), 113-162.
- Al-Bakrī, **Description de l'Afrique Septentrionale**, París, 1963.
- Ibn 'Abd al-Mâlik al-Marrâkushī, **al-Dhayl wa-l-Takmila li-kitābay al-maws:ûl wa-l-s:ila**, vol. I (2 partes), ed. Muh:ammad Ben Sharīfa, Beirut, 1971; vols. IV (final) y V (2 partes), VI (2 partes), ed. Ih:sân 'Abbâs, Beirut, 1964, 1965 y 1973; vol. VIII (2 partes), ed. Muh:ammad Ben Sharīfa, Rabat, 1984.
- Ibn al-Jat:īb, **al-Ih:ât:a fī ajbâr Garnât:a**, ed. Muh:ammad 'Abd Allâh 'Inân, 4 vols., El Cairo, 1973-1977 (I: 1973, II: 1974, III: 1975 y IV: 1977). **Ih:ât:a**, V: ed. de nuevos fragmentos de 'Abd Allâh Shaqûr, **al-Ih:ât:a fī ajbâr Garnât:a. Nus:ûs: djadīda lam tunshar**, Tetuán, 1988.
- Ibn Marzûq, **al-Musnad fī s:ah:ih: al-h:asan fī ma'âthir [wa-mah:âsin] mawlâ-nâ Abī l-H:asan**, ed. M^a. J. Viguera Molins, Argel, 1981 y trad. española, **El Musnad: Hechos memorables de Abū l- H:asan, sultán de los Benimerines**, Madrid, 1977.
- Ibn al-Zubayr, **S:ilat al-s:ila**, ed. E. Lévi-Provençal, Rabat, 1938; manuscrito de la Liga Árabe, n° 850, Taymûr; parte III: ed. 'Abd al-Salâm al-Harrâs y Sa'îd al-A'râb, Muh:ammadiyya, 1993; parte IV: ed. 'Abd al-Salâm al-Harrâs y Sa'îd al-A'râb, Muh:ammadiyya, 1994.
- Juan León el Africano, **Descripción General del África y de las cosas peregrinas que allí hay**, traducción, introducción, notas e índices S. Fanjul, con la colaboración de N. Consolani, Madrid, 1995.

Estudios

- Amahan, A. y Cambazard-Amahan, C. (1999): **Arrêts sur sites. Le patrimoine culturel marocaine**, Casablanca.
- Aouni, L.M. (1991): **Étude des inscriptions mérinides a Fès**, tesis doctoral microfilmada, Aix-Marsella.
- Barceló Torres, C. (1990): "Estructura textual de los epitafios andalusíes (siglos IX-XIII)", **Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez**, Córdoba, 41-54.
- Bel, A. (1919): **Inscriptions arabes de Fès**, París.
- Cabanelas Rodríguez, D. (1989): "La madraza árabe de Granada y su suerte en época cristiana", **Cuadernos de la Alhambra**, 24, 29-54.
- Calero Secall, M. I. (1983-86): "El juez delegado (*nâ'ib*) del cadí en el Reino nazarí de Granada", **Andalucía Islámica. Textos y Estudios**, 4-5, 161-201.
- Calero Secall, M. I. y Martínez Enamorado, V. (1995): **Málaga, ciudad de al-Andalus**, Málaga.
- Cambazard-Amahan, C. (1995): "Arquitectura maríní", **La Arquitectura del Islam Occidental**, coordinador R. López Guzmán, Madrid, 221-231.
- Cherif, M. (1996): **Ceuta aux époques almohade et mérinide**, París.
- Ferhat, H. (1993): **Sabta des origines au XIVème siècle**, con un prólogo de M. Allal Sinaceur, Rabat.
- Fierro Bello, M. I. (1999): "The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidâyat al-Mujtahid", **Journal of Islamic Studies**, 10, 3 (1999), 226-248.
- Fricaud, E. (1997): "Les *T:alaba* dans la société almohade (Le temps d'Averroès)", **Al-Qant:ara**, XVIII, 331-388.
- Golvin, L. (1986): "Quelques reflexions sur la fondation d'une *Madrassa* à Grenade", **Actas del XII Congreso de la Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants (Málaga, 1984)**, Madrid, 305-313.
- (1992): "La Medersa, nouvel 'outil' du pouvoir?", **Autrement**, 13.
- (1995): **La Madrasa médiévale**, Aix-en-Provence.
- Gubert, S. (1996): "Pouvoir sacré et pensée mystique: les écritures emblématiques mérinides (VII/XIII-IX/XIV siècles)", **Al-Qant:ara**, XVII, 391-497.
- H:adjdji, M. (1984): "Al-madrassa al-nah:wiyya al-andalusiiyya al-magribiyya wa-dawar Sabta fi-hâ", **Sabta wa-dawaru-hâ fi it:râ' al-Fikr al-Islâmiyya (Tetuán, 1979)**, 91-97.
- Al-Jat:ib, I. (1984): "Al-h:ayât al-thaqâfiyya bi-Sabta fi qarn al-sâbi' al-hidjri", en **Sabta wa-dawaru-hâ fi it:râ' al-Fikr al-Islâmiyya (Tetuán, 1979)**, 99-126.

- Kably, M. (1986a): **Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age**, París.
- (1986b): "Qad:iyyat al-madâris al-marîniyya: mulâh:az:ât wa-ta'ammulât", **Fî l-nahd:a wa-l-tarâkum. Dirâsât fî ta'rîj al-Magrib wa-l-nahd:a al-'arabiyya muhadda'a li-l-ustâdh Muh:ammad al-Manûnî**, Casablanca, 47-63.
- Lázaro Durán, M.I. y Gómez Camarero, C. (1995): "Los poetas ceutíes en el *Nafh: al-t:îb de al-Maqqarî*", **II Congreso Internacional del Estrecho de Gibraltar (Ceuta, 1990)**, 5 vols., vol. III: **Historia Medieval, Geografía y Varios**, Madrid, 169-183.
- Le Goff, J. (1986): **Los intelectuales en la Edad Media**, Barcelona.
- Le Tourneau, R. (1949): **Fès avant le Protectorat. Étude économique et sociale d'une ville de l'Occident Musulman**, Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, XLV, Casablanca.
- Lévi-Provençal, E. (1931): **Inscriptions arabes d'Espagne**, Leyden-París.
- Makdisi, G. (1970): "Madrasa and University in the Middle Ages", **Studia Islamica**, 32, 255-264.
- Manûnî, M. (1979): **Waraqât 'an al-h:ad:âra al-magribiyya fî 'as:r Banî Marîn**, Rabat.
- (1990): **Al-H:ad:âra al-Muwah:idiyya**, Rabat.
- Martínez Enamorado, V. (1998): **Epigrafía y poder. Inscripciones árabes de la Madrasa al-Djadîda de Ceuta**, Ceuta.
- Mosquera Merino, M. C., 1994: **La Señoría de Ceuta en el siglo XIII (Historia política y económica)**, Ceuta.
- Munîr ud-Dîn, A. (1968): **Muslim Education and the scholars' social status**, Zurich.
- Nwiya, P. (1961): **Un mystique prédicateur à la Qarawîyyîn de Fès. Ibn 'Abbâd de Ronda (1332-1390)**, Beirut.
- Ocaña Jiménez, M. (1976): "Las inscripciones en el mosaico del *mih:râb* de la gran mezquita de Córdoba y la incógnita de su data" en H. Stern, **Les mosâïques de la Grande Mosquée de Cordoue**, Berlín, 48-52.
- Peretié, A. (1912): "Las medrasas de Fès", **Archives Marocaines**, 18, 257-372.
- Al-Rah:ûnî, A. (1953): **Historia de Tetuán por el sabio alfaquih Sidi Ahmad R'honi**, trad. resumida en castellano por M. Ibn Azzuz Haquim, Tetuán.
- Ramos Espinosa de los Monteros, A. (1908): "La Universidad de Ceuta", **Boletín de la Comisión de Monumentos de Cádiz**, 4º trimestre.
- Seco de Lucena, L. (1959): "La escuela de juristas granadinos del siglo XV", **Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos**, VIII, 7-28.
- Serfaty, N.S. (1999): **Les courtisans juifs des sultans marocains. XIII-XVIII siècles, Hommes politiques et hauts dignitaires**, con un prólogo de H. Zafrani, París.

- Shatzmiller, M. (1976): "Les premiers mérinides et le milieu religieux de Fès: l'introduction des medersas", *Studia Islamica*, XLIII, 109-118.
- (1982): *L'historiographie mérinide*, Leiden.
- (1991): "Waqf khayrî in Fourteenth-Century Fez: Legal, Social and Economic Aspects", *Anaquel de Estudios Árabes*, 2, 193-215.
- Sourdel-Thomine, J. (1970): "La mosquée et la madrasa", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XIII, 97-115.
- Al-Tâzî, A.H. (1972): *Djâmi' al-Qarawîyîn*, 3 vols., Beirut.
- Terrasse, H. (1962): "Les monuments de Ceuta d'après la description d'al-Ans:ârî ", *Al-Andalus*, XXVII, 442-448.
- Triki, H. (1995): "Marrakech: retrato histórico de una metrópolis medieval. Siglos XI-XII", *La Arquitectura del Islam Occidental*, coordinador R. López Guzmán, Madrid, 93-106.
- Triki, H. y Dofivat, A. (1999): *Medersa de Marrakech*, Pamplona.
- 'Uthmân Ismâ'îl, 'U. (1977): *Dirâsât Djadîda fî l-funûn al-islâmiyya wa-l-nuqûsh al-'arabiyya bi-l-Magrib al-Aqs:à*, Beirut.
- Valderrama Martínez, F. (1975): *Inscripciones árabes de Tetuán*, Cuadernos del "Seminario de Arte y Arqueología", 2, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.
- Waanderburg, J. (1965): "Some Institutional Aspects of Muslim Higher Education", *Numen*, XII, 96-138.