

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

© de los textos, sus autores  
© de la edición, Signatura Ediciones de Andalucía, S. L.  
c/ Astronomía, 1, torre 2, planta 9ª, módulo 14.  
41015 Sevilla  
Telf. 954 95 11 19 Fax 954 94 88 76  
www.signaturaediciones.com  
e-mail: signatura@signaturaediciones.com

Foto de la cubierta:  
Minarete de la mezquita mayor (Yema al-Kebir) de la plaza de Uta al-Hammam, Chefchauen  
(autora: Araceli González Vázquez)

Diseño de la colección  
Cúbica Multimedia

Depósito Legal: SE 2906-2011  
ISBN: 978-84-96210-98-1  
*Impreso en España por Publidisa*

# RELIGIÓN Y PATRIMONIO CULTURAL EN MARRUECOS

UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA E HISTÓRICA

Eloy Gómez Pellón y  
Araceli González Vázquez (Eds.)



SIGNATURA DEMOS

## LINAJES, RELIGIÓN Y MUJERES EN MARRUECOS: EN TORNO A LA AUTOBIOGRAFÍA DE SULAYMAN AL-HAWWAT (M. 1816)

**Manuela Marín**

*Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC*

En una ocasión anterior (Marín, 2006) me he ocupado del proceso de formación intelectual y espiritual de un sabio marroquí llamado Sulayman al-Hawwat<sup>1</sup>, que vivió a finales del siglo XVIII/comienzos del XIX y cuya trayectoria es bien representativa del panorama religioso y cultural de su tiempo y de sus implicaciones sociales y políticas. Para ello utilicé, como documento principal, la autobiografía de al-Hawwat, editada no hace mucho tiempo en su ciudad natal, Chefchauen (Hawwat, 1996).

Vuelvo ahora sobre ese interesante texto para rescatar de él aspectos que quedaron fuera de mi propósito en aquel estudio, pero que llamaron poderosamente mi atención durante su lectura y que atañen al papel de las mujeres de la familia de al-Hawwat tanto en su vida personal como en su integración en las redes de parentesco y de genealogías simbólicas a las que recurrían las élites marroquíes de su tiempo para establecer su valor social (Sebti, 1986).

Sulayman al-Hawwat (1747-1816), miembro de una prominente y acomodada familia de jefes de Chefchauen, se trasladó a Fez siendo muy joven para completar allí su educación. Bien integrado en los círculos del saber fesi y en sus élites urbanas, al-Hawwat se convirtió, progresivamente,

1 Para la transcripción de nombres y términos árabes se ha utilizado un sistema simplificado que prescinde del uso de signos diacríticos tal como se emplean en las publicaciones académicas especializadas.

en un miembro relevante del aparato político alawí y en autor de una serie de obras gracias a las cuales permanece, hasta hoy, en la memoria de los movimientos intelectuales del Marruecos contemporáneo. En suma: una historia de éxito, desde una pequeña ciudad provinciana del norte de Marruecos, a la capital del país y a los círculos más cercanos al poder.

Ante nuestra mirada actual, destaca entre las obras de al-Hawwat su autobiografía, terminada de escribir en 1205/1790 –es decir, cuando contaba unos 43 años de edad– para recomponer su infancia y juventud y que estaba destinada a sus hijos. Se trata por tanto, en principio, de un texto de carácter hasta cierto punto “privado”, y muy diferente del resto de su producción literaria. Sin embargo, es evidente que al-Hawwat pretendía, en su escritura, transmitir a sus descendientes toda una serie de paradigmas individuales y sociales, contruidos a través de su propia experiencia y destinados a convertirse tanto en modelo de conducta como en justificación de su trayectoria vital. Cualquier análisis del texto no puede prescindir de esta ambivalencia profundamente vinculada a sus circunstancias históricas, aunque alguno haya prescindido por completo de ellas (Chauoi, 1999).

Conviene también recordar aquí hasta qué punto la reflexión autobiográfica ha venido siendo considerada como un producto exclusivamente occidental, denegando a otras culturas –la islámica entre ellas– la capacidad de proceder a una introspección personal que fuera más allá de la mera relación de hechos y datos biográficos. Esta perspectiva ha sido objeto de críticas recientes, basadas en aportaciones documentales de interés (Reynolds, 2001). Si bien los relatos autobiográficos árabes en época premoderna tienen características especiales, no es menos cierto que se insertan en una continuidad histórica notable y que conforman un género literario centrado en la reconstrucción de la personalidad de su autor. En lo que respecta a Marruecos, se observa, por otra parte, que la obra de al-Hawwat no es un caso aislado; al menos dos de sus contemporáneos, Ibn `Ayiba y al-Zayyani, fueron autores de textos autobiográficos (Reynolds, 2001: 279).

Es especialmente interesante comparar la autobiografía de al-Hawwat con la de Ibn `Ayiba (m. 1224/1809), puesto que ambos fueron no sólo estrictos contemporáneos sino que procedían de la misma región del norte de Marruecos y se educaron en ambientes intelectuales muy similares. Las diferencias entre sus dos relatos no dejan de ser, por otro lado, sumamente ilustrativas de las variaciones existentes en las tramas sociales a las que

pertenecían. Ibn `Ayiba, de origen más humilde, puesto que trabajó en su infancia como pastor, se decantó por la práctica exclusiva del sufismo tras haberse formado como sabio; al-Hawwat, hijo de familia acomodada, habiéndose iniciado a un tiempo en las ciencias islámicas y en el sufismo, consagró a las primeras la mayor parte de su actividad como adulto. Ambos parecen haber oscilado entre los paradigmas del “sabio” y del “santo”, tan presentes en la sociedad magrebí, y tan relacionados con sus diferentes esferas, de manera que pueden considerarse como casos ejemplares de sus respectivas áreas de acción, a las que llegaron tras madura reflexión, de la cual hacen partícipe al lector de sus obras (Brown, 1972).

Ahora bien, tanto al-Hawwat como Ibn `Ayiba siguen un esquema profundo muy similar en sus textos autobiográficos, esquema que se basa en una doble utilización del “capital simbólico” genealógico, entendido éste en dos direcciones: por un lado, el que vinculaba a sus protagonistas con linajes familiares de prestigio (más claramente señalados en el caso de al-Hawwat, de origen jerife, es decir, de descendientes del profeta Mahoma); por otro, el que los incluía en cadenas de transmisión de la sabiduría esotérica, estrechamente ligada al contacto personal —de maestro a discípulo— con las líneas de difusión de las cofradías místicas. Todos estos nudos de relación se encuentran bien identificados en ambos textos, en los que confluyen conocimiento esotérico y exotérico, parentesco familiar y simbólico, y reconocimiento genealógico. De todo ello se extrae una imagen que representa tanto las expectativas sociales adjudicadas a sus protagonistas como sus dificultades para adaptarse a ellas o su lucha contra las circunstancias adversas encontradas en ese proceso. No cabe duda, en suma, de que se trata de obras enormemente representativas de una reflexión introspectiva sobre el pasado de una trayectoria personal.

Más allá de estas reflexiones iniciales, lo que aquí interesa mostrar es hasta qué punto, en esta clase de textos, muy centrados en la evolución personal de sus protagonistas, hay una presencia de mujeres que merezca ser señalada. Ya se ha indicado que es éste el caso de la obra de al-Hawwat y a ello se dedicará la parte más importante de estas páginas. En cuanto a Ibn `Ayiba, las informaciones a este respecto coinciden en parte con las de al-Hawwat, en el sentido de que ambos autores, al recomponer las líneas genealógicas de su familia, no dudan en señalar los vínculos familiares establecidos a través de las mujeres y, cuando surge el caso, en extenderse sobre las virtudes de algunas de ellas. Es así como Ibn `Ayiba se detiene en la figura de su bisabuela, Fatima, cuyos carismas relata con cierto detalle

(Michon, 1969: 263ss). Es ésta la única figura femenina de cierta importancia en el texto autobiográfico de Ibn `Ayiba, quien informa también sobre su madre y sus esposas, pero sin que de ellas se ofrezca más datos que los relativos a sus nombres, el número de sus hijos y otros detalles personales de escasa relevancia. En el conjunto de la autobiografía de Ibn `Ayiba, la presencia de las mujeres carece de significación en la búsqueda de la perfección espiritual que retrata su texto: la reivindicación de su bisabuela como mujer santa es, sobre todo, un intento de demostrar hasta qué punto sus antepasados, sean o no varones (y de éstos también da varios ejemplos) habían iniciado un camino de perfección al que habría de unirse él también.

El caso que aquí nos ocupa, el de Sulayman al-Hawwat, se diferencia del de Ibn `Ayiba en más de un aspecto, como ya se ha indicado. Huérfano de padre desde su más tierna infancia, su educación quedó en manos de su madre y de su abuela: la huella de ambas, y especialmente la de su madre, es especialmente visible en su relato autobiográfico. Otras figuras femeninas de su familia emergen ocasionalmente en su obra, conformando un espacio en el que, sin que falten en absoluto los modelos masculinos, las mujeres ocupan un hueco notable en el que las relaciones de familia se funden con las prácticas religiosas y la pertenencia a cofradías de carácter místico. Todo ello, dentro de un ámbito geográfico amplio, que abarca desde el norte de Marruecos (Chefchauen y su región) hasta el sur presahariano del valle del Draa, vinculando ambas y distantes comarcas a través de la cofradía nasiriyya, dominante en todo el país en el siglo XVIII (Hammoudi, 1980; Miller y Bowen, 1993; Dahabi, 1996). Como se verá, muchos de estos lazos de unión entre las regiones septentrionales y meridionales de Marruecos, tal como se ejemplifican en la autobiografía de al-Hawwat, residían en redes de parentesco establecidas sobre uniones matrimoniales y, por tanto, sobre la necesaria presencia de las mujeres y sus "ubicaciones" en el sistema de intercambios familiares vinculado a la propagación de las cofradías religiosas.

La autobiografía de al-Hawwat se inicia con una declaración de intenciones: la escribe para sus hijos, entonces de corta edad, a quienes desea ilustrar sobre la cadena genealógica familiar, vinculada a linajes jeriffes. Entra en materia, en seguida, recomponiendo la uniones conyugales de su padre, Muhammad. Con la primera de sus cuatro esposas se casó Muhammad, precisamente, en la sede de la cofradía nasiriyya en el Draa, y en casa de su tía materna (la de Muhammad), esposa de uno de los hijos del

jeque de la cofradía. Se trataba de una esclava de origen etíope, llamada Ghazala, que dio a Muhammad un hijo mientras residían ambos en el sur de Marruecos y que murió siendo un niño. Ghazala acompañó a su marido en su vuelta a Fez y Chefchauen; tuvo otros hijos y murió en la peste de 1156/1743-44 (Hawwat, 1996: 31-32; Bazzaz, 1992: 52-54). Al-Hawwat dedica grandes elogios a la primera mujer de su padre; esta alianza parece haber sido organizada para estrechar los lazos entre la familia y la cofradía nasiriyya, ya evidentes en la presencia de una tía materna de Muhammad como miembro de su familia fundadora<sup>2</sup>. Nada nos dice al-Hawwat, por otra parte, de las circunstancias en que se establecieron estas relaciones, pero siguieron manteniéndose durante la vida de Sulayman al-Hawwat y se fundamentaban no sólo en las relaciones de parentesco, sino también en posesiones territoriales.

No es sorprendente que, de las otras tres esposas de su padre, dedique al-Hawwat una atención especial a su propia madre, Fatima, hija de al-Husayn b. al-Husayn, conocido como Ajzán al-Zayali. La tradición familiar reclamaba como antepasado de esta familia a uno de los jefes árabes que llegaron a Marruecos con el luego conquistador de al-Ándalus, Musa b. Nusayr: sus descendientes se establecieron en Ghumara y dieron nombre a la cabila zayaliyya. Es interesante hacer notar que al-Hawwat expresa dudas sobre la pretensión de la familia de su madre de ser jerifes; aunque admite que pudieran tener ascendencia qurayshí (la tribu del Profeta), no todos los qurayshíes, anota, son jerifes (descendientes de Mahoma) (Hawwat, 1996: 34-35).

Sin embargo, en el relato de al-Hawwat sobre el matrimonio de sus padres estas puntualizaciones genealógicas, siendo importantes, no lo son tanto como las circunstancias que lo precipitaron, y en las que vuelven a aparecer varios de los temas recurrentes en su autobiografía: los nexos entre el mundo real y el Más Allá, la conexión entre religión y genealogía sagrada y el papel de las mujeres en todo ello, como propiciadoras de la virtud de los hombres y organizadoras de sus uniones matrimoniales.

Fatima fue la tercera esposa de Muhammad al-Hawwat, con la que se casó en 1146/1733-34. Hemos visto que la primera reforzó su conexión con la cofradía nasiriyya. Con la segunda, Ámira, hija de un comerciante de Tetuán, había contraído matrimonio en 1133/1720-21, según afirma

2 Otro ejemplo algo anterior (siglos XI-XII / XVII-XVIII) de alianzas matrimoniales entre mujeres de Chefchauen y miembros prominentes de la cofradía nasiriyya, en Buzidi, 1984.

al-Hawwat, por amor a su genealogía, que se remontaba al primer califa del islam, Abu Bakr. Parece una explicación un tanto alambicada, y más cuando al-Hawwat informa de que fue repudiada tras haber dado a su esposo una hija que murió en la infancia. En cuanto a la cuarta esposa, al-Zahra', pertenecía a una rama de la familia de la madre de al-Hawwat, y su matrimonio con Muhammad parece haberse debido a razones políticas (Hawwat, 1996: 41-42). Al referirse a esta última unión matrimonial de su padre, hace notar al-Hawwat que para entonces habían muerto todos los hijos que había tenido con anterioridad, hasta que en 1159/1746-47 al-Zahra' dio a luz una niña y su propia madre, Fatima, quedó embarazada de quien sería Sulayman al-Hawwat.

Volviendo a las circunstancias que rodearon el matrimonio de Muhammad con la que habría de ser madre de Sulayman al-Hawwat, el relato que éste transmite no deja lugar a dudas sobre la intervención decisiva de los espíritus de dos santos muy venerados en Marruecos: Abu Muhammad 'Abd Allah al-Habti (m. 963/1555-56) (Marín, 2006: 336-337) y 'Abd al-Rahman al-Machdub (m. 976/1569) (Prémare, 1985; Rodríguez Mediano, 1992).

Tal como cuenta los hechos al-Hawwat, parece claro que está reproduciendo la tradición oral de su abuela paterna, Fatima. Esta se encontraba sumamente preocupada por la situación de su hijo, Muhammad, que a la muerte de su padre se mostraba algo remiso a continuar en el camino de estudio y devoción que había iniciado con anterioridad. Para remediarlo, decidió acudir a 'Abd al-Rahman al-Machdub para rogarle que hiciera volver a su hijo al buen camino. Tras rezarle insistentemente, afirma al-Hawwat que:

“vio en sueños a un hombre al que luego describió y que le decía: ¿qué pasa, que me llamas a todas horas? Contestó: señor mío, ¿quién eres? Le dijo: Soy 'Abd al-Rahman al-Machdub. Ella le dijo: Oh señor mío, te invoco a propósito de mi hijo; ojalá que Dios le conceda el conocimiento y el recto proceder. Él le dijo: ve a la tumba de sisi 'Abd Allah al-Habti, porque lo que pides es cosa suya, no mía”. (Hawwat, 1996: 39).

Con esta indicación sobrenatural, Fatima se fue, acompañada de su hijo, a visitar el enterramiento de al-Habti, situado cerca de Chefchauen y a cuya vera pasó la noche Muhammad. Mientras dormía, se sintió oprimido por un enorme peso, y oyó una voz que le recomendaba que fuera



a la casa de Ajzán, donde habría de tomar una capa de lana de la que obtendría ganancia (Hawwat, 1996: 39-40).

Esta casa de Ajzán, como se ha indicado, era la familia de la madre de Sulayman al-Hawwat, quien se extiende a continuación sobre su ubicación topográfica, cercana a Chefchauen, sus posesiones territoriales y “la fama de sus mujeres, que daban hijos a la ciencia y la religión” y con las que emparentaban otras prestigiosas familias de jerifes. Con un tono melancólico, termina al-Hawwat estas informaciones lamentando que el prestigio de su familia materna haya decaído mucho desde los tiempos en que sus padres contrajeron matrimonio, al haber perdido casi todos sus bienes: sólo les queda, dice, el nombre (Hawwat, 1996: 40).

De todo este relato queda claro que el matrimonio de los padres de al-Hawwat tuvo lugar gracias a la intervención onírica de dos figuras señeras de la santidad marroquí, de manera que el enlace no sólo se afirma en el plano terrenal –la unión de dos familias de prestigioso linaje y acomodada posición– sino, lo que es mucho más importante, en el de los signos de lo sagrado. La comunicación con el Más Allá a través de los sueños es una característica muy señalada de la cultura islámica (Lory, 2003) y en algunas figuras del sufismo ha llegado a constituir una forma de expresión religiosa privilegiada (Katz, 1996; Lory, 2003: 191-256), por lo que no es de extrañar que se recurra a ella en esta ocasión. Lo que interesa aquí, por otro lado, es el papel fundamental ejercido por la abuela de al-Hawwat: es ella la que observa el cambio de comportamiento de su hijo (para entonces un hombre adulto y padre de familia) y la que decide lo que ha de hacerse para remediar la situación; es ella la que reza e importuna al espíritu de `Abd al-Rahman al-Machdub y la que, tras recibir de él las instrucciones necesarias, acompaña a Muhammad a la tumba de al-Habti. Para Muhammad, esa noche pasada junto al santo supondrá una especie de conversión, cuyo núcleo está unido a la boda con Fatima, la “capa de lana” que protegerá su andadura posterior y asegurará su descendencia.

Pero el caso es que, unos seis meses después del nacimiento de Sulayman, su padre falleció, y recayó sobre él la continuidad de la familia, puesto que todos sus hermanos y hermanas habían muerto con anterioridad o en un breve plazo tras el fallecimiento de su padre. Encontramos así un panorama familiar estrictamente reducido a tres mujeres – la madre y las abuelas de Sulayman– y un niño de pecho. La única figura masculina que aparece entonces en el relato de al-Hawwat es la de un esclavo de la

familia, Suhayb, que había llegado a adquirir una excelente educación y que se convertiría con el tiempo en una especie de factótum y administrador que protegía los intereses de la familia y de su heredero.

Aunque al-Hawwat no sea explícito sobre todo ello, puesto que no le tocó vivirlo directamente por su corta edad, no cuesta adivinar, a través de sus informaciones autobiográficas, la difícil situación en que se encontraron su madre y sus dos abuelas como conductoras de una red familiar para la que se encontraban sin los apoyos masculinos necesarios en la sociedad marroquí de su tiempo. Es muy significativo que aparezca de forma tan evidente, en el relato de al-Hawwat, la figura del esclavo Suhayb como sustituto indispensable del intermediador entre el espacio privado/doméstico de las mujeres y el mundo público de las transacciones económicas y de otra clase dominado por los hombres. Mujeres y esclavos pertenecían a clases inferiores de la jerarquía social presidida por los varones; su alianza, si no inevitable, podía verse precipitada por circunstancias como las producidas por la muerte del padre de Sulayman al-Hawwat.

De su formación inicial, desde su infancia, en las escuelas coránicas de Chefchauen y a través de maestros locales, da debida cuenta al-Hawwat en su autobiografía (Marín, 2006: 327-330). La elección de sus lugares de educación recayó naturalmente en su madre, responsable de cualquier decisión relativa al niño que había de perpetuar la tradición familiar. Es así como al-Hawwat indica, en su autobiografía, que empezó sus estudios en una escuela primaria (*maktab*) de Chefchauen, cuyo maestro había sido a su vez un discípulo de su padre. Poco duró, sin embargo, su estancia en ese centro educativo, porque, según afirma, acudió después a otro que estaba mucho más cerca de su casa familiar. Cabe preguntarse si esta transferencia no se debió a la intervención de las mujeres de su familia, que no deseaban que el niño acudiera a una escuela demasiado alejada de su casa.

En todo caso, la primera etapa de esta enseñanza, que podríamos calificar de primaria y que era la base indispensable para su posterior integración en el mundo del saber islámico, se centraba en la memorización del Corán (Eickelman, 1985). La culminación de esta larga y dura tarea puede considerarse como un auténtico “rito de paso” para los jóvenes musulmanes de las sociedades tradicionales, a los que confería la calidad de *talib* (“estudioso”) equivalente para muchos de ellos a un “diploma” profesional que los capacitaba para ejercer a su vez la enseñanza primaria, tanto en ámbitos rurales como urbanos. No fue éste el caso de al-Hawwat, para quien su familia había previsto un recorrido educativo más amplio,

que le llevaría, en último término, a instalarse en Fez. Pero tanto para él como para el resto de sus compañeros de estudios, la consecución de la ansiada meta —el conocimiento memorístico del texto sagrado— se celebraba de forma pública, porque significaba la incorporación del hasta entonces joven e inmaduro alumno al universo de un saber religioso regido por las normas de la edad adulta.

De ello se hace eco al-Hawwat en su autobiografía. Al término de su primera recitación completa del Corán, nos dice, “vino mi madre conmigo y con todos los otros muchachos de la escuela a presenciar la procesión, junto con la gente corriente y los notables del pueblo, así como otros de las cabilas cercanas y el gobernador de la alcazaba” (Hawwat, 1996: 51). Tuvo lugar esta celebración en 1172/1758-59, es decir, cuando Sulayman contaba con unos 12 años de edad. Fue su madre quien organizó tanto la procesión celebratoria como el festejo que la sucedió, para el que ella invitó a todos los participantes a pasar un día y una noche junto a la tumba de Abu Muhammad `Abd Allah al-Habti. Allí la madre de al-Hawwat hizo sacrificar animales como comida comunitaria para todos los que acudían a celebrar la entrada de su hijo en su edad adulta; fórmula propiciatoria de la que hay testimonios similares en épocas posteriores y para la misma ocasión (Michaux-Bellaire, 1911: 86-87).

No sólo eso: es también la madre de al-Hawwat la que, tras la celebración en Chefchauen y ante la tumba de al-Habti, le ordena que se quede allí y duerma hasta la mañana en su santuario (Hawwat, 1996: 52), para obtener de ese modo la influencia benéfica del santo y, mucho más importante, reproducir la acción que su abuela había ejercido con su padre, y de la cual se había derivado el matrimonio del que descendía. El ámbito sacro de la tumba del santo se convertía, así, en un espacio a través del cual las mujeres de la familia —suegra y nuera, en este caso— repetían una ceremonia de iniciación y controlaban la trayectoria vital de sus hijos varones.

No debe olvidarse, sin embargo, que esta acción poderosa de las mujeres de la familia de al-Hawwat en dos generaciones sucesivas se debe a lo que ha sido calificado como “ausencia de varón” (Rubiera, 1989): es a la muerte de su padre cuando la conducta de Muhammad requiere la intervención de su madre, la abuela de al-Hawwat, y lo mismo sucede cuando éste, huérfano desde su más tierna infancia, queda bajo la dirección vital de su madre. De no haber sido así, cabe preguntarse si estas

potentes figuras femeninas, que toman las riendas de la vida familiar, no habrían quedado oscurecidas por la acción de sus maridos.

La relación entre madres e hijos varones, en la cultura tradicional islámica, no deja de ser, en todo caso, de un significado importante, que ha dejado en los textos escritos unas huellas mucho más señaladas que las que se refieren a los vínculos entre madres e hijas. Carentes todavía de estudios pormenorizados<sup>3</sup>, estos lazos emocionales y hasta políticos (en especial en lo referente a familias soberanas) rara vez se explicitan en la voz de sus protagonistas, aunque existe alguna excepción notable a este respecto<sup>4</sup>. De ahí el interés que reviste la autobiografía de al-Hawwat, en la que su madre figura de manera prominente en cada uno de los pasos de su trayectoria vital, tal como hemos visto hasta ahora, vinculada a la vez a una tradición femenina de piedad religiosa en estrecha relación con el culto a santos locales del norte de Marruecos, con amplia proyección hacia el resto del país.

Al cargo de las celebraciones del "rito de paso" que suponía para al-Hawwat su recitación completa del Corán, su madre no se limitó a gestionar, como ya hemos visto, la presencia de notables locales y regionales y la distribución de alimentos en el entorno de la tumba de al-Habti. Según cuenta su hijo, tras la noche pasada en el santuario, hizo que fuera, acompañado por Suhayb, el esclavo familiar y administrador de sus bienes, a visitar los lugares sacros del norte marroquí, figurando entre ellos, de manera muy prominente, la tumba de 'Abd al-Salam b. Mashish en la cumbre del monte 'Alam (Hawwat, 1996: 52-53; Zouanat, 1998). De este modo la madre de al-Hawwat interviene de manera crucial en la inserción de su hijo en las redes sagradas del Marruecos septentrional, para las cuales 'Abd al-Salam b. Mashish era entonces (y continúa siéndolo) el eje fundamental de la transmisión esotérica del conocimiento religioso.

Este viaje místico/geográfico es detallado en la autobiografía de al-Hawwat como etapa indispensable en su periodo de formación, previa a su traslado a Fez, donde debía incorporarse a un mundo nuevo, el de los estudiantes de ciencias islámicas que adquirían, gracias a las clases que recibían de los maestros allí instalados, las habilidades que les iban a permitir

3 Para el mundo occidental, véase Glendinning, 1997.

4 Por ejemplo, y para el ámbito andalusí, las memorias del rey granadino 'Abd Allah (s. V/XI), sobre lo cual v. Martínez-Gros, 1986.

Incorporarse al mundo de los sabios encargados de gestionar grandes espacios de la administración jurídico-religiosa del imperio marroquí.

En esos años de formación superior, equivalentes *grosso modo* a lo que hoy se considera como una etapa universitaria, la relación entre al-Hawwat y su madre siguió siendo intensa y continuada. Su estancia en Fez es relatada en su autobiografía con gran abundancia de detalles, especialmente en lo que se refiere a los maestros con los que estudió y con alguno de los cuales estableció una relación muy estrecha (Marín, 2006: 332-336). Pero también informa a sus lectores sobre las circunstancias de su vida cotidiana, y es ahí donde vuelve a aparecer el papel determinante de su madre. Era ella, nos dice, quien “se ocupaba de todo lo que yo necesitaba de comida, vestido, compra de libros y su copia, porque la mayor parte de los libros de mi padre se habían dispersado en manos de quienes no temen a Dios. Los parientes son como alacranes, Dios nos perdone a ellos y a nosotros<sup>5</sup>. La mayoría de las veces era Suhayb quien me traía los envíos de mi madre; otras veces venía otro. Cuando deseaba visitarla, venía Suhayb con la montura, iba yo y me quedaba, disfrutando de verla y de su satisfacción, lo que Dios quería; después me volvía. Ella estaba enormemente satisfecha conmigo y extendía las palmas de las manos en la plegaria, sometándose a Dios Altísimo, por la consecución de las esperanzas que tenía en mí depositadas” (Hawwat, 1996: 102-103).

A comienzos de su estancia en Fez, al-Hawwat había residido en la casa de uno de sus primos paternos, que al parecer le había invitado insistentemente a instalarse en su residencia. Con posterioridad, sin embargo, se trasladó a vivir a la *madrassa* al-`Attariyya (fundada en 723/1323), una de las numerosas instituciones que acogían a estudiantes llegados desde todo Marruecos, y en las cuales encontraban cobijo y residencia. Subraya al-Hawwat que él, a diferencia de otros menos afortunados, pudo prescindir de los sistemas habituales de estipendios para comida a que recurrían los estudiantes; por el contrario, disponía de servidores que le preparaban sus alimentos y atendían a otras necesidades, como el lavado de ropa. Aunque no lo afirme expresamente, en todo ello se ve la mano cuidadosa de su madre, que le enviaba regularmente las sumas necesarias y velaba, a través del esclavo Suhayb, por el bienestar de su hijo. En todos esos años de separación, los viajes regulares de al-Hawwat desde Fez a Chefchauen, tal como él mismo los describe en el párrafo anteriormente

5 “Los parientes son como alacranes” es un refrán muy difundido, que juega con la similitud fonética de ambos términos en lengua árabe.

citado, aseguraban por otra parte la permanencia e intensidad del vínculo emocional entre madre e hijo.

Es probable que Fatima hubiera trazado un proyecto vital para su hijo en el que, tras su estancia en Fez, volviera a Chefchauen a hacerse cargo de la dirección de la familia y de sus bienes y ocupar un lugar prominente en la sociedad local. No parece, desde luego, que ella estuviera dispuesta a trasladarse a Fez; cuando finalmente lo hizo, como en seguida se verá, no fue sino con muchas reticencias y tras diversas maniobras dilatorias. Veamos ahora lo que sucedió.

A comienzos de 1193/1779, cuando Sulayman al-Hawwat llevaba residiendo en Fez 13 años, había adquirido una suma considerable de conocimientos y estaba muy bien integrado en las élites intelectuales y religiosas de la ciudad. En ese momento, señalado cronológicamente en su autobiografía, se define a sí mismo como alguien que ya no pertenecía realmente a su lugar de origen, Chefchauen, por más que allí tuviera sus raíces familiares: se había convertido en un sabio fesí, con excelentes perspectivas profesionales y personales que no podían compararse con lo que le esperaba de volver a su ciudad natal. Para completar este panorama, añade al-Hawwat que uno de sus maestros más importantes le instaba a contraer matrimonio dentro de una familia de Fez y asegurar así un porvenir que se adivinaba floreciente, pero que requería abandonar la idea de volver a Chefchauen de forma definitiva.

Ante esa disyuntiva, al-Hawwat decidió visitar a su madre y pedir su consejo sobre el particular. Nada dice, en su autobiografía, sobre la reacción de Fatima, lo que es ya en sí mismo significativo. Volvió a continuación a Fez —probablemente con la aprobación resignada de su madre— y se comprometió para casarse con la hija de un comerciante local que procedía, seguramente no por casualidad, de Chefchauen. A continuación volvió a visitar a su madre, a la que trató de convencer para que se trasladara con él a Fez. Fatima hizo todo lo posible para evitar esta circunstancia (en palabras de su hijo: “me distraía con aplazamientos y ojalás”; Hawwat, 1996: 114), en lo que le ayudó, poco tiempo después, la difícil situación del país, sometido a una de tantas sequías y hambrunas de su historia (Bazzaz, 1992: 73-76). Al-Hawwat no tuvo más remedio que quedarse en Chefchauen con su madre, puesto que la circulación por las vías de comunicación marroquíes se había hecho prácticamente imposible debido a estas circunstancias.

En el año siguiente, 1195/1780-81, Sulayman al-Hawwat tuvo que ocuparse de otros asuntos familiares (la enfermedad y muerte de una de sus tías paternas, asunto sobre el que se volverá más adelante), de manera que se vio obligado a permanecer en Chefchauen y su región circundante durante largo tiempo. Pero a finales de 1196/1781 le llegaron noticias de que el padre de su prometida había fallecido en Fez; entonces se apresuró a dejar Chefchauen, junto con algunos parientes de su suegro, pero sin conseguir que su madre le acompañara, debido a la dificultad de organizar con urgencia el traslado de sus enseres personales. En toda esta relación de los hechos dada por el propio al-Hawwat no es difícil adivinar la renuencia de su madre hacia su proyectada boda y su decisión de instalarse en Fez.

Una vez en la capital magrebí, al-Hawwat hubo de enfrentarse a una difícil situación: la familia con la que iba a establecer una alianza matrimonial se veía sometida a las exacciones monetarias del representante del sultán y requería de su ayuda. La boda con su prometida se celebró rápidamente y sin recurrir a las celebraciones usuales: parece que de lo que se trataba era de consolidar cuanto antes una alianza que pudiera servir de apoyo a la familia de la novia en sus dificultades ante el poder político – no hay que olvidar que Sulayman al-Hawwat, a pesar de su reciente ausencia de Fez, mantenía fuertes lazos personales con algunos de los más prominentes personajes de las élites de la ciudad.

Hubo más problemas en la relación entre al-Hawwat y su familia política, a los que se refiere en su autobiografía, pero el caso es que no sólo quedó al cargo de la herencia de su suegro y, por tanto, se convirtió en el gerente de sus propiedades y las de sus herederos, sino que, finalmente, consiguió que su madre viajara desde Chefchauen hasta Fez. Este primer viaje de Fatima tuvo lugar poco después de la boda de su hijo, y lo hizo acompañada del esclavo Suhayb y de dos primos de al-Hawwat. Se refiere éste a la visita de su madre como a una ocasión extraordinaria, equivalente para él y su familia política a una auténtica festividad, aun lamentando que no se prolongara, ya que Fatima estaba preocupada por su falta de atención directa hacia las propiedades familiares en Chefchauen (Hawwat, 1996: 121). Habiendo sin embargo comprobado que su hijo era tratado con la consideración que merecía por su esposa y sus nuevos parientes por alianza, la madre de al-Hawwat abandonó Fez y volvió a su residencia en el norte marroquí.

En 1199/1784-85 supo al-Hawwat de la muerte del esclavo Suhayb (y de sus esposas e hijos). La noticia le afectó doblemente: por una parte

perdía a quien había sido durante muchos años su tutor y representante de su madre; por otra, tal como dice en su relato autobiográfico, hubieron de pasar cuatro años tras su muerte para que su madre decidiera, finalmente, trasladarse a Fez de forma definitiva. Para entonces al-Hawwat había enviudado de su primera esposa, había perdido al hijo que con ella había tenido, y se había vuelto a casar con una hermana de su mujer (Hawwat, 1996: 122).

Al abandonar Chefchauen de forma definitiva, Fatima dejó el cuidado de los bienes familiares en las manos de parientes de su hijo que, tal como él relata, se apoderaron de los ingresos que de ello resultaba, limitándose a enviarle a Fez, en la estación otoñal, algunos de sus frutos. A la muerte de su madre, tras algunos años transcurridos en Fez de forma "regalada", es decir, rodeada de la consideración y afecto de su hijo y su familia, al-Hawwat decidió vender sus propiedades en Chafchauen.

La presencia de la madre en la vida de al-Hawwat, una vez se hubo trasladado a Fez, es constante, aunque atenuada por la distancia. En este periodo, ella aparece sobre todo ocupada en asegurar el bienestar material de su hijo, no sólo a través de los envíos de dinero para garantizarle una estancia acomodada, sino ocupándose de la gestión del patrimonio familiar. Una parte de esos bienes consistía en palmerales en el valle del Draa.

En 1171/1757, el acceso al trono del sultán Muhammad b. 'Abd Allah hizo acudir a su corte a los notables más representativos del país, para prestarle juramento de obediencia. Entre ellos se hallaba el entonces jeque de la cofradía nasiriyya de Tamagrut, Abu Ya`qub Yusuf b. Muhammad b. 'Abd Allah b. Nasir, quien, tras la ceremonia, se dirigió a Chefchauen a visitar a sus relaciones de familia y de discipulazgo (Lourido, 1978: 264 y 266).

En su autobiografía se extiende al-Hawwat en los detalles de esta visita y en los muchos rasgos de benevolencia de que el jeque le hizo objeto, en recuerdo de su padre y su elevado rango en las filas de la cofradía (Hawwat, 1996: 68-69). Pero también se refiere a otro asunto más mundano: Abu Ya`qub hizo saber a la madre de al-Hawwat que era conveniente que pusiera en venta los palmerales y otras propiedades rústicas de la familia en el Draa, recomendándole que encomendase la gestión a un primo materno del padre de al-Hawwat, a su vez emparentado por matrimonio con el propio Abu Ya`qub. Fatima otorgó la correspondiente delegación de poderes... y, según las comedidas pero expresivas



palabras de al-Hawwat, nunca volvieron a tener noticia de lo vendido ni, según puede inferirse, del resultado de la venta.

Es posible que esta desgraciada experiencia hiciese más cauta a Fatima en lo relativo al cuidado de las posesiones familiares en la región de Chefchauen, y de ahí su resistencia a abandonar la ciudad y, cuando lo hace por primera vez para trasladarse a Fez, su preocupación por no estar presente para ocuparse de todo ello. Ha de tenerse en cuenta que, si bien la autonomía económica de las mujeres está plenamente reconocida por la ley islámica, tanto como su capacidad de gestión de los bienes que poseen, la práctica social no siempre facilita el ejercicio de estas facultades. En particular, las mujeres de las clases sociales más elevadas son, paradójicamente, las que han encontrado históricamente más cortapisas para su independencia económica, encomendada con frecuencia a la gestión de sus parientes varones. Para Fatima, la ayuda de Suhayb debió de ser de gran importancia a este respecto, puesto que le permitía delegar en él toda una serie de relaciones con el ámbito público en el que su propia presencia no era deseable. Aun así, no debe olvidarse que, como esclavo, Suhayb pertenecía a las escalas inferiores del orden social tradicional.

Todas estas dificultades no impidieron que Fatima se dedicara con esmero y atención a preservar el patrimonio de su hijo; ello explica su extrema renuencia a abandonar Chefchauen. Cuando lo hizo, encargó el cuidado de las fincas y rebaños que constituían los bienes de al-Hawwat a uno de sus primos maternos, 'Abd al-Salām Ajzán, y a un jerife al que había criado desde su infancia. En alianza con otros parientes, esta vez de la rama paterna, los nuevos administradores de la hacienda familiar pronto se apoderaron de los beneficios que producían y al-Hawwat decidió desprenderse de sus propiedades en Chefchauen, como ya se ha dicho, vinculándose definitivamente a Fez.

La madre y la abuela de al-Hawwat no son las únicas figuras femeninas de interés que aparecen en su relato, aunque sí las que tuvieron una mayor importancia en su vida. Para terminar estas páginas, voy a referirme a otras dos mujeres de su familia, en cuyo retrato biográfico, aunque breve, vuelven a anudarse los lazos entre parentesco y religión tan dominantes en toda la trayectoria de al-Hawwat.

La primera de ellas es su abuela materna, Rahma bt. Muhammad Ajzán, que tras la muerte del padre de al-Hawwat residió en la casa familiar, ya que se le había concedido la custodia legal del huérfano, como

era usual en la doctrina legal imperante en Marruecos (El Hour, 2004). Pero lo que destaca al-Hawwat en el breve texto que dedica a esta abuela suya es su excelencia religiosa, ya que, deseando introducirse en la cadena de conocimiento místico a la que pertenecía el padre de al-Hawwat, éste intervino desde el Más Allá para que se cumpliera su propósito, cuando ya hacía diez años que había muerto (Hawwat, 1996: 56).

Algo más extensas son las informaciones que al-Hawwat dedica a una de sus tías paternas, hermana de padre y madre de su propio padre, llamada Jadicha. En una primera referencia (Hawwat, 1996: 60), esta mujer es calificada de experta conocedora del derecho islámico (*faqih*) y asceta estricta en lo relativo a la conducta religiosa. Cuando al-Hawwat iba a visitar la tumba del santo Abu Ya`qub Yusuf al-Talidi (m. 948/1541; Michaux-Bellaire, 1911: 480-484), solía encontrar allí a su tía, dedicada a la instrucción piadosa de las mujeres que allí acudían.

Este último punto es de notable interés, porque documenta la actividad devocional de mujeres musulmanas que se erigen en conductoras de la vida religiosa de otras mujeres, conformando así un espacio propio que escapa, hasta cierto punto, de la dirección de los varones de la comunidad. Sobre todo ello se extiende algo más al-Hawwat al referir cómo, en 1195/1780-81, su tía le hizo llamar (él estaba entonces en Chefchauen), debido a la enfermedad que padecía y que le hacía presentir su próximo fallecimiento. Al-Hawwat respondió a esta llamada, acompañado de uno de sus primos paternos, y permaneció con Jadicha algún tiempo; ella vivía entonces en el complejo religioso-residencial (*zawiya*) surgido en torno de la tumba de al-Talidi. Cuando Jadicha pareció recuperarse, al-Hawwat y su primo volvieron a Chefchauen, pero poco después tuvieron noticia de su muerte y acudieron a su entierro, tras el cual procedieron a ejecutar su legado testamentario, del que ambos eran únicos beneficiarios.

Como colofón a este microrrelato, se extiende algo más al-Hawwat sobre la actividad religioso-educacional de su tía Jadicha. Siguiendo el ejemplo de su hermano, el padre de al-Hawwat, Jadicha visitaba con frecuencia la tumba de al-Tadili. Dentro de la *zawiya* que allí existía, estableció un espacio propio para ella y un grupo de mujeres de vida retirada y dedicada a la religión. Estas mujeres se reunían con Jadicha para escuchar sus enseñanzas y dedicarse a las prácticas de devoción, en cantidad que al-Hawwat califica de “innumerable”. Como ejemplo de la excelsitud de la actividad devocional de su tía, menciona al-Hawwat que dedicaba gran parte de la noche a la oración, y que ayunaba, además del mes para ello

preceptivo en el islam, durante los llamados "días de Dawud", es decir, un día sí y otro no (Hughes, 1885: 125).

Cuando al-Hawwat terminó de redactar su autobiografía, en 1205/1790, tenía unos 43 años y en ella deseaba mostrar a sus hijos la altísima calidad de una genealogía que no sólo podría reclamar la descendencia de la familia del Profeta, sino que estaba janolada, en cada uno de sus eslabones, por trayectorias personales imbuidas de excelencia religiosa. A la herencia del linaje se unía, pues, la del mérito personal, en una dualidad muy característica de la cultura árabe-islámica, que se expresa en árabe en el binomio *hasab wa-nasab* (Pellat, 1986).

Para ello no sólo reivindica al-Hawwat su herencia paterna y las genealogías que le remiten a través de ella al espacio de los orígenes jerifes de Chefchauen, vinculados con la cofradía nasiriyya del Draa; también se ocupa, con enorme detalle, de sus propios méritos religiosos, adquiridos mediante la enseñanza recibida en Fez de los mejores maestros de su tiempo. Linaje y conocimiento, tanto esotérico como exotérico, se interrelacionan en todo el relato de al-Hawwat, presidido por la memoria del padre ausente.

Desde luego, en el conjunto de su autobiografía, las referencias a los vínculos masculinos —familiares o de otra clase, como es el caso de sus numerosos maestros— superan con mucho, tanto cuantitativa como cualitativamente, las que se hacen a las mujeres. Sin embargo, el hecho es que las mujeres de su familia, como se ha visto en estas páginas, ocupan un espacio nada desdeñable en la tupida red de relaciones personales y de parentesco que se extienden desde Chefchauen hasta el Draa, pasando por Fez, y que componen el telón de fondo de la existencia de al-Hawwat desde su infancia hasta su madurez. En esa malla de interrelaciones en las que se conjuga tanto lo religioso como lo terrenal, las mujeres de la familia de al-Hawwat no son sólo nexos de relación —por cierto, indispensables— entre las diferentes tramas familiares. A través del relato de al-Hawwat, es posible reconstruir, hasta cierto punto, su capacidad de acción dentro de ese ámbito y medir su intervención en las áreas de expresión religiosa pública y privada. Aunque en la historia de las sociedades islámicas premodernas no se trate, ni mucho menos, de un caso excepcional, el testimonio de al-Hawwat, íntimamente implicado en las vidas de estas mujeres, presenta un "estudio de caso" que refleja situaciones mucho más generalizadas, al menos en los estratos sociales a los pertenecían los protagonistas de este relato.

## Bibliografía

- Bazzaz, Muhammad al-Amin (1992): *Tàrij al-awbi'a wa-l-maya`at bi-l-Magrib fi l-qarnayn al-thamin `ashar wa-l-tasi` `ashar*. Rabat, Kulliyat al-Adab.
- Brown, Kenneth (1972): "Profile of a Nineteenth-Century Moroccan Scholar", Nikki R. Keddie (ed.): *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*. Berkeley, University of California Press: 127-148.
- Buzidi, Ahmad al- (2002): "Al-Shafshawaniyya", *Ma`lamat al-Magrib*, vol. 11: 5392.
- Chauoi, A. (1997): "De cómo los marroquíes escribían autobiografías en el siglo XVIII: imagen y nombre propio", G. Fernández Parrilla y R. Montoro Murillo (eds.): *El Magreb y Europa: literatura y traducción*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha: 97-116.
- Dahabi, Nafisa al- (1996): "Al-Shayj Muhammad b. Nasir al-Dar`i wa-nashat al-zawiya intilaqan min fihris Ibn Salim al-`Ayyashi". *Le bassin du Draa. Carrefour civilisationnel et espace de culture et de creation*. Rabat, Université Ibn Zohr: 137-146.
- Eickelman, Dale F. (1985), *Knowledge and Power in Morocco: the Education of a Twenty-Century Notable*. Princeton, Princeton University Press.
- El Hour, Rachid (2004): "Algunas reflexiones acerca de la custodia en la escuela maliki". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 53: 143-153.
- Glendinning, Matthew y Glendinning, Victoria (eds.) (1997): *Sons and mothers*. London, Virago.
- Hammoudi, A. (1980): "Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles". *Annales ESC*, vol. 35: 615-641.
- Hawwat, Sulayman al- (1996): *Thamrat unsi fi l-ta`rif bi-nafsi*, ed. `A. al-Himar y M. Miftah. Chefchauen, Markaz al-Dirasat wa-l-Buhuth al-Andalusiyya.
- Hughes, Thomas P. (1885): *A Dictionary of Islam*. London, W. H. Allen.
- Katz, Jonathan G. (1996): *Dreams, Sufism and Sainthood. The Visionary Career of Muhammad al-Zawâwî*. Leiden, E. J. Brill.

- Lory, Pierre (2003): *Le rêve et ses interprétations en Islam*. Paris, Albin Michel.
- Lourido, Ramón (1978): *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Marín, Manuela (2006): "Knowledge, kinship, and mysticism: the formative years of Sulayman al-Hawwat (d. 1231/1816)". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 31: 325-342.
- Martínez-Gros, Gabriel (1986): "Femmes et pouvoir dans les mémoires d'`Abd Allah b. Ziri". *La condición de la mujer en la Edad Media: Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*. Madrid, Casa de Velázquez, 371-378.
- Michaux-Bellaire, E. (1911), "Quelques tribus de montagnes de la région du Habr", *Archives Marocaines*, XVII.
- Michon, J.-L. (1969): *L'autobiographie (fahrasa) du soufi marocain Ahmad Ibn `Agiba*. Leiden, E. J. Brill.
- Miller, James A. y Bowen, Donna Lee (1993): "The Nasiriyya Brotherhood of Southern Morocco", Donna Lee Bowen y Evelyn A. Early (eds.): *Everyday Life in the Muslim Middle East*. Bloomington, Indiana University Press: 146-156.
- Pellat, Charles (1986): "Hasab wa-nasab". *Encyclopédie de l'Islam*, vol. III: 238-239. Leiden, E. J. Brill.
- Prémare, A. L. de (1985): *Sidi `Abd-er-Rahman El-Mejdúb. Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au 16e siècle*. Paris, Editions du CNRS.
- Reynolds, D. F. (ed.) (2001): *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley, University of California Press.
- Rodríguez Mediano, Fernando (1992): "Santos arrebatados: algunos ejemplos de *maydub* en la *Salwat al-anfas* de Muhammad al-Kattani". *Al-Qantara*, vol. 13: 237-260.
- Rubiera, María Jesús (1989): "Oficios nobles, oficios viles", María J. Viguera (ed.): *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma: 71-76.

Sebti, Abdelahad (1986): "Au Maroc: sharifisme citadin, charisme et historiographie". *Annales ESC*, vol. 41: 433-457.

Zouanat, Zakia (1998): *Ibn Mashish, maître d'al-Shadhili*. Casablanca, Imprimerie al-Najat al-Jadida.

e Islámicos y Estudios Orientales en la Universidad Autónoma de Madrid. Es licenciada en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Sevilla (2007) con el Tercer Premio Nacional de Fin de Carrera y posee un Máster en Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha realizado estudios de posgrado en antropología en la Universidad de Cornell (Estados Unidos). Actualmente se encuentra en su primer año de realización de la tesis doctoral, con el título "El (otro) resurgir islámico: cofradías sufíes en Turquía y Marruecos". Sus intereses investigadores se centran en cuestiones relacionadas con las teorías de la secularización, el resurgimiento islámico, la esfera pública en las sociedades musulmanas, y el sufismo en Marruecos.

**HILLALI, Mimoun.** Es Profesor-Investigador del Instituto Superior Internacional de Turismo de Tánger (Marruecos), y autor de una tesis de tercer ciclo sobre urbanismo (1985) y de una tesis de doctorado en Geografía (2000). Es autor de distintas obras sobre el turismo: *Le tourisme international du Sud. Essai sur la problématique du tourisme dans les pays en développement* (Presses de l'Université du Québec, Sainte-Foy, 2003), y *La politique du tourisme au Maroc* (Harmattan, Paris 2003). Ha contribuido a la redacción de una docena de obras colectivas. Es autor, igualmente, de medio centenar de artículos y de trabajos periodísticos que tratan de la política, la cultura y el medio ambiente de Marruecos.

**MARÍN, Manuela.** Es especialista en Estudios Árabes e Islámicos, y ha ejercido su actividad profesional en el Insituto Hispano-Árabe de Bagdad, el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe (ambos del Ministerio de Asuntos Exteriores), la Universidad Complutense, la Universitat Pompeu Fabra y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, donde ha sido Profesora de Investigación. Es autora de numerosas publicaciones en revistas científicas españolas y extranjeras, centradas sobre todo en la historia social del mundo islámico y en especial la de al-Andalus. Entre sus publicaciones recientes: *Vidas de mujeres andalusíes* (Málaga, 2006) y, como editora, *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI* (Madrid, 2009).

**MATEO DIESTE, Josep Lluís.** Es profesor del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona. Doctor en Historia (Instituto Universitario Europeo, Florencia), Master en Antropología y licenciado en Sociología (Universitat Autò-