



HAL
open science

El culto a los santos y los santuarios urbanos en el Magreb (siglos XII-XIV)

Bulle Tuil Leonetti

► **To cite this version:**

Bulle Tuil Leonetti. El culto a los santos y los santuarios urbanos en el Magreb (siglos XII-XIV). III Congreso sobre las rábitas: “Mística, rábitas y espacios de santidad en el Occidente islámico” (Salamanca, 17-18-VI-2019), Jun 2019, Salamanca, España. halshs-02163179

HAL Id: halshs-02163179

<https://shs.hal.science/halshs-02163179>

Submitted on 24 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

El culto a los santos y los santuarios urbanos en el Magreb (siglos XII-XV)

BULLE TUIL LEONETTI

Aunque mucho se ha escrito sobre el sufismo y la santidad en el Occidente musulmán desde principios del siglo XX, no se puede decir lo mismo de sus manifestaciones arquitectónicas. Sin embargo, la influencia de ciertas figuras tutelares en las ciudades del Magreb es innegable: muchos topónimos remiten a santos locales, y sus qubba o tumbas se ubican en el centro de complejos monumentales cuyo prototipo aparece en el siglo XVI. De hecho, los orígenes de este fenómeno se remontan al período medieval, cuando surge una nueva forma de piedad con respecto a las tumbas de los santos.

El asunto es el siguiente: ¿existe un vínculo entre la creciente importancia del culto a los santos y el desarrollo de una arquitectura “santa”?

Mi ponencia analiza la conversión gradual de ciertas tumbas urbanas en centros de devoción entre los siglos XII y XV. El estudio diacrónico de once santuarios situados en tres capitales del Magreb medieval –Fez (Marruecos), Tremecén (Argelia) y la ciudad de Túnez– refleja el ritmo variable de este fenómeno.

1. Una breve introducción sobre las tumbas estudiadas

Este corpus es pequeño como consecuencia del período de tiempo considerado: aunque son muchas las tumbas de estas tres ciudades, en el curso de mi investigación sólo he podido verificar la existencia de un culto anterior al siglo XV en once casos, las cuales es difícil conocer su desarrollo. De hecho, la propagación del sufismo en el norte de África y la importancia creciente del culto a los santos llevaron a la “reconstrucción” de muchas tumbas preexistentes. Además, la mayoría de los santuarios son objeto de sucesivas modificaciones desde su creación y en pocas ocasiones se conservan vestigios de esas etapas. La constante reconstrucción y la imposibilidad de llevar a cabo trabajos arqueológicos en estas estructuras aún en uso dificultan su estudio. La falta de archivos que permitan reconstruir su historia abunda en esta dificultad. Una posible herramienta para comprender la historia de estos santuarios son los distintos términos utilizados en las fuentes escritas medievales para su descripción que pueden reflejar las diferentes fases de la construcción.

La ciudad de Fez

En Fez, las dos tumbas más antiguas son las de los grandes eruditos Abu Maymuna Diras ibn Isma‘il y Ya‘nun Abu Jida ibn Ahmad al-Yazghatani

(ambos fallecidos durante el siglo X). En ambos casos, tenemos pruebas de la existencia de un culto ya a mediados del siglo XIV, e incluso en el siglo XIII para el segundo, pero no hay ninguna indicación sobre sus tumbas. El único término usado para describirlos es *qabr* (tumba). Esta palabra, bastante imprecisa, y la ubicación de las dos tumbas en una necrópolis extramuros, nos permiten identificarlas como tumbas sin diseño ni decoración específica.

En 1353, la tumba de Diras ibn Isma‘il recibió una estela de mármol grabada y fue monumentalizada por un mausoleo abovedado o *qubba*. Este mausoleo fue reemplazado en 1700 y la estela medieval fue insertada en una de las paredes¹.

En cuanto a la tumba de Abu Jida disponemos de menos información. Las fuentes indican que una estela grabada fue colocada en 1695 en una sala sepulcral vinculada a una mezquita. La estela se perdió y la mezquita se reconstruyó².

El famoso *qadi* Abu Bakr ibn al-‘Arabi al-Mu‘afiri fue enterrado en Fez en 1148, unos años antes del gran maestro del sufismo Abu al-Hasan ‘Ali ibn Hirzihim (d. 559/1163). Ambos fueron enterrados en una de las necrópolis extramuros preexistentes y la existencia de un culto a mediados del siglo XIV parece clara según las fuentes. Las descripciones posteriores indican que la tumba de Abu Bakr ibn al-‘Arabi no tenía un diseño específico, pero estaba protegida por un recinto amurallado, una *rawdā*, hasta finales del siglo XVII, cuando se erigió la monumental mezquita mausoleo hoy visible³.

En cuanto a la tumba de Abu al-Hasan ‘Ali Ibn Hirzihim, *qabr* es el único término que la describe antes de su reconstrucción a mediados del siglo XVI. Por lo tanto, podemos inferir que era un lugar de entierro sin diseño o decoración específica. En 1554, se erigió una *qubba* y se colocó una estela de mármol grabada en una de las paredes. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el mausoleo se reconstruyó y se convirtió en una mezquita-mausoleo y la estela fue conservada en una de las paredes.

El último santuario aquí considerado es el del maestro sufí Abu Zayd al-Hizmiri (m. 706/1306). En el momento de su muerte ya se había establecido el culto a los santos así que su sepulcro fue venerado de inmediato. Pues, tenemos información precisa sobre su diseño: la tumba de ladrillo se instaló en una *rawdā* junto a una mezquita sufí erigida a finales del siglo XI. A pesar de la

¹ Toda la decoración fue renovada en 2009.

² En 1906 cuando estaba al borde del colapso. El trabajo continúa hasta hoy: en 2009, la mezquita fue restaurada, y una sala de oración más grande se unió a la antigua.

³ Un ataúd de madera ricamente decorado se colocó sobre la tumba y una estela de madera grabada se incorporó en una de las paredes internas.

importancia de su tumba, no hay indicios de que haya sido modificada a lo largo de los siglos y su ubicación propia ha sido olvidada.

El caso de Tremecén

En Tremecén se pueden identificar tres santuarios en relación con la cronología medieval aquí considerada. El más antiguo y sagrado fue construido sobre la tumba del gran maestro sufi Abu Madyan Shu'ayb ibn al-Hasan, que murió en 1197 siendo enterrado en las afueras de la ciudad. El culto asociado con su lugar de enterramiento se desarrolló al poco de su muerte: las fuentes describen una visita piadosa en 1290. En cuanto a su arquitectura, parece que al principio era un simple qabr, hasta que se construyó un ribat cerca del mismo antes del final del siglo XIII. La forma de este ribat es completamente desconocida, en el supuesto de que se hubiese construido, lo cual está lejos de ser seguro. Sin embargo, lo que sí sabemos es que, en 1339, se erigió una *qubba* con un pórtico cubierto frente a una gran mezquita. En 1347, se había agregado a este santuario una madrasa, una zawiya y una casa de huéspedes. Las letrinas y baños junto a la mezquita fueron construidos durante este período. En algún momento entre 1385–86 y 1602, comenzó la creencia de que la tumba de Muhammad 'Abd al-Salam, un sufi de Aghmat que había muerto en 1093, estaba situada al lado de la de Abu Madyan, creencia que continúa a día de hoy⁴.

En 1300, un sufi llamado Abu Ishaq al-Tayyar fue enterrado no lejos de la tumba de Abu Madyan, en la necrópolis ubicada en la puerta almorávide de la ciudad. No se sabe casi nada sobre él (su nombre es un apodo que alude a su capacidad milagrosa para volar). Sin embargo, su tumba atrajo visitantes inmediatamente después de su muerte y fue cubierta por un mausoleo, junto con un pórtico (¿cubierto?) y algunos otros espacios, cuya forma y número no nos es dado determinar⁵.

En 1305–6, Abu 'Abd Allah al-Shawdi, un sufi andalusí apodado al-Hulwi, murió en Tremecén. Su tumba fue venerada de inmediato, y en 1354 fue glorificada por un mausoleo conectado a una gran mezquita, una madrasa, una zawiya y un complejo de letrinas con cúpulas. La madrasa y la zawiya fueron

⁴ El santuario sufrió modificaciones menores antes de 1793, cuando el mausoleo se quemó y se restauró. El trabajo continúa hasta hoy: Durante la colonización francesa, se llevaron a cabo importantes restauraciones en los diferentes edificios, pero su alcance preciso no se conoce. En 2010, antes de que Tremecén fuera nombrada "capital de la cultura islámica", la madrasa fue sustancialmente reconstruida, al igual que los baños y una casa de huéspedes utilizada para el dhikr colectivo, construida en una fecha desconocida.

⁵ Hoy en día, podemos ver dos estelas de ladrillo anepigráficas colocadas dentro del mausoleo, probablemente erigidas durante la colonización francesa.

abandonadas y destruidas en una fecha desconocida, y el mausoleo completamente reconstruido.

La ciudad de Túnez

Mi investigación reveló que en la capital Hafsí, solo dos tumbas habrían sido veneradas antes del siglo XV. La más antigua es la del famoso erudito Muhriz ibn Khalaf. Murió en 1022, aunque el primer testimonio de un culto sobre su tumba se remonta solo a principios del siglo XIII. En cuanto a su arquitectura, cabe decir que el erudito había sido enterrado en una habitación ubicada en su propia casa. En algún momento antes de 1470, la cámara sepulcral de Muhriz se convirtió en un mausoleo abovedado. Fue construido en piedra con columnas de mármol y profusamente adornado. Antes de 1675–6, el mausoleo fue reemplazado por un la zawiya hoy visible⁶.

En 1267, la discípula de al-Shadhili, Ayyisha al-Manubiyya, murió siendo enterrada en una de las necrópolis que rodea a Túnez. Su tumba, en una *rawdā* amurallada, presentaba una estela de mármol con una inscripción. A día de hoy, el recuerdo de la ubicación de su tumba ha sido borrado, y un cenotafio de la santa es venerado en el zawiya erigida donde estaba su casa familiar, en el suburbio sur de la medina.

Se debe considerar un tercer caso para Túnez, con la tumba de Abu Sa'īd Khalaf ibn Yahya al-Tamimi (m. 628 / 1230-1), uno de los maestros sufíes de al-Shadhili. Ubicada a unos veinte kilómetros de la medina, estaba situada en la costa frente al lago de Túnez, al pie del faro donde el santo iría a retirarse de la ciudad. Su tumba, excavada en una necrópolis, fue venerada inmediatamente después de su muerte. Las descripciones posteriores sugieren que no había un diseño específico. Sin embargo, si comparamos esta situación con la de Ayyisha al-Manubiyya, podemos suponer que se habría colocado una estela, aunque carecemos de testimonio escrito que lo confirme. Al igual que para Ayyisha al-Manubiyya, se perdió la memoria de la ubicación exacta de aquella tumba y, en su defecto, se construyó un mausoleo frente al mar que contiene un cenotafio en su parte inferior. La existencia de este mausoleo está atestiguada en el siglo XVII, antes su reconstrucción durante la primera mitad del siglo siguiente para convertirla en una zawiya.

La primera observación que podemos hacer al fin de este breve presentación es la distribución desigual de los santuarios entre estas tres capitales Meriní, Ziyani y Hafsí. El Occidente se destaca por la cantidad de tumbas veneradas que posee así como sus fechas tempranas. Esta disparidad es particularmente relevante dada la historia del sufismo en el norte de África y la importancia del

⁶ Una gran mezquita fue erigida frente a ello. En 1862, la zawiya fue restaurada.

Maghrib al-Aqsa, y de Fez, como centro importante para el desarrollo y la difusión del sufismo.

Se podría argumentar que la menor importancia de la ciudad de Túnez, en comparación con Kairouan, como importante centro intelectual y de mística, condiciona dicha apreciación. Pero una mirada más cercana a las tumbas santas en Kairouan revela que, con solo dos excepciones, no hay pruebas de culto sobre dichas tumbas con anterioridad al siglo XV.

2. Una dinámica de monumentalización

Podemos preguntarnos ¿queda la importancia del sufismo reflejada en los desarrollos arquitectónicos de los santuarios?

A partir de la información de que disponemos, la evolución de los santuarios es irregular, especialmente en lo que respecta a la primera etapa de su construcción. Sin embargo, si atendemos a su devenir, nos es dado apreciar, sutilmente, una dinámica idéntica en acción. De hecho, con solo dos excepciones, antes del siglo XIII no había diseños específicos utilizados. La apariencia y la ubicación de las tumbas, dentro de vastas necrópolis suburbanas, estaban en consonancia con las prácticas funerarias locales. Probablemente, esto explica la ausencia de descripciones específicas en fuentes escritas poco posteriores. La tumba de Muhriz ibn Khalaf se destaca desde que fuera enterrado en su propia casa. Pero este privilegio, no excepcional en Ifriqiyya, es el resultado de su prestigiosa carrera como erudito Maliki, y no como una consecuencia del desarrollo temprano del culto a los santos. Por lo que se refiere a Abu Bakr ibn al-‘Arabi, recordemos que fue enterrado en una rawda amurallada preexistente, una práctica muy común en esta fecha. De hecho, este tipo de diseño se usaba generalmente en necrópolis más grandes para separar las reuniones de tumbas, agrupadas principalmente en base al parentesco. Así es como debemos interpretar la presencia del recinto en el que se colocó la tumba de Ayyisha al-Manubiyya, señalada solo por una estela.

El primer desarrollo arquitectónico real entre esos once ejemplos es el ribat sobre la tumba de Abu Madyan descrito por el viajero al-‘Abdari⁷.

Una nueva etapa comienza con la primera mitad del siglo XIV. De hecho, la tumba de Abu Ishaq al-Tayyar en Tremécen adopta la forma de un mausoleo construido probablemente unos años antes de que se usara el mismo diseño para la tumba de Abu Madyan. En este segundo caso, el mausoleo formaba parte de un complejo monumental erigido en dos fases. En el otro lado de la muralla de

⁷ Describió su visita piadosa (ziyara) al lugar, en 1290, señala que este ribat era makhdum, lo que significa que había un personal dedicado a saludar a los visitantes. Si aceptamos el hecho de que en realidad era un edificio, podemos suponer que la tumba de Abu Madyan ya se había convertido en un santuario construido en esta fecha tan temprana.

la ciudad, sobre la tumba de Abu 'Abd Allah al-Shawdi, se construyó poco después un complejo similar. En el mismo momento, en Fez, la tumba de Abu Maymuna Diras ibn Isma'il fue embellecida con una qubba y una estela. Aunque menos espectacular, se prestó especial atención también a la tumba de ladrillo de Abu Zayd al-Hizmiri en 1346, con un nuevo revestimiento de cal.

No podemos fechar con precisión cuándo la casa de Muhriz ibn Khalaf se convirtió en una *qubba*, pero en 1470 fue descrito como un edificio con profusa decoración. En consecuencia, podemos considerar que, en algún momento entre el siglo XIV y mediados del siglo XV, la tumba fue modificada y embellecida. No hay una modificación arquitectónica importante mencionada para el siglo siguiente, con una excepción: en la tumba del místico Abu al-Hasan 'Ali ibn Hirzihim en Fez se colocó una estela de mármol grabada, transformándose en un mausoleo en 1554. Las grandes modificaciones resultaron en las estructuras tal como existen ahora, se emprendieron entre los siglos XVII y XVIII.

Podemos preguntarse: ¿Existen distintas velocidades en el proceso dentro de esta dinámica general?

La ubicación intra o extra-muros de la tumba no parece ser relevante.

Pero, la comparación entre los once santuarios parece indicar que las tumbas sufíes fueron las primeras en ser monumentalizadas, antes de que el mismo fenómeno afectara a las de los eruditos. La conclusión es aún más sorprendente si tenemos en cuenta otras ciudades del norte de África, como Kairouan (Túnez) y Marrakech (Marruecos). Mi investigación sobre estas dos ciudades sugiere la existencia de 5 tumbas veneradas antes del comienzo del siglo XV. Dos tumbas pertenecían a sufíes y tres a eruditos. El análisis diacrónico de dichas tumbas ofrece el mismo resultado: a excepción de Diras ibn Isma'il y Muhriz ibn Khalaf, no hubo modificaciones importantes en las tumbas de los eruditos antes del siglo XV, cuando la mayoría de ellas habían sido "redescubiertas". El retraso parece demostrar que el desarrollo de esta piedad específica hacia las tumbas de los santos surgió por primera vez en los círculos sufíes, donde gradualmente condujo a la erección de santuarios monumentales, antes de extenderse a otros tipos de grandes figuras. La cronología del santuario del compañero de Muhammad, Abu Zum'a al-Balawi (m. 34 / 654–5) avala esta conclusión. Su tumba, excavada en una de las necrópolis extramuros de Kairouan, fue descubierta milagrosamente en el siglo x. En el siglo XV, se había constituido en una *qubba*, situándose en un recinto amurallado. Se colocó un cipo a la cabecera y una estela de mármol con inscripción sobre la tumba propia. Durante el primer cuarto del siglo XV se erigió una mezquita en el recinto, transformando el sitio en un complejo extenso.

En comparación con Fez y Túnez, Tremecén destaca claramente, de manera pionera, con su precoz ribat dedicado a Abu Madyan, que antecede a los dos grandes complejos de santuarios del siglo XIV en la misma ciudad. La primera

qubba importante de este cuerpo también se encuentra aquí. Así pues Túnez se queda atrás.

Paradójicamente, esta distribución geográfica y cronológica no refleja la importancia en la literatura biográfica sobre las tres ciudades. Sin duda, el prestigio de Túnez y Fez se apoyó en la reputación intelectual y piadosa de sus grandes hombres que se evidenciaba en importantes diccionarios prosopográficos tempranos. El mismo tipo de literatura no apareció sobre Tremécén hasta una fecha más reciente (XIV).

Podría argumentarse que este desequilibrio entre las tres ciudades se deriva del hecho de que Abu Madyan es una de las figuras más influyentes del sufismo occidental. Ibn Hirzihim lo es también y su santuario es menos importante, mientras que al-Hulwi, una figura relativamente menor, se benefició de un complejo arquitectónico comparable al de Abu Madyan. La *tariqa* de al-Shadhili, por otro lado, tenía muchos seguidores en los territorios del norte de África, y Abu Sa'íd Khalaf, uno de sus maestros, era muy venerado; aun así, no existió un santuario relevante para honrar sus restos antes del siglo XVII, luego focalizado en un cenotafio en lugar de la tumba propiamente dicha ya olvidada.

Si bien la importancia del santo fue una fuerza impulsora, detrás de la erección de un santuario monumental, se vería reforzada por la participación de las élites. Tremécén y su conquista por parte de la dinastía Meriní (entre 1337 y 1348, luego entre 1352 y 1359) desempeñaron un papel importante en el discurso político y religioso producido por la dinastía. Los Meriníes, gobernando desde Fez, usaron la ciudad para legitimar su poder y sus aspiraciones. Mediante la erección del santuario de Abu Madyan, el sultán Abu al-Hasan (r. 1331–51) se impuso como un soberano piadoso y legítimo. Proclamó el prestigio de su dinastía en un gran santuario cuya reputación iba mucho más allá de las fronteras de su sultanato. Unos años más tarde, fue imitado en esto por su hijo y sucesor Abu 'Inan (r. 1348–59). Este sultán ordenó erigir la *qubba* para honrar la tumba de Diras ibn Ismail y el importante santuario sobre la tumba de Al-Hulwi, ambos en 1353–4. El examen de las crónicas históricas y el patrocinio de la dinastía meriní revela la importancia del sufismo y su corolario, el culto a los santos, como un vehículo utilizado por este linaje para promover su ideología y propaganda. De hecho, una de los testimonios más antiguos de un sultán meriní con el título supremo de Califa y amir al-mu'minin aparece en la fórmula de la inscripción hecha para Diras ibn Isma'il.

Durante esta primera etapa de desarrollo del culto a los santos, la implicación de las élites políticas parece ser condición sine qua non para la erección de santuarios extensos, independientemente de la importancia del culto y el flujo de peregrinos al sitio. Por lo tanto, la falta de implicación de las dos dinastías coetáneas, los Ziyaníes y los Hafsíes, se manifiesta en la ausencia, antes del siglo XV, de un santuario comparable al de los Meriníes. Esta situación se modifica lentamente bajo los Hafsíes a medida que los sufíes, con su creciente

importancia, comienzan a servir como contrapeso al poder de la dinastía. De hecho, podemos observar que los sultanes y sus círculos se involucraron cada vez más en la construcción y el apoyo financiero a las nuevas zawiya. La evidencia más significativa de esta evolución es el papel de los gobernantes Hafsías en el establecimiento de la zawiya de Ahmad b. Arus (m. 868/1463)⁸.

La coetaneidad de las modificaciones llevadas a cabo en la tumba de Muhriz ibn Khalaf con el desarrollo de esta zawiya, probablemente debido al mismo soberano, también resulta significativa, ya que muestra la creciente importancia del culto a los santos, a la vez el importante papel desempeñado por los sufíes.

3. *El siglo catorce como punto de inflexión*

Aunque la transformación de las tumbas de los santos en complejos más grandes se produce a velocidades variables, la misma dinámica funciona en la totalidad de los once lugares aquí concernidos y, el siglo XIV parece ser el punto de inflexión.

Esta situación no es particular del norte de África.

La aparición de la arquitectura monumental funeraria, tipificada por el mausoleo abovedado, comienza en el siglo X en el oriente islámico, aunque la forma más común de honrar una tumba en todo el Dar al-Islam parece ser una estela inscrita y una *rawdā*. Para el siglo XII, la *qubba*, y sus interpretaciones locales, se habían convertido en una forma arquitectónica estándar para honrar los restos de las élites políticas y militares⁹.

La arquitectura de los santos se desarrolló lentamente en paralelo, reclamando esta arquitectura funeraria por sí misma, principalmente en contextos chiítas. Sin embargo, la aparición de tales estructuras en necrópolis urbanas, y su expansión en complejos monumentales, siguió siendo poco frecuente todavía en vísperas del siglo XIV, cuando los santuarios de los santos se multiplicaron.¹⁰

⁸ Este santo mayor de la Túnez medieval tardía se estableció en un funduq que pertenecía al sultán Abu Faris b. Abd al-‘Aziz (r. 1394–1434), quien lo dispensó de pagar la renta. Su sucesor al-Muntasir (r. 1434-5) legó entonces el funduq a Ibn ‘Arus y sus descendientes. La planta baja albergaba un oratorio y una casa privada, donde finalmente enterraron a Ibn ‘Arus en 1463, transformando este sitio sufi en un santuario funerario. El funduq se convirtió definitivamente en la zawiya que todavía existe hoy.

⁹ En muchos casos, esas tumbas se convirtieron en lugares santos, porque su función original, como tumba monumental para una dinastía local, se había desvirtuado para dar paso a la memoria de una figura más piadosa.

¹⁰ En el contexto mongol, por ejemplo, el número de santuarios funerarios aumentó considerablemente después de 1300.

Aunque se puede argumentar que esta concomitancia entre la arquitectura santa de estas regiones es el resultado de una búsqueda de "monumentalidad" que responde a imperativos económicos específicos, es la difusión del Sufismo y su interés especial por el culto a los muertos en toda la sociedad islámica que radica, probablemente, la explicación más significativa para el desarrollo de dicha arquitectura funeraria. Y a la vez, la adopción de estas mismas formas para sublimar las necrópolis reales y los lugares de enterramiento garantizó su éxito. En el Occidente islámico, los precursores fueron una vez más los Meriníes con su necrópolis de Chella, cerca de Rabat (Marruecos). Erigida y modificada entre 1285 y mediados del siglo XIV, Chella se parece mucho a los complejos de Tremecén presentados anteriormente¹¹. Es probable que la propaganda específicamente desarrollada por esta dinastía explique la fecha temprana de tal complejo en esta área. En el siglo XV fueron imitados por sus vecinos¹².

A modo de conclusión

Este breve estudio sobre el desarrollo de la arquitectura funeraria en el oriente islámico no puede hacer justicia a la cronología de su nacimiento y evolución. Sin embargo, atestigua el hecho de que la misma dinámica está funcionando en todo el Dar al-Islam, donde el siglo XIV parece señalar un punto de inflexión en la multiplicación de los lugares y su creciente magnitud.

Reconsiderando la pregunta seminal en esta ponencia, a saber, de un vínculo entre la creciente importancia del culto a los santos y el desarrollo de la arquitectura de santuario en el mundo islámico occidental, parece que los dos están relacionados. Sin embargo, no hay necesidad de una estructura monumental para albergar un culto relevante. La qubba es pues la forma más antigua y común de realzar y monumentalizar la tumba de un santo. La aparición de santuarios monumentales como consecuencia de la creciente importancia del culto a los santos es un fenómeno más lento en Occidente que en el resto del Dar al-Islam. Las formas arquitectónicas, pese a aparecer antes del siglo XVI, nunca llegarán a reemplazar por completo a la qubba.

El proceso de monumentalización se produjo a velocidades y ritmos diferentes como consecuencia de diversos factores, a saber, el carácter del santo,

¹¹ Comprende el santuario funerario, compuesto por mezquita, madrasa y pequeña rawda, que contiene dos qubba-s, y está rodeado por muros monumentales que también encierran una casa de huéspedes, letrinas, un baño y casas (¿privadas?).

¹² Además, está en la continuidad de los complejos orientales contemporáneos (e incluso anteriores), como el erigido por el Sultán mameluco Qalawun para sí mismo en El Cairo (Egipto), en 1284, o el ahora perdido Rab'-i Rashidi en Tabriz (Irán), construido por el visir ilkhaní Rashid al-Din, antes de 1318, para albergar su propia tumba.

su reputación como hacedor de milagros y la participación de los sultanes en la construcción del edificio, otorgando forma concreta a la creciente importancia del sufismo en la sociedad islámica.