ESTUDIO ECONÓMICO SOBRE EL *TRATADO* DE IBN ABDÚN.

El vino y los gremios en al-Andalus antes del siglo XII

Memoria para la obtención del grado de doctor

realizada por Eduardo Escartín González

bajo la dirección de la Dra. Dª Rocío Sánchez Lissén

Sevilla, Mayo de 2004

EDITÓ esta tesis: Fundación El Monte, Sevilla, 2006

ISBN: 84-8455-209-8

Índice

INTRODUCCIÓN **9**

PARTE I: EL PENSAMIENTO ECONÓMICO DE IBN ABDÚN **21**

GENERALIDADES **23**

CAPÍTULO I: CENSURA DE LAS COSTUMBRES **25**

1.1 LA *HISBA* Y EL CORÁN 25

1.2 EL CADÍ Y EL JUEZ SECUNDARIO 30

1.3 EL ALMOTACÉN 37

1.4 LA RELIGIÓN Y LA MORAL PÚBLICA 40

1.4.1 La moralidad pública 43

1.4.2 La castidad en la mujer 48

1.4.3 La homosexualidad 57

1.5 EL VINO Y LA EMBRIAGUEZ 62

1.5.1 El vino en la religión musulmana 65

1.5.2 La importancia económica de la vid 67

CAPÍTULO II: ESTRUCTURA SOCIAL **73**

2.1 CLASES SOCIALES 74

2.2 DISCRIMINACIÓN SOCIAL 76

2.3 DISCRIMINACIÓN EN EL CONSUMO DE CARNE 83

2.3.1 Preceptos religiosos sobre el consumo de carne 84

2.3.2 La importancia económica del ganado 86

2.4 RÉGIMEN DE PROPIEDAD 89

2.4.1 La propiedad privada 92

2.4.2 La estructura de la propiedad agraria 96

2.4.3 La propiedad pública 102

CAPÍTULO III: ESTRUCTURA ECONÓMICA 109

3.1 EL SECTOR PRIMARIO 110

3.1.1 La agricultura 110

3.1.2 La explotación de los recursos naturales 122

3.1.3 La ganadería y la pesca 128

3.2 EL SECTOR SECUNDARIO 132

3.2.1 La construcción 132

3.2.2 La artesanía 137

3.2.3 Los oficios relacionados con la vestimenta 142

3.3 EL SECTOR TERCIARIO 145

3.3.1 El comercio 147

3.3.2 Los servicios 161

CAPÍTULO IV: RELACIONES SOCIALES Y DE PRODUCCIÓN 177

4.1 ASPECTOS GENERALES 177

4.2 DERECHOS HUMANOS 186

4.3 MERCADO DE TRABAJO 192

4.4 GREMIOS 203

4.4.1 Los gremios en su contexto medieval 208

4.4.2 Conceptos generales sobre los gremios 210

4.4.3 Análisis de los gremios según su mención en el *Tratado* de Ibn ‘Abdūn 213

4.4.4 Análisis de los gremios según las funciones del alamín 220

4.4.5 Conclusión 233

CAPÍTULO V: FUNCIONES DEL ESTADO 237

5.1 Defensa del país 238

5.2 Administración de justicia y orden público 239

5.3 Obras públicas 241

5.4 Otras funciones 242

5.4.1 La lucha contra el monopolio y el control de precios 243

5.4.2 La lucha contra el fraude 249

5.4.3 El control de calidad 257

5.4.4 La salud pública 261

5.5 Tributación 264

5.5.1 El diezmo 267

5.5.2 La alcabala 269

5.5.3 El portazgo 272

5.5.4 Los cánones de la tributación 274

5.5.5 Recapacitación: Los impuestos legales 276

PARTE II: SOCIEDAD E INSTITUCIONES SEGÚN LAS FUENTES HISTÓRICAS 285

GENERALIDADES 287

CAPÍTULO VI: ORGANIZACIÓN SOCIAL 291

6.1 POBLACIÓN 291

6.2 CLASES SOCIALES 304

6.3 DISCRIMINACIÓN SOCIAL: EL PACTO DE OMAR Y LAS CAPITULACIONES DE TUDMIR 358

6.4 JUDICATURA 361

6.4.1 El cadí 362

6.4.2 El juez secundario 375

6.4.3 El almotacén 375

6.4.4 El zalmedina 381

6.5 FUERZAS DE ORDEN PÚBLICO 392

CAPÍTULO VII: VITIVINICULTURA EN AL-ANDALUS 397

7.1 El vino en la cultura islámica 397

7.2 El comercio del vino 450

CAPÍTULO VIII: LOS GREMIOS EN AL-ANDALUS 494

8.1 Según Lévi-Provençal 494

8.2 Según Rachel Arié 514

8.3 Según Bosch Vilá 516

8.4 Según Seco de Lucena 520

8.5 Según González Arce 530

8.6 Según García García 536

8.7 Según García Sanjuán 541

8.8 Según Collantes de Terán 558

CONCLUSIONES 563

PRIMERA: El manual de hisba de Ibn Abdún apenas contiene instrumentos de análisis económico.. 563

SEGUNDA: Con frecuencia los historiadores interpretan erróneamente los textos..... 564

TERCERA: En al-Andalus antes del siglo XII sólo se reconocían dos clases sociales. 567

CUARTA: Hay indicios para pensar que desde al-Andalus se exportaba vino a otros países. 568

QUINTA: Los gremios no existieron en al-Andalus antes del siglo XII, a la luz de la documentación actual. 570

BIBLIOGRAFÍA 575

1. OBRAS EN LAS QUE SE BASA LA PRESENTE MEMORIA..... 575

2. OTRAS OBRAS COMPLEMENTARIAS..... 595

INTRODUCCIÓN

La Península Ibérica es un solar en el que ha florecido la cultura en diversos momentos históricos y en el que han nacido destacados intelectuales que han ayudado con sus escritos al pensamiento en general y al económico en particular. De entre ellos, y por citar sólo algunos personajes antiguos del sur peninsular, destacan Séneca, Columela y San Isidoro de Sevilla. Ahora bien, a la hora de estudiar el pensamiento económico en España se suele partir del siglo XVI por la Escuela de Salamanca. Es cierto que la unidad política del Estado español arranca a finales del siglo XV, con la conquista de Granada por los reyes Católicos, y que, por tanto, con rigor no se puede hablar de pensamiento español antes del siglo XV. Pero, en Sevilla al menos, la herencia de Hispania y las raíces de las culturas romana, visigoda e islámica están tan arraigadas en el sentir popular que es un deber no olvidar a quienes contribuyeron a formar la cultura que, de un modo u otro, ha influido en épocas históricas ulteriores. Pensemos, por ejemplo, que la Escuela de Salamanca no pudo surgir de repente y de la nada. Tuvo que haber antecedentes, ya indicados por García Lizana y Calero Sacall (1999). Esta memoria, al estudiar la obra de un sevillano musulmán de finales del siglo XI bajo un punto de vista económico, pretende empezar a rellenar ese vacío de siglos que hay en los estudios del pensamiento económico español antes del siglo XV.

Ibn Abdún fue un autor sevillano de los últimos años del reino taifa de Sevilla y de los primeros de la época almorávide; o sea, de finales del siglo XI o, como máximo, de principios del XII. Redactó un opúsculo titulado *Risāla fī-l-qadā wa-l-hisba* (*Tratado*

sobre la judicatura y la hisba), estimado como uno de los varios “manuales de hisba” escritos por juristas en al-Andalus. En él se propone una serie de medidas tendentes a lograr la justicia en los intercambios mercantiles, que perjudicaban por lo general a los consumidores debido a los frecuentes fraudes perpetrados contra ellos. En lo sucesivo se hará referencia a este libro abreviadamente como el *Tratado*[1] de Ibn Abdún.

La constancia histórica de este personaje sólo la proporciona su breve *Tratado*, que consta de 230 epígrafes, algunos de ellos muy cortos, en la versión adaptada al castellano por Emilio García Gómez. En la presente memoria, estos epígrafes se indicarán mediante el símbolo §. El desconocimiento de este personaje es tal que de él no se sabe con exactitud su filiación, ya que su *Tratado*, que aparece en dos manuscritos encontrados en sendas bibliotecas particulares –en Salé y Mequínez, ambas ciudades de Marruecos–, es atribuido en uno de ellos a Muhammad ibn Add Allah al-Naja’i Abdūn, y en el otro a Muhammad ibn Ahmad ibn Abdūn al Tuchībī, según informa Lévi-Provençal, en su “Introducción” al *Tratado* de Ibn Abdún. También dice este historiador que no se debe confundir a este jurista sevillano con un homónimo y contemporáneo suyo, el poeta “autor de la célebre qasīda sobre los Aftasīes de Badajoz”. En efecto, existió este renombrado poeta nacido en Évora, perteneciente a la taifa de Badajoz. Se llamaba el pacense Abu Muhammad Abd al-Mayid ibn Abdūn[2] y vivió entre los años 1050 y 1135.

1 *Risāla = Tratado.*

No obstante, C. E. Bosworth (1996, p. 48) habla de un Ibn Abdūn, muerto en 1134, que era secretario de los almorávides en Sevilla y que pedía la regulación de determinadas vestimentas distintivas para los cristianos y judíos. Ciertamente esta mención de Bosworth a un Ibn Abdūn parece referirse a nuestro personaje, porque, además de haber vivido en la Sevilla almorávide, en el §169 de su *Tratado* se contempla su deseo de discriminar a los cristianos y judíos en la vestimenta con el objeto "de humillarlos" por esa vía.

El propio Ibn Abdún se refiere a la ciudad de Sevilla y menciona (§52 de su opúsculo) que conoció a determinados personajes y hechos a comienzos del reinado del rey al-Mu'tamid –tercer y último rey de la dinastía abadí de la taifa de Sevilla–. También nombra (§9; §20; y §56) a los señores almorávides, norteafricanos de origen bereber, y manifiesta tener un cierto conocimiento de las funciones desempeñadas por las principales autoridades, como el cadí, el almotacén y otras, cuyos cargos propone que sean adjudicados a personalidades de origen andalusí. Con estos datos es posible intuir que Ibn Abdún no sólo era andalusí, y sevillano, sino que pudo ser una de esas autoridades y que basándose en su experiencia redactó el tratado, al modo de un reglamento, para que sirviera de guía práctica en el buen gobierno del zoco y del reino. Y, sobre todo, se puede fijar la época en que vivió y, con aproximación, la datación de su tratado. En efecto, al-Mu'tamid fue rey de Sevilla desde 1069 hasta 1091, en que fue depuesto del trono por los almorávides. Por consiguiente, Ibn Abdún escribió su

---

2 Según los poemas que de él y otros poetas recoge Ibn Sa'id, en su *Kitāb rayat al-mubarrizi wa-l-gayat al-mumayyizin*; véase en García Gómez, Emilio (1942, p. 165), que tradujo al castellano esta obra bajo el título de *El libro de las banderas de los campeones*.

opúsculo después de 1091, pero no más tarde de los inicios del siglo XII. La esperanza de vida en aquella época no permite suponer que Ibn Abdún viviera en 1147 –año en que los almohades invadieron la Península, pues no los menciona– ni, mucho menos, en 1171, cuando se empezó a construir la nueva mezquita mayor donde ahora está la catedral de Sevilla. Por tanto, cuando Ibn Abdún se ocupa en su libro (concretamente en el §16) de la mezquita mayor de Sevilla, para recomendar su mantenimiento a cargo de un maestro albañil de plantilla y sin mencionar una reciente construcción, sólo puede referirse a la mezquita mayor entonces existente, que en aquellos momentos estaba ubicada en los terrenos de la actual iglesia parroquial del Salvador[3].

El manuscrito en árabe de este libro fue rescatado del olvido por el historiador francés Évariste Lévi-Provençal, quien lo tradujo y dio a conocer en lengua francesa al publicarlo bajo el título "Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XII.e siècle: Le traité d'Ibn ᶜAbdūn", en *Journal Asiatique CCXXIV* (1934, pp. 177-299). En 1936 apareció una versión en italiano publicada por el profesor de la Universidad de Roma Francesco Gabrieli, titulada "Il trattado censorio di Ibn ᶜAbdūn sul buon governo di Siviglia", en *Rendiconti delle Clase de Scienze morali, storische e filologiche* de la Reale Academia Nacionale dei Linzei. Más tarde el mismo Lévi-Provençal volvió a publicarlo en francés, en 1947, aunque cambiándole el título: *Séville musulmane au début du XII.e siècle: Le traité d'Ibn ᶜAbdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers; traduit avec une introduction et des notes par E. Lévi-Provençal*. En castellano está la versión traducida y adaptada por Emilio García Gómez, que, con el

3 Según nos informa Emilio García Gómez en su "Advertencia del adaptador español", incluida en la edición de *El tratado de Ibn Abdún*, p. XVI)

título de *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ᶜAbdūn*, se publicó por Moneda y Crédito en 1948. Sobre esta versión se han publicado reediciones facsímiles, una por el Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla y otra por la Fundación Cultural del Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla. Sobre este *Tratado* hay una versión más atribuida a su autor con el título *Ibn Abdun: un sevillano universal del siglo XII*, por Ediciones Alfar, en 1984; pero se trata de una adaptación cortísima y sumamente libre del contenido de esta obra narrada al modo de cuento infantil por la adaptadora Ana Funes e ilustraciones gráficas dibujadas por Rafael Bustelo[4]. En cada página figura un dibujo y un sucinto comentario acerca de algún aspecto de la vida musulmana en la ciudad de Sevilla a principios del siglo XII[5].

Aunque en los libros y artículos de revistas especializadas se hacen referencias al *Tratado* de Ibn Abdún, no existe, al menos en castellano, ningún estudio específico sobre esta obra y este autor, excepto el ofrecido por Chalmeta (1973, pp. 415 a 423) en el que es de destacar sus apreciaciones sobre los rasgos sicológicos y sociológicos de Ibn Abdún: era un terrateniente no perteneciente a la aristocracia, un típico «señorito» andaluz que tenía una patológica «fijación» por las mujeres.

---

4 Igual que el típico cuento ilustrado de Alí Baba, pero sin ladrones (aunque éstos son tratados en la página 55 de esta versión infantil de *Tratado* de Ibn Abdún).

5 Por ejemplo, las páginas 7 y 8 se refieren al príncipe, la 10 a la agricultura, las 11 y 12 a los impuestos y su recaudación, la 17 a las propiedades del Estado, la 25 al trabajo en la ciudad, la 26 a las escuelas, la 61 al ajedrez y otros juegos, y así sucesivamente hasta completar 63 páginas se van contemplando las vicisitudes e instituciones ciudadanas que se deducen de las descripciones hechas por Ibn Abdún de la Sevilla que le tocó vivir.

Ibn Abdún, en su opúsculo redactado al modo de un códice[6], expone sus ideas acerca de cómo debían funcionar los mercados y comportarse las personas en sus relaciones comerciales. Las normas que figuran en esta obra son en realidad propuestas, que, según las creencias del autor, están encaminadas a lograr un mundo artesanal y comercial mejor que el existente en aquellos tiempos. De la regulación hecha por Ibn Abdún se deduce, a veces por el sentido contrario al de la normativa, el género de vida que llevaban los individuos que se veían obligados a ganarse la vida con su propio esfuerzo, bien fuera por cuenta ajena, cuando el interesado no tenía una cualificación profesional o prestaba un servicio, o bien por cuenta propia cuando se ejercía un oficio, incluyéndose en tal el de comerciante al por menor. También se trata en este opúsculo cómo deben ejercerse las diferentes magistraturas típicas del mundo islámico, así como las limitaciones a las que debían estar sometidos en el ejercicio de sus funciones los alguaciles, los agentes de policía y los agentes fiscales.

La mayor parte de su *Tratado* la dedica Ibn Abdún a recomendar medidas tendentes a evitar los fraudes y a realizar un control de calidad de los numerosos productos que se intercambian en los diferentes zocos, y, asimismo, a lograr una adecuada higiene en los artículos alimenticios para impedir así el desarrollo y la transmisión de enfermedades.

El propio autor dice que las materias que él contempla para regularlas es una mínima parte de las que merecería la pena ser consideradas con la finalidad de

6 Al menos así está presentado en la traducción al castellano, que como ya se dijo tiene 230 epígrafes, o artículos.

enmendar las nocivas prácticas comerciales y artesanales al uso. Por lo que en su escrito se deja entrever, a través de la regulación de las actividades económicas, la gente llana vivía con mucha penuria, y debido a ello se veía obligada a agudizar el ingenio para atender a su supervivencia. Así, esta gente estaba continuamente maquinando la forma de engañar a los demás en sus tratos económicos, mediante sisas, trapacerías y pequeños latrocinios. Cabe otra posibilidad interpretativa de esas actitudes, y es que los individuos fueran mayoritariamente unos golfos por naturaleza y no por la necesidad de llegar a fin de mes con vida; pero esta hipótesis es en verdad una variante de la anterior, salvo para el caso de los ricos que no tienen menester de emplear argucias para sobrevivir. Y, sin embargo, entre los miembros de este colectivo también se daba la sinvergonzonería, y, al parecer, con bastante frecuencia, pues Ibn Abdún preconiza sistemáticamente que, en ciertos cometidos, las personas apropiadas para desempeñar algunos cargos públicos tendrían que ser ricas, de alto rango y a la vez honradas (de lo que se infiere, *contrario sensu*, que también había gente rica y de elevada posición social que no era honrada).

A la par que va proponiendo la regulación que él considera apropiada para cada caso de los que expone, Ibn Abdún nos proporciona una visión de la vida cotidiana del común de las gentes en una gran ciudad, como era Sevilla a finales del siglo XI o principios del XII, al poco tiempo de haberse efectuado la conquista almorávide del sur de la Península Ibérica.

El *Tratado* de Ibn Abdún se refiere principalmente a asuntos económicos, y, aunque en esa visión que nos transmite no se llegue a la totalidad del sistema

económico ni a la mayoría de sus instituciones económicas, jurídicas y, en general, sociales, como en él hay bastantes datos sobre la economía de una gran urbe, se ha creído interesante intentar, con esos fragmentos, una reconstrucción social de aquella época, haciendo hincapié en el sistema económico y prestando una especial atención a alguno de sus aspectos, como el comercio del vino y la organización de los oficios. Así es que la presente memoria es un estudio económico de la sociedad sevillana de finales del siglo XI, deducido de lo que dice Ibn Abdún en su *Tratado*. Es decir, esa reconstrucción del sistema económico imperante en Sevilla, y por extensión, en al-Andalus, antes del siglo XII – todo lo más a principios de dicho siglo– se realizará teniendo en cuenta únicamente el texto de Ibn Abdún. Esta tarea se afronta en la Parte I. La investigación realizada en esta primera parte consiste fundamentalmente en las deducciones personales que el autor de la presente memoria extrae del contenido del *Tratado* de Ibn Abdún. Para avalar dichas deducciones se transcribe con cierta prolijidad las partes pertinentes del texto de Ibn Abdún, para no perder de vista lo que verdaderamente él dijo. Pero, pese al carácter de investigación personal y como parece inevitable, además se tendrán en cuenta las opiniones de otros autores vertidas en sus libros, en especial los que versan sobre al-Andalus y sobre economía, con el ánimo de corroborar o ampliar las consecuencias que se deducen o se resaltan del estudio de la obra de Ibn Abdún. Un *handicap* insalvable para uno que no es historiador ni arabista es el no poder acudir directamente a las fuentes arábigas de la época; creo que esto sabrá disculparse en un economista, que no obstante, para ilustrar las afirmaciones o consideraciones, reproduce suficientes textos en castellano que han sido traducidos por expertos en la materia y cuya labor tiene que servir para algo. En la mayoría de las

ocasiones, dichos escritos proporcionan el crédito necesario debido a la autoridad que merecen las fuentes históricas en que se basan.

Las citas de estos textos se transcriben íntegramente por lo general, porque proporcionarlas extractadas mediante cualquier interpretación personal podría introducir alguna distorsión en el genuino pensamiento de su autor. Y esto último es precisamente lo que se ha apreciado que hacen algunas de las autoridades en la materia: que nos ofrecen su versión personal. Y, con ello, a veces modifican el sentido que un autor antiguo, en sus textos originales, deseaba ofrecer. Este proceder causa gran daño, por afectar considerablemente al rigor y al método científico que deben imperar en los trabajos de investigación. Así es que, en determinadas circunstancias, particularmente las consideradas importantes, es fundamental suministrar la versión original auténtica. Entre otras razones, porque cada persona tiene su propio criterio para enjuiciar lo que lee y no tiene por que ser el mismo que el de quien transmite o traduce un original antiguo; ni es conveniente que el lector esté condicionado por la forma de pensar del transmisor. Además, existe otro motivo de especial aplicación a esta memoria, en lo que ésta se refiere al mundo islámico del siglo XI. En aquel entonces, las personas cultas de ese orbe estaban inmersas en un ambiente de fantasía, y la literatura –incluida la histórica– se manifestaba de forma novelada. Ese ambiente y esa idiosincrasia merecen la pena conservarse; de forma que para llevar al lector al islam medieval es preferible transcribir los textos antiguos antes que hacer un extracto de ellos. Un resumen personal carece del sabor de la narración original y con él se perdería la inmersión en el ambiente de la época. Por ejemplo, a los árabes les gustaba mucho la poesía; pero no es lo mismo leer la traducción de uno de sus

poemas directamente en prosa, que una versión más elaborada ofrecida por el traductor con su métrica y de forma rimada. Aun así, se pierde la sonoridad y la armonía de la lengua original; aunque, al menos, se conserva el sentido poético.

Una vez efectuado el estudio socioeconómico del *Tratado* de Ibn Abdún, se nota que algunos asuntos rompen con esquemas ampliamente difundidos. Entre ellos cabe citar los siguientes: 1º, un aspecto social, como era la animadversión de Ibn Abdún hacia los cristianos y los judíos, así como la referencia a dos clases sociales; 2º, un aspecto comercial, que era el generalizado consumo del vino entre los islamitas; y 3º un aspecto laboral, consistente en la reiterada alusión a los gremios. El primero de estos asuntos llama la atención porque ha sido propagada la idea de que la dominación musulmana en al-Andalus fue un paradigma de convivencia pacífica entre miembros de diferentes culturas; y tal idea no queda confirmada en el opúsculo de Ibn Abdún. Tampoco se aprecia en él que la sociedad estuviera segmentada en más de dos grupos, cuando los esquemas mentales modernos tienden a contemplar como significativo un estrato intermedio, el de la burguesía, entre la aristocracia y el pueblo. El segundo de ellos refuta la idea bastante extendida acerca de la erradicación de la ingesta de vino en la cultura islámica. Y el tercero sorprende porque no se tiene idea de la existencia de gremios en un periodo histórico tan temprano como finales del siglo XI, es decir la época del Cid.

Estos tres asuntos constituyen, pues, sendas cuestiones lo suficientemente importantes como para que merezca la pena profundizar sobre ellas. De ahí que se sienta la necesidad de ampliar la investigación sobre algunas de dichas instituciones

sociales y económicas al margen del opúsculo de Ibn Abdún. Tal tarea se afronta en la Parte II de la presente memoria. Ahora bien, en esta ocasión la investigación se hace acudiendo directamente a consultar las obras de expertos en la materia para ver cómo ha sido tratado por los historiadores el asunto a debatir, y, por el contrario, se acude subsidiaria y esporádicamente a lo expuesto por Ibn Abdún. No obstante, se realiza un análisis crítico basado en las conclusiones ya extraídas en la Parte I.

Las materias consideradas, que figuran en el índice y que no es oportuno repetir aquí, aparecen como lo suficientemente relevantes para que a través de su tratamiento sea factible hacerse una idea bastante aproximada de las condiciones de la vida económica de aquél entonces tan remoto. No obstante, no hay que olvidar que la Alta Edad Media es una época oscura, debido a la escasez de las fuentes contemporáneas y a los mitos y leyendas que la envuelven y que fueron escritos varios siglos después. Así es que, por no existir suficientes datos objetivos, resulta difícil reconstruir dicho periodo. Por tal motivo, en algunas ocasiones, se cae en la tentación de extraer apreciaciones personales. Es posible que algunos puedan estimar como aventuradas algunas de estas consideraciones; pero por lo menos se encuentran en la línea de no aceptar versiones que más bien ofenden al sentido común[7]. El complejo de la ignorancia propia se puede vencer esforzándose en el trabajo cultural; también ayuda a vencerlo el comprobar que doctas autoridades en su disciplina osan adentrarse en afirmaciones subjetivas, que, por no estar suficientemente documentadas, más bien parecen carecer del necesario fundamento científico.

Puesto que Ibn Abdún es un autor sevillano, se ha intentado, siempre que ha sido posible, acudir a ilustrar las afirmaciones y las situaciones históricas con anécdotas que se refieren a personajes, así como a parajes, relacionados con la ciudad de Sevilla o con sus lugares aledaños.

Una última indicación es preciso hacer en lo concerniente a la bibliografía. La presente investigación se ha efectuado teniendo en cuenta determinadas obras. Pero sus autores, a su vez, citan otras que son en realidad los originales e incluso las fuentes arábigas. Puesto que tener información sobre éstas puede ser valioso para determinadas personas, se ha creído oportuno dar referencia de ellas. Por este motivo la sección correspondiente a la bibliografía se ha dividido en dos. La primera para recoger todos los autores y sus obras que han servido de fundamento en la presente investigación; y la segunda para ampliar la información sobre los temas tratados en la presente memoria, aunque tales obras no hayan sido consultadas por el autor de la misma. En consecuencia, las subsecciones de la bibliografía son:

1.- Obras en las que se basa la presente memoria

2.- Otras obras complementarias

---

7 Sobre esto es muy interesante la lectura de lo que se podría denominar la contra historia de Ignacio Olagüe titulada *La revolución Islámica en Occidente*.

PARTE I: EL PENSAMIENTO ECONÓMICO DE IBN ABDÚN

GENERALIDADES

El trabajo contenido en esta Parte I pretende desentrañar el pensamiento económico de Ibn Abdún extraído de su escrito; o sea, lo que este autor piensa que es o debe ser la economía de su tiempo, así como las bases teóricas en que se apoyan sus propuestas para construir un mundo económico mejor que el conocido por él. Por eso, sus opiniones se aíslan de lo que puedan pensar otros autores de su época. Además, es preciso advertir que un autor con su pensamiento no determina que el sistema económico real del periodo histórico en que vive sea como él dice, aunque la inversa sí sea cierta: el sistema económico real influye en su forma de pensar. También es necesario anticipar que su pensamiento no se inscribe en el campo de lo que hoy entendemos por teoría económica, ni en el de los instrumentos que sirven o pueden servir para realizar análisis económicos. Pertenece el pensamiento económico de Ibn Abdún al campo de la economía normativa; es decir, al del establecimiento de normas para la consecución de un sistema económico más perfecto que el existente. Pero esto presupone el conocimiento de determinados instrumentos de teoría económica en los que se basa la concepción de dicho sistema, en el que, además, según la mentalidad de la época, predomina su sometimiento a la ley islámica, al código moral preconizado en el Corán. Para ello tiene que denunciar los defectos del sistema existente, y, procediendo de esta forma, también entra en la economía descriptiva –obedeciendo ésta a una base real–.

Desde estos puntos de vista, su opúsculo es muy interesante puesto que nos

proporciona información, aunque desafortunadamente escasa, sobre la estructura económica y social de Sevilla, integrada en el reino islámico almorávide que tenía su capital en Marrakech, en una temprana época histórica, alejada diez siglos de la nuestra.

Los aspectos que se destacan, por su relación con lo económico, aun de una forma indirecta a través de instituciones sociales y religiosas, de entre los considerados por Ibn Abdún en su *Tratado*, son los que se exponen en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO I: CENSURA DE LAS COSTUMBRES

1.1 La *hisba* y el Corán

Debido a que el opúsculo de Ibn Abdún está catalogado como un manual de *hisba* (ya que, como su título en árabe[8] indica, en él se trata la judicatura y la *hisba*, y siendo la judicatura algo ya conocido), antes que nada es preciso tener algunas nociones sobre el concepto de *hisba*.

Según el profesor García Sanjuán[9] *hisba* es un término que con el transcurso del tiempo fue adquiriendo varias acepciones. Originalmente significaba cuenta o cálculo. De ahí que el verbo *ihtasaba* (de igual raíz que *hisba*) se empleara para designar las acciones de vigilar o censurar, y que el vocablo *muhtasib* (cuya raíz también se deriva de dicho verbo y que dio origen a la palabra castellana almotacén) se usara para nombrar al encargado del *ihtisab*; o sea, al funcionario que tenía encomendada la tarea de vigilar o censurar las costumbres en general, y los zocos (o

---

8 Como se dijo en la Introducción de esta memoria, p. 9, el libro de Ibn Abdún se titula en realidad *Tratado sobre la judicatura y la hisba*.

9 En la tesina inédita del Dr. Alejandro García Sanjuán (historiador medieval y arabista, profesor de la Universidad de Huelva) titulada *El zoco en al-Andalus* (1995, Cap. 2º, 1.a, p. 59 y ss.).

mercados) en particular[10].

Pese a que *hisba* no es un término empleado en el Corán, con el transcurso del tiempo, *hisba* pasó a tener connotaciones morales en estrecha vinculación con las normas del Corán. En concreto, se relaciona con el precepto genérico instituido en la azora 3, aleya 100[11] en la que se dice: “y salga de vosotros una generación cuyos miembros llamen al bien, manden lo establecido, prohíban lo reprobable: esos serán los bienaventurados”. O bien, en la azora 22, aleya 42: “Socorrerá [Dios] a quienes, si los hemos establecido en la tierra, cumplen la plegaria, dan la limosna, mandan lo establecido y prohíben lo reprobable.” También se le puede encontrar relación con la aleya 104 de esa misma azora 3, en donde se exclama: “¡Dios no desea que haya injusticia en los mundos!”

Así es que la *hisba* como concepto, concluye el profesor García Sanjuán, terminó por asociarse al precepto coránico de “ordenar el bien y prohibir el mal”[12].

---

10 Pero en Castilla, aunque se adoptó el vocablo, no le fue asignada la misma función al personaje que con ese nombre se designaba; así, el almotacén castellano era un funcionario encargado oficialmente de contrastar las pesas y medidas.

11 Las citas del Corán se harán mediante dos números separados por una coma; de forma que el primer guarismo, antes de la coma, corresponde a la azora y el siguiente, después de la coma, a la aleya. Para dichas citas se sigue la versión en castellano de Juan Vernet editada por Plaza & Janés.

12 Expresión equivalente a la anterior de “mandar lo establecido y prohibir lo reprobable“. No es de extrañar que, para expresar un principio, en diferentes traducciones del Corán se utilicen palabras distintas, aunque con un significado conceptual similar. En este estudio, como se ha mencionado, se utiliza la versión de Juan Vernet. Por otra parte, este principio también constituyó el norte que guiaba a los

Puesto que las disposiciones religiosas del islam obligan a todo buen musulmán, y una vez que dicho concepto fue equiparado a las prescripciones del Corán, la *hisba* acabó por aplicarse a las actividades humanas proclives a separarse del bien y aceptar el mal, entre ellas las económicas que tan fácilmente se prestan al fraude y la corrupción. Y más concretamente se destinó la *hisba* al buen gobierno de los mercados (los zocos).

Por lo que respecta a la injusticia, la corrupción y el fraude, el Corán está lleno de normas tendentes a corregir y eliminar tales procederes de la conducta humana. A título orientador, a continuación se trascriben algunas prescripciones coránicas sobre estas cuestiones:

> ¡Lejos de aquí, gentes injustas! (*El Corán*, 23,43, p. 280).
>
> Quienes faltan al pacto de Dios después de su conclusión, quienes rompen lo que Dios mandó unir y extienden la corrupción por la tierra, todos ésos tendrán la maldición, tendrán la morada de la maldad. (Ib., 13,25; p. 252).
>
> ¡Pesad con balanza exacta! (Ib., 26,182; p. 355) ¡No perjudiquéis a los hombres en sus cosas! ¡No hagáis el daño en la tierra extendiendo la corrupción! (Ib., 26,183; p. 355).

---

doctores escolásticos del orbe cristiano, pues Tomás de Mercado, dominico español de la Escuela de Salamanca, fiel seguidor de las doctrinas escolásticas, en su obra *Suma de Tratos y contratos* (1569, 1ª ed.; 1571, 2ª ed., Lib. I, Cap. II, §53, p. 109) nos informa de lo siguiente: “Dice santo Tomás: los primeros principios de la naturaleza son querer el bien, aborrecer el mal”. Esto, según nos dice el mismo autor un poco más adelante, proviene de la máxima del rey David: “*Diverte a malo et fac bonum.* «Apártate del mal y haz bien.»”

Haz el bien de la misma manera que Dios te lo hace! ¡No busques la corrupción en la tierra! Dios no ama a los corruptores. (Ib., 28,77; p. 372).

La recompensa de un mal es un mal equivalente. Pero quien perdona y se reconcilia tiene su salario junto a Dios. Él no ama a los injustos. (Ib., 42,39; p. 455).

Se exceptúan quienes conservan sus depósitos y sus pactos, quienes en sus testimonios son incorruptibles. (Ib., 70,32 y 33; p. 546).

¡Gentes mías! ¡Dad con justicia la medida y el peso, no perjudiquéis en sus cosas a los hombres y no vayáis por la tierra como corruptores! (Ib., 11,86; p. 234).

Dad la medida cuando midáis, y pesad con la balanza bien equilibrada. (Ib., 17,37; p. 280).

El día de la Resurrección pondremos las balanzas justas y no será vejada ningún alma. (Ib. 21,48; p. 315).

¡Dad el peso! ¡No estéis entre los defraudadores! (Ib., 26,181; p. 355).

¡No abuséis en el peso! ¡Haced la pesada con equidad! ¡No defraudéis en la balanza! (Ib., 55, 7 y 8; p. 502).

¡Ay de los defraudadores que cuando compran a los hombres piden la medida exacta, pero cuando ellos miden o pesan, defraudan! (Ib., 83, 1 a 3; p. 571).

Inscrito en este contexto religioso, pero con ámbito general en la sociedad islámica, y para lograr la justicia y unas costumbres ajustadas a las prescripciones coránicas, dirige Ibn Abdún su *Tratado* de *hisba* a los musulmanes con la intención (como él dice en el §1) de:

> Exponerles las normas de la censura de costumbres [el *ihtisab*], enderezar su estado, mejorar su condición y sus actos, mirar por ellos, incitarlos a buscar y realizar el bien y tender a que conozcan la justicia y se mantengan en ella. La represión de la injusticia y de la tiranía, en la medida en que es posible, participa de la lucha contra el mal y contra la abierta rebelión frente a la ley religiosa. La justicia, en efecto, ha sido siempre apreciada; amado, el bien; deseable, la rectitud; rechazable, la contradicción; detestable, el mal. La verdad siempre se ha tenido por brillante y la falsedad por torcida.

Ibn Abdún tiene muy claro que la prosperidad del reino recae en la represión de la injusticia y de la tiranía y en que el país esté bien abastecido para que el pueblo no pase hambre, porque en esos males radica el descontento de la población y los desórdenes sociales[13]; como él dice en el §1:

> la incuria y el descuido han provocado siempre, por el contrario, la pobreza y el hambre; han dado origen a todos los daños y crisis; han determinado el aumento de los

---

13 Efectivamente, sediciones y revueltas sociales hubo muchas en al-Andalus provocadas bastante de ellas por los muchos y onerosos impuestos; por ejemplo, Mohamed I sustituyó los viejos y expertos recaudadores de impuestos por jóvenes venales que soliviantaron a los muladíes, hasta el punto en que Ibn Marwwan en Extremadura e Ibn Hafsún en Andalucía se sublevaron (Vernet, 1977, p.529).

Según Lévi-Provençal (1957, p. 153), Almanzor, que fue muy previsor y cuidadoso de su popularidad entre las masas, se preocupó de constituir reservas de cereales en silos estatales.

Teniendo en cuenta estas experiencias históricas, se podría decir que Ibn Abdún tiene in mente un principio económico, cual es considerar que las buenas relaciones sociales de producción estimulan un aumento de la productividad, sin necesidad de incrementar el uso de más cantidad de factores de la producción.

tumultos y desórdenes; han favorecido la ruina de un país y obligado a sus habitantes a expatriarse.

1.2 El cadí y el juez secundario

El juez principal, o cadí, de las ciudades musulmanas era una de las autoridades públicas más importantes después del gobernador (que en la dominación almorávide recaía en un visir, representante del rey). Su misión (en palabras de Ibn Abdún, §7) “consiste en velar por las cosas de la religión y por la defensa de los musulmanes”. En realidad, este juez entendía de cuestiones civiles, que, según Ibn Abdún (§7), se ocupaba de “los asuntos litigiosos”, para cuya resolución “está atado y encadenado a la ley religiosa”. La jurisdicción del cadí era muy amplia, puesto que se extendía a los campos y los pueblos colindantes a la ciudad (según la propuesta de Ibn Abdún en el §6). También pretende Ibn Abdún realzar el prestigio del cadí, porque, además de sugerir al príncipe (§2) que debe reunir “al cadí, a los alfaquíes y a las gentes de bien para consultarles sobre cualquier proyecto que quiera realizar o cualquier opinión que desee hacer prevalecer”, propone (§18) que el visir del gobernador esté, en cierto modo, supeditado al cadí, de forma que éste “debe poder convocar en todo momento al visir del gobierno”, para recibir informes de los asuntos de gobierno y transmitirle las recomendaciones más convenientes; así, el visir estaría en mejores condiciones para aconsejar al jefe del gobierno las medidas que no fueran perjudiciales para los musulmanes. Como, por otra parte, el cadí tendrá ocasión de prevenir al príncipe, “poniéndole en guardia contra decisiones que podrían acarrearle

males o a traerle impopularidad, [e] inspirándole el amor del bien y de las ventajas morales", Ibn Abdún a continuación (§18) concluye: "Del cadí dependerá, por tanto, el buen gobierno del príncipe, y del buen gobierno del príncipe dependerá la prosperidad de los súbditos y del país".

Del cadí Ibn Abdún dice (§7):

> ha de ser prudente en sus palabras; enérgico en sus mandatos; recto en sus juicios; respetable para el pueblo, para el príncipe y para todo el mundo; conocedor de los preceptos de Dios, que son la balanza de la justicia divina, establecida en la tierra para dar la razón al oprimido contra el opresor, defender al débil contra el fuerte y hacer que las penas dictadas por Dios Altísimo se apliquen regularmente.
>
> [...]. Debe mostrar firmeza en todos sus juicios y no apresurarse a hablar ni a obrar sino después de un detenido examen, de un estudio escrupuloso y de haber considerado el asunto con vistas a su propia vida futura.

El cadí impartía justicia mediante, lo que hoy en día denominaríamos, juicios rápidos, y, en la propuesta de Ibn Abdún (§8), para conseguir el objetivo de dar "mayor eficacia y justicia a las sentencias", debía hacer que en su curia se sentaran cada día dos alfaquíes como consejeros. Estos dos alfaquíes se turnarían diariamente con otros dos que deberían estar en la mezquita mayor. Todos estos alfaquíes debían dedicarse en exclusiva a su función pública de jurisconsultos, y se debe suponer, ante el silencio de Ibn Abdún al respecto, que se les asignaría un sueldo a cargo del Estado. Así, para evitar dilaciones y costas innecesarias en los juicios, "ninguno de ellos deberá tener consulta en su casa" (ib., §8). El cadí ejercía su función en la curia, cuya ubicación no

se especifica, y que, según se desprende de lo dicho por Ibn Abdún en el §8, no se encontraba en la mezquita mayor:

> Debe el cadí hacer que cada día se sienten por turno en su curia dos alfaquíes, a quienes puede consultar, lo cual dará mayores ventajas al público y mayor eficacia y justicia a las sentencias. El cadí examinará sus proposiciones y las aprobará o no. Estos alfaquíes consejeros no deberán ser más de cuatro, dos en la curia del cadí y dos en la mezquita mayor, cada día y por turno. Si se conforman con esta decisión, bien, y si no, que se les destituya. Ninguno de ellos deberá tener consulta en su casa

Para el cumplimiento de sus funciones, el cadí contaba con unos sirvientes, o ayudantes, los alguaciles según el traductor (*'awān*, en árabe), revestidos de cierta autoridad, que no obstante Ibn Abdún pretende que esté limitada. Ahora bien, en la opinión de este autor (§9) "una ciudad como Sevilla" –a la que considera "populosa" en el §52– no conviene que tenga más de diez:

> Cuatro, beréberes negros, para los asuntos de los almorávides [*murabitum*] u otros personajes de los que llevan velado el rostro [*mulattimun*], y los demás, andaluces, que son más de fiar y más temidos. Unos y otros habrán de ser hombres de confianza, entrados en años, conocidos como personas de bien y de buena conducta. El cadí deberá vigilarlos e inspirarles respeto, a fin de que no se atrevan a obrar o hablar por su cuenta y no envenenen los asuntos.

También propone Ibn Abdún (§20) que todas las magistraturas de la ciudad[14],

---

14 Véase *infra* el tratamiento de estas magistraturas: parágrafos 6.4.1; 6.4.2; 6.4.3; y 6.4.4 de la Parte II.

cadí, juez secundario (o *hakim*), almotacén, zalmedina y curador de herencias, sean desempeñadas por andalusíes, “porque conocen mejor los asuntos de la población y las diferentes clases sociales de ésta”. Incluso, según la última transcripción, parte de sus ayudantes (los alguaciles) deberían ser “andaluces”, es decir, andalusíes.

Estas propuestas tienen mucho sentido ya que la inmensa masa de la población de al-Andalus era aborigen (o sea, andalusí), mientras que los almorávides, que eran africanos saharauis y mauritanos, sólo podían constituir un reducido grupo señorial protegido por una fuerza de ocupación, pues, al tener que ejercer su dominio sobre vastos territorios, tanto peninsulares como norteafricanos, el número total de ellos debía dividirse entre las numerosas provincias del imperio. Puesto que las fuerzas extranjeras de ocupación siempre han sido soportadas con reticencia por parte de los aborígenes sojuzgados, el control de la población resultaría más fácil si las principales magistraturas –exceptuando las puramente gubernamentales y la milicia– recaían en personalidades autóctonas, eso sí, fieles al nuevo régimen almorávide, y versadas en la ley coránica y en la Zuna.

Además de estas funciones judiciales, al cadí se le habían ido asignando otras importantes atribuciones. Una de ellas, quizás la más relevante de las extrajudiciales, era la administración del tesoro de las fundaciones pías (*bait al-mal*, o, mejor dicho, *bait mal al-muslimin*, que se trataba de un fondo de bienes propiedad de la comunidad de los musulmanes y que provenía de las limosnas y donaciones de los fieles). Otra también muy importante era administrar los bienes de manos muertas (*waqf*, o bienes habices, que eran donaciones de bienes inmuebles para constituir con ellos una

fundación, por lo general perpetua, con fines religiosos y cuyas rentas estaban destinadas a favorecer a los pobres y a las obras pías).

En el §36 Ibn Abdún propone que el tesoro de las fundaciones pías se guarde en la mezquita mayor bajo la responsabilidad del cadí:

> El tesoro de las fundaciones pías debe hallarse en la mezquita, bien custodiado y cerrado. Las llaves del mismo las tendrá el cadí.

Ibn Abdún pretende que este tesoro de las fundaciones pías se gestione con la máxima honradez y bajo la responsabilidad personal del cadí, pero ante la intervención de probos alfaquíes. Veamos las recomendaciones de Ibn Abdún sobre este particular, expuestas en el §11:

> El cadí no deberá dar poder a nadie sobre el tesoro de las fundaciones pías [*bait al-mal*] de los musulmanes, sino consagrarle por sí mismo la mayor atención. No deberá poner a su servicio ni confiar [la apertura o cierre de] sus puertas más que a persona rica, equitativa y bien vista por todos. Pero él mismo deberá dedicarse a hacerlo fructificar, y a no dejar perder nada de lo que a él pertenezca, ya se trate de cultivar un campo que deba ser puesto en cultivo o de reparar un edificio que necesite reparación. Todos los años, por lo menos, debe hacer una inspección de la gestión de los empleados que trabajan en él y guardan sus puertas; pero si esta inspección pudiese ser mensual, sería mejor y más eficaz, dados los riesgos de abuso de confianza y de negligencia a que se encuentra expuesto. A nadie se le dejará disponer de nada concerniente al tesoro sin la conformidad del cadí, que previamente deberá consultar sobre su opinión a los alfaquíes, los cuales deliberarán sobre los asuntos, mejorarán su organización y se servirán mutuamente de testigos para salvar su opinión, pues estos asuntos, cuya gestión supone honradez,

pueden dar lugar a trapacerías si se les abandona. Los alfaquíes deberán estar también enterados de los ingresos y gastos, así como del destino de estos últimos, para evitar cualquier fraude y que las irregularidades perjudiquen su buena gestión.

Además, el cadí supervisaba la administración de los bienes de manos muertas. Sobre esta administración y sus responsabilidades consiguientes Ibn Abdún apenas aporta información, excepto la mención del inspector de estos bienes y de los gastos que debe asumir por las obras de reparación de los baches que se formen en el atrio de la mezquita mayor (§41), así como de otros estipendios. De estos últimos menciona algunos sueldos, que deberían ser pagados con cargo a este fondo, como el salario del pocero de la mezquita mayor, que limpiaba las letrinas en la sala de abluciones de dicha aljama (§42), y los de los porteros de la ciudad, que Ibn Abdún considera que deberían pagarse “a cargo del inspector de los bienes de manos muertas y de las herencias” (§69) para evitar que dichos porteros se extralimitaran y abusaran en el cobro del portazgo; éste, en su opinión debería suprimirse porque la avaricia de los porteros les impulsaba a violar las costumbres, de forma que el portazgo llegaba a hacerse más oneroso que la alcabala (§69).

El juez secundario (o *hakim*) era otro de los magistrados cuya función estaba instituida en las grandes urbes. Auxiliaba al cadí en las tareas de juzgar los asuntos civiles, pues en estas grandes ciudades abundaban los litigios precisamente por ser populosas. Ibn Abdún dice (§7):

Lo que ha de hacer [el cadí] es designar un juez secundario [*hakim*], que sea a la vez hombre de ciencia, de bien y de fortuna, para que juzgue los asuntos poco importantes de

> las clases menesterosas, pero sin intervención en la vigilancia del empleo de los fondos [del tesoro de las fundaciones pías], en los juicios referentes a los huérfanos y en cuanto tenga relación con los negocios del gobierno o de los agentes del Estado.

Ibn Abdún (§12) está convencido de que las cuestiones litigiosas eran tantas que absorberían por completo todo el tiempo del *hakim* en el ejercicio de sus funciones, de modo que éste no podría compaginar su cometido judicial con ninguna otra actividad profesional, ni siquiera la de gestionar su patrimonio personal. Por este motivo, propone que se le adjudique un sueldo a cargo del tesoro del Estado, e indica, en este mismo epígrafe, las cualidades que el juez secundario tenía que reunir para cumplir bien su cometido:

> debe ser persona de bien y de buenas costumbres, rico, sabio, experto en los procedimientos judiciales, íntegro, incorruptible, imparcial, dedicado a dictar sentencias y órdenes justas y equitativas, sin temor, por consideración a Dios, del reproche del maldiciente. La actividad esencial de este magistrado ha de consistir en reconciliar a las partes. Se le asignará, del tesoro del Estado, un sueldo que le permita gobernarse, porque sus funciones le ocuparán por entero y habrá de abandonar toda otra ocupación para ganarse la vida, así como la gestión de sus bienes personales.

Según Ibn Abdún (§16): “El juez secundario no debe juzgar en su casa, sino en la mezquita mayor o en otro lugar designado al efecto.”

Esta magistratura también contaba para el buen desempeño de sus funciones con unos auxiliares, o alguaciles, pero, como en los casos de los magistrados anteriores, no demasiados. La regulación que de ellos hace Ibn Abdún en el §13 es la

siguiente:

> Los alguaciles de que dispondrá el juez secundario no serán más que de siete a diez, en una capital como Sevilla, donde hay más litigantes que en cualquier otra, por los muchos pleitos que suele haber entre ellos. Estos alguaciles deben cobrar un salario calculado para el conjunto de la jornada, de modo que, en caso de tener que desplazarse por su servicio, se les dé la parte correspondiente al tiempo del día que ha pasado. El que tenga que salir al campo cobrará de dietas un tanto por milla de distancia, según la opinión que sobre ello emitan los alfaquíes, que deberá quedar como costumbre entre las gentes.
>
> El cadí, el juez secundario y el almotacén tendrán buen cuidado de no emplear como alguacil a quien sea colérico, borracho, violento, charlatán, amigo de discusiones y pendencias, o procurarán que se enmienden, pues todos suelen ser unos pícaros redomados.

1.3 El almotacén

Como pudo apreciarse antes (por las precedentes citas del Corán), el código moral que regula la conducta de los musulmanes (y que no sólo atiende a los aspectos espirituales y religiosos, sino que pretende abarcar todos los ámbitos de la actividad humana) contiene bastantes prescripciones que entran en el campo de las actividades económicas. Muchas de esas prescripciones regulan relaciones entre los individuos a través de los mercados.

El magistrado encargado de vigilar e inspeccionar los mercados, evitar los

fraudes, efectuar un control de la calidad de los productos, y velar por la higiene de los productos alimenticios para preservar la salud pública en el mundo islámico era el almotacén (o *muhtasib*). Este funcionario público, a partir del siglo XI (según la información que proporciona Lévi-Provençal, 1957, p. 84), ejercía la magistratura llamada *ahkam al-hisba*. Con anterioridad, a este magistrado se le conocía como zabazoque (o *sahib al-suq*) y entre sus atribuciones estaba la de velar por el orden público (ib. p. 87), función que más adelante pasó a ser desempeñada por el zalmedina (o *sahib al-madina*). El almotacén, la más importante autoridad pública en asuntos mercantiles, después del cadí y el visir del gobierno, estaba auxiliado para el desempeño de sus múltiples cometidos por una serie de subordinados (o alguaciles), según nos informa Ibn Abdún en el §13. Estos auxiliares al servicio de las magistraturas (o alguaciles) solían ser engreídos y tratar con prepotencia a la gente. Por eso, de ellos dice Ibn Abdún (§13) que eran “unos pícaros redomados”, y, para evitar los abusos que cometían, aconseja a los magistrados (cadí, juez secundario y almotacén) que no empleen como alguacil “a quien sea colérico, borracho, violento, charlatán, amigo de discusiones y pendencias”.

Debido a la fuerte penetración de los aspectos religiosos en la vida social y económica durante el Medioevo, en general, y en el orbe islámico en el caso particular que nos atañe, las funciones del almotacén, en lo concerniente a los tratos en los zocos a través de su buen gobierno, el control del fraude y de la calidad de los productos, trascendían el ámbito puramente económico para abarcar cuestiones de moral pública y de relaciones sociales en general. Tal concepción, según la cual las facultades del almotacén llegaban a abarcar todo el conjunto de la vida social, es

expresada con toda claridad por Ibn Abdún cuando dice (§32) que “la competencia del almotacén se extiende menos a la vigilancia de los bienes o al capítulo de los litigios que a exigir el cumplimiento de las obligaciones que al individuo impone la ley islámica.” Así es que entre las atribuciones más importantes del almotacén se encontraban (según se especifica en el §32):

> el hacer observar las prescripciones religiosas y los usos fijados por la tradición, y el vigilar la actividad de los obreros y artesanos, así como los productos que el hombre necesita para vivir.

El almotacén era un magistrado de la más alta importancia, no sólo por sus propios cometidos, sino porque suplía al cadí en su función judicial cuando éste se veía imposibilitado para hacerlo por sí mismo. Al almotacén, debido a la dedicación plena a su cometido, debía pagársele un sueldo del tesoro de las fundaciones pías. Según dice Ibn Abdún de este magistrado (en el mismo §32):

> es como hermano del cadí, y, por tanto, conviene que dicho magistrado sea elegido entre personas de parecido rango. El almotacén es la lengua, el chambelán, el visir y el lugarteniente del cadí; cuando el cadí no puede hacerlo, él es quien juzga en su lugar en los asuntos que le atañen a él y a su cargo. Se le fijará un sueldo, a cargo del tesoro de las fundaciones pías, con el que pueda vivir. El cadí está en el deber de sostenerlo, respaldándolo, defendiéndolo, consolidando su posición, tomando su partido, ratificando sus sentencias y actos, no revocando sus decisiones, no dejándolo entregado a sí mismo ni poniendo trabas a su celo. El almotacén, en efecto, suple al cadí en muchos asuntos que éste debería examinar en principio, y le evita fatigas, audiencias molestas y el contacto desagradable con las clases bajas y sórdidas de la población, así como con los

> individuos insolentes e ignorantes de las diversas clases de artesanos y obreros. Siendo como es la lengua del cadí, es necesario de todo punto recurrir a él, porque las gentes son torcidas, engañosas y malas, y, si se les abandona y se les descuida, se corrompe el orden social y se abren las puertas a muchos abusos.

El almotacén, en la opinión de Ibn Abdún (§32), debía ser designado por el cadí, pero no tenía que hacerlo "sin dar cuenta antes al príncipe, para tener un acta de nombramiento". Para desempeñar este cargo tan relevante (sigue diciendo Ibn Abdún en ese mismo epígrafe) se requería una persona de gran valía que se hubiera distinguido por ser

> hombre de buenas costumbres, honrado, piadoso, sabio, rico, noble, perito, experimentado, inteligente e incapaz de imparcialidad o de corrupción, pues sin estas condiciones decaería su prestigio, se le despreciaría, no se le haría caso y atraería reproches sobre el que lo había designado. En modo alguno se nombre a un individuo sórdido o aficionado a apropiarse el dinero ajeno por medios ilícitos y sin comprender la gravedad de lo que hace. Sólo se respeta a gentes que tienen a la vez fortuna y consideración moral.

1.4 La religión y la moral pública

Antes ya se hizo alusión a que durante la Edad Media hubo un predominio de las cosas espirituales, de forma que la religión y su moral impregnaron todas las esferas del comportamiento humano, incluyendo los aspectos sociales y económicos. Esta tendencia general se vio favorecida en el caso concreto del islam. Ello se debió a que Mahoma predicó una religión muy simple y fácilmente comprensible al carecer de

dogmas. Él no instituyó liturgia alguna, ni siquiera consideró que algunos de sus discípulos fueran apóstoles e intérpretes de la nueva fe, ni designó a ninguno de ellos como sucesor y cabeza religiosa de la nueva congregación de fieles. En consecuencia, la religión islámica no tiene ministros, o sacerdotes. El imán y los predicadores son simples seglares: el primero dirige las oraciones, sin que para ello sea necesario conocer el Corán, únicamente el ritual consuetudinario y unas cuantas jaculatorias; y el segundo enseña los preceptos coránicos, para lo cual sí se requiere ser versado en el Corán, que acaba por ser aprendido de memoria[15].

Según la opinión del Dr. Juan Vernet (1997, p. 25), el primer califa, Abú Bakr, sucesor de Mahoma[16], se arrogó el derecho que éste se había reservado a sí mismo de explicar e interpretar el Corán[17]. Al actuar de esta forma se unían en una sola cabeza el poder político y el religioso. Hasta tal punto resultaba importante consolidar en una mano única estos dos poderes que el segundo califa, Omar I, añadió a su dignidad califal el revelador título de príncipe de los creyentes (*emir al-mu'minin*), o sea, jefe de hombres piadosos que siguen la verdadera religión, la predicada por el profeta

---

15 Pero, en la opinión de Ibn Abdún, expresada en el §50, no es suficiente saberse de memoria el Corán para ser maestro, pues "la mayoría de los maestros son unos ignorantes en el arte de enseñar, porque saberse de memoria el Alcorán es una cosa, y el enseñar es otra cosa muy distinta."

16 O mejor dicho: sucesor del enviado de Dios (*jalifa rasul Allāh*).

17 En la azora 75, aleyas 16 a 18, se dice: «¡No muevas tu lengua, al revelar el Corán, para acelerar! A Nos incumbe su reunión y su predicación. Cuando le predicamos ¡sigue su predicación! ¡A Nos incumbe su explicación!»

Mahoma[18].

No es de extrañar, por consiguiente, que en el mundo islámico gozaran de reputación las personas que siendo doctas en la ley coránica fueran simultáneamente honradas y piadosas. Los individuos con estas cualidades todavía gozaron de mayor realce en el caso español a partir de las innovaciones religiosas de los almorávides, llamados así porque procedían de la rábida (*ribat*) que, al sur de Marruecos, estaba habitada por personas ascéticas y profundamente religiosas que predicaban el Corán para propagar el islam. Los que moraban en dicha rábida recibieron la denominación de "*al-murabit*".

Así es que en el mundo islámico medieval la judicatura llegó a ser una institución primordial y sus magistrados (cadí, hakim y muhtasib), que eran unas personalidades eminentes, no se limitaron a resolver litigios civiles, sino que además se dedicaron (al menos en la zona occidental a partir de la conquista almorávide) a vigilar y preservar la conducta moral de los ciudadanos, incluidos los de otras religiones, como los cristianos y judíos. Y todo esto sin perjuicio de cumplir con su misión típica: la de censurar la actividad económica.

Como ejemplo de este sometimiento pleno de la moralidad pública a la religión musulmana, se mencionarán a continuación las opiniones de Ibn Abdún, cuya preocupación moralizante se puede dividir para su estudio en tres apartados, que están relacionados con la moralidad pública en general; con la castidad, especialmente de las mujeres; y con la ebriedad.

---

18 Sobre este título de *emir-el-mu'minin*, véase en *Al-Muqaddimah* de Ibn Jaldúm (p. 432).

1.4.1 La moralidad pública

Ibn Abdún empieza su *Tratado* declarando (§1) que el propósito de su obra es proponer a los musulmanes “las normas de la censura de las costumbres, enderezar su estado, mejorar su condición y sus actos, mirar por ellos, incitarlos a buscar y realizar el bien y tender a que conozcan la justicia y se mantengan en ella.” El traductor de esta obra nos informa (en nota a pie de página) que esta censura de costumbres es el *ihtisab*, o sea, la puesta en acción de la *hisba*.

Para Ibn Abdún las buenas cualidades morales deben empezar por ser un atributo de los gobernantes y, en primer lugar, del príncipe, porque si careciera de ellas se originaría la desintegración de la organización social. Según recomienda este autor (§2), el príncipe debe tomar consejo de los doctores de la ley “sobre cualquier proyecto que quiera realizar o cualquier opinión que desee hacer prevalecer” para que acabe “por habituarse al bien, por la práctica que de él haga y por la fuerza de la costumbre”. Cuando el príncipe actúa de este modo “demuestra que ama el bien y las gentes de bien, y que está unido de corazón a la ley religiosa, [y] encontrará su propia satisfacción y se la proporcionará a todos los demás”.

A continuación debe exigirse una acendrada moralidad a los funcionarios públicos, como el cadí, el juez secundario y el almotacén –de los cuales ya se han expuesto las virtudes que deben reunir cada uno de ellos, que más bien parecen poco corrientes– y los alguaciles. Cualidades parecidas se requieren también para desempeñar el cargo de zalmedina (o prefecto de la ciudad), pues de él dice Ibn Abdún (§21) que debe ser

> una persona de buenas costumbres, alfaquí, y entrado en años, porque tal cargo está muy expuesto a cohecho y a sacar de mala manera el dinero a los administrados. Si fuese joven y borracho, probablemente cometería actos contrarios a la moral.

Incluso los agentes de la autoridad, como los alguaciles, tenían que ser (§9) “hombres de confianza, entrados en años, conocidos como personas de bien y de buena conducta.” Asimismo debían ser intachable la conducta de los agentes de las patrullas y de los inspectores de policía, pues como estipula Ibn Abdún (§26) si alguno de ellos comete

> un acto inmoral o bebe vino, se le aplicará la pena legal correspondiente, pues no hay cosa más fea que el que estos individuos corrijan –según dicen ellos– los actos contrarios a la moral y al mismo tiempo los cometan.

Y, en especial, el carcelero de la prisión de las mujeres también debía ser “un hombre viejo, casado y de buenas costumbres, cuya conducta será vigilada”; aunque sería preferible –en la opinión de Ibn Abdún manifestada en el §28– que las mujeres fueran encerradas, únicamente en virtud de sentencia, “en casa de una matrona de buena reputación y cuya honradez conozca” [el cadí].

Por supuesto, el maestro de escuela, que tiene que tratar con niños y adolescentes, no tiene que ser (§51) “ni soltero ni mozo, sino hombre de edad, honrado, religioso, de buenas costumbres, piadosos, de pocas palabras y nada amigo de escuchar lo que no le concierne.” De similar condición habían de ser los corredores de casas, que (§155) “no serán mozos, sino viejos de buenas costumbres y de reconocida honradez.” Y los pesadores públicos, que (§215) “deben ser hombres

honrados y entrados en años, porque su oficio supone que son de fiar en punto a integridad, religión y piedad.” Y, en fin, según lo dicho en el §201:

> Nada es más necesario en el mundo que un cadí justiciero, un notario fidedigno, un buen calafate y un médico experto y de conciencia, pues de estos cuatro oficios depende la vida del mundo, y ellos necesitan más que nadie ser honrados y religiosos, ya que Dios les ha confiado los bienes y las vidas de las gentes.

Una cuidadosa vigilancia habría que ejercerse en los cementerios, porque en ellos se había permitido que “encima de las tumbas se instalen individuos a beber vino o incluso, en ocasiones, a cometer deshonestidades” (§52). Otro motivo para que fuera necesario extremar la vigilancia era cuando tuvieran que salir los músicos al campo para ir a una fiesta[19]. En principio Ibn Abdún preferiría que no hubiera músicos, pero, ante su imposibilidad práctica, es partidario de la concesión previa por parte del cadí de una autorización a los músicos para su desplazamiento al campo y de hacer

---

19 La música debía gustar mucho a los sevillanos. La fama que por ello habían adquirido llegó a proverbial, pues Averroes, en una conversación que éste mantuvo con el magrebí Abu Bakr ben Zuhr, explicaba que «[...] si muere un sabio en Sevilla y se quiere vender sus libros, éstos son llevados a Córdoba para ser vendidos en ella; y si muere un músico en Córdoba y se quiere enajenar sus instrumentos, éstos son llevados a Sevilla.» Esta anécdota está contada en el *Kitab Nafh al-Tib* de Al-Maqqari y recogida por Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 417).

Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, Lib. V, Cap. XXXII, p. 756) atribuye la difusión de la música en la España islamita a Ziryab (Alí Ibn Nafí, nacido en Bagdad, pero de origen persa) durante el reinado de Abderramán II. Luego se transmitió a lo largo de sucesivas generaciones hasta el periodo de las taifas, en el que Sevilla recibió “una gran oleada de la propia herencia [musical], y, tras la declinación de esta ciudad, trascendió algo de ella a Ifrikiya y el Magreb”.

acompañar a los músicos con alguaciles. Del siguiente modo regula esta cuestión Ibn Abdún en el §190:

> Deben suprimirse los músicos, y, si no puede hacerse, por lo menos que no salgan al campo sin permiso del cadí, que los hará acompañar de algunos alguaciles, para impedir que la fiesta degenere en pendencia, pues entre los mozos de mala vida los hay libertinos, calaveras, ladrones y criminales, y además los padres no se ocupan de impedir las fechorías que hacen sus hijos, y así, al menos, el que haga una demasía, o quiera hacerla, será castigado en el acto.

La opinión que Ibn Abdún tiene de la gente joven no es nada buena, ya que, en su opinión (expresada en el §192), los mozos solteros también deben ser sometidos a vigilancia por soldados y alguaciles, “pues suelen ser criminales, ladrones y malhechores, sobre todo cuando los pueblos se quedan vacíos en verano.” Pretende Ibn Abdún (en este mismo epígrafe 192) que los mozos sean bien educados por sus padres y, es más, a éstos los hace responsables de la mala conducta de sus hijos, de forma que:

> Debe investigarse, de todo el que tenga un hijo soltero o de pocos años, si le aconseja y le impide obrar mal; de esta suerte, cuando se cometa en el pueblo un desaguisado, robo o herida, se hará responsable de ello a todos los individuos del pueblo que tengan un hijo mozo, y serán los viejos a los que se castigue y multe, para acabar con tales cosas, con la ayuda de Dios; porque, si se cometiese un delito, y se conociere a su autor, y se hubiere atemorizado con amenazas a los mozos y a sus padres, y luego no se hiciese nada, entonces vendría la costumbre de hacer cosas todavía más graves.

Ibn Abdún manifiesta una gran inflexibilidad contra todo el que realice cualquier

clase de acción delictiva, y, para atajarlas de raíz, sus propuestas del §192 son sumamente drásticas:

> Si se coge a un malhechor o a un criminal incorregible, debe imponérsele la amputación de la mano o la crucifixión en el propio pueblo, que será la manera más rápida de poner coto a su maldad, mejor que aplicarle un castigo corporal, y no se hará caso de ninguna recomendación a favor suyo.

Y además, dejándose llevar por las apariencias, que han tenido gran importancia hasta recientemente, opina que el aspecto desaliñado es síntoma de criminalidad. O sea, que participa del dicho: no sólo hay que ser bueno, sino parecerlo. A este respecto esto es lo que dice (§194):

> si se encuentra a un hombre campesino o no, que lleve el pelo largo, se le rapará o afeitará, a más de infligirle un castigo corporal y de obligarle a llevarlo al rape, porque el pelo largo es la marca de los criminales y malhechores.

Por otra parte (§182), "debe prohibirse jugar al ajedrez, a las tablas reales, a las damas y a las flechas, por ser juegos de azar, que son pecado y distraen el cumplimiento de los deberes religiosos."[20].

---

20 En esto de los juegos de azar, Ibn Abdún sigue fielmente a Mahoma, ya que éste los puso al mismo nivel que el consumo de vino y los condenó en el *Corán*. Así se dice en la azora 2, aleya 216:

> Te preguntas sobre el vino y el *juego* de maysir. Responde: «En ambas *cosas* hay gran pecado y utilidad para los hombres, pero su pecado es mayor que su utilidad.»

Y en la azora 5, aleyas 92 y 93 reza lo siguiente:

1.4.2 La castidad en la mujer

Las cuestiones relacionadas con la moralidad sexual en general, y muy en particular las que atañen a las mujeres, son consideradas con especial preocupación por parte de Ibn Abdún.

Sobre este asunto de la sexualidad femenina –tan delicado para los varones musulmanes– ya se ha tenido ocasión de mencionar algo de forma indirecta en el parágrafo anterior, y en el presente se expondrán más pormenorizadamente los puntos de vista de Ibn Abdún. Éstos empiezan por el mayor cuidado que tanto el cadí como el juez secundario deben prestar a los asuntos de las mujeres que acuden al pleito en demanda de justicia. Así, en el §14 se especifica lo siguiente:

> El cadí debe interesarse por las mujeres litigantes y darles precedencia, puesto que al recurrir a él para sus asuntos se hallan en situación poco compatible con el pudor de su sexo. No se distraiga, pues, con otras cosas, para que las mujeres no tengan que sentarse a esperar y queden expuestas a las miradas de las gentes. De la misma manera deberá proceder el juez secundario.

En lo concerniente a las obligadas relaciones sociales, que con motivo de los

---

¡Oh, los que creéis! Ciertamente, el vino, el *juego* de maysir, los ídolos y las flechas son abominaciones *procedentes* de la actividad de Satanás. ¡Evítala! Tal vez *seáis* los bienaventurados. Satanás querría suscitar entre vosotros la enemistad y el odio mediante el vino y el *juego* del maysir y apartaros del recuerdo de Dios, de la plegaria. ¿Dejaréis *de seguirle*? ¡Obedeced a Dios! ¡Estad en guardia! Si os apartáis, sabed que a nuestro Enviado, Mahoma, le incumbe *únicamente* la predicación manifiesta.

Pero según Lévi-Provençal (1957, p. 288), esta prohibición coránica, “jamás se cumplió literalmente más que por excepción, tanto en Oriente como en Occidente”.

litigios tienen que establecer las mujeres, y por lo que atañe a la protección sexual del género femenino, no hay peor calaña que la de los abogados que, en la opinión de Ibn Abdún (§15), deberían ser suprimidos, porque “su actividad es motivo de que el dinero de las gentes se gaste en vano”. De los abogados, Ibn Abdún continúa diciendo (§15):

> Pero si no hubiera otro remedio que mantenerlos, que sean los menos posibles y conocidos como personas de buenas costumbres, honrados, piadosos y sabios, no entregados a la bebida ni susceptibles de cohecho, aunque tales cualidades no se suelen encontrar en ellos. De todos modos, el abogado no ha de ser mozo, ni borracho, ni libertino o de vida desordenada. Ningún abogado debe defender a una mujer, pues no tendría escrúpulos en ir a verla a su casa para hablarle, y lo primero que haría sería procurar obtener sus favores e intentar seducirla, induciéndola a error y prolongando el pleito para poder cortejarla por más tiempo. Yo he visto con mis ojos y he oído a uno de ellos que en una reunión se vanagloriaba de haber obrado así.

La calaña de los alguaciles andaba a la zaga de la de los abogados, en cuanto al trato con las mujeres se refiere. Esto es lo que opina Ibn Abdún (§13) sobre el colectivo de los alguaciles:

> A ningún alguacil se le permitirá que hable con una mujer, de no ser que se le conozca como hombre de bien y de buenas costumbres, y además viejo, porque en ello podría haber ocasión de cohecho, malas intenciones y libertinaje, y si fuese mozo, lo primero que haría sería intentar violentarla, sacarla de sus casillas y seducirla. Por tanto, es de suma importancia prevenir esta eventualidad e impedirla de una vez para siempre.

Para preservar la moralidad de las mujeres no hay nada mejor que impedir, o, mejor dicho, prohibir, la posibilidad de tener contacto con ellas: quien evita la ocasión,

evita el peligro, tal como asegura la sabiduría popular. Y, con mayor razón, hay que imposibilitar el acceso a la casa de una mujer. Es probable que Ibn Abdún estuviera imbuido de principios similares a los expuestos; no se puede saber con exactitud, pero lo cierto es que recomienda (§26) que los agentes de las patrullas y los inspectores de policía tengan prohibido hacer registros en las casas, tanto de noche como de día, con motivo de asuntos de trámite, “pues sería exponer a la deshonra a las mujeres que habitan la casa”. Por el mismo motivo (§155), “los corredores de casas [en venta] no serán mozos, sino viejos de buenas costumbres y de reconocida honradez”; y a los que dicen la buenaventura se les debe prohibir (§166) que “vayan por las casas, pues son ladrones y fornicadores.”

Otros lugares que se prestaban a que los hombres pudieran establecer fácilmente contacto con las mujeres e intentaran seducirlas eran los cementerios y los sitios donde ellas lavaban la ropa. Por consiguiente, como no convenía que hubiera posibilidad de entablar relaciones deshonestas con los miembros del sexo femenino, Ibn Abdún dice (§53):

> No deberá permitirse que en los cementerios se instale ningún vendedor, que lo que hacen es contemplar los rostros descubiertos de las mujeres enlutadas, ni se consentirá que en los días de fiesta se estacionen mozos en los caminos entre los sepulcros a acechar el paso de las mujeres. Esfuércese en impedirlo el almotacén, apoyado por el cadí. También deberá prohibir el gobierno que algunos individuos permanezcan en los espacios que separan las tumbas con intento de seducir a las mujeres, para impedir lo cual se hará una inspección dos veces al día, obligación que incumbe al almotacén. Se ordenará asimismo a los agentes de policía que registren los cercados circulares [que

rodean algunas tumbas], y que a veces se convierten en lupanares, sobre todo en verano, cuando los caminos están desiertos a la hora de la siesta.[21]

Insistiendo sobre esto de la facilidad de aproximación entre miembros del sexo opuesto, Ibn Abdún contempla los emplazamientos donde las mujeres acostumbraban lavar la ropa, y erigiéndose en escrupuloso defensor de la honestidad femenina, prescribe (§68) que "se les ordenará que laven en un lugar escondido de la vista del público, prohibiendo a cualquier hombre, pero a los barqueros en concreto, que se les adelanten a ocuparlo". Y, por añadidura, se prohibirá a las mujeres (§128) "que laven ropa en los huertos, porque se convierten en lupanares".

Grandes posibilidades de establecer contacto con las mujeres se ocasionan muy especialmente con motivo de la actividad comercial. Por eso, la prescripción del §55 es esta:

Debe impedirse que los que dicen la buenaventura o cuentan cuentos se queden solos con mujeres para hablarles en las tiendas que levantan [para ejercer su oficio], pues es un medio de violentarlas o un ardid para robarles, si bien las que acuden a ellas no son más que desvergonzadas. Y si hay adivinos que se quedan en su casa y reciben en ellas mujeres, prohíbase también, pues es peor que lo primero. Vigílese continuamente a estos individuos, que son unos sinvergüenzas.

---

21 Esta costumbre de la siesta proviene de muy antiguo. R. Dozy (1861, Tomo I, p. 285 y 286) hace referencia a ella a propósito de la llegada del omeya Abderramán a España en el año 755, suceso transmitido por un correo a Yusuf, el entonces gobernador de al-Andalus, que llegó a su campamento cuando éste y su amigo Samail estaban en la siesta.

Otras disposiciones relacionadas también con la actividad comercial y el trato con las mujeres son las siguientes:

> Ningún barbero deberá quedarse a solas con una mujer en su tienda, de no ser en el zoco y en lugar donde pueda vérsele y esté expuesto a las miradas de todos. (§136).

> Debe impedirse que en los almacenes de cal y en los lugares vacíos se vaya a estar solos con mujeres. (§142).

> No tratarán con mujeres en asuntos de compraventa más que hombres de fiar y honrados, cuya integridad y fidelidad sean conocidas de todo el mundo, y de ello han de cuidarse los individuos de los gremios. Debe prohibirse que entren en el zoco las bordadoras, que son todas prostitutas. (§143).

También eran lugares muy apropiados para que se pudieran establecer relaciones con las mujeres los baños públicos y las alhóndigas. En el §155 la propuesta de Ibn Abdún es ésta:

> El recaudador del baño no debe sentarse en el vestíbulo cuando éste se abre para mujeres, por ser ocasión de libertinaje y fornicación. La recaudación de las alhóndigas para comerciantes y forasteros no estará a cargo de una mujer, porque eso sería la fornicación misma.

Por supuesto, una medida eficaz para evitar la aproximación y con ella la posibilidad de entablar conversación y la subsiguiente seducción es que hombres y mujeres estén separados: “Los días de fiesta no irán hombres y mujeres por un mismo camino para pasar el río.” (§144). “También deberá prohibirse que las mujeres se sienten en la ribera del río, salvo si fuere en un lugar en que no se sienten los

hombres.” (§68).

Y en esta misma línea de la protección hacia los componentes del género femenino, que tiene mucho de connotación represiva, más eficaz todavía es que los hombres, principalmente los soldados, ni siquiera vean a las mujeres, tal como se establece en el §54:

> Debe ordenarse que se cierren las ventanas de los edificios militares y de las habitaciones altas, así como las puertas que se abren del lado de los cementerios, para que no sean vistas las mujeres.[22]

---

22 El Cid Campeador fue contemporáneo de Ibn Abdún y éste tuvo que conocerle forzosamente porque aquel llegó a Sevilla para cobrar las parias que el rey al-Mutamid debía pagar al rey castellano Alfonso VI por ser su vasallo. A cambio, el castellano tenía el deber de defender a sus vasallos. Y esto es lo que hizo el Cid cuando el territorio de la taifa sevillana se vio asolado por las correrías en algara de huestes extrañas. El Cid con su exigua mesnada salió al paso de la numerosa hueste de la algara y la derrotó. Por este hecho los sevillanos colmaron de honores al Cid y en la actualidad conmemoran su gesta y le honran con una estatua ecuestre, situada enfrente del edificio de la Universidad de Sevilla (antigua Fábrica de Tabacos) y a la entrada del Parque de María Luisa. Más tarde, la conquista de Valencia y otras victorias del Cid en el Levante peninsular tanto contra los musulmanes peninsulares como contra los almorávides fueron tan grandes y sonadas que el eco de su fama y de su invencibilidad llegó a todos los rincones de al-Andalus. Por eso no es de extrañar que alguna de las medidas que adoptó el Cid en Valencia pudiera alcanzar los oídos de Ibn Abdún. En concreto, por lo que aquí atañe, cuando el Cid ordenó instalar a sus hombres en las torres de la muralla defensiva de la ciudad mandó “tapiar en las torres todas las ventanas que daban al interior de la villa, para que la mirada curiosa de los soldados cristianos no importunase la recatada intimidad de las casas moras.” (Menéndez Pidal. 1950, p. 180).

En la opinión de Ibn Abdún (§168), que como ya se ha dicho se fiaba mucho de las apariencias, las mujeres de vida honesta debían diferenciarse por su atuendo exterior de las de vida disoluta:

> Deberá prohibirse que las mujeres de las casas llanas se descubran las cabezas fuera de la alhóndiga, así como que las mujeres honradas usen los mismos adornos que ellas. Prohíbaseles también que usen de coquetería cuando estén entre ellas, y que hagan fiestas, aunque se les hubiese autorizado. A las bailarinas se les prohibirá que se destapen el rostro.

Y, por otra parte, a las mujeres impúdicas no debía dárseles facilidades de movimientos (§204): “Tampoco deberán pasar los marineros a ninguna mujer con aspecto de llevar vida deshonesta”. Además (§205), se debían “suprimir los paseos en barca por el río de mujeres e individuos libertinos, tanto más cuanto que las mujeres van llenas de afeites”.

Por otra parte, como se ha podido comprobar debido a lo expuesto sobre la estricta mentalidad de Ibn Abdún en materia de sexualidad, si estaba mal que las mujeres musulmanas llevaran una vida licenciosa con varones islamitas, muchísimo peor era que la tuvieran con gentes de diferente religión, y en especial con los cristianos. Así es que sobre ellas debía recaer una tajante prohibición, la de no entrar en las “abominables iglesias”, como las califica Ibn Abdún (§154), “porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas”.

Muchas de las reglas morales preconizadas por Ibn Abdún sobre la sexualidad debían afectar a todo el mundo, y, por lo tanto, de ellas no se libraban los cristianos, ya

que Ibn Abdún (§154) pretendía imponer sus puntos de vista sobre la moral sexual a los mozárabes:

> debe prohibirse a las mujeres francas [o sea, las cristianas] que entren en la iglesia más que en días de función o fiesta, porque allí comen, beben y fornican con los clérigos, y no hay uno de ellos que no tenga dos o más de estas mujeres con que acostarse. Han tomado esta costumbre por haber declarado ilícito lo lícito y viceversa. Convendría, pues, mandar a los clérigos que se casen, como ocurre en Oriente, y que, si quieren, lo hagan.

Y, en el mismo epígrafe, añade:

> No debe tolerarse que haya mujer, sea vieja o no, en casa de un clérigo, mientras éste rehúse casarse. Oblíguesele, además a circuncidarse, como les obligó al-Mu'tadid Abbad,[23] pues si, a lo que dicen, siguen el ejemplo de Jesús (¡Dios le bendiga y salve!),

---

23 Al-Mu'tadid fue el segundo rey de la taifa de Sevilla y padre de al-Mu'tamid. El traductor de esta obra de Ibn Abdún, en la nota 1 a pie de la página 151, dice: "Que yo sepa, no se encuentra mención de esta medida en ninguno de los cronistas que han tratado la dinastía de los abadíes."

No obstante, en tiempos anteriores los sultanes habían llegado a decretar la circuncisión obligatoria, tanto para los musulmanes como para los cristianos, según la información que nos proporciona R. Dozy (1861, Tomo II, p. 94) refiriéndose a lo que sobre esta medida adoptada por el emir de Córdoba dice Álvaro en su *Indiculus luminosus*. (Álvaro fue un rico burgués cristiano de Córdoba que vivió durante los reinados de Abderramán II y Mohamed I. Álvaro era amigo del sacerdote Eulogio –uno de los impulsores de la rebelión religiosa de los cristianos cordobeses contra el Islam– que en el año 858 fue elegido obispo de Toledo por la unanimidad de los obispos, y éstos, como el sultán se negó a darle la licencia para ir a ocupar su cátedra episcopal, decidieron no elegir otro obispo mientras viviera Eulogio –Dozy, ib., Tomo II, p. 138, haciendo referencia a la *Vita Sulogii* de Álvaro–. El sacerdote fue condenado por los visires del Consejo por negarse a retractarse de las manifestaciones que había proferido acerca

Jesús se circuncidó, y precisamente ellos, que han abandonado esta práctica, tienen una fiesta, que celebran solemnemente, el día de su circuncisión.

Antes de proseguir con estas cuestiones relativas a la moralidad sexual conviene detenerse un momento, porque aquí es pertinente hacer una reflexión a propósito de toda esta normativa, tan restrictiva de la libertad femenina, que Ibn Abdún pretende establecer. De ella se puede extraer como consecuencia el género de vida que tenían las mujeres musulmanas en al-Andalus, por lo menos hasta producirse la invasión y subsiguiente conquista de los territorios de al-Andalus por parte de los almorávides –que como ya se ha dicho eran muy religiosos, por no decir fanáticos, e impusieron su interpretación estricta del Corán, como modernamente ha ocurrido con los movimientos fundamentalistas en el ámbito del islam–. Cuando Ibn Abdún se esfuerza en disponer todas esas medidas para preservar la honestidad de la mujer, eso mismo quiere decir que ésta en al-Andalus gozaba de bastante libertad[24]: Las

---

de Mahoma que eran consideradas injuriosas por los musulmanes. Murió ejecutado por decapitación el 11 de marzo el año 859 y la Iglesia católica lo canonizó como el mártir san Eulogio).

24 Esta deducción acerca de la libertad que gozaba la mujer en al-Andalus (al menos si se compara con lo que podría esperarse en un país habitado por musulmanes o con respecto a lo que podría ocurrir en las zonas orientales del islam) está confirmada por la opinión de Chejne (1974, p. 127), por la de Medina Molera (1980, vol. I, pp. 224 a 226 y 1981, vol II, p. 96) y por la de Marín (1989, p. 124). En cambio, Mª Luisa Ávila (1989, p. 148) cree que algunos autores, basándose en la poesía andalusí difundida por Henri Pérès, defendieron la postura de “la supuesta libertad de la mujer” en al-Andalus.

Ahora bien, el Corán (5,38) da pie para que se pueda ejercer una tremenda discriminación, e incluso llegar a la violencia, síquica y física, contra la mujer:

mujeres asistían a fiestas e iban acompañadas de varones. Éstas se sentaban a la orilla del río adonde iban también los hombres para departir con ellas; se acicalaban cuidadosamente, cuidaban su pelo con alheña, se adornaban y maquillaban usando afeites, para agradar a los demás, y no se cubrían el rostro ni se privaban de mostrarse con coquetería. Incluso, según cuenta Fierro (1989, p. 45), en al-Andalus las mujeres se depilaban corrientemente y, como nos hace reparar Medina Molera (1980, vol I, p. 224), las mujeres en al-Andalus comparecían por sí solas ante los tribunales sin necesitar el consentimiento del varón bajo cuya supuesta protección estaban (padre o esposo). Eran curiosas y visitaban las iglesias cristianas e iban a los baños públicos para asearse y relajarse. En aquel entonces, lo mismo que hoy, algunas mujeres se dejaban seducir por sus abogados, o por los comerciantes, o por los corredores de casas a los que no tenían reparos en franquearles la entrada. Algunos colectivos de féminas, antaño como hogaño, no sentían gran preocupación por su fama (o por lo que ha venido a llamarse la virtud) y solían tener una moral sexual muy laxa, como ocurría en la época de Ibn Abdún con las lavanderas y, sobre todo, con las bordadoras y permitían que los soldados, los alguaciles y otros hombres les dirigieran requiebros; algunos más osados les tiraban los tejos a ver si obtenían sus favores.

1.4.3 La homosexualidad

Continuando con otros aspectos de la sexualidad y la moralidad, las normas acerca de lo que Ibn Abdún considera que es una conducta sexual correcta no sólo

---

Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan *parte de* sus riquezas *a favor de las mujeres*. [...]. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas.

intentaba que afectaran a las relaciones heterosexuales, sino que también las extendía a las prácticas homosexuales entre personas del género masculino. Puesto que éstas últimas las contempla como desviaciones viciosas del comportamiento sexual normal, los afeminados no se libran del oprobio de la deshonestidad ni de la condena de sus actos equiparados a las acciones delictivas[25]. En consecuencia, sobre ellos debían

---

25 La homosexualidad masculina estuvo más extendida en al-Andalus de lo que cabe imaginar en un mundo islámico que permite la poligamia.

En Sevilla, los tiempos de al-Mu'tamid eran tan recientes (cuando Ibn Abdún escribe) que no podía haberse olvidado que este monarca, al menos en su juventud, había practicado la homosexualidad con su amigo el aventurero Ben 'Ammār cuando siendo pr íncipe su padre le encomendó el gobierno de Silves. Bosch Vilá (1984, p.120) así lo asegura: "Numerosas anécdotas se cuentan en torno a la amistad y relaciones, también eróticas, entre ambos, y no es cuestión de traerlas aquí. Sin que sepamos de cierto las causas, aunque pueden presumirse, el padre de al-Mu'tamid decretó el exilio de Ibn 'Ammār."

Marraquxi en su *Kitab al-Muchib* cuenta una de estas anécdotas acerca de las relaciones homosexuales de al-Mu'tamid con Ben 'Ammār, que est á recogida por SánchezAlbornoz (1946, pp. 84 y 85):

> He aquí un acontecimiento curioso que le ocurrió durante su estada en Silves. Mutamid le había invitado un día, como de costumbre, a su velada literaria; pero ese día había exagerado los honores y las gracias que tenía la costumbre de hacerle, y en el momento de acostarse, el príncipe obtuvo de su amigo que compartiera su almohada. «Entonces, cuenta Ben Ammar, oí durante mi sueño una voz que decía: "Ten cuidado, desgraciado. ¡Éste terminará un día por matarte!" Me desperté espantado, pero me di cuenta de lo que pasaba, y me dormí; por segunda vez, fui despertado por las mismas palabras, y me volví a dormir de nuevo; una tercera vez, se repitieron aquéllas y entonces, llevándome mis ropas, me envolví en una estera y fui a esconderme en el pórtico del palacio. [...]. Al llegar [Mutamid] al pórtico para asegurarse de si la puerta estaba abierta, encontró ante él la estera en que yo estaba acurrucado y advirtió un movimiento que yo hice. "¿Qué es esto que se agita bajo esta estera?", exclamó. La registraron y aparecí yo desnudo, sólo cubierto por mi calzón. Al verme sus

ojos se llenaron de lágrimas. “Abu Bakr, me dijo, ¿por qué te has conducido así?” Como no tenía ninguna razón para ocultarle la verdad, le conté al detalle lo ocurrido, lo que le hizo reír. “Esos sueños, dijo, son la consecuencia de la ebriedad. ¿Cómo podré matarte, a ti que eres mi vida misma? ¿Has visto jamás a nadie matar a quien constituye su existencia?”»

Este caso no es único ni se inició en esta época, pero, al parecer, se intensificó durante el siglo XI. Rachel Arié (1982, p. 326) dice:

> A principios del siglo XI y tras una inundación y un periodo de carestía, sólo se veía en Córdoba a libertinos haciendo alarde de sus bajezas; la sodomía aparecía a la luz del día. Se ha reprochado a menudo a los reyes de taifas el haber permitido que se desarrollara en suelo andaluz el espíritu de desobediencia y el libertinaje. Posiblemente, la división de España en pequeños principados y el relajamiento de la autoridad agravaron la corrupción moral. Sin embargo, cabe señalar que las acusaciones de inmoralidad contra los príncipes andaluces proceden de historiadores posteriores, pagados por los almorávides o los almohades, quienes alardeaban, al menos en un principio, de la austeridad de sus costumbres y de su puritanismo moral. En realidad, los reyes de taifas se entregaron a los placeres tanto como sus predecesores o los gobernadores almorávides y almohades que les sucedieron.

A través de la poesía musulmana de carácter amatorio se puede comprobar lo frecuente que era dirigir los sentimientos amorosos hacia los hombres, y no sólo en exclusiva hacia las mujeres. Ejemplos de ellos se encuentran en los *Poemas arabigoandaluces* de Emilio García Gómez (1940, tal que el poema nº 57, p. 107, sobre el lunar de Ahmad, o el nº 72, p. 118 y 119, sobre el mancebo sastre, por citar sólo un par de ellos). Pero, como muestra, a continuación se transcriben algunos versos sobre amoríos homosexuales procedentes de Al-Maqqari, en traducción de García Gómez: *Al-Ándalus*, V, 42, que recoge Sánchez-Albornoz (1946, Tomo II, p. 137):

> Vivía en Zaragoza un mancebo llamado Yahya ben Yatfut, de los Banu Yafran, que se había criado en casa del rey de la ciudad, Al-Muqtadir ben Hud. Aprendió equitación y bellas letras, y era tan hermoso, tan atractivo y agudo, que Ben Hud se prendó de él, y aunque ocultó algún tiempo su amor, no pudo al cabo reprimirse, y le escribió (mutatt):
>
> ¡Oh gacela! Dime, por Dios,
> cuándo te veré presa en mis redes.

recaer penas severas, tal como las prescritas en el §170:

> deberán ser expulsados de la ciudad, y castigados donde quiera se encuentre a uno de ellos. No se les dejará que circulen entre los musulmanes, ni que anden por las fiestas, porque son fornicadores malditos de Dios y de todo el mundo.[26]

Ibn Abdún, tal como se ha podido comprobar, es un cumplidor fiel y escrupuloso de lo estipulado en el Corán y lo instituido por las tradiciones. Sobre este particular de la homosexualidad masculina, Rachel Arié (1982, p. 327) afirma tajantemente, pero sin documentar la condena coránica hacia los sodomitas con la aportación de la pertinente referencia, lo que sigue:

> No hace falta recordar que el Corán y los *hadits* prohibieron formalmente la sodomía; sin embargo, sobrevivió a las prohibiciones y fue práctica corriente en la España

---

La vida se me pasa, y mi alma
languidece, por no lograr tu amor.

El mancebo le respondió al dorso del billete:

Si es verdad que soy gacela, tú eres
el león que quiere arrebatarme,
y nunca me había pasado por las mientes
el establecerme en tu selva.

Y añadió debajo de estos dos versos: «Esta contestación es la que exigen las leyes de la poesía. Pero, después, te digo: He puesto mi brida en mano de mi señor. ¡Ojalá me conduzca a lo que deseo y no a lo que aborrezco! Y lo que deseo es que exista entre nosotros un amor que entrañe un perdurable y puro afecto, pero seguro de que no ha de seguírseme vergüenza ni castigo divino.»

26 Esta pena propuesta por Ibn Abdún difiere sensiblemente de la norma vigente entre los cristianos contemporáneos que se regían por el *Fuero Juzgo*; en éste se estipula, en las leyes V y VI del Título V, Libro I, que los sodomitas fueran castrados.

musulmana. Tanto en Córdoba como en las demás grandes ciudades andaluzas no faltaron homosexuales profesionales (musulmanes, judíos o cristianos). Los tratados de *hisba* condenaban la conducta de los cantantes afeminados y de los homosexuales (*hawi* o *mujannat*) que frecuentaban medios equívocos. La sodomía estaba presente en todos los niveles sociales y hacía estragos en la corte de los reyes de taifas. Ibn-al-Jatib, en el vivo retrato que trazó del usurpador Muhammad VI, condenaba su villanía y señalaba que el soberano nasrí se entregaba a la pederastia. Varios poetas cantaron en sus versos sus relaciones con homosexuales surgidos de medios modestos de la población andaluza, como tejedores o sastres.

Siendo como es Rachel Arié tan detallista a la hora de documentar la mayor parte de sus afirmaciones, se echa en falta la referencia del Corán que avale la prohibición de la homosexualidad entre los muslimes; porque, en realidad, no es fácil encontrar en el Corán una condena directa de este tipo de comportamientos sexuales practicados entre hombres, excepto en las alusiones a los escritos de la Biblia en los que se relata el castigo de Dios hacia los habitantes de la ciudad de Sodoma, por ejemplo en la azora 7, aleya 78 y 79:

Recuerda a Lot, cuando dijo a sus gentes: «¿Os entregáis a la torpeza en la cual no os ha precedido ningún *habitante* de los mundos? ¿Os entregáis a los hombres en concupiscencia prescindiendo de las mujeres? Vosotros sois gentes transgresoras.»

O en la azora 27, aleyas 55 a 59:

Recuerda cuando Lot dijo a sus gentes: «¿Cometéis la torpeza mientras vosotros sois clarividentes? ¿Prescindiendo de las mujeres, os dirigís, concupiscentes, a los hombres? ¡Vosotros sois gentes que ignoráis!» La respuesta de sus gentes no consistió más que en

decir: «¡Expulsad a la familia de Lot de vuestra ciudad! ¡Ellos individuos que se las dan de puros!» Salvamos a toda su familia y a él, con excepción de su mujer, pues habíamos dispuesto que estuviese entre los rezagados. Sobre ellos hicimos llover una lluvia.¡Qué mala lluvia la de los advertidos *en vano*!

Y, entre otras, en la azora 54, aleyas 33 a 39:

Las gentes de Lot desmintieron las amonestaciones. Nos enviamos, contra ellas, una nube de piedras, pero salvamos a Lot y a su familia en la aurora. ¡Favor de junto a Nos! Así recompensamos a quien agradece. *Lot* les había advertido de nuestra violencia, pero dudaron de las amonestaciones y le solicitaron sus huéspedes. Les cegamos los ojos, y *dijimos*:

«¡Gustad mi tormento y mis amonestaciones!»

Al amanecer, en la aurora, *les* cayó un tormento permanente.

«¡Gustad mi tormento y mis amonestaciones!»

1.5 El vino y la embriaguez

Puesto que ingerir altas cantidades de vino causa la pérdida del dominio racional de las facultades del hombre y provoca conductas pendencieras, agresivas y con ellas se facilita la comisión de actos ilícitos, inmorales o deshonestos, Ibn Abdún, en su afán de preservar las buenas costumbres, se preocupa por regular las cuestiones relacionadas con el vino y la consecuencia de su ingestión: la embriaguez. Con carácter general ya hemos tenido ocasión de mencionar algo sobre ellas en los dos

parágrafos anteriores. Ahora se descenderá a cuestiones más concretas, como que no se alquile “una barca para dar un paseo a quien se sepa que ha de beber vino en ella, por ser motivo de abusos y pendencias” (§58).

Una de las formas de impedir el consumo de vino es mediante la restricción, incluso la eliminación, de su comercio. Por tanto, al comerciante “que vende vino se le castigará y se le romperán los envases”, según la pretensión de Ibn Abdún (§186). También propone que se rompan los envases a los que pasen con ellos el río “para comprar vino a los cristianos” (§204). Otra forma de evitar el consumo de vino, aunque pueril, es no fabricar “copas destinadas al vino” (§116), por lo que a los vidrieros y a los alfareros se les prohibirá que las manufacturen. Más eficaz para lograr ese propósito de no consumir vino sería no elaborarlo; por eso, Ibn Abdún dice (§129): “No se vendan muchas uvas a quien se sospeche que las va a exprimir para hacer vino: vigílese este asunto”. Pero, precisamente, ahí radica el problema y la dificultad práctica para que esta medida pueda ser llevada a cabo con alguna eficacia, pues, si ya resulta complicado vigilar que no se elabore vino a pie de la multitud de viñas existentes, es casi imposible controlar la fabricación clandestina de vino al por menor hecha individuo por individuo.

Lo que llama la atención es que Ibn Abdún, tan severo y puritano como se muestra, no recomiende la prohibición del cultivo de la vid[27]. Por el contrario, tal cultivo

---

27 Precedentes históricos de este tipo de prohibición ya los había habido. El emperador Domiciano, a finales del siglo I, prohibió plantar nuevas cepas en Italia y reducir a la mitad el número de viñedos en las provincias, con la finalidad de evitar la escasez de cereales (Suetonio, en *De Vita Caesarum*, según las observaciones que al respecto hace Unwin, 1991, pp. 165 a 167). En al-Andalus el

es mencionado expresamente por él a propósito del escaso rendimiento de los braceros agrícolas, que aprovechaban el horario laboral para satisfacer sus propias necesidades (como recoger leña) y para colmo se jactaban de haber proporcionado un gran servicio y encima se quejaban de la escasa remuneración recibida. Para estos jornaleros del campo propone Ibn Abdún que se les exija la tarea a realizar, después de habérsela previamente señalado una persona entendida en la cantidad de tierra que puede ser cavada por un hombre. A tal respecto dice (§202): "Se les debe, por tanto, marcar la longitud de la fila de pies de viña o el largo y ancho del trozo de tierra que han de labrar".

---

califa al-Hakam II tuvo la intención de mandar arrancar todas las viñas de su reino, pero, como dice Lévi-Provençal (1957, p. 159), era un "proyecto utópico, cuya ineficacia le demostraron sin dificultad los que le rodeaban."

Décadas después de Ibn Abdún, ya en época almohade, el califa 'Abd al-Mu'min ordenó, a finales de 1147, perseguir a los que vendían y consumían el mosto de uvas y mandó nombrar inspectores para discernir entre los que se embriagaban y los que no (Bosch Vilá, 1984, p. 148). Este mismo califa en agosto de 1148 envió una carta ordenando el estricto cumplimiento del Corán, que se persiguiera la venta y el consumo de vino, y, además, que, en los juicios, "las confiscaciones de bienes tenían que hacerse con la supervisión legal de un *amīn*" (González Moreno, 1981, p. 175). En 1185 el califa almohade Ya'qub al-Mansur envió una carta a los notables y al resto de la población de Sevilla con la intención de evitar el consumo de vino (Rachel Arié, 1982, p. 325). Más tarde, en 1227, el califa Abu-l-'Ulá al-Ma'mun prohibió beber arrope, o sea, vino, según dice Bosch Vilá (1984, p. 175). Ampliando esta información, Rachel Arié (ib., p. 325) dice que el soberano almohade prohibió la venta de vino y también la de arrope (*rubb*, o jarabe hecho de zumo de uva hervido) porque bajo este título se vendían licores con contenido alcohólico. Para llevar a cabo esta medida se ordenó: vaciar las tiendas donde se vendía el mosto cocido; cerrar las tabernas; y derramar todo el vino que se hallara disfrazado bajo la denominación de arrope.

Y en el epígrafe siguiente (§203) describe la truhanería de estos jornaleros a la vez que indica la sanción pertinente para corregir tal conducta:

> Si se sorprende a un peón llevándose una cepa de viña que haya arrancado para apropiársela, se le debe quitar y confiscarle la caballería, pues mientras dura el trabajo en las viñas no paran de arrancar cepas y llevárselas, y no hay en el mundo nadie más digno de castigo que estos individuos, que son ladrones, malhechores y engañadores.

Así como Ibn Abdún prohíbe la elaboración de vino, incongruentemente no impide la fabricación del vinagre, subproducto derivado del vino. Pero, en su calidad de garante de la calidad de los productos, intenta evitar las prácticas fraudulentas de aguarlo; por eso en el §126 recomienda:

> No ha de comprarse vinagre más que a personas de fiar, porque este producto aguanta ser mezclado con mucho agua, y es un fraude. Mándese al vinagrero que haga vinagre por las casas que no mezcle demasiada agua, porque lo echaría a perder.

Estas consideraciones de Ibn Abdún acerca de la vitivinicultura invitan a hacer algunas reflexiones. Éstas se pueden agrupar en dos rúbricas: en una, las de carácter religioso, y, en la otra, las de contenido económico.

1.5.1 El vino en la religión musulmana

La reprobación del vino realizada por Ibn Abdún es más bien tímida. En efecto, no tiene mucho sentido la propuesta que hace de ir el vinagrero por las casas para elaborar el vinagre, si antes en las casas no hay vino; sería absurdo, pues hasta la mente más simple capta lo antieconómico que es, que el vinagrero fuera por las casas

con su propio vino para transformarlo poco a poco en vinagre dentro de cada domicilio. Por otra parte, como ya se dijo, ciertos cargos no debían otorgarse a los borrachos; pero a éstos no se les sanciona por estar ebrios, incluso Ibn Abdún no es partidario (§167) de aplicar la pena de azotes "a un borracho hasta que se recobre." En realidad, no hay demasiada severidad en los castigos propuestos por Ibn Abdún, como la medida que recomienda, según se citó antes en referencia al §58, respecto al que bebe vino: "no debe alquilársele una barca".

Posiblemente la ausencia de una condena taxativa sobre la fabricación del vino se debe a que Mahoma en el Corán tampoco la hizo fehacientemente[28]. Mahoma (*Corán*, 16, 69, p. 271) manifiesta una cierta tolerancia hacia el consumo de bebidas alcohólicas, puesto que en el fondo considera que son un don de Dios: "Obtenéis bebidas fermentadas y un buen alimento de los frutos de la palmera y de las vides. En eso hay una aleya para unas gentes que razonan". Por otra parte, en lo referente a los aspectos negativos del consumo del vino, en el *Corán* (4, 46, p. 121) se prohíbe ir a orar borracho: "¡Oh, los que creéis! No os acerquéis a la oración mientras estéis ebrios, hasta que sepáis lo que decís". En realidad, lo que Mahoma e Ibn Abdún condenan es el efecto de la embriaguez, con sus perjudiciales consecuencias sobre la conducta de los hombres, pero no el simple consumo del vino que, en opinión de Mahoma, es más bien una recompensa para los hombres puros y piadosos. Así lo expresa claramente en la azora 47, aleya 16 (p. 476): "Imagen del Paraíso que se ha prometido a los piadosos: En él habrá ríos de agua incorrupta, ríos de leche de composición

28 Véase en la nota 20 de la página 48 las condenas del vino y el juego que figuran en el Corán.

inalterable, ríos de vino que serán delicia de los bebedores y ríos de miel límpida.” En la azora 78, aleya 31 a 34 (p. 563) se vuelve sobre esta concepción del vino como recompensa: “Los piadosos tendrán un refugio; villas y parras, mujeres ubérrimas, de su misma edad, y copas repletas.” Y en la azora 82, aleyas 22 a 25 (p. 572) se insiste acerca de este asunto: “Los puros estarán en un paraíso de ensueño, [...]; se les escanciará vino generoso, sellado –su sello será de almizcle, ¡aspiren a él los que aspiran!–”.

1.5.2 La importancia económica de la vid

De las referencias que Ibn Abdún hace del vino y de las viñas, y que ya han sido señaladas, se puede deducir que los musulmanes andalusíes, siguiendo una tradición que provenía de muy antiguo, cultivaban la vid y consumían vino, uvas y pasas. El consumo de este último producto lo sabemos porque Ibn Abdún, entre sus múltiples regulaciones, lo cita (en el §229): “Debe ordenarse a los vendedores de higos y pasas que coloquen parte de su mercancía en el suelo sobre tabaques, porque, si no, los adulteran mezclándolos con los malos.” También menciona en varias ocasiones el consumo de uvas, que, como quedó dicho al principio del parágrafo 1.5, no deben venderse a quien se sospeche que con ellas va a hacer vino (§ 129). Ahora bien, esta consideración demuestra indirectamente que el vino también se producía y consumía. En el §130, nos informa de la cualidad terapéutica de las uvas verdes, “que son buenas para las preñadas y los enfermos.” Y en el §132 propone las medidas higiénicas que deben guardar los vendedores de uvas, de forma que deben colocarlas en cestillos y

esportillas[29].

Debido a la preocupación de Ibn Abdún por eliminar la picaresca y el escaso rendimiento de los braceros agrícolas, fijándoles la cantidad de pies de viña que debían trabajar en una jornada (§202), cabe deducir que una parte considerable del cultivo de la vid se realizaba en grandes fincas señoriales. Pero también debía haber pequeños propietarios, puesto que los peones no robarían cepas de viña (§203) si no fuera para vendérselas a alguno de ellos o para su propio cultivo. Como es lógico los propietarios de minúsculas viñas no tienen necesidad de contratar peones para las labores agrícolas, cuando ellos y su familia se bastan para cultivar su reducido terruño. Por consiguiente, cuando Ibn Abdún habla (§202) de braceros para la labranza que buscan trabajo, indudablemente se trata de grandes fincas.

De la cita referente al vinagrero (§126)[30], se infiere, sin lugar a dudas, que en las casas de los muslimes había vino de modo habitual y que luego, de él se obtenía vinagre, lo cual justifica la profesión de vinagrero ambulante. El consumo de vinagre en los países cálidos, entre ellos al-Andalus, debía ser elevado, porque este producto era muy apreciado como condimento y por sus cualidades refrescantes, conservantes –

---

29 En al-Andalus "se consumía mucha uva fresca, algunas de cuyas variedades se conservaban hasta entrado el invierno", y también pasas, que entraban en la elaboración de numerosos platos de la cocina andalusí, según dice Lévi-Provençal (1957, p. 159). Las pasas solían consumirse durante las comidas, a modo de entremés, en los días de fiesta y de otras celebraciones, y también como acompañamiento sólido a la bebida de vino (ib., p. 273).

30 Véase *supra* página 66.

para elaborar productos en escabeche, palabra que procede del árabe *sk-bāy*– y, también, medicinales[31]. Pero la certeza de este hecho no puede hacer olvidar que en realidad el vinagre es un subproducto del vino; o mejor dicho, es una forma de aprovechar un recurso cuando éste pierde sus características, ya que el vino con el tiempo (o sea, con la oxigenación que se produce en medios aeróbicos al no estar dicho licor herméticamente conservado) se estropea avinagrándose. Y, por supuesto, lo que no merece la pena es gastar tantos esfuerzos y tiempo en cultivar las viñas, cavar los pies, podar los sarmientos, recolectar las uvas, pisarlas, embarricar el mosto, dejarlo fermentar y obtener vino, para acto seguido (y sin ni siquiera probarlo) sólo dedicarlo a hacer vinagre de él.

No obstante, Avenzoar, en su *Tratado de los Alimentos* (p. 72) explica la forma de obtener vinagre directamente del mosto recién exprimido:

> Si no se cuece el mosto, fermenta, como se sabe y, entonces, es posible que se potencie su daño, en principio, pues si se deja [en reposo] se transforma en prohibido vino. Pero si antes de que fermente se le pone un poco de vinagre, se le disuelve una pequeña cantidad de levadura, o se le añaden algunas sustancias ácidas, como el zumo de lima, de granada ácida o de cualquier otra fruta ácida, se transforma en vinagre que refresca y deseca y, con el paso del tiempo, dicho proceso de desecación aumenta.

Ahora bien, lo más normal es emplear el mosto en hacer vino, y lo lógico es que,

---

31 Abulcasis, el médico cordobés del siglo X y principios del XI, recomendaba una infusión de caldo salado y vinagre para contrarrestar los efectos de los alimentos que llenaban y cebaban demasiado, según la información que nos proporciona Burckhardt (1970, p. 84).

al menos, una parte de él se consuma antes de picarse. También podría dedicarse el vino, especialmente el bueno, a la exportación; por ejemplo, a reinos cristianos donde no hay limitación de su consumo. Aunque sobre la exportación del vino Ibn Abdún nada menciona. Lo que sí dice es que los cristianos, que vivían al otro lado del río[32], fabricaban vino y lo vendían a los musulmanes; pero sobre la producción de vino por parte de estos últimos se guarda un hermético silencio en el *Tratado* de Ibn Abdún. En él no aparece ningún musulmán, ni siquiera propietario de grandas extensiones de viñedos, que fuera capaz de mandar elaborar vino, lo cual es bastante improbable que ocurriera. Ahora bien, si los cristianos del otro lado del río eran pobres, pocas tierras propias y viñas podrían tener para obtener de ellas la uva necesaria en la elaboración de la cantidad de vino suficiente como para abastecer de él a la populosa ciudad de Sevilla; tampoco es probable que dispusieran del capital y de los medios materiales y técnicos necesarios para comprar las uvas y luego elaborar grandes cantidades de vino y almacenarlo. Ciertamente debía haber alguna tolerancia con los cristianos en lo que al vino se refiere, ya que, por su religión, se usa para consagrarlo en la misa; pero este empleo religioso no justifica gran producción de vino[33]. Si la producción de vino hubiera

---

32 En lo que hoy es el barrio de Triana y donde antes vivían las clases más pobres de la sociedad. El traductor nos informa (p. 21 de la "Introducción") que en aquel entonces no había puente que uniera la ciudad con Triana. El primer puente de barcas fue construido en época almohade.

33 Aunque en aquella época incluso los seglares comulgaban bajo las dos especies (pan y vino). Unwin (1991, p. 200) estima que con un litro de vino podían comulgar cien personas y que, en la Edad Media, por término medio cada persona comulgaba tres veces al año. En el Concilio de Letrán, en el año 1215, se prohibió a los seglares comulgar con vino (según la referencia que hace Unwin –1991, p. 200– de la *New Catholic Encyclopedia*, Mc Graw Hill, New York, 1967). Indiscutiblemente, para estos

supuesto un verdadero peligro para la religión islámica, Ibn Abdún no hubiera dudado en proponer la prohibición radical de su elaboración, de la misma forma que aconseja ciertas medidas respecto a los cristianos y sus clérigos (ya citadas) y otras como que no repiquen las campanas de las iglesias en territorio musulmán (§196)[34].

---

menesteres litúrgicos, el vino tenía que comprarse fuera de una parroquia y transportarse a ella si en su término municipal no había viñas. Es posible que algunos cristianos y los obispados (como en todas las épocas) fueran ricos y poseyeran tierras de viñedos y fueran promotores en la elaboración del vino; pero extraña mucho que ningún musulmán aparezca como productor de vino, y, sin embargo, entre ellos se encontraba la aristocracia terrateniente propietaria de las mayores extensiones de terreno dedicadas al cultivo de la vid.

34 Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 432) recoge un relato de Ben Jaqan en su *Matmah al-Anfus*, referente a los ritos en las iglesias cristianas de la Córdoba califal, en el que se alude al repique de las campanas:

> Cuéntase en el *Mahtma* que Abu Amir ben Xuhayd estuvo cierta noche en una de las iglesias de Córdoba, la cual estaba alfombrada con manojos de mirto y aderezada con atavíos de regocijo y de sociedad. El toque de las campanas alegraba los oídos, y el fuego del fervor le iluminaba con su brillo.

Sobre estas cuestiones de los cristianos, Ibn Abdún constata que en la parte musulmana de la Península Ibérica estaba permitido el toque de campanas de las iglesias. Pero esto le debía molestar a Ibn Abdún, porque en el §196 dice: “Debe suprimirse en territorio musulmán el toque de campanas, que sólo han de sonar en tierra de infieles”. Poco antes que Ibn Abdún, el poeta y político cordobés Ben Hazm (994-1063) ya había expresado su animadversión hacia los campanarios cristianos. Refiriéndose a los tiranos musulmanes que no tenían reparo en aliarse con los cristianos con tal de garantizar su seguridad, dice Ben Hazm que “a veces hasta les entregan de buen grado las ciudades y las fortalezas, despoblándolas de musulmanes para llenarlas de campanarios.” (Sánchez-Albornoz, 1946, Tomo II, p. 27: extracto de una epístola traducida por Asín de *Un códice inexplorado del cordobés Ben Hazm*, Al-Andalus, 1934). Pero esta tirria de Ben Hazm hacia todo lo cristiano no le impide recurrir a las campanas

Por consiguiente, no sería descabellado concluir que la vid se cultivara en aquella época en los latifundios de los grandes señores; lo mismo que en otras

---

como elemento en sus poesías. Tal es el caso de su poema *La visita de la amada*, reproducido por García Gómez (1940, p. 101):

> Viniste a mí un poco antes de que los cristianos tocasen las campanas, cuando la media luna surgía en el cielo,
>
> Como la ceja de un anciano cubierta casi del todo por las canas, o cuando la delicada curva de la planta del pie.
>
> Y, aunque aún era de noche, con tu venida brilló en el horizonte el arco del Señor, vestido de todos los colores, como la cola de los pavones.

Lévi-Provençal (1957, pp 124 y 125) supone que en alguna ocasión estuvo prohibido tocar las campanas y que en otras había sido revocada la prohibición. En nota a pie de la página 168 del *Tratado* de Ibn Abdún se alude a esta intermitencia en la tolerancia del uso de las campanas de las iglesias, y se atribuye, en la segunda mitad del siglo XI, un nuevo periodo de libertad para el tañido de las campanas a los tratados de vasallaje del rey Alfonso VI con sus tributarios los reyes de taifas.

No cabe duda de que las campanas constituyen un poderoso símbolo del cristianismo y como tal son objeto de referencias alegóricas, de forma que el odio de los musulmanes hacia los cristianos se manifiesta en ocasiones haciendo alusiones despectivas a este símbolo. Para referirse a la conquista del Noroeste peninsular, Al-Maqqari en su *Nafh al-Tib* (versión de Sánchez-Albornoz, 1946, Tomo I, p. 55) dice: “No quedó iglesia que no fuese quemada, ni campana que no fuese rota.” Y, según Dozy (1861, Tomo II, p.167), el emir de Córdoba Abdallah, que había mandado matar a su hermano el emir al-Mundir mientras éste sitiaba en Bobastro a Ibn Hafzun (muladí que se había sublevado contra el emirato y luego se había convertido al cristianismo), ante la propuesta que se le hizo de enterrar a su hermano en esos parajes, cosa que no estaba dispuesto a consentir pese a su participación en el asesinato, exclamó: “¿He de abandonar el cuerpo de mi hermano a merced de gentes que tocan campanas y adoran cruces? ¡Jamás; lo llevaré a Córdoba, aunque tuviera que morir en su defensa!”

anteriores desde los romanos, que ya apreciaban los vinos de la Bética, según atestigua Chic García (1997, pp 21 y 123[35]). También es posible colegir que el cultivo de la vid alcanzara dimensiones considerables, así como la producción de uvas, vino y pasas; del mismo modo era abundante la producción de higos secos. Algunos de estos productos tendrían, con toda seguridad, buenos mercados en otras naciones, pues, como asegura Valdeón Baruque (2001, p. 65), durante el califato de Córdoba se exportaban, entre otras mercancías, productos agrarios: aceite, azúcar, higos y uvas.

CAPÍTULO II: ESTRUCTURA SOCIAL

35 A título de ejemplo se transcribe la siguiente cita de su libro (p. 123):

> Ya hemos señalado anteriormente que sabemos que el vino bético se envasaba desde mediados del siglo I a.C. en ánforas de tradición italiana como las del tipo Dressel 1 C, de las que se han localizado talleres para su producción junto a *villae* rústicas de los alrededores del puerto de Santa María, Puerto Real y en Cádiz, así como en Bolonia.

Dentro del vino de la Bética tenía fama el de Jerez, ya que hacia el vino *ceretanum* dirige Marcial sus elogios (*Ep*., XIII, 124), según informa Chic García (1997, p. 124). Hay que tener en cuenta que, según González Gordon (1970. p. 7), algunos historiadores identifican la actual Jerez con la romana *Ceret* o *Serit (Ceritium-Seritium)*.

Generalmente la estructura de la sociedad suele estudiarse atendiendo a la división de la población en clases sociales. Ahora bien, este concepto debe tomarse con mucha amplitud, ya que las clases sociales en las comunidades antiguas, o en los regímenes económicos y políticos distintos de los nuestros actuales, tenían para sus miembros un significado peculiar, y, por consiguiente eran muy diferentes de las que estamos acostumbrados a considerar en nuestras sociedades modernas altamente desarrolladas. Para aclarar esto con un ejemplo simple, téngase en cuenta que el sistema de castas indio no tiene nada que ver con nuestras clases sociales contempladas bajo un punto de vista económico, como puede ser la clase rica (que domina el sistema financiero), la clase burguesa (profesionales, comerciantes e industriales); y la clase pobre (obreros, jornaleros y demás asalariados de bajos ingresos).

Como es lógico, el análisis de las clases sociales en la Sevilla de principios del siglo XII, como toda la Parte I de la presente memoria por seguir el propósito fijado, se efectuará según lo que se pueda deducir del *Tratado* de Ibn Abdún. En la Parte II se efectuará un análisis más amplio de este asunto teniendo en cuenta lo transmitido por los historiadores.

2.1 Clases sociales

La sociedad, descrita por Ibn Abdún bajo una perspectiva elitista, estaba estructurada en clases sociales; aunque en realidad tan sólo se pueden distinguir nítidamente dos: una clase alta, de personajes poderosos (§3) o de elevada condición (§24), que son gentes de fortuna y rango (§32); y una clase baja, de personas sórdidas

(§32).

La clase alta estaba integrada por el príncipe, los señores almorávides, “que deben ser mirados con honor y respeto”, según dice Ibn Abdún (§56), los terratenientes, o mejor dicho, los personajes poderosos de la capital, como son llamados por Ibn Abdún (§3) y las principales autoridades públicas, como el cadí, el juez secundario y el almotacén, cargos que debían recaer en “personas de parecido rango”, en la opinión de Ibn Abdún (§32).

La clase baja estaba compuesta prácticamente por todos los demás miembros de la sociedad. Pero éstos no constituían una clase homogénea puesto que a su vez cabía distinguir entre ellos a un abigarrado conjunto de gentes variopintas: las personas versadas en el Corán, como los alfaquíes, los imanes, los maestros y los abogados; los profesionales que ejercen un oficio con la categoría de maestro, como los médicos, los boticarios, los calafates y otros; los funcionarios de bajo rango, como los alguaciles (§6, §7, §13, §18, §22), el carcelero (§27, §28 y §29), los guardas jurados (§158), o los porteros de la ciudad (§69); los comerciantes al por mayor o acaparadores (§104); los tratantes, ya sean de cereales (§99 y §104), o de ganado (§65); los pequeños vendedores en general (§41) y los comerciantes de los zocos (§43); los artesanos y obreros (§32); los labradores (§3); los negros y criados beréberes (§204); los pobres y mendigos (§45); los esclavos (§58); y los miembros de otras religiones: los cristianos y los judíos (§153; 169).

De momento, baste con esta sencilla consideración sobre lo que es posible deducir de las apreciaciones de Ibn Abdún en su *Tratado* respecto a los miembros de

la sociedad en cuanto pertenecientes a grupos diferenciados. Más adelante se ampliará la información acerca de este asunto de la estructura de la sociedad, y se aportarán datos complementarios al tratar la estructura económica en el próximo capítulo. Posteriormente, en la Parte II, se volverá al estudio de las clases sociales. Por lo que aquí se ha expuesto sobre los diferentes elementos de la población, de la lectura del *Tratado* de Ibn Abdún se deduce que la sociedad de su tiempo era esencialmente una sociedad dual, en la que se aprecia un fuerte componente elitista y junto a él un trato discriminatorio hacia los miembros de la sociedad considerados inferiores. Sobre este aspecto de la discriminación social, a continuación se profundizará un poco.

2.2 Discriminación social

La sociedad musulmana de aquella época, no cabe duda, era elitista y por tanto discriminatoria. Esta concepción, de la que participa Ibn Abdún, queda patentemente reflejada en ciertos privilegios de los que gozan las “personas de elevada condición”. Como él dice (§24):

> A nadie absolverá el zalmedina por una falta contra la ley religiosa, más que si se trata de personas de elevada condición, a quienes se les absolverá según el *hadīt*: «Perdonad a las gentes de condición elevada», pues para ellas la reprimenda es más dolorosa que el castigo corporal. Se limitará, pues, a reprenderles y prohibirles que reincidan; pero si reinciden deberá aplicarles la pena.

Las personas muy religiosas y honorables también debían tener un trato especial. Así, tampoco “se azotará [...] ni a la persona que haya hecho la peregrinación [a la Meca] ni a nadie respetable” (§23).

Además, Ibn Abdún propone la discriminación en otros diversos grados, según lo que a continuación se reseña:

En primer lugar, en lo referente al uso de determinadas prendas de vestir, los mercenarios y los milicianos beréberes negros no deberían cubrirse el rostro con el *litām*, ya que, como dice en el §56:

> El uso del velo que cubre la parte inferior del rostro (*litām*) debe quedar reservado exclusivamente para los Sinhacha, los Lamtuna y los Lamta, [o sea, a los que pertenecen a los genuinos grupos étnicos de los almorávides], porque los mercenarios y los milicianos beréberes negros, así como otros que no tienen por qué hacerlo, se ponen el *litām* para que las gentes los vean y les tengan miedo, y gracias al *litām* cometen multitud de desafueros. Conviene que se trate este asunto con el gobierno, para que el *litām* sea el distintivo peculiar de los almorávides, que deben ser mirados con honor y respeto y a quienes se les ha de prestar servicio

En segundo lugar, y también relacionado con la vestimenta, según él pretende (§169), ciertos vestidos no debería consentirse que fueran usados por algunas personas, de modo que:

> No deberá consentirse que ningún alcabalero, policía, judío ni cristiano, lleve atuendo de persona honorable, ni de alfaquí, ni de hombre de bien; al revés, habrán de ser aborrecidos y huidos. Tampoco se les saludará con la fórmula «La paz sea sobre ti» [*al-*

salamu ‘alaykum], porque «Satán se apoderó de ellos por entero y les hizo olvidar el nombre de Dios; constituyen el partido de Satán, y, en verdad, el partido de Satán es el de los que pierden» [Corán, 58,20]. Deberán llevar un signo por el que sean conocidos, por vía de humillarlos.[36]

---

36 En el Corán (9,29) ya se habla de humillar a las gentes del Libro; es decir a los judíos y cristianos que tenía un “Libro” revelado por Dios. Algunas de las propuestas discriminatorias formuladas por Ibn Abdún, como esta de llevar una prenda distintiva, se asemejan a las que figuran en el “Pacto de ‘Umar”, reproducido por Mark R. Cohen (1999, pp. 106 y 107). Se trata del segundo califa Omar I (634-644), que, tras la conquista de Siria, otorgó un tratado de paz a los cristianos sirios. Sus cláusulas han llamado mucho la atención de los estudiosos porque son humillantes para los cristianos y, según la redacción del texto, fueron propuestas por ellos mismos a cambio de protección y aceptadas con alguna imposición más por el califa. Dicho “Pacto de ‘Umar” fue difundido por al-Andalus en el libro *Lámpara de los príncipes* (*Sirāŷ al-Mulūk*) del tortosino Abū Bakr al Turtušī (muerto en 1126) (Cohen, ib., p. 104), y en el libro *Kitāb al-muhallā* del cordobés Ibn Hazm (993-1064) (Cohen, ib., p. 121), ambos autores contemporáneos de Ibn Abdún. Pero posiblemente fuera conocido desde mucho antes, porque, al poco de la invasión, en 713, las capitulaciones de Tudmir (Teodomiro de Murcia) tienen un contenido parecido a algunas de las cláusulas del Pacto de Omar (véanse *infra*, parágrafo 6.3, página 371 y ss).

Lévi-Provençal (1957, p. 125) observa que en algunos fragmentos poéticos se menciona que los judíos y los cristianos estaban “obligados durante el califato a llevar una insignia despectiva peculiar, especie de banda o cinturón de determinado color (*zunnar*), destinada a distinguirlos de los musulmanes.” Pero, salvo dichas alusiones en la poesía, este historiador se inclina a pensar que no hay otros indicios que permitan corroborar tal circunstancia. Sería mucho tiempo después, en el siglo XIII, cuando se asignó el color amarillo para los casquetes cubrecabezas de lana (*gifara*), mientras que los musulmanes los usaban de color rojo o verde; también se obligó a los judíos y a los cristianos “a llevar vestidos de color especial y a ponerse la faja-cinturón llamada *zunnar*” (Lévi-Provençal, 1957, p. 278). Pero también hay que tener en cuenta que los cristianos propugnaban una medida similar, pues, a principios del siglo XIII,

En tercer lugar, y ahora en el ámbito de las relaciones entre colectivos separados por el profundo abismo de la religión, la discriminación sobre los cristianos y los judíos se muestra muy acusada en Ibn Abdún. Éste llega a equipararlos con los leprosos, como si ser cristiano o judío fuera síntoma inequívoco de portar algo maligno susceptible de contagio. Según sus palabras (§164): “No deben venderse ropas de leprosos, de judío, de cristiano, ni tampoco de libertino, a menos que se haga conocer al comprador el origen.”

Por otra parte dice (§206):

> No deben venderse a judíos ni cristianos libros de ciencia, salvo los que traten de su ley, porque luego traducen los libros científicos y se los atribuyen a los suyos y a sus obispos, siendo así que se trata de obras de musulmanes. Lo mejor sería no permitir a ningún médico judío ni cristiano que se dedicase a curar a musulmanes, ya que no abrigan buenos sentimientos hacia ningún musulmán, y que curen exclusivamente a los de su propia confesión, porque a quien no tiene simpatía por los musulmanes ¿cómo se les ha de confiar sus vidas?[37.]

---

en el Cuarto Concilio de Letrán (1215) se decretó “que judíos y musulmanes llevasen ropas especiales para distinguirlos de los cristianos”, según la información recogida por Chejne (1974, p. 113) procedente de Isidoro de las Cagigas en su obra *Los mudéjares*.

37 Para ciertas cuestiones es muy flaca la memoria de Ibn Abdún. Al parecer éste había olvidado los buenos servicios que personalidades de otras religiones habían prestado al régimen político dirigido por los muslimes. Por ejemplo: que el califa Abderramán III había enviado al reputado médico judío Hasdai ibn Saprut a la corte de Navarra (a petición de la reina Toda Aznar, para que sanara la obesidad de su nieto el rey Sancho de León); que este mismo médico fue uno de los traductores de la obra *Materia Médica* de Dioscórides que el emperador de Bizancio Constantino VII Porfirogéneta había regalado a

Es preciso señalar que aquí encontramos una temprana idea sobre lo que posteriormente se denominarían los derechos de la propiedad intelectual, que, aunque por motivos distintos y con diferente contenido económico, evoca la consideración de Adam Smith (1776, p. 667) sobre la protección de los derechos del autor a su propiedad intelectual. También conviene reparar en que estas apreciaciones de Ibn Abdún más bien consisten en presuponer (infundadamente, con toda probabilidad) que los mozárabes debían experimentar recíprocamente el mismo sentimiento de odio que el manifestado verdaderamente por los musulmanes hacia los cristianos. Poco después de las conquistas, por lo general y según cuentan las crónicas, los vencedores de raza árabe mostraron bastante antipatía hacia las razas vencidas, ya fueran bereberes en el norte de África o hispano-visigodos en la Península Ibérica, y con independencia de la religión que profesaran[38].

Abderramán III (Titus Burckhardt, 1970, p. 84); y que el obispo cristiano Rabi ibn Zaid (cuyo nombre de pila era Recemundo) fue un eminente científico agrónomo autor del llamado *Calendario de Córdoba* (*Kitab al-anwa'*) y embajador de Abderramán III ante la corte del emperador de Germania Otón I y luego fue enviado por el califa a Constantinopla y Siria para comprar objetos de arte (Lévi-Provençal, 1957, p. 123).

38 A propósito de la nación árabe, Dozy (1861, Tomo I, p. 216 y 217) dice que Obaidallah, gobernador de África nombrado en el año 734, "participaba en alto grado del profundo desprecio que aquélla [nación] tenía a todo lo que no era árabe". Este gobernador se creyó en la obligación de satisfacer los caprichos de los grandes señores de Damasco y no contento con subir los impuestos y "quitar a los berberiscos sus rebaños, la fuente principal de su fortuna, o más bien su único medio de subsistencia, les arrebataba también a sus mujeres y sus hijas que enviaba a poblar los serrallos de la Siria".

Con el transcurso del tiempo, al ir diluyéndose la identificación de la pura raza árabe con los matrimonios mixtos, la inquina entre razas se trasladó al plano religioso, de forma que los cristianos eran muy mal vistos por los musulmanes[39]. Aunque no pueda afirmarse que fuera siempre así, desde luego, hubo algunas épocas en que no reinó la tolerancia[40].

Los árabes, que "constituían, respecto a los españoles, una aristocracia extremadamente orgullosa y exclusiva, [...] no dejaban nunca de abrumar a los españoles con su menosprecio y sus intencionados desdenes. [...]. Para ellos, los españoles, cristianos o musulmanes, eran la *vil canalla*" (Dozy, ib., Tomo II, pp. 170 y 171).

Sobre la animadversión de los árabes hacia los musulmanes de ascendencia hispana, o muladíes, Dozy (ib., Tomo II, p. 54) expresa lo siguiente:

> Los árabes los excluían de ordinario de los empleos lucrativos y de toda participación en el gobierno del Estado; afectaban no creer en la sinceridad de su conversión, los trataban con una insolencia sin límites; viendo aún el sello de la servidumbre sobre la frente de muchos emancipados, los denostaban a todos con los nombres de esclavos o hijos de esclavos, aunque algunos contaran en sus familias los más nobles y los más ricos propietarios del país.

39 A este respecto, puede consultarse lo citado por Dozy sobre lo que opinaban los árabes acerca de los cristianos (ib., Tomo II, pp. 54 y 55):

> Desde el siglo IX, los conquistadores de la Península siguieron a la letra el consejo del califa Omar, que había dicho crudamente:"Nosotros debemos *comernos* a los cristianos, y nuestros descendientes deben comerse a los suyos mientras dure el islamismo".

40 Por ejemplo, durante el reinado del emir Muhammad I se persiguió cruelmente a los cristianos y se derribaron muchos de sus templos, algunos de ellos de tres siglos de antigüedad (Dozy, ib., Tomo II, p. 134). Sobre la falsa idea de la tolerancia que hubo durante la dominación islámica en muy interesante,

La animadversión expresada por Ibn Abdún contra los judíos y los cristianos llega más lejos, ya que éste (§153) prohíbe a los musulmanes prestar servicios a los miembros de estos dos colectivos:

> Un musulmán no debe dar masaje a un judío ni a un cristiano, así como tampoco tirar sus basuras ni limpiar sus letrinas, porque el judío y el cristiano son más indicados para estas faenas, que son faenas para gentes viles. Un musulmán no debe cuidarse de la caballería de un judío ni de un cristiano, ni servirle de acemilero, ni sujetarle el estribo, y si se sabe que alguien lo hace repréndasele.

Respecto a este pasaje es pertinente un comentario. Aquí podemos constatar que los cristianos y judíos, por lo general, eran gente marginada, a los que se les reservaba las tareas más viles (como hoy ocurre con los emigrantes pobres): manipular las basuras, limpiar letrinas, etc. Pero también se pone de relieve que algunos judíos y cristianos eran ricos, ya que usaban de los masajes, y tenían cabalgaduras de silla y estribo, propias de gente adinerada, y no simples caballerías de carga, como los asnos, propias de gente pobre[41].

---

por lo instructivo que resulta, el artículo de Serafín Fanjul (2000, a) *El mito de las tres culturas*, en Revista de Occidente nº 224.

41 Los cristianos, aun siendo ricos, no podían tener esclavos musulmanes. Los islamitas sí podían tenerlos, pero procuraban manumitirlos. De ahí que algunos cristianos abrazaran el mahometismo para salir de la servidumbre. He aquí un relato de Dozy (1861, Tomo II, p. 264) sobre este asunto, que se refiere a los primeros años del reinado del califa Abderramán III que quería tratar bien a los cristianos en evitación de otras sublevaciones:

2.3 Discriminación en el consumo de carne

Otra curiosa discriminación es la que afecta, en este caso, sólo a los judíos, porque ellos tienen prescrita en el Talmud una prohibición más amplia que la de los musulmanes en el consumo de ciertas carnes, entre ellas la de cerdo, que es la que principalmente afecta a ambos colectivos: el de los islamitas y el de los judíos. En principio no debería haber incompatibilidad en que los seguidores de Mahoma comieran la carne de los animales matados por los judíos. La norma discriminatoria propuesta por Ibn Abdún (§157) es la siguiente: "Ningún judío debe sacrificar una res

---

Había ocurrido recientemente que la querida de un señor cristiano, que se había rendido un año antes, y que residía entonces en Córdoba, se había dirigido al cadí diciéndole que, siendo musulmana y de condición libre, deseaba salir de la dependencia en que estaba, puesto que no le era permitido a un cristiano tener a una musulmana por concubina. Pero apenas supo el ministro Badr que se había presentado esta demanda, cuando envió uno al cadí a que le dijera en su nombre: "El cristiano de que se trata no se ha rendido sino en virtud de una capitulación. No es lícito violarla, y tú sabes mejor que nadie que los tratados deben ser observados escrupulosamente. No trates, pues, de quitar esa esclava a su señor". El cadí, un poco sorprendido con este mensaje, se figuró que el ministro usurpaba sus atribuciones. "¿Es verdad que el hadjib es quien te envía?", preguntó al mensajero; y cuando éste le hubo respondido afirmativamente, dijo: "Pues bien, ve a decir a tu señor que mi deber es respetar todos los juramentos y que no puedo exceptuar el que yo mismo he prestado. Voy a ocuparme, dejándolo todo, del negocio de esta señora, que es musulmana y libre, nótalo bien."

También es cierto que los cristianos tenían legislado algo similar. Los visigodos, antes de la invasión sarracena, en el *Fuero juzgo* (ley XIII del Título II, Libro XII y ley XII del Título III, Libro XII) prohibían a los judíos tener siervos cristianos, y, además (en la ley XVIII del Título III, Libro XII) se ordena que los siervos de los judíos que se hicieren cristianos, en el momento de ser bautizados deben quedar libres. Después de la invasión alárabe, esta normativa se debió ampliar a los musulmanes que vivían en los reinos cristianos, pero no apareció legislada hasta las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio (ley 8 del Título 21, Partida 4ª) en el siglo XIII.

para un musulmán. Se ordenará que los judíos tengan tablas de carnicería especiales para ellos".

Sobre esta cuestión del consumo de carne por parte de los musulmanes conviene hacer unas reflexiones, que tienen su importancia desde un punto de vista económico, aunque haya sido recogido el principio como un precepto religioso.

2.3.1 Preceptos religiosos sobre el consumo de carne

A los musulmanes se les proscribe en su código religioso, el Corán, alimentarse con carne de algunos animales, de los que el más conocido popularmente es el cerdo. La prohibición del consumo de carne de cerdo es taxativa, y la de otros animales sólo afecta a los que hayan muerto o no hayan sido inmolados en el nombre de Dios o no hayan sido previamente desangrados. Mahoma en el *Corán* (2,163 y ss.; p. 75) prescribe:

> ¡Hombres! Comed lo que hay en la tierra lícito, saludable, pero no sigáis los pasos del demonio [...]. Cuando se les dice a los infieles: Seguid lo que Dios os ha revelado, responden: Antes bien seguiremos lo que encontramos procedente de nuestros padres. ¿Y si sus padres no razonaban en absoluto ni estaban en la buena senda? Quienes descreen se asemejan al ganado, al que se llama, pero que no oye sino voz y grito. Sordos, mudos y ciegos no razonan. ¡Oh, los que creéis! Comed las cosas saludables que os hemos dado y dad gracias a Dios, si le adoráis. Os ha prohibido la carne de animal que haya muerto, la sangre, la carne de cerdo y lo que se inmoló en nombre de otro que no sea Dios. Quien, forzado, sin intención ni trasgresión, coma, no cometerá pecado. Dios es indulgente y misericordioso. Quienes ocultan el Libro que Dios reveló y compran con él

algo de poco precio, lo que ésos coman no será, en sus vientres, sino fuego. Dios no les hablará el día de la Resurrección, no les purificará y tendrán un castigo doloroso [...]. Eso es que Dios ha hecho descender al Libro con la verdad. Ciertamente, quienes disputan acerca del Libro, están en una discrepancia grande."[42]

Dos cosas convienen resaltar de estos preceptos sobre la alimentación. Primera, que hay excepciones a la prohibición, cuando existe fuerza mayor y no se tiene intención de vulnerar la norma, como sería el supuesto de verse obligado a ello por hambre (según se dice en la azora 5, aleya 6; p. 138). Y segunda, que no afecta de igual modo a judíos y cristianos, puesto que estos últimos no cumplen la normativa del Libro (o sea, las Sagradas Escrituras, del Antiguo y Nuevo Testamento) revelado por Dios, y que sí cumplen los judíos (que sólo reconocen el Antiguo Testamento) en lo que concierne a la prohibición más amplia de comer ciertos animales, según se regula en Lev. 11, 1 a 7:

Yavé habló a Moisés y a Arón, diciendo: «Hablad a los hijos de Israel y decidle: He aquí los animales que comeréis de entre las bestias de la tierra. Todo animal de casco partido y pezuña hendida y que rumie lo comeréis; pero no comeréis los que sólo rumian o sólo tienen partida la pezuña. El camello, que rumia, pero no tiene partida la pezuña, será inmundo para vosotros; el conejo, que rumia y no parte la pezuña, es inmundo; la liebre, que rumia y no parte la pezuña, es inmunda; el cerdo, que divide la pezuña y no rumia, es

42 Estos alimentos prohibidos son tratados en diversas azoras del Corán; por ejemplo, en 5,1 a 6 (p. 137); 6,118 a 121 (pp. 164 y 165); 6,144 a 146 (pp. 167 y 168); y 16,116 (p. 275).

inmundo para vosotros. No comeréis su carne ni tocaréis sus cadáveres; serán inmundos para vosotros.»[43]

Debido a esta semejanza entre los preceptos del Antiguo Testamento y del Corán, Mahoma tiene una consideración hacia los judíos (Corán, 5,7; p. 138): “Hoy se os declaran lícitos los buenos alimentos. Los alimentos de aquellos a quienes se dio el Libro son lícitos para vosotros. Vuestros alimentos son lícitos para ellos.” Conviene señalar que cuando Mahoma menciona el “Libro” se refiere a las sagradas escrituras reveladas por Dios al pueblo judío, y que, en parte, eran aceptadas por los cristianos. Pero, al parecer, Ibn Abdún va más lejos que Mahoma en la intolerancia contra los judíos. El traductor, en nota a pie de página, comenta el contenido del §157 de Ibn Abdún, diciendo que, por lo general, los musulmanes siempre han considerado ilícito el consumo de carne sacrificada por los judíos. No obstante, nos informa que era la escuela malikí la que consideraba lícito el consumo de carne de las reses inmoladas por las gentes del Libro. Y da la casualidad que el rito malikí era el que se había adoptado en la Península Ibérica, antes de la conquista de los almorávides y también el que éstos seguían; por consiguiente, Ibn Abdún demuestra una intransigencia que iba en contra de la costumbre inveterada que existía en al-Andalus.

2.3.2 La importancia económica del ganado

Algunos autores interpretan esta normativa sobre el consumo de carne, tal como

---

43 Conviene apreciar que los équidos (caballos, asnos y mulos) no tienen la pezuña hendida y no rumian. Por tanto, los judíos no pueden comerlos, pero sí los seguidores de Mahoma (quienes también pueden comer camellos).

dice Mahoma, bajo el punto de vista de una alimentación saludable. De hecho, el cerdo suele transmitir una enfermedad: la triquinosis. Sin embargo, Marvin Harris (1985, p. 75) considera que la enfermedad transmitida por el cerdo no tiene nada de excepcional, puesto que otros animales, cuya carne está permitida consumir, también transmiten enfermedades. Por ejemplo, el ganado vacuno transmite la tenia; y el ganado vacuno, caprino y ovino transmiten la brucelosis y el ántrax. La triquinosis apenas produce síntomas en la mayoría de los individuos infectados; mientras que el ántrax sí puede producir la muerte. Ahora bien, estas carnes expuestas a un calor que penetre hasta el fondo, es decir, bien cocinadas, se convierten en inocuas, porque los posibles parásitos, bacterias, larvas o esporas, mueren con el calor intenso. Por lo tanto, la teoría de la alimentación saludable se derrumba, puesto que la humanidad desde tiempos inmemoriales utiliza el fuego para cocinar los alimentos; lo cual no excluye que en alguna ocasión –caso aislado se diría hoy en día para no sembrar la alarma social– una carne poco asada provoque la transmisión de la enfermedad, pero no como caso general.

Marvin Harris (ib., pp. 76 a 78) teniendo en cuenta el hábitat semidesértico de donde provienen estas prohibiciones, nos ofrece una explicación de carácter económico, que tiene bastante de convincente. Las vacas, ovejas y cabras, cuyo consumo está permitido en las culturas judías y musulmana, son rumiantes que metabolizan hierbajos, o vegetales que el hombre es incapaz de digerir, y, en consecuencia, la alimentación de estas reses no es competitiva en absoluto con la del hombre (por lo general, aunque estos animales también puedan comer –y de hecho les encanta– los cereales de uso humano). En cambio, el cerdo es omnívoro y come los

mismos alimentos que el hombre, y otros más; pero en el Oriente Próximo –Palestina, Arabia y países limítrofes– pocos alimentos más hay fuera de los que el hombre utiliza, y apenas quedan desperdicios para echárselos a los puercos. Así es que los cerdos se convierten en verdaderos competidores de los hombres, en cuanto a los alimentos se refiere. Tomando como medida el poder energético de los alimentos, resulta que la cantidad necesaria de calorías para convertir un cerdo en producto rentable es muy superior a la de las calorías que luego el hombre aprovecha comiéndose ese animal. Por consiguiente, el consumo de esta carne supone un derroche energético tremendo, que no se puede consentir ahí donde los recursos alimenticios son poco variados y además escasos. Por eso, en estas condiciones, es preferible que los humanos consuman directamente los alimentos que también sirven para cebar al ganado porcino. Se exceptúan de esta regla aquellos hábitats que suministran comida que el hombre desprecia y cuyo único aprovechamiento es el de dárselo a los cochinos; por ejemplo, cuando hay bastantes castañas o bellotas amargas, que resultan algo desagradables para el paladar humano, aunque también podrían ser consumidos estos alimentos por los hombres en caso de necesidad o debidamente condimentados. O sea, si los puercos resultan peligrosos para la supervivencia humana, no se les debe criar; y una forma eficaz para conseguirlo es mediante una prohibición bajo la modalidad de una norma religiosa, que es más eficaz y menos cuestionada debido a que su violación se considera pecado.

Ibn Abdún, aunque sólo en parte y con carácter temporal, también aduce una motivación económica a la hora de ampliar la prohibición coránica sobre el consumo de carne. En este sentido, su propuesta del §120 es la siguiente: “No se deberá sacrificar

ninguna res buena para la labranza, a menos que tenga algún defecto, ni ninguna hembra buena para la reproducción". Es decir, los animales que son útiles a la economía humana no deben consumirse hasta que dejen de serlo. Entre estos animales se encuentran también los equinos, cuya utilidad para el hombre es evidente desde hace siglos[44].

2.4 Régimen de propiedad

En el mundo islámico se encuentra hondamente arraigada la institución de la propiedad privada. Mahoma, que desarrolló su personalidad en su Arabia natal donde ya existía esta institución y que ejerció el comercio en su juventud y se casó con la viuda de un rico comerciante, no cuestionó en absoluto tal régimen de propiedad. En el Corán hay bastantes referencias que avalan la vigencia de dicho régimen, aunque Mahoma procuró que se usara, sin perjuicio para el propietario, con una finalidad de utilidad social en beneficio de quienes nada poseían: los pobres, los huérfanos y el viajero.

Respecto a las cuestiones mercantiles y dejando aparte las regulaciones sobre los préstamos, testimonios y contratos (*Corán*, 2,282 y ss.; p. 92); las compensaciones económicas por homicidios cometidos (*Corán*, 4,94 y 95; p. 126); y las disposiciones

---

44 Amplios detalles sobre las prescripciones religiosas y la salubridad en la alimentación se encuentran en Bramon (1998), recomendable artículo ampliamente documentado. En este escrito se encuentran asimismo referencias a fundamentos económicos propuestos por Mahoma al margen del texto coránico, como la prohibición de comerciar carne de perro y la de vender leche cuando aún está en las ubres o la de dejar de ordeñar antes de vender las hembras para que aparenten ser más lecheras.

sobre testamentos y herencias (*Corán*, 2,176 y 177; p. 76 y 4,8 y ss.; p. 116, entre otros), pueden servir de ejemplos lo que dice Mahoma en la azora 2 sobre la limosna:

> Te preguntan cómo deben hacer la limosna. Responde: El bien que gastéis, sea para los padres, los parientes, los huérfanos, los pobres y el viajero. El bien que hagáis, Dios lo conoce. (*Corán*, 2,211; p. 81).

> Te preguntan cómo deben hacer la limosna. Responde: Dad según vuestras posibilidades. (Ib., 2,216 y 217; p. 82).

Más adelante continúa:

> ¡Oh, los que creéis! Gastad en la limosna parte de los bienes que poseéis y de los que hemos hecho salir para vosotros, en la tierra. No echéis lo vil como limosna, pues no cogeríais lo vil a menos que cerraseis los ojos. (Ib., 2,269 y 270; p. 90).

Además de las numerosas referencias a la limosna, Mahoma también instituyó “las obras pías” o donaciones de los creyentes musulmanes a las mezquitas. Y, por otra parte, Mahoma demostró una especial preocupación con la administración de los bienes de los huérfanos para evitar que se perdieran. Algunas disposiciones sobre esto son las siguientes:

> Dad a los huérfanos sus riquezas. No cambiéis bien por mal. No comáis sus riquezas junto a vuestras riquezas: eso es un gran pecado. (*Corán*, 4,2; p. 115).

> Enseñad a los huérfanos hasta que lleguen al matrimonio. [...] entregadles sus riquezas. ¡No comáis en despilfarro precipitándoos en su gasto temiendo su crecimiento!

Quien sea rico, se abstendrá de ellas, y quien sea pobre comerá de ellas según está establecido. (Ib., 4,5 y 6; p. 116).

Prosigue diciendo sobre este delicado asunto:

No os aproximéis a la riqueza del huérfano, si no es con lo que es mejor, hasta que alcance la pubertad. Dad la medida y el peso con equidad. No obligamos a nadie, si no es según su capacidad. (Ib., 4,153; p. 169).

Y sigue insistiendo:

No os aproximéis a la riqueza del huérfano, si no es con lo que es mejor, hasta que alcance la pubertad. ¡Sed fieles al contrato! Se pide cuenta del contrato. Dad la medida cuando midáis, y pesad con la balanza bien equilibrada: eso es preferible y mejor como fin. (Ib., 17,36 y 37; p. 280).

Respecto a la salvaguarda de la propiedad privada, las medidas recomendadas por Mahoma hoy nos pueden parecer crueles, mas no lo eran para la mentalidad de su época: “Cortad las manos al ladrón y de la ladrona en recompensa de lo que adquirieron y como castigo de Dios.” (*Corán*, 5,42; p. 142). Igualmente inflexible es con los corruptos y con los impíos que van contra Dios y su Enviado:

La recompensa de quienes combaten a Dios y a su Enviado y se esfuerzan en difundir por la tierra la corrupción, consistirá en ser matados o crucificados, o en el corte de sus manos y pies opuestos, o en la expulsión de la tierra que habitan. (*Corán*, 5,37; p. 142).

Otra medida contemplada en el Corán para preservar la propiedad privada es la prohibición de entrar en casa ajena:

¡Oh, los que creéis! No entréis en casas distintas de vuestra casa hasta que os concedan permiso y hayáis saludado a sus moradores. Eso es mejor para vosotros. Tal vez reflexionéis. Si no encontráis a nadie en ella, no entréis hasta que os concedan permiso. Si se os ha dicho «¡Id!», pues volveos. Esto os es más conveniente. Dios sabe perfectamente lo que hacéis. Si entráis en una casa deshabitada, en la que hay un objeto vuestro, no hay falta contra vosotros, Dios conoce lo que divulgáis y lo que calláis. (*Corán*, 24,27 a 29; pp. 337 y 338)[45].

2.4.1 La propiedad privada

Ibn Abdún, como no podía ser de otra manera, sigue las enseñanzas coránicas con toda fidelidad. Ya se ha expuesto anteriormente, en el parágrafo 1.4.1, que es partidario de aplicar las penas de amputación o crucifixión a los malhechores y criminales (§ 192), pues según él mismo dice (en el §26), “se ha de ser muy severo en juzgar y castigar a los ladrones y criminales”, y considera, según lo explicado en el parágrafo 1.4.3, que se debe expulsar de la ciudad a los afeminados, o putos como son llamados en el §158. También deben echarse de la ciudad a los que se les haya aplicado la pena de amputación de la mano, hasta que se curen (§29). Igualmente se han visto sus opiniones, en el parágrafo 1.4.2, sobre que no se entre en las casas ajenas (§15; 26; 155; y 166). Y en el §25 se refiere con mayor especificidad a esta prohibición de allanar la casa de otros y a la preservación de los enseres que la gente posee dentro de sus moradas, aunque se trate de un acusado:

---

45 Seguramente en esta prescripción coránica se debió inspirar Ibn Abdún para establecer la regla enunciada en el §25, que se transcribirá *infra*, página siguiente.

> §25: Ningún agente deberá entrar en casa de nadie, ni de día ni de noche, sin orden expresa del cadí o del jefe del gobierno. Si el acusado está ausente, se sellará el domicilio, sin llevarse nada de él. No deberá entrarse en la casa más que si se encuentra en ella; en caso contrario, no se tocará nada, hasta que se le detenga y se le juzgue como merezca, pues lo que se persigue no son sus bienes, que no han delinquido, y el delito sólo ha de perseguirse en el que ha incurrido en él.

Igualmente este autor sevillano siente gran preocupación por preservar la propiedad privada y que no se cause perjuicio ninguno en las pertenencias de la gente. En el §159 dice:

> Los bienes de la población, y en particular de los musulmanes, han de ser protegidos, tanto en la época de la recolección como en las demás, de cualquier daño que pudiera afectarles.

Una forma de proteger esos bienes consiste en prevenir los robos, en sancionar a los ladrones y en restituir a sus dueños lo robado. Sobre estos tres asuntos Ibn Abdún hace unas cuantas referencias en su *Tratado*. Por ejemplo, una de las más significativas es la del §70:

> También colocará [el cadí] en el mismo sitio [se refiere a fuera de las puertas de la ciudad] a otro hombre que se informe de la procedencia de las pieles y carnes de ganado vacuno que se venden allí y suelen ser robadas, y averigüe quienes son sus dueños. Si comprueba que es su dueño el que las ha traído, déjesele; pero si no, persígasele sin remisión como ladrón. En efecto, la mayoría de lo que allí se vende suele proceder de robos, y si se coge algo de ello, debe tenerlo depositado este hombre [delegado del cadí]

hasta que su poseedor presente prueba o presunción de prueba de que es suyo y de su propiedad, en cuyo caso se le devolverá.

En el §171 manifiesta Ibn Abdún lo siguiente:

Cuando se coja algo de fruta u otra cosa de mano de los que se dedican a apoderarse de lo ajeno, se repartirá en la prisión o se dará a los pobres, a menos que su dueño venga a buscarlo, pues en este caso, si se le reconoce como tal, se le restituirá.

Y en el §172 proclama:

entre los prenderos [habrá] un hombre de fundamento que, caso de encontrar alguno de ellos vendiendo un objeto sospechoso, lo secuestre y lo haga pregonar, a fin de que pueda presentarse el que lo busque y entrégueselo si acierta a dar sus señas.

La escrupulosidad que demuestra Ibn Abdún por asegurar la propiedad a sus dueños llega a ínfimos detalles, como que “los residuos de lana no quedarán en poder del tejedor, porque son del dueño de la pieza de tela o de quien la hiló, y así se resolverán estas cuestiones.” (§174).

O bien, cuando dice en el §175 que:

no se deberá permitir a los fabricantes de estopa se apropien los residuos del lino, pues no son suyos, a menos que consienta en ello el dueño del lino. Si se les deja, el lino dejaría muchos más residuos, que venderían luego para quedarse con el precio. Tampoco se consentirá que el cribador de trigo se apropie la cizaña que separa del grano, además del salario. La cizaña es del dueño del trigo, que según quiera, puede dárselo o tomarla para sí.

Téngase en cuenta que la cizaña es un cereal venenoso, y que, en principio, hay que exterminar de los campos dedicados al cultivo de los cereales; por tanto, el dueño de éstos no la quiere para nada. Pero si se permitiera al cribador quedarse con la cizaña, sin mostrársela al dueño del cereal, al final el peso de la cizaña sería muy superior al que en realidad tiene, y, así, se abriría la puerta para el hurto del cereal bueno.

Otra forma de prevenir los robos es ejercer una vigilancia que resulte eficaz mediante agentes que patrullen por la noche y mediante guardas jurados. Así, en el §26 se estipula lo siguiente:

> Habrá que prescribirse a los de las patrullas que ronden con frecuencia y por itinerarios distintos, porque los ladrones, criminales y noctámbulos andan acechando el paso de la patrulla, y cuando la ven pasar es cuando se dirigen a cometer sus fechorías y sus crímenes.

También recomienda Ibn Abdún en el §192 que

> en todo momento deben salir soldados y alguaciles para vigilar a los mozos solteros, pues suelen ser criminales, ladrones y malhechores, sobre todo cuando los pueblos quedan vacíos en verano. La vigilancia y el celo de los soldados han de ser, por tanto, mayores en esa época.

Y en el §158 que

cada pueblo tenga un guarda jurado para impedir que las propiedades particulares sean tratadas como las comunes, porque los campesinos suelen mirar como propias las fincas de la gente de la ciudad.

2.4.2 La estructura de la propiedad agraria

Esta última observación de Ibn Abdún da pie a intentar investigar la estructura de la propiedad agropecuaria, pues, como se acaba de ver, no se excluye que algunos campesinos pudieran tener fincas propias. No obstante, la frase “mirar como propias” algunas cosas no significa exactamente que esas cosas también pertenezcan al que las contempla como propias. Presumiblemente, si algunos campesinos tenían fincas propias, éstas tendrían que ser pocas y de pequeña extensión, como ya se dedujo en el parágrafo 1.5.2, a propósito del robo de cepas en las viñas. Lo que resalta Ibn Abdún, en el §158 recién transcrito parcialmente, es que las fincas solían ser de la gente de la ciudad; en cambio, los campesinos disponían de las tierras comunales del pueblo. De este detalle puede deducirse que los campesinos debían ser muy pobres y que no poseían tierras personalmente. Es posible que hubiera alguna mínima excepción, porque Ibn Abdún menciona las huertas y sus productos; y, generalmente, las huertas son pequeñas y sus propietarios minifundistas, lo cual no quiere decir que los latifundistas no posean huertas. Esta presunción de la pobreza rural queda avalada con las demás consideraciones de Ibn Abdún, vertidas en el §192, que trata de los pueblos. Pues, como ya se ha mencionado, los mozos solteros solían ser criminales, ladrones y malhechores, que no lo serían si fueran ricos. Para evitar estas fechorías, a continuación aconseja Ibn Abdún que “los mozos deben salir a los trabajos de la

recolección”. Semejante disposición no se tendría que prescribir si los padres de esos mozos tuvieran fincas propias, porque entonces no les quedaría más remedio que hacer ellos mismos con los hijos su propia recolección, sin que nadie tuviera que recomendarlo. Todo esto también indica que los campesinos disponían de una cierta libertad y que no estaban adscritos obligatoriamente a la tierra ni estaban sujetos a prestaciones personales, como fue algo normal en el régimen feudal de la Europa cristiana medieval. Esto queda corroborado con lo que dice Ibn Abdún en el §202: “En la parada donde buscan trabajo los braceros para la labranza [... donde] se ajusta para una jornada, por un salario establecido y hasta una hora determinada”. Tal observación significa evidentemente que había un mercado libre de trabajo para las tareas agrícolas, con su oferta por parte de los braceros, y su demanda por parte de los propietarios agrícolas.

Respecto a si había pequeñas propiedades, en tiempos de los almorávides, las escasas referencias que Ibn Abdún hace sobre las fincas y heredades no permiten precisar irrefutablemente este aspecto de la estructura de la propiedad agraria. En el fondo las deducciones que sobre ello se extraigan, como la que se hizo derivada del robo de cepas, y aunque tengan muchos visos de verosimilitud, no dejan de estar sustentadas en la especulación. En el §69 Ibn Abdún dice: “El que traiga de sus fincas algún producto para su consumo y entre con ello en la ciudad, no estará obligado a dar una parte de ello al portero”, y en el §65 precisa lo siguiente: “El que venda en su casa trigo o aceite, o el que los traiga a su casa desde su heredad, tampoco deberá pagar alcabala, porque el Estado ya percibió anteriormente los diezmos de su valor.” Debemos apreciar que el decir que alguien traiga a su casa algún producto desde su

finca o heredad no implica que lo haga personalmente. Si, en efecto, alguien lo hiciera por sí mismo, esto se podría interpretar como que la propiedad agraria era pequeña. Únicamente en esta circunstancia el transporte de los productos lo haría personalmente el dueño de una parcela reducida. Y ello es debido a no tener medios suficientes para encargar el porte a persona ajena, que es precisamente lo que haría un rico hacendado: encomendar a un criado que le trajera los productos. Distinto sería el caso de quienes traen a sus casas productos del campo para venderlos desde ella. Puesto que los ricos no suelen vender directamente productos agrarios en sus propias mansiones, quedaría avalada, en consecuencia, la existencia de la pequeña propiedad agraria con la constatación del hecho de vender en sus casas los productos del campo.

Sobre la propiedad de fincas también hay una mención en el §209; es la siguiente:

> No deben comprarse aceitunas frescas ni ninguna clase de frutas más que de quien se sepa que tenga fincas, porque, si no, puede tratarse de un robo de los que se apropian de los bienes ajenos, y se les deberá quitar a quienes se sorprenda con ellos, sobre todo si son mozalbetes, campesinos o gente parecida.

La primera parte de esta cita es algo ambigua en lo referente al tamaño de la propiedad agraria y en lo concerniente a la riqueza de su dueño. Se necesita mayor especificación para colegir el tamaño de la propiedad, puesto que podría saberse que la fruta proviene de un gran hacendado aunque, evidentemente, no fuera él quien la vendiera directamente, sino un administrador o simplemente un encargado en su nombre. No obstante, la segunda parte de la cita confirma lo dicho anteriormente sobre

la pobreza de la gente rural y sobre su condición de no ser propietarios, porque Ibn Abdún da por sentada la presunción inmediata de que no puede ser un campesino el dueño de la fruta, sino un ladrón de la misma si es quien la porta. Ahora bien, si el que lleva consigo la fruta para vender no fuera ni mozalbete ni campesino ni gente parecida, entonces ¿quién puede ser tal persona? Un rico hacendado no, ya que, según las razones antes expuestas, los ricos ni venden ni transportan los productos agrarios personalmente. Entonces, podría tratarse indistintamente, o bien de un encargado o agente del hacendado, o bien de un pequeño propietario, el cual sí vende personalmente. Esta última hipótesis queda confirmada al final de este mismo §209, que dice:

> Lo mismo suelen hacer estos individuos con los cabrahígos, pues los cogen de los árboles para venderlos. Por consiguiente, si se coge a uno llevando en la mano cabrahígos agujereados [para la cabrahigadura] y se sabe que no tiene ninguna higuera silvestre, se le quitarán y se dará parte de él al cadí, para que lo castigue.

En este pasaje queda reflejado sin ningún género de dudas el hecho de llevar alguien personalmente los cabrahígos y la doble posibilidad de ser o no el dueño de la higuera. Si lleva los cabrahígos y no es dueño de la higuera silvestre, se trata de un ladrón. Pero si es su dueño, éste no puede ya ser otro que un pequeño propietario que se ve impelido a vender por sí mismo su escasa recolección. Y, además, es evidente que nos estamos refiriendo al dueño de una minúscula propiedad de terreno, porque es absolutamente imposible tener una higuera, aunque sea silvestre, sin poseer también un terruño donde esté arraigada.

En esta misma línea de razonamiento, y volviendo a la transcripción que más arriba se hizo del §70 (página 95) sobre la posibilidad de que las pieles o carne de vacuno fueran robadas, cuando se dice que si “es su dueño el que las ha traído”, aquí sí se puede interpretar literalmente que es el propietario quien la lleva personalmente. Y, en este caso, se trata de un pequeño ganadero, ya que los ricos no hacen esas tareas por sí mismos. De todas formas, en el ámbito de la ganadería hay más posibilidades que en el de la agricultura de que gentes pobres puedan tener alguna res, ovina o bovina, porque éstas pueden mantenerse en un corral casero o pastando en las tierras comunales.

Ahora bien, la posesión de grandes latifundios queda reflejada con bastante claridad en la sugerencia de Ibn Abdún al rey (§3):

> Es preciso que el rey ordene a sus visires y a los personajes poderosos de su capital que tengan explotaciones agrícolas personales; cosa que será del mayor provecho para uno y para otros, pues así aumentarán sus fortunas; el pueblo tendrá mayores facilidades para aprovisionarse y no pasar hambre; el país será más próspero y más barato, y su defensa estará mejor organizada y dispondrá de mayores sumas.

La primera parte de esta sugerencia de Ibn Abdún es exactamente equivalente a la consideración de Columela[46], a la muy anterior de Jenofonte[47] y a la que unos seis

---

46 *Los doce libros de agricultura*, Tomo I, Lib. I, Cap. I, p. 12: “el contínuo trabajo y la experiencia del capataz, y las facultades y voluntad de gastar, no valen tanto como la sola presencia del amo, que si no interviene con frecuencia en las labores, todas ellas aflojan”.

siglos y medio después haría Adam Smith (1776, p. 732): “Es un asunto de mucha importancia fomentar el cultivo directo de las tierras por los dueños”. Y, como nuestro sevillano, este autor escocés también sería partidario de la abundancia y baratura de las subsistencias (Schumpeter, 1954, p. 333).

Sobre este asunto de la estructura agraria, el traductor, en nota a pie de página, apostilla lo siguiente:

> El territorio de Sevilla fue siempre, en el período musulmán, el de los grandes latifundios, constituidos por la aristocracia árabe o perteneciente a ricos propietarios rústicos originarios del país. Sobre estos latifundios sevillanos del siglo IX, cf. E. Lévi-Provençal. *Hist. de l’Esp. Mus.*, I, pp. 60, 251.

En consecuencia, y pese al fundamento especulativo de estos razonamientos, se puede concluir sin demasiado temor a equivocarse que el minifundio coexistía con el latifundio; aunque en el *Tratado* de Ibn Abdún no hay datos suficientes para determinar en qué proporción.[48]

---

47 *Económico*, XII,20, p. 380: “el gran rey tropezó con un buen caballo, y queriendo engordarle en el más corto plazo, preguntó a uno de los que pasaban por entendidos en caballos qué engorda lo antes posible al caballo. Y se dice que éste respondió: «El ojo de su amo». De igual modo, Sócrates, me parece que en cualquier cosa es el ojo del amo lo que obtiene los mejores resultados”.

48 Esta conclusión parece estar avalada por la investigación de Lévi-Provençal (1957, pp. 114 y 115), quien dice lo siguiente sobre la estructura de la propiedad agraria:

> Todo lo que se puede aventurar sin demasiado riesgo es que el régimen de la tierra variaba según las regiones naturales, y que si, en las provincias centrales de España, la tierra estaba relativamente parcelada y en manos de pequeños propietarios, en su mayoría beréberes o de origen indígena, la situación era, en

2.4.3 La propiedad pública

Junto al régimen general de la propiedad privada se encontraba la propiedad pública, tanto por parte del Estado como por parte de otras instituciones sociales y religiosas. De este tipo de propiedad ya se ha comentado algo en lo relativo a la propiedad comunal de tierras en los pueblos, en el §158 reproducido en parte al final del parágrafo 2.4.1, y en lo concerniente a los bienes de las fundaciones pías y a los

---

cambio, muy diferente en las regiones más fértiles y más productivas, donde enormes fincas de un solo dueño, verdaderos latifundios, fueron, por lo menos desde el siglo IX, el origen de la fortuna de muchos aristócratas andaluces, de origen árabe real o supuesto. Estas grandes fincas se hallaban en la actual Andalucía (donde sigue subsistiendo el régimen de la gran propiedad), en las huertas levantinas, en tierras de Toledo (grandes productoras de cereales) y en el valle de Ebro.

Por lo que respecta a Sevilla, este mismo autor, en nota a pie de la página 114, menciona las grandes fincas del Aljarafe que pertenecían a aristócratas árabes. A lo largo del presente estudio se tendrá ocasión de reproducir relatos en los que se alude a las grandes fincas de los alrededores de Sevilla en manos de árabes nobles. Y también que los campesinos sevillanos fueron, por lo menos al principio, cristianos esclavos. Sobre la condición de los que cultivaban la tierra, que, en muestra opinión, más bien era mísera antes que modesta, Lévi-Provenzal (ib., p. 114) dice:

El labriego (*'amir*), establecido por herencia en una tierra cuya posesión legal no tenía, conservaba sin duda, poco más o menos, la misma condición que en la época visigótica, o sea la de un siervo de la gleba, si es que no era ya, por nacimiento, de condición servil. En general, se hallaba ligado al dueño de la finca, que contribuía a hacer fructificar con su trabajo, mediante un contrato tácito y permanente de colono aparcero, en virtud del cual no tenía derecho, para su mantenimiento y el de los suyos, más que a una reducida parte alícuota de la cosecha debida a su trabajo: un cuarto, o un tercio, o excepcionalmente la mitad. Aunque fuese hombre libre o se le considerase tal, no dejaba de estar, además, sujeto, aparte su cotidiana labor, a penosas prestaciones oficiales, y sometido a reclutas y requisas, sin contar el diezmo que había de pagar al fisco, de los productos de la tierra. Podemos suponer que por lo común llevaba una existencia modesta, cuando no miserable, y que se beneficiaba siempre, como contrapartida, de una real protección de su dueño o patrono.

bienes de manos muertas –o bienes habices– en el parágrafo 1.2.

El Estado era propietario de una gran cantidad de bienes económicos, entre los que cabe citar, primero, los bienes considerados de utilidad pública y, segundo, ciertos medios de producción, ya fuera para elaborar bienes o ya fuera para prestar servicios. Entre los primeros, Ibn Abdún cita (§60) los terrenos en la zona de la ribera del río Guadalquivir donde está el puerto de la ciudad y el arsenal:

> Esta zona es, en efecto, el punto vital de la ciudad, el lugar por donde salen las mercancías que exportan los comerciantes, el refugio de los extranjeros y el arsenal para reparar los barcos, y, por tanto, no ha de ser de propiedad particular, sino sólo del Estado. El cadí debe poner todo su celo en defender este punto de reunión de los mercaderes, viajeros y demás gentes, y al curador de las herencias debe prescribírsele que no enajene en este lugar ni un solo palmo.

En la orilla del río se hallaba también el mercado de los carboneros que tenía gran importancia para el normal desarrollo de las actividades económicas de la ciudad, cuyo consumo de energía era muy elevado. Por tal motivo, se trataba de unos terrenos que debían ser protegidos por el Estado. Esto es lo que dice Ibn Abdún a este respecto (§90): “deben protegerse los lugares de la orilla del río en que se vende el carbón por subasta, e impedir que se les quite terreno, pues son mercados de gran utilidad”.[49]

---

49 En Sevilla todavía se conserva la memoria de la Calle del Carbón y del Postigo del Carbón. Esta puerta de las murallas de la ciudad, ya desaparecida, se encontraba muy cerca de la Torre de la Plata y a ella desembocaba la Calle del Carbón, que actualmente se llama Calle Santander. Ésta va de la Delegación de Hacienda (Agencia Tributaria de Tomás de Ibarra nº 1) hacia el río y el postigo se

Otros terrenos de dominio público mencionados por Ibn Abdún (§52) son los necesarios para los enterramientos de los moradores de la ciudad, que al ser éstos muy numerosos en Sevilla, se precisaba aumentar la habilitación de cementerios. También cita en este epígrafe de una forma imprecisa otros terrenos para la construcción de obras de interés público:

> Debe [el cadí], además, pedir al gobierno que conceda autorización para comprar, a cargo del tesoro, el terreno conocido por Faddán Ibn al-Maris, y establecer en él un cementerio, que es a propósito para este destino, así como otros terrenos, «el que cuente en su haber con una bella intercesión [a favor de otro], tendrá una buena parte de ella para sí mismo[50]» y el que tome esta iniciativa meritoria gozará de sus beneficios después de la muerte y para siempre, como si hubiese edificado una mezquita, cavado un pozo [destinado al público] o reparado un puente; actos todos ellos cuyo premio queda atesorado en poder de Dios.

Y entre los segundos, Ibn Abdún menciona (§64) algunos medios de producción que el Estado alquilaba. Tales son “una tienda, un baño público, un molino o un barco, propiedad del Estado”, a cuyos arrendadores se les aplicará “las prescripciones de la Zuna, sin aumentarle el alquiler y sin denunciar el contrato de arriendo que con él se hubiese hecho hasta la expiración del plazo convenido, que es cuando el cadí le prescribirá el abandono del inmueble.”

Además, existían terrenos considerados de utilidad pública, en los que convenía

---

encontraba muy cerca de la confluencia de las calles Santander y Temprado (un poco antes de terminar la fachada del edificio de la Delegación de Hacienda).

50 Qur’ān, IV, 87 (nota que figura en la traducción del *Tratado* de Ibn Abdún).

imponer ciertas limitaciones. Según dice Ibn Abdún (§188): “Debe prohibirse edificar en los lugares de donde se saca arenilla blanca y grava, por ser de utilidad pública.” Otros sitios de utilidad pública eran las riberas de los ríos y las marismas, porque de ellos se extraían los carrizos, que constituían una primera materia insustituible. Por eso Ibn Abdún sugiere (§80) al gobierno que proteja y conserve los carrizales, y que se ordene a los habitantes de las aldeas ribereñas a dichos lugares que planten muchos de ellos[51].

Por lo que respecta a otras instituciones sociales y religiosas, la mezquita mayor era la depositaria del tesoro de las fundaciones pías (§11) y de las donaciones a título de limosna (§17), cuyos bienes eran administrados por el cadí. También disponía la mezquita de bienes de manos muertas (§41 y 42). El tesoro de las fundaciones pías no sólo consistía en dinero, que debería estar en la mezquita “bien custodiado y cerrado” (§36), sino que también estaba constituido por bienes inmuebles. El cadí debía preocuparse personalmente de estos inmuebles pertenecientes al tesoro de las fundaciones pías, para obtener de ellos una renta, según nos dice Ibn Abdún (§11):

> Pero él mismo deberá dedicarse a hacerlo fructificar [se refiere al tesoro de las fundaciones pías], y a no dejar perder nada de lo que a él pertenezca, ya se trate de

---

51 Una preocupación similar por aprovechar los aguazales para obtener materias primas sería expresada a mediados de siglo XVI por el mercantilista español, licenciado en la Universidad de Salamanca, Luis Ortiz (1558, pp. 42 y 43), quien expresa la idea del siguiente modo: “se ha de ordenar que las aguas perdidas se aprovechen de manera que las tierras circunvecinas a ellas se siembren de dos en dos años de linos e cáñamos”.

cultivar un campo que debe ser puesto en cultivo o de reparar un edificio que necesite reparación.

Además, era costumbre que el cadí nombrara a alguien honrado y de confianza para administrar alguna propiedad de las fundaciones pías, pues así lo reconoce Ibn Abdún (§208): “Todo el que haya sido puesto al frente de una obra pía para que la vigile y haya sido nombrado para ello por el cadí, debe ser ayudado y sostenido, sobre todo si es persona de notoria honradez y probidad.”

De lo expuesto por Ibn Abdún conviene reparar en que, si bien el Estado y otras instituciones sociales y religiosas eran propietarios de medios de producción, las entidades públicas no participan directamente en la elaboración de productos. Eran sujetos particulares los que la realizaban. Esta concepción, de una iniciativa privada que asume la función productiva excluyendo de ella al Estado, se ve reforzada por la sugerencia de Ibn Abdún al cadí (§11) para que no preste ningún dinero del tesoro de las fundaciones pías al príncipe con la finalidad de que éste lo haga fructificar, “porque se lo gastaría”. Se puede interpretar esto, en el mismo sentido que algunos economistas modernos, a partir de Adam Smith, como que el Estado no es un sujeto apropiado para llevar a cabo misiones productivas porque despilfarra los recursos en detrimento del bienestar social.

En cambio, el cadí sí podía entregar sumas de dicho tesoro al príncipe para que con ellas acometiera alguna empresa de utilidad pública, “como organizar una campaña, reparar algún punto de la frontera o defender a los musulmanes contra el enemigo [cristiano]”, porque con ello se lograba “mejorar la situación de los

musulmanes”, según dice Ibn Abdún (§11).

Sobre esto de la exigua intervención del Estado andalusí en la economía es pertinente efectuar alguna matización. Se acude para ello al parecer de José Ángel García de Cortázar, para quien en al-Andalus el Estado tuvo un papel muy destacado en la actividad económica, mas no en el aspecto productivo de la misma. La participación del Estado en la economía fue altamente importante, pero, como dice García Cortázar (1973, p. 83):

> no por su intervencionismo –realmente escaso, al revés de lo que sucedía en Bizancio–sino por el hecho de que –en razón de su enorme burocracia y las dimensiones de su ejército– resultó ser el primer consumidor de Al-Andalus y el primer creador de puestos de trabajo.

Por consiguiente, tal ausencia de intervención del Estado en la economía se refiere a la producción directa de bienes y servicios. Mientras que el destacado papel económico del Estado, antes mencionado, tiene que ver con la distribución de bienes, cuyo origen se encontraba en la ingente recaudación fiscal (García de Cortázar –1973, p. 95 y 96–)[52].

---

52 Sobre este aspecto redistributivo de la riqueza es preciso señalar lo que menciona Wolf (1951, p. 348):

> El empleo del impuesto de pobres para financiar la estructura del estado nuevamente establecido implica la transferencia, a un nivel estatal, de un mecanismo que había funcionado previamente a un nivel de linaje. El jefe de tribu o el dirigente de la sub-tribu era el responsable del cuidado y alimentación de los pobres. La cantidad necesaria se obtenía de la parte del botín que se le asignaba para tales propósitos. Él

En una situación similar se encontraban algunas instituciones públicas, como las mezquitas, que obtenían cuantiosos fondos procedentes de las donaciones y luego contribuían a la repartición de bienes.

En otro orden de asuntos, pero igualmente relacionados sobre este particular de la redistribución de bienes, ya se ha mencionado lo meritorio que era la construcción de mezquitas, pozos y puentes en beneficio del público, cuando se citó parte del contenido del §52. Además, el cadí podía gastar del tesoro de las fundaciones pías las sumas necesarias para el pago de determinados salarios, como el de la carcelera de las mujeres (§28) o el del imán de plantilla de la cárcel (§29) o el del almotacén (§32). Asimismo, el cadí también podía hacer desembolsos de los fondos a su cargo. Entre estos gastos cabe citar los destinados a la restauración de cualquier finca ruinosa (§11) y a la construcción de galerías en la sala de abluciones de la mezquita, para que en ellas pernoctaran los forasteros, pues esto "sería un título de gloria para el príncipe y los habitantes de la ciudad." (§37).

El régimen de la propiedad industrial constituye una gran incógnita en el *Tratado* de Ibn Abdún, ya que no hace ninguna mención sobre quienes eran los propietarios de los talleres artesanales, ni si estaban explotados en régimen de propiedad personalista, en régimen de propiedad societaria, o en manos de empresarios no propietarios. La única excepción se encuentra en el caso muy puntual, ya mencionado, de algunas

---

sólo era responsable de la hospitalidad a los extranjeros. Bajo el Islam, el cuidado de los pobres, lo mismo que la responsabilidad de atender a los extranjeros, se cambió al nivel del estado.

El uso de los impuestos para tales propósitos llevó a los estudiosos a la disputa de si Mahoma pudiera ser socialista. Se debe señalar que Mahoma no tocó la dinámica básica de la sociedad de donde procedía.

tiendas, baños públicos, molinos y barcos de propiedad estatal que se alquilaban[53].

CAPÍTULO III: ESTRUCTURA ECONÓMICA

El sistema económico del antiguo reino sevillano descrito por Ibn Abdún era el de una sociedad que había alcanzado un alto grado de especialización en el trabajo y, por tanto, de diversidad de productos puestos a la disposición de satisfacer multitud de necesidades, entre las que destacan las más primarias: las de alimentación, alojamiento y vestimenta.

En este sistema económico existía un gran contraste entre una amplia zona rural, poblada por campesinos pobres dedicados principalmente a las tareas agrícolas, y una reducida área urbana, limitada a la ciudad de Sevilla, pero muy populosa[54], habitada por aristócratas ricos, mercaderes, comerciantes, tratantes, artesanos,

53 Sobre las rentas que se obtenían de los bienes de manos muertas, Lévi-Provençal (1957, pp. 77 y 78), además de confirmar que dichos bienes estaban bajo la dependencia directa del cadí y que para ellos había inspectores, explica que los fondos en dinero se invertían en comprar tiendas en los zocos que estaban a orillas de la mezquita mayor y que luego se alquilaban; tantas debían pertenecer a los bienes de manos muertas que según Lévi-Provençal se ejercía un verdadero monopolio en los alquileres de las tiendas. Por lo que respecta al Estado, éste también era propietario de tiendas y naves en el mercado, de las que obtenía rentas al alquilarlas, e igualmente era dueño de talleres que destinaba al mismo fin para extraer de ellos un provecho (Lévi-Provençal, ib., p. 178).

54 Aunque por analogía se podría extender a otras ciudades del imperio almorávide.

obreros, gentes que se dedicaban a la prestación de servicios, funcionarios públicos, peones, esclavos y mendigos. Al parecer, muchos mendigos, y, también, ladrones y artesanos y tenderos fraudulentos.

Los múltiples detalles que Ibn Abdún ofrece sobre las actividades productivas se pueden agrupar para su análisis en sectores, siguiendo la clásica división tripartita. En el primario, se engloban las actividades agrarias, pecuarias, pesqueras y extractivas; en el secundario, las actividades artesanales y las relacionadas con la construcción; y en el terciario, se incluye el comercio y la prestación de servicios.

3.1 El sector primario

Según lo mencionado por Ibn Abdún en su *Tratado*, se incluirán en tres rúbricas las actividades productivas relacionadas con este sector; a saber: la agricultura; la extracción de los recursos naturales; y la ganadería y la pesca.

3.1.1 La agricultura

Por lo que Ibn Abdún dice, podemos colegir que la agricultura era con mucho la base de la economía y el fundamento de la sociedad y de la civilización. Dentro de la agricultura sobresale la producción de cereales, siendo el más importante de ellos el trigo. Sobre este particular Ibn Abdún se expresa del siguiente e inequívoco modo (§3):

> El príncipe debe prescribir que se dé el mayor impulso a la agricultura, la cual debe ser alentada [...]. También es preciso que el rey ordene a sus visires y a los personajes

poderosos de su capital que tengan explotaciones agrícolas personales[55]; cosa que será del mayor provecho para unos y otros, pues así aumentarán sus fortunas; el pueblo tendrá mayores facilidades para aprovisionarse y no pasar hambre; el país será más próspero y más barato,[56] y su defensa estará mejor organizada y dispondrá de mayores sumas. La agricultura es la base de la civilización, y de ella depende la vida entera y sus principales ventajas. Por los cereales se pierden existencias y riquezas, y por él cambian de dueño las ciudades y los hombres. Cuando no se producen, se vienen abajo las fortunas y se rebaja toda la organización social.

Sobre este mismo asunto se pronuncia en el §1:

La incuria y el descuido han provocado siempre, por el contrario, la pobreza y el hambre; han dado origen a todos los daños y crisis; han determinado el aumento de los tumultos y desórdenes; han favorecido la ruina del país y obligado a sus habitantes a expatriarse.

---

55 En la traducción del *Tratado* de Ibn Abdún figura en este punto la siguiente nota a pie de página:

El territorio de Sevilla fue siempre, en el periodo musulmán, el de los grandes latifundios, constituidos por la aristocracia árabe o pertenecientes a ricos propietarios rústicos originarios del país. Sobre estos latifundios sevillanos del siglo IX, cf. E. Lévi-Provençal, *Hist. De l'Esp. Mus.,*pp. 60,251.

56 Conviene señalar que aquí Ibn Abdún demuestra tener una clara noción de los efectos de un aumento de la cantidad ofrecida sobre los precios, que implica una función de demanda decreciente. Sin embargo, para llegar a esa noción no se requiere tener conocimientos teóricos, sino capacidad de observación de lo que ocurre en la práctica. Pero fijarse en los hechos es el primer paso para llegar a una teoría que los explique. Además es preciso tener en cuenta que cualquier propuesta de contenido

Aquí, el traductor puntualiza, en nota a pie de página, que “en la España musulmana siempre perduró muy vivo el recuerdo de la gran hambre de 750, que fue la causa de que millares de beréberes regresaran al norte de África.”

De estas manifestaciones de Ibn Abdún se desprende una implícita concepción teórica sobre lo que caracteriza la actividad económica. La economía se caracteriza por la organización que en una sociedad se hace para producir y repartir los medios de vida. O sea, para estar bien aprovisionado y no pasar hambre y poder defenderse; en definitiva, para sobrevivir. Ibn Abdún llega a esa concepción basándose en la observación de la organización social de su tiempo en dos grupos: uno, el compuesto por el rey, sus visires y los personajes poderosos de su reino (todos ellos grandes terratenientes), que no necesitan trabajar para vivir, y, dos, el del resto de la población que se gana la vida mediante su propio trabajo. La teoría (o explicación) acerca de lo que es la economía (o sea, lo característico de los hechos económicos) subyacente en esa consideración es que los asuntos económicos vienen determinados por la forma en que se organiza una sociedad para que sus miembros se ganen la vida. Tales ideas evocan las del economista francés, de principios de la segunda mitad del siglo XVIII, J. R. Turgot. Este autor, en sus *Reflexiones sobre la formación y distribución de las riquezas* (1770), menciona expresamente una clase de individuos que no necesita hacer nada para vivir; y por eso la llama la clase disponible, ya que tiene, por lo tanto, todo su tiempo libre para dedicarse a los asuntos generales de la sociedad, como la guerra, la administración de la justicia y la política. Los miembros de esta clase son

económico (es decir, la política económica) descansa siempre en concepciones teóricas, aunque éstas sean tácitas y, por consiguiente, no sean expresadas abiertamente.

grandes propietarios territoriales, o bien, poseedores de grandes capitales, y disfrutan de sus rentas. En cambio, hay otra clase de gente que no tiene nada más que sus brazos para ganarse la vida. Es una clase cuyo tiempo debe emplearlo en producir para poder subsistir. De los miembros de esta clase cobran especial importancia los que se dedican a la agricultura, puesto que de los productos de la tierra viven todos los demás componentes de la sociedad.

Las ideas contenidas en los últimos pasajes reproducidos demuestran que Ibn Abdún tenía una nítida noción de la dependencia mutua de las diversas variables económicas y del llamado flujo circular de la renta y el efecto multiplicador. En lo que a este efecto multiplicador en su aspecto positivo se refiere, se puede apreciar de lo expuesto por Ibn Abdún en el §3 cómo de la abundancia de productos agrarios, debido a un número alto de explotaciones rurales bien explotadas como consecuencia de la atención personal de sus dueños, los propietarios de las fincas obtienen cuantiosos ingresos y los habitantes del país tienen recursos suficientes para vivir. Al gastar las rentas se generan empleos en otros ramos de la actividad económica, lo cual se va transmitiendo de un sector a otro originándose así la prosperidad general, como un efecto multiplicativo del impulso económico inicial, que, además, permite unos ingresos fiscales elevados sin necesidad de recurrir a un aumento de la presión tributaria. Y el aspecto negativo del efecto multiplicador se observa en la precedente transcripción del §1. De paso Ibn Abdún elogia de tal forma la agricultura, alzándola hasta el punto de ser el origen de la civilización y el fundamento mismo de la vida y de toda la economía, que su autor se convierte en seguidor de un movimiento cultural en lo económico que, desde los griegos clásicos y pasando por los romanos, culminaría en la fisiocracia,

corriente de pensamiento divulgada por algunoseconomistas franceses en la segunda mitad de siglo XVIII y que desapareció al principio de la Revolución Francesa, por ser proclive al elitismo y al *ancien régime*. Quesnay (1767, Máxima I p. 2), maestro de los fisiócratas, opina que el fin principal de un reino agrícola es velar por "la prosperidad de la Agricultura, que es la fuente de todas las riquezas del Estado, y de las de los Ciudadanos"; en su Nota a la Máxima XIV (ib., p. 103) escribe: "Esta abundancia de cosecha y de ganados ahuyenta todo temor de hambre en un Reyno fecundo en subsistencia"; y luego, en la misma Nota a la Máxima XIV (ib., p. 110) afirma:

> Los Nobles extendiendo sus empresas de cultivo contribuirian por este empleo á la prosperidad del Estado, y encontrarian recursos para sostener sus gastos y los de sus hijos en el estado militar. En todo tiempo la Nobleza y la Agricultura han estado juntas.

Continuando con los argumentos expuestos *supra* páginas 101 y 102 a propósito del §3 y la similitud de pareceres entre nuestro personaje sevillano y Adam Smith, ahora toca poner de manifiesto una apreciable diferencia entre las concepciones teóricas de Ibn Abdún y los fisiócratas, pese a mantener algunas ideas comunes. Dicha disparidad estriba en que aquél era partidario de la abundancia y de la baratura de las subsistencias, mientras que éstos defendían la abundancia y la carestía de las mismas. A este respecto Quesnay (Máxima XVIII, ib., p. 20) explicaba que "abundancia sin valor no es riqueza; hambre y carestía es miseria; abundancia y carestía es opulencia"[57].

Los cultivos más importantes, deducidos por el número de veces que Ibn Abdún

---

57 Acerca de la controversia teórica entre "carestía y abundancia frente a baratura y abundancia" se puede consultar la instructiva explicación de Schumpeter (1954, pp 332 *in fine* y ss, así como p. 279n).

se refiere a ellos, eran los de cereales, sobresaliendo entre ellos el trigo, los del olivo, y los de la vid. Después vienen las frutas en general, de las que destacan sobremanera los higos[58] –§108, 192, 221 y 229–; las uvas –§129, 130, y 132–; y los melones –§96–, y luego las hortalizas, de las que Ibn Abdún menciona las siguientes: lechugas (§107); achicorias (§107); zanahorias (§107); y pepinos (§130). También se recolectaban otros frutos, como las bellotas y las castañas (§224). Además, Ibn Abdún menciona las especias en general, y el azafrán (§225)[59] y la pimienta (§181) en particular. Y se cultivaban plantas forrajeras, como el heno (§87).

Otros cultivos de fibras vegetales, también citados por Ibn Abdún y que constituyen la materia prima para la artesanía, son: lino; algodón; seda, que, pese a ser

---

58 De la región de Sevilla eran reputados los higos de las variedades «goda» (*quti*) y *sha'rí* (Lévi-Provençal, 1957, p. 165). Ibn Hawqal (en su *Kitab surta al-ard*, según la cita de Constable, 1994, p. 217) menciona que en Sevilla se obtenían muchos productos, vinos e higos. De estos últimos también da constancia al-Saqatí (en su *Manual de hisba*, que cita Constable, ib., p. 218). Abú l-Jayr, agrónomo sevillano y contemporáneo de Ibn Abdún, en su *Tratado de agricultura* se ocupa, entre otros muchos cultivos y productos, de las vides (pp. 272 y ss.), las uvas (pp 315 y 316), las pasas (pp. 316 y 317), los olivos (pp 250 a 252), las aceitunas (pp. 311 y 312), las higueras (pp 289 a 292), los higos (pp. 224 y 314) y cabrahígos (pp. 223 y 292).

59 En Sevilla concretamente se cultivaba el azafrán, y de él dice Rachel Arié (1982, p. 227) que "tenía fama" y Constable (1994, p. 205) añade que se exportaba al extranjero. También eran muy famosos los inmensos olivares de Aljarafe sevillano, que, según la cita reproducida por Lévi-Provençal (1957, p. 155), eran «tan espesos, que el sol apenas se filtraba por ellos y tenían sus ramas entremezcladas». Abú l-Jayr (en su obra reseñada) trata, ente otros muchos productos, de los pepinos (pp. 308 y 312), de las bellotas y castañas (p. 313) y del azafrán (p. 334).

de origen animal, implica el cultivo de moreras[60]; cáñamo y esparto, con los que se elaboran productos terminados, mencionados por Ibn Abdún, como cuerdas, tomizas, sogas, cofines, esportillas y serones; anea, que se extrae de los carrizales, por los que Ibn Abdún muestra un gran interés, como ya se dijo suso –página 106– en referencia parcial al §80 y que ahora se completa por tratarse de "una primera materia de los que las gentes tienen necesidad ineludible y de la que no se puede prescindir" (§80); por ejemplo, de anea, y con un aro de caña, se fabricaban cedazos para el trigo (§79). Otros productos de origen vegetal igualmente nombrados por Ibn Abdún son: borra; palmito, usado para fabricar escobas, según dice Ibn Abdún (§103); y las fibras que en aquella época se empleaban para la fabricación del papel (citado en el §150), aunque para la escritura también se usaba el pergamino, al que alude en los §54 y §219.

Los tres cultivos más importantes merecen un comentario especial. Dejando aparte el de la vid, por haber sido tratado en el parágrafo 1.5.2, ahora se comentará algo más sobre el olivo y los cereales.

Sobre el cultivo del olivo, Ibn Abdún no ofrece muchos datos, excepto los

---

60 Respecto a las plantas textiles, Lévi-Provençal (ib., p. 167) menciona expresamente que el algodón se cultivaba "en las regiones de Sevilla y Guadix y que también se exportaba al Magrib". La comarca de Sevilla era una gran productora de algodón y lo exportaba, según al-Razi –en su *Descripción de España*, citado por Constable (1994, p. 170)–. En lo concerniente a la seda, Burckhardt (1970) dice que entre los oficios, que en realidad eran artes, "figuraba el tejido de seda que, en ciudades como Córdoba y Sevilla, estaba tan altamente desarrollado como en el oriente musulmán o en Bizancio". Abú l-Jayr, en su obra citada, también se ocupa del cultivo del lino (pp. 320 a 323), el del algodón (p. 323) y el de las moreras (pp 261 y 262).

indirectos a través de su fruto, las aceitunas y su derivado el aceite. Ambos productos, por las numerosas citas que de ellos hace, debían ser muy apreciados y, sobre todo, constituían una buena fuente de ingresos para el Estado, según dice Ibn Abdún (§4) al referirse a los impuestos procedentes de los cereales y de la cosecha de aceitunas. Aunque, por lo que respecta a este último tributo, él opina que mejor sería cobrarlo en función de la cantidad de aceite que de las olivas se extrajera. He aquí algo del contenido de este epígrafe:

> El cadí debe recomendarles [a los estimadores de cosechas] que se muestren benévolos y atentos, dando de lado cualquier abuso, altanería o rencor. Si valoran una cosecha de aceitunas, la cifra debe ser rebajada en un cuarto, en caso de calamidad atmosférica o de enfermedad de los árboles, y el impuesto no debe ser cobrado según la cosecha de aceitunas, sino según la cantidad de aceite que de ellas se saque.[61]

---

61 Sobre algunos impuestos y las personas que intervenían en ellos, como los alcabaleros y los estimadores de las cosechas, Lévi-Provençal (1957, p. 22) dice lo siguiente:

> Alguno de estos impuestos, y en particular los dos últimos [*qabala*, o impuesto *ad valorem* que gravaba toda mercancía vendida en los zocos y el impuesto sobre la venta del vino], se arrendaban normalmente por adjudicación a unos alcabaleros (*mutaqabbil*), que evidentemente no se descuidaban en recobrar los fondos que habían desembolsado al obtener la adjudicación, con beneficios importantes e incluso exagerados. Al lado de los cobradores –que eran propiamente hablando, «diezmadores»– había también estimadores del rendimiento de las cosechas antes de ser cogidas. Los impuestos se cobraban en ciertas épocas prefijadas del año fiscal, idéntico al solar. A veces por un rasgo benévolo o para cuidar su popularidad, el soberano perdonaba a los contribuyentes el pago de algunos atrasos de impuestos (*baqiyya*), no pagados. Se tenían también en cuenta para la cobranza las malas cosechas por calamidades agrícolas (*cha'iha*), como granizadas, exceso de lluvias, sequías, plagas de langosta. Pero esto no era peculiar de al-Andalus, pues en todo el Oriente islámico se hacía otro tanto.

El aceite sevillano debía tener mucha fama, ya que el geógrafo almeriense al-Zuhri (*El mundo en el siglo* XII, §232 p. 156) alaba el aceite del Aljarafe por ser "el mejor de todos los conocidos y el más graso"[62]. De él también dice que se exporta "al resto de al-Andalus, a los países cristianos, al Magreb, a Ifriqiya, a El Cairo y a Alejandría, llegando incluso algo hasta el Yemen". La señora Constable (1994, p. 216) recoge lo que sobre el aceite sevillano decía Razi, ya en el siglo X, en su *Descripción de España*: «si Sevilla no pudiese exportar su aceite de oliva, habría tanto que sería imposible almacenarlo y se estropearía».

Respecto al otro de los grandes cultivos, Ibn Abdún utiliza en ocasiones el término genérico de cereales, pero luego, cuando desciende a concretar alguno, sólo menciona el trigo y una vez la cebada de un modo indirecto, al prohibir que "se venda el alcacer, cuando empiece a granar, porque suelen hacerlo para no pagar por él azaque." (§159). En aquella época, si el año se presentaba pobre para las cosechas de

---

Más adelante, Lévi-Provençal (ib., p. 152) añade que "las calamidades agrícolas (*cha'iha*) podían justificar la rescisión de los contratos de arrendamiento, o, por lo menos, de alguna de sus cláusulas." Para ilustrar esta posibilidad cuenta el caso de un juez al que se le presentó una reclamación concerniente a la renta de unas tierras cultivables que estaban arrendadas y que formaban parte de los bienes habices (o de manos muertas) de una mezquita. La queja de los arrendatarios era que sus tierras habían sufrido una plaga de parásitos debido a las copiosas lluvias de esa primavera y que luego habían sufrido una devastación provocada por otra plaga de conejos. Los peritos, después de la pertinente comprobación, recomendaron la reducción de la renta de un tercio a un cuarto.

62 Sobre el aceite del Aljarafe, al-Zuhri añade algo que aparenta ser una exageración popular para magnificar la excelencia de este aceite. Es lo siguiente: "Se conserva bajo tierra veinte, treinta años, o más, y no hace sino mejorar; luego se puede sacar y no se estropea."

los labrantíos de secano, los campesinos tenían la costumbre, tal como nos revela Lévi-Provençal (1957, p. 153), de sacar sus reses a las sembradas para que "pacieran en verde (*qasil* = español: *alcacel* y *alcacer*)".

Evidentemente, el trigo es el cereal panificable por excelencia, en la cuenca del Mediterráneo, y, además de las múltiples menciones que a él hace, Ibn Abdún también alude al pan, la harina y la molienda, en molinos de agua (§185); también se alude a ellos en el §138, donde se menciona los cuidados que requiere "la aceña para que esté más derecha". También se refiere a profesiones y establecimientos relacionados con este producto, como los horneros, las panaderías y algunos otros artículos elaborados con harina, como buñuelos, *harisa* (§117 y §127)[63] y pan de poyas (§115 y §148). Sobre esta clase de pan, en nota a pie de página del *Tratado* de Ibn Addún, se nos aclara que el hornero cobraba su salario en especie, detrayendo para sí un pequeño trozo de cada masa de pan llevada por las familias a cocer en el horno común. Pero Ibn Abdún pretende regular la forma de proceder del hornero con estas porciones procedentes de muy diversas amasaduras: "El hornero no hará con las poyas un pan grande, sino que las cocerá aparte unas de otras, tal como están". Sin embargo hay una excepción a la costumbre de cobrar mediante la poya; se trata de la masa hecha por los leprosos, a quienes no se les tomara masa como salario (§164). Pero por esta disposición no se impide que dichos enfermos acudan al horno común para cocer su pan. Al parecer lo que pretende Ibn Abdún es que, por prudencia sanitaria, el pan amasado por un leproso no vaya a parar a un individuo sano. Todas estas referencias

63 *Harisa*, según nos informa el traductor en nota a pie de página correspondiente al §117, "era una especie de papilla compuesta de trigo, de carne picada y de grasa."

al trigo y sus productos derivados son indicativas de la trascendencia de este cultivo, que, por otra parte, originaba multitud de artesanos y oficios. Y ello pese a que la costumbre más generalizada era la de amasar el pan en cada casa, aunque su cocción se realizara luego en el horno común del hornero, como se acaba de referir. La enumeración de algunos de dichos oficios debe empezar por los tratantes en cereales, o intermediarios entre el productor y los comerciantes mayoristas, citados por Ibn Abdún en los §99 y 104. Por otra parte, la relevancia del trigo y de los oficios a los que daba lugar se pone de manifiesto en el §91 del *Tratado* de Ibn Abdún:

> Conviene que en la medida del trigo, y sólo en ella, se haga una barra de hierro que atraviese por medio de la boca del *qadah*, de una parte a otra, y que lleve en el centro el contraste de que contiene justo el equivalente al peso de una arroba. Una vez lleno el *qadah*, ha de rasarse la medida con un listón de madera, lo bastante grueso para que no se curve, o con una varilla de hierro, que se pasará por encima de los bordes del *qadah* y de la barra de hierro que los atraviesa, con lo cual quedará patente cualquier exceso en la medida [...]. Los patrones de estas medidas obrarán en poder del almotacén y del alamín o fiel contraste del gremio de pesadores, que es el más indicado para conservarlos y verificarlos.

Lógicamente, una parte del trigo necesario para el aprovisionamiento de la ciudad era transportado por vía terrestre, trayéndolo de las fincas circundantes a Sevilla, ya que Ibn Abdún hace referencia (§65) al “que venda en su casa trigo o aceite, o el que los traiga a su casa desde su heredad”. Pero, posiblemente, también se debía traer por vía fluvial desde las fincas ribereñas al Guadalquivir, pues es lógico pensar que esta clase de traslado estaría inducida por el menor coste del transporte acuático

que el terrestre. Tal modo de abastecimiento a la ciudad implicaría cantidades masivas de granos, debido a la gran capacidad de carga de los barcos. Aunque no es seguro que tal interpretación sea del todo correcta, dicha apreciación puede estar avalada por la siguiente propuesta de Ibn Abdún (§146):

> Debe prescribirse a los arráeces y patrones de barcos dedicados al transporte de trigo, carbón y otras mercancías, que no los carguen demasiado y que no expongan la vida de los musulmanes.

Ahora bien, si tenemos en cuenta lo dicho en el §60 sobre que es el puerto fluvial de Sevilla "el lugar por donde salen las mercancías que exportan los comerciantes", y sin que nuestro autor mencione la entrada de importaciones, igualmente cabe imaginar que el transporte de trigo en barco no era para abastecer la ciudad, sino para exportarlo. No obstante, es probable que se importaran los cereales, puesto que al-Andalus era deficitaria de este producto desde el siglo IX, según la información proporcionada por Lévi-Provençal (1957, p. 153). Esta misma opinión es sustentada por Constable (1994, p. 193), mas lo curioso es que esta autora se basa en el §146 del *Tratado* de Ibn Abdún, recién reproducido, para atestiguar su aserto. Ésta es su afirmación: "El *muhtasib* Ibn 'Abdūn menciona los barcos anclados en el puerto de Sevilla que traían cargamentos de grano". Sin embargo, por lo que se acaba de exponer algo más arriba, no es nada seguro que del contenido del transcrito §146 se pueda inferir inequívocamente que los barcos de trigo sólo lo trajeran a la ciudad, puesto que Ibn Abdún no dice explícitamente si el trigo venía o salía de la misma. Además la propia Constable un poco más adelante (ib., p. 194) constata la exportación,

y no la importación, del trigo al referirse a dos cartas, procedentes de la colección de la Geniza de El Cairo, sobre asuntos comerciales hacia 1050 una de ellas y hacia 1140 la otra. Obsérvese que las fechas de estas misivas horquillan la época de Ibn Abdún, al estar datada la primera unos años antes y la segunda unos después del periodo en que vivió Ibn Abdún. En esas epístolas se menciona en la primera de ellas que un mercader había vendido añil en al-Andalus y que había comprado trigo andalusí y en la segunda que se había enviado un cargamento de trigo desde Sevilla a Trípoli. En consecuencia, cabe deducir, como hace García de Cortázar (1973, p. 77), que en Sevilla el trigo se importaba o se exportaba según fueran las cosechas, malas o buenas respectivamente; y eso con independencia del abastecimiento regular a la ciudad por via fluvial desde las fincas próximas al río Guadalquivir debido sencillamente a los bajos costes del transporte acuático.

Algo parecido se puede suponer respecto al carbón y su transporte por barco. Pero, en este caso se trata con toda seguridad del abastecimiento a la ciudad, porque tenemos la información adicional (proporcionada en el §90) sobre los puntos de su venta en la ribera del río: “Deben protegerse los lugares de la orilla del río en que se vende el carbón por subasta, e impedir que se les quite terreno, pues son mercados de gran utilidad.”

3.1.2 La explotación de los recursos naturales

De lo que se acaba de comentar al final del párrafo anterior se deduce que el carbón se transportaba en barcos a la ciudad; y, por consiguiente, en este producto el transporte fluvial no era para exportarlo sino para descargarlo en la zona de la ribera

del río reservada para su venta a los ciudadanos de Sevilla. De las actividades extractivas de la naturaleza, la obtención de carbón era con toda probabilidad una de las más importantes ocupaciones económicas, ya que, como se acaba de indicar[64], Ibn Abdún hace una mención especial (§90) a la protección que deben gozar los zocos donde se subasta el carbón, “pues son mercados de gran utilidad.”

No se debe pasar por alto que de la naturaleza se recolectaban directamente algunos productos alimenticios, como las bellotas y las castañas, cuya venta se pretende regular en el §224, y un hongo muy especial, no porque fuera bastante apreciado, que lo era, sino, porque, Ibn Abdún lo consideraba propio de libertinos. Se trata de las trufas, de las que dice lo siguiente (§114): “No se venderán trufas en torno a la mezquita mayor, por ser un fruto buscado por los libertinos.” Obsérvese que nuestro autor sevillano no prohíbe su venta, únicamente dictamina que no se venda en el zoco que se instalaba en las inmediaciones de la aljama. Titus Burckhardt (1970, pp. 80 y 81) nos informa que, según *El Calendario de Córdoba*, escrito en 961 por el obispo mozárabe Rabí ben Zayd y dedicado al califa al-Hakam II, el mes de febrero es la época para encontrar trufas, al igual que los espárragos silvestres, que en ese mes empiezan a abundar. De las trufas, Lévi-Provençal (1957, p. 274) y Rachel Arié (1982, p. 286) nos dicen que eran un manjar adecuado para agasajar a los convidados: “cuando se quería regalar más aún a los huéspedes se les daban criadillas de tierra (*tarfas*) asadas bajo la ceniza”.

---

64 Y también más arriba en el parágrafo 2.4.3, página 105. Pero conviene tener en cuenta que en aquellos tiempos se utilizaba profusamente el carbón vegetal.

Otros productos provenientes de la extracción directa de la naturaleza, mencionados por Ibn Abdún, son: el agua, obtenida del río y transportada por aguadores (§67 y 35); la miel (§198)[65]; la sal, usada no sólo para condimentar los alimentos, sino también para las salazones de carne (§122) y de pescado (§121); la madera, especialmente empleada como material de construcción, tanto en forma de vigas y tablas para las viviendas (§71, 72, y 75), como en forma de tablones para los barcos, pues en Sevilla había un arsenal (§60); la leña (§87, 89, 102, 222); el esparto (§76), que, entre otras aplicaciones, se empleaba para hacer serones y tomizas; la juncia, para fabricar canastos, cestos, u otros recipientes (§181)[66]; corcho, que, entre otras aplicaciones, se empleaba para la elaboración de alcorques, calzado de corcho al que Ibn Abdún se refiere en el §216; greda, empleada como material desengrasante (§77); arcilla, para la alfarería (§72, 73 y 116); barro, para los adobes (§74); grava y arena (§188). Y, sobre todo, los materiales procedentes de la minería: metales preciosos (§134); cobre (§96 y 127); plomo (§96); estaño (§127); y, con mucho, el más importante de todos, el hierro, que, dada su relevancia, se analizará específicamente más adelante, al tratar de la manufactura del hierro en el parágrafo 3,2,2. Respecto a este último mineral, Lévi-Provençal (1957, p. 174) confirma que en la época

---

65 El uso de la miel implicaba la apicultura; y aunque Ibn Abdún no lo mencione, según Sánchez Martínez –1980 p. 315–, en Sevilla se cultivaba caña de azúcar, cultivo que merece la atención del sevillano Abú l-Jayr –en su *Tratado de agricultura*, p. 338–.

66 Respecto a estas materias primas, Lévi-Provençal (1957, p. 182) menciona que “el esparto, el palmito y el junco eran empleados en la fabricación de esteras, cestos y otros recipientes para materias secas”.

musulmana se explotaba el hierro de las minas de la provincia de Sevilla, en las zonas de Constantina y de Castillo del Hierro. La extracción de mineral férrico en el área de Constantina también es citada por López de Coca (1980, p. 83).

Si se considera que para poder trabajar todos estos metales se requieren, sin ningún género de dudas, altas temperaturas, lo mismo que para elaborar el cristal (citado en el §95) y para emplear la pez y el alquitrán (§96), necesarios para calafatear los barcos[67], fácilmente se comprenderá la inmensa trascendencia del carbón, a la que antes se hizo referencia.

Una mención singular merece el agua. El suministro a los habitantes de la ciudad de Sevilla de este bien económico, tan fundamental e imprescindible como los cereales para la vida humana, se realizaba transportándolo a lomo de caballerías (§35) mediante aguadores que iban vendiéndolo casa por casa. El agua se extraía del río Guadalquivir, pero, según la propuesta de Ibn Abdún, debía sacarse de una zona reservada en la que no llegaran las mareas y que se encontrara a salvo de ser enturbiada, ya fuera por las patas de las bestias al entrar en el río, o ya fuera por las mujeres al lavar su ropa en el mismo. A los aguadores, según la recomendación de Ibn Abdún (§67):

> Se les deberá señalar un lugar del río, que les estará reservado y en el que harán un pontón de tablas, allá donde no llega la marea, y no dejará a nadie, ni barqueros ni otros, que comparta con ellos este lugar. El lugar de sacar el agua ha de estar, pues, perfectamente determinado en el límite del flujo y reflujo de la marea. A nadie se

67 La del calafate es una de las profesiones consideradas más importantes por Ibn Abdún (§201).

consentirá que se les adelante a ocuparlo, y si lo hiciere se le encarcelará o aplicará un castigo personal, a juicio del almotacén. Este magistrado les ordenará que no se saque agua de entre las patas de las bestias, donde hay fango y el río vaya turbio.

A continuación, en el epígrafe siguiente (§68) Ibn Abdún añade lo relativo a las lavanderas:

Deberá impedirse que las mujeres laven ropa cerca del sitio de sacar agua, pues no lavan más que sus inmundicias;[68] más aún, se les ordenará que laven en un lugar escondido de la vista del público, prohibiendo a éste, así como a los barqueros, que se les adelanten a ocuparlo.

El traductor de este *Tratado* de Ibn Abdún, en la nota 15 a pie de la página 22 de la "Introducción", apostilla lo siguiente:

Es sabido que la pendiente del Guadalquivir es tan insignificante que los efectos de la marea creciente se hacen sentir en Sevilla, que está a 87 kilómetros del Océano, e

---

68 Cabe interrogarse dónde lavaban las suyas los hombres (aunque, claro está, en aquella época los hombres no lavaban nada). Por otra parte, no debe suponerse que estas costumbres pasaron a la historia hace muchísimo tiempo. Yo he presenciado en Burgos, a finales de la década de los años 50 del siglo XX, a mujeres lavando en el río Arlanzón en pleno invierno, las pobres con las manos llenas de sabañones; y, a principios de la década de los 70 del mismo siglo, en Osuna a aguadores vendiendo por las casas el agua llevándola en carrillos de mano, aunque en bastantes casas ya había agua corriente suministrada por el servicio público (al parecer, era una reminiscencia de una costumbre inveterada, que pervivía en la creencia de que ese agua era mejor para beber que la del suministro público). Remontándonos nuevamente a los tiempos de Ibn Abdún, podemos suponer que para el abastecimiento de agua a la "populosa" ciudad de Sevilla por ese procedimiento se necesitaría una legión de aguadores, o interminables jornadas de trabajo.

incluso más arriba. Con la marea pueden atracar a los muelles de la ciudad barcos con un calado de hasta siete metros. (Baedeker, *Espagne et Portugal*, Leipzig, 1920, p. 390)."

Observación que, desde luego, para los sevillanos es superflua, por ser de sobra conocida; aunque ahora el flujo y reflujo de las mareas ya no se deja sentir en el puerto de Sevilla, debido a la construcción de una esclusa al sur del puerto. En el texto de la "Introducción" (pp. 22 y 23) el traductor nos ilustra que, más tarde, los almohades asegurarían el abastecimiento de agua potable para la ciudad de Sevilla, construyendo a tal fin un gran depósito alimentado por un acueducto desde las proximidades de Alcalá de Guadaira.[69]

En lo concerniente a los aguadores, la mezquita mayor de Sevilla debía tener en plantilla, para la sala de abluciones, según comenta Ibn Abdún (§35), un aguador con su caballería, "para el transporte de agua, cuyos gastos se pagarán de los bienes de manos muertas de la mezquita. El agua debe ser traída a la mezquita entre la hora de la oración del mediodía y el fin de la oración del *'asr*". Quizá convenga apostillar que, por lo que se aprecia, las abluciones en esta aljama debían ser bastante someras o no iba mucha gente a ella, porque con esos medios y ese horario no parece posible que se pudiera llevar mucho agua.

Además, ignorándose en aquel entonces que las corrientes fluviales son uno de

---

69 Este acueducto, en realidad reparado por los almohades, es de origen romano y todavía se conservan un par de pequeños tramos, que pueden verse en la calle Luis Montoto de Sevilla. Pero por el caudal de agua que es capaz de aportar no parece que pudiera dar cumplida satisfacción a todos los habitantes de la "populosa" ciudad, por lo que la reparación más bien debió favorecer a la aristocracia.

los principales focos de transmisión de enfermedades, pese a su apariencia de limpidez, el agua del río tendría que emplearse, por razones sanitarias, para limpiar las hortalizas, en lugar de hacerlo en las albercas y estanques de los huertos. Tal es la sugerencia de Ibn Abdún (§107):

> Las hortalizas, como lechugas, achicorias, zanahorias, etc., no deberán ser lavadas en las albercas ni en los estanques de los huertos, que no hay seguridad de que estén limpios, sino en el río, donde el agua es más clara y pura.

3.1.3 La ganadería y la pesca

Indudablemente, el principal medio de transporte y carga lo constituían los équidos. Ibn Abdún confirma este hecho al mencionar en muchas ocasiones las caballerías con estas finalidades. Puesto que no menciona ninguna vez los carruajes, tiene que ser cierta la observación de Bramon (1998, p. 175) respecto a que el transporte terrestre se hacía mediante acémilas y que “la rueda y el carro parecen totalmente ausentes de la actividad económica islámica medieval”. Por tanto, la cría caballar, y también la de mulos y asnos, debía constituir una importante actividad ganadera, máxime si se considera que la caballería era un elemento fundamental para la guerra. Esta intuición, por lo demás bien lógica, queda confirmada para el caso de Sevilla por Lévi-Provençal (1957, p. 168) al decir lo siguiente:

> La región más propicia para la cría de caballos era la del bajo Guadalquivir, donde, en los meandros del río, la hierba crece viciosamente. Allí instaló Almanzor una yeguada y su reserva de caballos de monta.

La fama de los caballos sevillanos y la calidad de los pastos de las tierras del bajo Guadalquivir datan de antiguo. Dozy (1861, Tomo II, pp 190 y ss.) relata los hechos que acaecieron en Sevilla durante la sublevación, en el año 889, de dos grandes señores árabes asentados en esta provincia (cora, en la terminología arábiga). Ambos urdieron un plan para arrebatar varias plazas al emir: Carmona y Coria del Río. De paso se apoderarían de otros bienes, como “los ganados pertenecientes a un tío del sultán, que pastaban en una de las dos islas que forman el Guadalquivir en su desembocadura.” (ib., p. 195). En efecto llevaron a cabo su plan, y desde Lebrija pasaron a una de las citadas islas donde se encontraba un pastor al cuidado de doscientas vacas y cien caballos. Tras matar a ese infeliz guarda se adueñaron de los animales y marcharon sobre Coria, en cuya fortaleza, tras sorprender y tomar, dejaron a buen recaudo su botín (ib., p. 196). Esta anécdota recuerda, por su similitud, a la aventura de Hércules relativa al robo de los toros de Gerión, que habitaba en las tierras de Hesperia (las cuales serían ubicadas más tarde en Tartesios, es decir en la cuenca baja del Guadalquivir).

Aparte de las numerosas menciones a las cabalgaduras, Ibn Abdún alude a las reses de matadero, pero prohíbe sacrificarlas (§120) mientras fueran útiles para la labranza o aptas para la reproducción. No olvidemos que también prohíbe a los judíos (§157) matar reses para los musulmanes, y, para hacer efectiva esta recomendación (en ese mismo epígrafe) dice: “Se ordenará que los judíos tengan tablas de carnicería especiales para ellos.” En lo concerniente a los animales, nombra concretamente el ganado vacuno (§70) y el ovino, este último bajo las acepciones de carnero (§65) y cordero (§119, 120, y 147). La importancia de la actividad ganadera queda confirmada

por la existencia de tratantes de ganado (§65) y por la de ferias de ganado (§187), en las que debería haber “un síndico [*amīn*] a cuyo laudo haya de recurrirse en caso de diferencias entre las partes.”

La carne se despachaba en carnicerías, pero también se expendía extramuros. Y, al parecer, esta carne solía provenir de robos y por ello Ibn Abdún (§70) propone que el cadí coloque fuera de las puertas de la ciudad un hombre, cuya misión era:

> que se informe de la procedencia de las pieles y carnes de ganado vacuno que se venden allí y suelen ser robadas, y averigüe quiénes son sus dueños. Si se comprueba que es su dueño el que las ha traído, déjesele; pero si no, persígasele sin remisión como ladrón.

Así pretende Ibn Abdún impedir la venta de carnes de ganado vacuno robadas.

Por lo que respecta al despacho de carne en las tablajerías, ibn Abdún estipula (§119) las siguientes prevenciones que debían tomarse:

> No se venda en un mismo mostrador carne de diferentes clases, ni la grasa mezclada con la magra. Las tripas no han de venderse más que sobre tablas secas, porque el agua las echa a perder y les aumenta de peso. Debe sacarse el bandullo de los corderos, para que no se venda con la carne y al mismo precio, lo cual sería un fraude. No se han de desollar las cabezas de cordero, salvo las de los lechales únicamente. Las asaduras han de ser sacadas, salvo en los corderos; no se dejen sin sacar, en absoluto, porque es también ocasión de fraude.

Además de la finalidad alimenticia, del ganado se obtenían materias primas para la artesanía: cuero (§160) y, sobre todo, lana a la que Ibn Abdún se refiere en varias

ocasiones (§96, 161, y 174). Con destino a la nutrición se utilizaban también animales pequeños provenientes de la cría en granja o de la caza, como los conejos, las aves de corral, las perdices, y, en general, la volatería (§112); pero se debía tener mucho cuidado con la procedencia de estos alimentos, ya que “no se comprará de leprosos huevos, pollos, leche ni otro producto, sino que ellos han de comerciar entre sí.” (§164).

Otros alimentos de origen animal citados por Ibn Abdún son: leche (§105 y 164), incluso leche cuajada (§105); queso (§125); requesón (§118); huevos (§113 y 164); manteca (§198); carne grasa (§119); salchichas (§124) y albóndigas (§124). Una curiosa prescripción de Ibn Abdún referente a los huevos[70] es la siguiente(§113): “Los hueveros deberán tener ante sí unos cacharros llenos de agua, para poder distinguir en ellos los huevos podridos.”

Y no podemos olvidarnos de la pesca, pues al parecer los sevillanos debían ser bastante aficionados al pescado, que consumían tanto fresco como en salazón (§121). Respecto al pescado había que tener ciertas precauciones, que determina Ibn Abdún en dos epígrafes.

En el primero de ellos (§121) establece lo siguiente:

> El pescado, tanto el salado como el fresco, no se lavará con agua, porque lo echa a perder, ni se macerará en agua el pescado salado, porque también se echa a perder y se corrompe.

---

70 Prescripción con sabor a antiguo y por eso a las personas de una cierta edad, más bien avanzada, no les llama en absoluto la atención, pues la conocieron y practicaron.

Y en el segundo de ellos (§123) precisa que “No se venda el pescado corrompido que ha sobrado.”

3.2 El sector secundario

En el *Tratado* de Ibn Abdún queda perfectamente reflejado el vivo contraste entre el campo y la ciudad. Ésta, la ciudad de Sevilla, era un área eminentemente industriosa, donde vivían y trabajaban las personas dedicadas a las diferentes artesanías, y también residencial, en la que moraban los señores, dueños de las grandes haciendas, y los funcionarios. La actividad artesanal debía ser intensa y muy variada, según se puede deducir de la gran cantidad de normas reguladoras de los numerosos productos y oficios que nombra Ibn Abdún.

Este sector productivo se dividirá para su estudio en varias actividades, según lo que de él trata Ibn Abdún.

3.2.1 La construcción

Este ramo de la actividad económica, en el que también se incluyen la habilitación y reparación de edificios, como la mezquita mayor, que tendrá “un maestro albañil de plantilla, que se ocupe continuamente de las reparaciones necesarias y cuando claudique la fábrica la restaure” (§33), de puentes (§52), de caminos (§ 71), de calles (§85), del atrio de la mezquita (41), de cloacas (§52 y 85), de pozos negros (§88) y estercoleros (§86), constituye para el autor que estamos estudiando una de las

mayores preocupaciones. Ibn Abdún (§71), concede una gran importancia a las viviendas ya que:

> son los abrigos en que se refugian las almas, los espíritus y los cuerpos, por lo cual deben ser protegidas y vigiladas, ya que en ellas se depositan los bienes y se custodian las vidas, [...] y, por consiguiente, es preciso examinar todos los materiales que se necesitan en la construcción. Primeramente se ha de mirar el espesor de los muros y la distancia que ha de separar las gruesas y fuertes vigas maestras el edificio, ya que ellas son las que soportan el peso y sostienen la construcción. Por lo que toca al ancho de las paredes maestras, no será menor de dos palmos y medio. Así se lo ordenará el cadí y el almotacén a los maestros de obra y a los albañiles. Ningún muro que deba soportar peso tendrá un ancho inferior a lo dicho.

Luego, en el mismo §71 continúa:

> Los ladrillos habrán de ser grandes y adaptados al susodicho ancho del muro. En poder del almotacén, o colgados en la mezquita mayor, deberá haber patrones del grueso de los ladrillos, del tamaño de las tejas, del ancho y grueso de los tirantes y de las vigas, así como del grueso de las tablas de solería. Estos patrones, hechos de madera dura, no susceptible de carcoma, se colgarán de clavos en lo alto del muro de la mezquita mayor y se los conservará con cuidado, para poder acudir a ellos cuando se crea que los materiales citados son mayores o menores de lo fijado, mientras otros iguales obrarán en poder de los maestros de obra, para su trabajo. Esta es una de las cosas más importantes y esenciales que se han de tener en cuenta.

En otros epígrafes se encuentran más prescripciones sobre estos y otros materiales de construcción, como son: barro y adobes (§74), que deben fabricarse con

moldes amplios y “con un largo, ancho y grueso determinados y conocidos, tanto del almotacén como de los obreros”; clavos (§81), que “habrán de ser sólidos, de forma regular y de cabeza gorda”; cerraduras, en general (§217), que deberán ser resistentes, y, en particular las de las alacenas (§81), que han de estar “bien hechas” y ser “gruesas y fuertes”; arcilla para ladrillos y tejas (§72), cuyos patrones de fabricación tendrán que estar “en poder del almotacén, o colgados en la mezquita mayor”[71]; arenilla blanca y grava (§188), en cuyas canteras debe prohibirse la edificación, por ser terrenos de utilidad pública; yeso, ceniza, y cal (§84), productos que se venderán por medidas y perfectamente cernidos para eliminar de ellos las piedras y otros desechos; y piedras (§101), que, al igual que las vigas, cuando se transportan a lomo de semovientes debe vigilarse a los caballerizos para que no “abrumen con demasiado peso a las caballerías, y si el almotacén coge a alguno que lo haga, debe castigarlo”.

Los productos de la alfarería eran variadísimos. Había, por ejemplo: ladrillos especiales llamados de «muela y nuca» para el revestimiento de pozos (§73); otros, también especiales, para cubrir solerías (§73); otros refractarios para los hornos (§73); tejas específicas, “de las llamadas ʿāsimiyyas», para los aleros de los relojes

71 Además sobre estos materiales de construcción prescribe Ibn Abdún que los ladrillos habrán de ser grandes y adaptados al ancho del muro de las casas, y estos dos productos “deberán ser fabricados fuera de las puertas de la ciudad”, así como las alfarerías que “se instalarán en torno al foso que rodea a ésta”, porque hay terrenos más espaciosos mientras que “en la ciudad escasea el espacio libre” (§73).

mecánicos” (§73)[72]; recipientes de barro vidriado, para impedir la contaminación de determinados productos, como la leche con el cardenillo originado en las vasijas de

---

72 ¡Ya había relojes mecánicos en las fachadas de los edificios en aquella época! Tal es la versión que nos transmite Lévi-Provençal en su traducción, quien además en este punto aclara, en nota a pie de página, lo siguiente:

> Debe tratarse de relojes con doce campanas exteriores, protegida cada una por un alero de tejas, del tipo de uno cuyos vestigios aún subsisten en la fachada de una dependencia de la Madraza Abu ‘Inaniyya de Fez (cf., sobre esta madraza, A. Bel, *Inscriptions arabes de Fès*, 1919,pp 275 ss.).

No obstante, parece que la época de Ibn Abdún es históricamente temprana para la existencia de relojes mecánicos. Es posible que científicos de la civilización árabe estuvieran trabajando en la construcción de relojes mecánicos de pesas (inspirados en las clepsidras) sobre finales del siglo X o en el siglo XI, pero no hay constancia documentada de su realidad práctica hasta la descripción de este tipo de relojes que se hace por primera vez en *Los libros de Saber de Astronomía* de Alfonso X el Sabio (Claret, 2000, p. 8). Seibt (1984, p. 25) y Paravicini (1984, p. 179) coinciden en datar durante el siglo XIV el momento en que empezó a difundirse por Europa la instalación de relojes mecánicos monumentales en las torres. Lavado (1991, p. 444), en su comunicado sobre la ciudad mudéjar medieval, atribuye la instalación de relojes en las torres de las iglesias y catedrales a influencia centroeuropea; incluso indica que la colocación de relojes en las mezquitas tunecinas se debió a la aportación de los moriscos aragoneses. Por consiguiente, es poco probable que cuando Ibn Abdún escribe hubiera en Sevilla la demanda suficiente de instalar relojes mecánicos en las fachadas como para necesitarse un abastecimiento continuo de los ladrillos especiales para los aleros de “los relojes mecánicos”. Si se necesitaba un suministro regular de estos ladrillos especiales para los aleros tendría que ser para atender instalaciones más cotidianas, que garantizasen una demanda considerable, como podría ser el caso de los relojes de sol, más propios de aquella época (y que perduró su construcción durante bastantes siglos después). La insinuación de Lévi-Provençal respecto a los carillones es todavía más improbable, porque éstos son mucho más tardíos (Calvete, 1991; y Llop i Álvaro, Francesc, 2003).

cobre (§106); copas, tanto de vidrio como de alfarería (§116); y se puede suponer que muchos más. Lo cierto es que la alfarería ocupaba a gran cantidad de gente, tanta que los alfareros tenían una mezquita y, consecuentemente, un barrio propio (§52). Estos artículos, como ya se ha dicho que preconizaba Ibn Abdún, debían fabricarse "fuera de las puertas de la ciudad, y las alfarerías se instalarán en torno al foso que rodea a ésta, donde hay terrenos más espaciosos, pues en la ciudad escasea el espacio libre." (§73)[73].

Como es natural, la construcción daba lugar a múltiples profesiones además de los alfareros: maestros de obra (§71 y 72); maestros albañiles (§33); albañiles (§712 y 73); obreros (§74); peones en general, como acarreadores (§77) y esportilleros (§84). Una mención especial merecen los porteadores de parihuelas para ladrillos, tejas y adobes, porque este elemento de transporte sólo se debía utilizar para llevar en exclusiva esos materiales de construcción, según los deseos de Ibn Abdún (manifestados en el §180), y, además las parihuelas debían confeccionarse con largueros cortos y materiales ligeros y resistentes, para que "si están vacías, se las pueda llevar en alto, caso de aglomeración". Otros oficios relacionados con la construcción contemplados en el *Tratado* de Ibn Abdún son: maestros carpinteros (§139); carpinteros (§81); aserradores (§75); herreros, para los herrajes de las

73 Esta prescripción de Ibn Abdún contradice la creencia de los sevillanos respecto a que el barrio de Triana era el barrio de los alfareros, salvo que en época posterior se ubicara en dicho barrio a los alfareros.

alacenas (§81)[74]; estañadores (§81); cerrajeros (§81); yeseros (§84); caleros (§89); albañaleros (§65); poceros (§88) y otros oficios indirectos, correspondientes a las personas que se ocupaban en manufacturar las herramientas y el utillaje para el desempeño de las profesiones más directamente relacionadas con la construcción.

3.2.2 La artesanía

El resto de la actividad artesanal, que hoy denominaríamos industrial, también era vigorosa y variada. Además de los oficios y de las manufacturas de los productos ya mencionados, había batihojas y caldereros (§213), que trabajaban principalmente el cobre y sus aleaciones haciendo cacharros, recipientes, medidas, cacerolas y sartenes, las cuales, si eran para freír, debían estar estañadas para evitar la cría de cardenillo con el aceite (§127). Estos artesanos, por ser muy ruidosos y según la opinión de Ibn Abdún, tenían que interrumpir el trabajo durante las oraciones canónicas (§213)[75]. Además había carpinteros, que, dejando aparte los materiales de construcción que preparaban como las vigas y las tablas, fabricaban puertas, en especial las de la ciudad (§68); cofres (§217); alacenas (§81); cubos de madera con un aro de hierro (§217); escaleras de mano (§83); parihuelas (§180); medidas de madera para la leche

---

74 Otros herreros considerados por Ibn Abdún son los herradores que hacían y ponían las herraduras de las caballerías (§82).

75 Sobre los artesanos que trabajaban los metales, Lévi-Provençal (1957, p. 182) dice:

> Los pesados herrajes de puertas y cofres eran obra de herreros, que también fabricaban herramientas, clavos, cadenas y barras. Junto con los herradores y los latoneros, atronaban las calles en que trabajaban con un estruendo que no cesaba hasta entrada la noche.

(§106), las cuales podían ser de vidrio, mas de ningún modo de cobre “porque éste cría cardenillo, perjudicial para los musulmanes”. Otros artesanos eran los alfareros, que ya se han mencionado y que, además de los materiales usados en la construcción, fabricaban toda clase de recipientes como las copas (§116) y las zalonas (§178); los vidrieros, que elaboraban pesas de cristal con su contraste para las balanzas (§95), vasos, copas y otros recipientes (§116)[76]; los orfebres, que trabajaban el oro y la plata (§134); los tintoreros (§163) que junto con los zurradores de cuero (§160) debían ejercer su oficio extramuros (§160); los curtidores (§54); los peleteros (§162 y 212); los enguatadores (§212); y los zapateros (§227) que para coser las suelas de los zapatos debían utilizar correhuelas en lugar de hilo, porque éste se desgastaba pronto; y si los zapateros hacían alcorques (§216) “que no pongan arcilla en el fondo de las suelas”[77].

---

76 J. Vernet (1976, p. 281), en su artículo sobre el califato de Córdoba, dice:

en el siglo IX aparecieron dos nuevas industrias: la del papel y la del cristal. La primera, procedente de Túnez, se localizó en Levante. Es discutible si la introducción de este artículo en el mercado europeo se hizo a través de al-Andalus, vía León, o de Túnez, vía Sicilia. En todo caso, los espécimenes más antiguos de papel occidental que se conservan se encuentran en códices hispánicos. La segunda fue la del cristal, obtenido por primera vez por ‘Abbās ibn Firnās. El secreto de producción de esta variedad de vidrio dio la hegemonía comercial del mismo a al-Andalus que lo exportó hacia oriente durante varios siglos.

Sobre esto mismo, véase también Lévi-Provençal (1957, p. 185).

77 Según Lévi-Provençal (1957, pp. 181 y 182):

Los zapateros –es curioso comprobar que en francés su nombre actual de «cordonniers» deriva del de la capital de al-Andalus, debido a que el cuero de Córdoba era muy estimado en la Europa occidental durante la Edad Media– fabricaban calzados de cuero según un técnica que detallan los tratados de *hisba*; pero sufrían la competencia de los fabricantes de sandalias con suelas de corcho (*qurq*; español, *alcorque*), que las gentes

También había fabricantes de: escobas, que se hacían de palmito (§103); zaques (§118); fieltro (§161); estopa (§175); puñales (§218); tijeras (§220); papel (§150); pergaminos (§219) que se solían extender en el cementerio entre las tumbas, lo mismo que las pieles de los curtidores (§54) lo cual está muy mal visto por Ibn Abdún[78]; libros (§206) que si eran científicos no se debían vender a los cristianos; molinos de agua (§185); instrumentos musicales (§190), pero Ibn Abdún pretende reprimir la afición que los sevillanos sentían por la música, y para ello propone que se supriman los músicos, o, por lo menos, que no salgan a las fiestas campestres sin la autorización del cadí, así éste podría poner los medios para que la fiesta no degenerase en pendencias; husos para los telares (§145); y sombrillas, que si eran empleadas por los vendedores en los zocos, debían tener una altura superior a la de un hombre a caballo, para así no sacar los ojos a los transeúntes (§177). Debemos suponer que los guarnicioneros hacían sillas de montar, porque Ibn Abdún menciona los estribos (§153). Sobre estos dos artículos, M'hammad Benaboud (1992, p. 79) informa que se elaboraban en Sevilla estribos, magníficas "sillas de montar repujadas y otros aparejos de montar" que se exportaban a los reinos cristianos del norte, donde estos productos eran muy estimados. Ahora bien, la artesanía de los estribos era bastante reciente, ya que,

---

bajas usaban con mayor gusto cuando hacía buen tiempo. Por su parte los remendones tenían tanto trabajo como los fabricantes de alpargatas (árabe, *barga*).

78 De los pergaminos dice Ibn Abdún (§219) que se debe raspar bien el cuero y que no se tienen que fabricar con pieles de corderos flacos.

Lévi-Provençal (1957, p. 186) nos comunica que por aquel entonces se traía del Sahara un pergamino de excepcional calidad, "mucho más fino y sólido", hecho con piel de gacela.

según los relatos de Dozy (1861, Tomo III, p. 151), hacia el año 980 no se usaban los estribos, pues un viajero marroquí, Ibn Hocal, observó lo desgarbados que iban los jinetes andaluces al ir con las piernas colgando sin el apoyo de los estribos. En esta época fue cuando Almanzor reorganizó el ejército, y con él la caballería, contratando soldados mauritanos que ya usaban estribos y con ellos los caballeros tenían más eficacia en el combate. Por otra parte, y volviendo a la artesanía sevillana, había en la ciudad una ceca oficial (§214) para la acuñación de moneda; y no conviene olvidar que Sevilla contaba con un arsenal para la reparación de barcos, y, con toda probabilidad, para su construcción, ya que en esta ciudad se utilizaban mucho las almadías y los cárabos (§57), y las barcas especiales de carga (§146) además de las barcas de pasajeros. El primer arsenal, o atarazana, de Sevilla lo mandó construir el emir Abderramán II, a raíz de las algaras de los vikingos que devastaron y saquearon la ciudad y la región sevillana en el año 844. En auxilio de los sevillanos el emir envió tropas que lograron infligir una gran derrota a los normandos, matando a muchos de ellos y quemando bastantes de sus naves (Bosch Vilá, 1984, pp. 48 a 50).

Además surge un interrogante, que queda sin respuesta: ¿Dónde y por quiénes eran fabricadas las campanas de las iglesias cristianas, que Ibn Abdún cita (§196)?

La manufactura del hierro alcanzaba una gran notoriedad. Con este material se elaboraban: clavos de varias clases, algunos de ellos estañados, que debían ser “sólidos, de forma regular y de cabeza gorda” (§81); herrajes para las alacenas y aros sólidos para los baldes, que no se rompieran pronto (§217); estribos para las sillas de montar (§153); herraduras para las caballerías, que “deben tener la parte externa muy

sólida, y dígase lo mismo de los clavos, pues sus cabezas son las que sujetan el hierro a la pezuña" (§82); algunas de las herramientas de los herradores, como los pujavantes que "deben estar bien forjados y ser muy cortantes, porque si no tienen filo, con la fuerza de los golpes que hay que dar, podrían rajar el casco y estropear la caballería" (§82); horcas y rastrillos empleados por los carboneros (§90); barras de hierro para atravesar los *qadah* y listones de hierro, o de madera, para enrasar los recipientes, donde se medían los cereales (§91); modelos bien calibrados y contrastados de las arrobas y las pesas, que "deben obrar en poder del alamín" (§92). Sobre este asunto de las pesas Ibn Abdún dice (§96): "Las pesas de arrate para pescado y carne no serán más que de hierro, con el contraste bien patente", prescripción que repite en el §117 ampliándola a las pesas de *harisa*, buñuelos y pan. Más instrumentos de hierro eran: las balanzas (y presumiblemente la balanza de pesar metales preciosos, que "ha de tener el eje muy largo, para que sea más sensible y más próxima al peso justo" -§93-); las armas, de las que Ibn Abdún cita específicamente las lanzas (§194) y los puñales (§218), y con las que no se puede entrar en la mezquita, "pues allí no se va a hacer la guerra, sino a humillarse, someterse y esperar el premio de Dios, según dice Ibn Abdún (§39), quien, por otra parte, recomienda que "no conviene que nadie circule armado por la ciudad" (§56) y "deberá quitarse las armas a los mozos que vayan a una fiesta, antes de que se emborrachen, y [...se...] origine la pendencia" (§191); los ejes de hierro de los husos, que el hilandero debe clavar bien, para que no se salgan enseguida al devanar el hilo (§228); y, en general, multitud de herramientas necesarias para el trabajo, porque Ibn Abdún menciona, entre otras, las tareas de labrar los campos (§202) y cavar hoyos, por ejemplo, los que los albañaleros

hacían en las calles para limpiar las cloacas (§165), el cavado de un pozo (§52), o el de las tumbas (§149), que debían ser más grandes, tanto en lo ancho como en lo largo, porque Ibn Abdún fue testigo ocular de cómo “a un cadáver hubo que sacarlo tres veces de la tumba para arreglar el hueco convenientemente, y otro cadáver hubo de ser metido a fuerza de apretar”.

El acero ya se conocía y empleaba en tiempos de Ibn Abdún, pues éste exige (§220) que “tijeras, navajas, azuelas e instrumentos análogos” se fabriquen “de metal acerado”. El acero de Sevilla debía tener fama, pues al-Zuhri (§233, pp. 156 y 249) menciona que en esta ciudad se fabricaba [el acero llamado indio], tratando al hierro con el polvo de alfinde (*al-hind*) que se extraía de una mina próxima a la ciudad. El alinde también era objeto de exportación, según la información procedente de al-Zuhri (en el mismo epígrafe citado de su libro)[79].

3.2.3 Los oficios relacionados con la vestimenta

Por satisfacer el vestido una de las necesidades primarias de la humanidad, junto con la alimentación y el alojamiento (asuntos ya tratados de forma particular), la artesanía y los oficios relacionados con el vestuario merecen también un tratamiento específico. Sobre las prendas de vestir y los materiales y las profesiones que giran alrededor de ellas Ibn Abdún hace numerosas referencias.

---

79 La traductora del libro de al-Zuhri, Dolors Bramon, nos transmite (en la nota 767 a pie de la página 156) lo que sobre esto dice Alfonso X el Sabio en su *Lapidario*: “Et ay deste fierro que, quando lo funden, meten con ello melezinas, por que se faze tan fuerte que taia los otros fierros, et a eso llaman los moros alhinde”.

Las fibras empleadas para la confección de tejidos, citadas por Ibn Abdún, son:

A) De origen animal: lana (§96, 174) a la que hay que sacudir fuertemente para quitarle la cal (§161); y seda (§212), la cual no se debe tintorear en el interior de la ciudad, sino extramuros (§160).

B) De origen vegetal: algodón (§199, 212), que necesita una arroba de capacidad especial de mayor volumen para que así haya correspondencia con su peso (§96 y 221); y lino (§96, 175, 199 y 221), que también requiere una arroba especial como el algodón.

Una vez obtenidas las fibras, obviamente, primero debía formarse el hilo mediante husos. Pero, el "hilo de seda de uso corriente" tenía que ser de mayor grosor, "porque es demasiado fino y se rompe enseguida", según denuncia Ibn Abdún (§212). Este autor, para evitar otros tipos de fraude corrientes en su tiempo, propone (§199) que "los hilos [al menos] de algodón y de lino no deben venderse ovillados, [...] ya que las mujeres suelen meter en los ovillos cuerpos extraños, para que aumenten en peso." Al parecer, las mujeres hacían los ovillos, pero formar hilos ya no debía ser una labor tan propia del sexo femenino, pues Ibn Abdún se refiere (§228) "al hilandero"[80];

80 No obstante, Mª J. Viguera (1989, p. 27) afirma que "este trabajo [el de hilar], al menos desde los primeros tiempos del Islam, era considerado típicamente femenino". Se apoya para sostener su aseveración en las referencias muy numerosas de las fuentes, en las que se insiste que se trataba de una ocupación apropiada para ser realizada por mujeres en el recogimiento de su hogar; y también en un hadiz muy repetido, que dice: "las mejores entre vosotras son las que tienen más habilidad para hilar". Repárese en la gran carga de adoctrinamiento que encierran estas consideraciones hacia la mujer, para restringirle su libertad.

asimismo parece ser que los tejidos eran realizados por miembros del sexo masculino; o sea, por “el tejedor” (§174).

De entre los tejidos, Ibn Abdún cita en particular la estopa, que se realizaba con lino (§175) y el fieltro, con lana (§161). Algunas telas se aprestaban, pero una en particular, cuyo nombre en árabe no ha conseguido identificar el traductor, no debía someterse al apresto, porque “con ello probablemente se echaría a perder” (§211). El apresto también era utilizado por los peleteros para dar consistencia a los cueros, pero, en el §162, se recomienda “que no empleen la palomina para aprestar las pieles viejas”. Una de las actividades de los peleteros consistía en hacer vestidos, entre ellos pellotes (§226), que no deberían tener demasiado escote “para que no caigan cumplidamente sobre el cliente, cuando en realidad son cortos” (§212). Respecto a determinadas prendas de piel, como las pellizas, Rachel Arié (1982, p. 255) menciona una carta del año 944, en la que se alude a las pellizas forradas indistintamente con piel de conejo o de cordero. Estas pellizas eran apreciadas en el reino de León, a donde se exportaban, y se las denominaba mobatana (nombre que venía de la voz árabe *mubattana*).[81]

---

81 Lévi-Provençal (1957, p. 181) cuenta algo sobre la industria y el comercio del vestido, a saber:

> La industria y el comercio del vestido, también estrictamente vigilados y reglamentados, ocupaban en toda ciudad buena parte de la actividad artesana, lo mismo si se trataba de tocados de cabeza que del vestido propiamente dicho o del calzado. Las telas de lino y algodón, lo mismo que los tejidos, mantas y tapices de lana, se tejían en talleres privados, que, igual que las manufacturas reales de telas de seda y brocado, se llamaban *tiraz*. Esta industria textil, y las anejas del cardado, hilado, apresto y tinte de las telas, daban trabajo a muchos obreros y aprendices.

Otros oficios, pertenecientes a este ramo de la actividad económica, eran el de enguatador y forrador de vestidos, que requerían un hombre ducho en este arte (§211); el de tintorero de seda (§160), que, como ya se ha manifestado, no debía ejercer esta actividad en el interior de la ciudad, sino fuera de sus murallas; el del resto de los tintoreros (§163), a quienes se les prohibirá "que tiñan de verde con bufaralda y de azul celeste con palo brasil, porque es un fraude, ya que esos colores se van en seguida"; el de blanqueador de tejidos crudos (§156), que solía utilizar mazos para facilitar su tarea, pero a la vez echaba a perder las telas y por eso Ibn Abdún prohíbe esta forma tan agresiva de blanquear; el de bordadora (§143), de las cuales ya se dijo que su moralidad sexual dejaba mucho que desear, en la opinión de Ibn Abdún para quien todas ellas, sin ninguna excepción, eran unas prostitutas; y, evidentemente el de los sastres, que confeccionaban sayas (§ 226), vestidos forrados o almexías (§ 212), calzones y zaragüelles (§ 152).[82]

3.3 El sector terciario

Incluidos en este sector se encuentran aquellas actividades económicas que consisten en la prestación de servicios. Por lo general, la manifestación más característica del régimen jurídico de la propiedad privada es el trabajo por cuenta ajena. Se trata de una peculiar clase de trabajo: el que es prestado por quienes nada tienen a los que son propietarios de bienes económicos. Otra forma típica de expresión de dicho régimen es el comercio, pues éste es el medio de conseguir un objeto, que no

82 Más detalles acerca de la indumentaria de los musulmanes en al-Andalus se encuentran en el libro de Lévi-Provençal (1957, pp. 274 a 289 y en el de Rachel Arié 1982, pp. 290 a 301)

se posee y se desea, entregando a cambio algo de lo que se es propietario. O bien, expresando la idea con las palabras de John Stuart Mill (1848, p. 386), se podría decir que:

> hay sociedades cuyo estado "se basa por entero en la compra y la venta, y en el que cada individuo vive, y vive casi por entero, no de cosas en cuya producción ha tomado parte [e incluso que no ha tomado parte, podríamos añadir], sino de cosas que obtiene por un doble cambio, esto es, por una venta seguida de una compra.

Evidentemente, si el individuo no tiene nada, excepto sus brazos, no le quedará más remedio que acudir al mercado de trabajo para vender su esfuerzo personal a cambio de los medios que le permitan vivir[83]. Puesto que en estas sociedades, como la islámica de al-Andalus, el mercado y el trabajo son dos instituciones básicas, el estudio de éstas se afronta en sendos parágrafos según lo que sobre estos temas dice Ibn Abdún en su *Tratado*. Pero el mercado se tratará bajo la rúbrica "El comercio" y las prestaciones laborales se englobarán dentro de la rúbrica genérica "Los servicios", que se describirán a continuación del comercio. Para más adelante (cuando se expongan las relaciones sociales y de producción en el Capítulo IV) se deja el tratamiento

83 Esto ocurre en las sociedades que los economistas, desde muy antiguo, suelen llamar civilizadas. Malthus es uno de esos economistas que manifiestan tal opinión. Para él (1798, p. 215) es "el trabajo la única propiedad de la clase trabajadora", es decir, de los pobres, ya que "en toda sociedad que haya salido del estado salvaje debe existir necesariamente una clase de propietarios y otra de trabajadores". Acerca de esto, Malthus (ib., p. 215) añade: "La única forma en que un pobre puede mantenerse y conservar su independencia es utilizando su fuerza física. Ésta es la única mercancía que puede ofrecer a cambio de las subsistencias que necesita para vivir".

específico del mercado de trabajo, que se hará en el parágrafo 4.3.

3.3.1 El comercio

En las sociedades donde rige el régimen jurídico de la propiedad privada[84] la distribución de bienes se realiza fundamentalmente mediante el mercado, o zoco, en el entorno de la cultura arábiga, por el sistema de compraventa de productos. Puesto que en Sevilla hacía tiempo que se había alcanzado un alto grado de especialización en el trabajo y de diversificación en la elaboración de productos, no será de extrañar que los sevillanos tuvieran necesidad de acudir al mercado para procurarse los bienes que necesitaban, si pretendían obtenerlos de una forma honorable. Y, aun así, no todos los procedimientos aplicados por los vendedores eran honrados: abundaban los fraudes y las trapacerías, cuya denuncia y represión es el motivo fundamental del *Tratado* de Ibn Abdún. Otros modos de conseguir bienes eran mediante el limosneo y el robo que, por ser este último absolutamente deshonesto, entra en la delincuencia perseguida por Ibn Abdún. De ahí que éste prescriba (§141) que "Si de algún tratante se sabe que es trapacero y no obra como debe, échesele del zoco por ladrón, vigílesele y no se le emplee." Y en este mismo epígrafe prohíbe la venta de palomos ladrones, pues sólo los quieren "las gentes amigas de lo ajeno y sin religión". La mendicidad era considerada como una vicisitud normal por la que atravesaban las personas y, por consiguiente, totalmente tolerada, de forma que se debía atender a quienes la practicaban, incluso si era un delincuente. Ratificando lo recién declarado, Ibn Abdún

84 Como la islámica que lo había asumido desde sus orígenes, puesto que los árabes ya lo tenían profundamente arraigado desde tiempos arcaicos.

establece una pena accesoria a los que sufran el castigo de amputación de un miembro: la de ser expulsado de la ciudad y vivir de limosnas. En palabras textuales de Ibn Abdún (§29), el reo al que se le ha cortado la mano “no debe ser encarcelado, sino echado de la ciudad, a que viva de la caridad de las gentes, hasta que se cure.” Los presos en la cárcel también comían de la caridad de la gente; pero sus carceleros solían aprovecharse de la bondad de los vecinos y se quedaban con parte de la comida. Para evitar esta picaresca Ibn Abdún determina (§29) lo siguiente:

> El carcelero no deberá participar en nada de los víveres que como limosna se envíen a los presos, ni se le dejará que tenga a su lado amigos que le hagan compañía, pues les daría parte de dichas limosnas y consumirían ilícitamente el dinero de las gentes. No se permitirá que haya en la prisión más que un solo carcelero, pues si fuesen muchos introducirían el desorden y vivirían de las limosnas hechas a los presos, lo cual sería una falta.

Tal como puede observarse la principal consecuencia del régimen de la propiedad privada, que es la obligación de obtener los bienes necesarios para la supervivencia de los individuos a través del mercado, es decir, por el procedimiento de dar algo sólo si se recibe otra cosa a cambio, no puede llevarse a cabo en toda su plenitud. En efecto, necesariamente tiene que haber múltiples excepciones, ya que algunos individuos de esa sociedad perecerían si no se les donara los medios necesarios para sobrevivir; o sea, estas personas no obtienen las cosas dando algo a cambio, sino que las consiguen gratuitamente. Entre estos medios debe contarse el alojamiento que Ibn Abdún propone (§37) que se habilite en torno a la sala de abluciones de la mezquita “para que pernocten los forasteros”. En este mismo epígrafe

considera que las esteras viejas de la mezquita deben donarse a la cárcel y a los pobres de la ciudad.

Al parecer, por lo que manifiesta Ibn Abdún (§17), en la Sevilla de su tiempo estaba instituido el certificado de pobreza. Posiblemente, a quien se le concediera este certificado se le atendería en sus necesidades básicas a cargo del tesoro de las fundaciones pías, o a cargo de las donaciones a título de limosna, o directamente por la gente en la medida de la posibilidad de cada cual. Esto no está del todo confirmado con las manifestaciones de Ibn Abdún, que es muy parco en esta cuestión, pero es lógico que así fuera porque las fundaciones pías se nutrían de las limosnas de los fieles para lograr un fin piadoso, y no cabe duda que socorrer a los pobres, y a los huérfanos y viudas, que quedaban en la indigencia, era una obra de caridad considerada como pía por Mahoma en el Corán y reiteradamente propuesta por él. Sólo a título de ejemplo se citan algunas, de las numerosísimas, frases del Corán donde se instituyen las obras pías y la limosna, así como esa finalidad de atender a los pobres, a los más necesitados[85]:

> Dios ha prometido a quienes creen y hacen obras pías que tendrán un perdón y una recompensa enorme. (*Corán*, 5,12).

---

85 Véase la nota 52 en la página 109, sobre la exposición de este asunto por Wolf. Este autor señala (ib., p. 336) que “el grueso de los primeros conversos de Mahoma procedía del grupo de los clientes y los esclavos de la ciudad”, y luego apostilla (ib., p. 348) que Mahoma “transfirió al estado la responsabilidad del cuidado de los pobres, que, bajo el sistema de las tradicionales relaciones de parentesco, estaban cada vez más explotados”.

¡Haced obras pías! [...]. No constreñimos a ninguna alma sino en la medida de su capacidad (*Corán*, 22,53 y 64).

A quienes creen y hacen obras pías, los hospedaremos en el Paraíso, en salones por cuyo pie corren los ríos. En ellos serán inmortales. (*Corán*, 29,58).

Te preguntan cómo deben hacer la limosna. Responde:«El bien que gastéis, *sea* para los padres, los parientes, los huérfanos, los pobres y el viajero. El bien que hagáis, Dios lo conoce.» (*Corán*, 2,211).

Si dais limosnas en público, ellas os son buenas; si las ocultáis y las dais a los pobres, os son mejores y os servirán como expiación de vuestras maldades. [...]. Lo que gastéis en hacer bien *es* para vosotros mismos, pues no gastáis si no *es* por el deseo *de contemplar* la faz de Dios *en la otra vida*. Lo que gastéis en hacer bien os será reintegrado y no seréis tratados con injusticia. Los pobres *vergonzantes* que se han visto constreñidos *a la indigencia* en la senda del Señor, *que* no pueden moverse por la tierra, aquellos a quienes el ignorante los juzga ricos por la abstinencia *en el pedir, que* los conoce por su aspecto, *que* no piden inoportunamente, *a esos pobres va a parar* lo que gastéis en hacer bien, pues Dios es omnisciente. (*Corán*, 2,273 y 274).

Las limosnas son para los indigentes, los pobres, quienes por ellos actúan, quienes *tienen* sus corazones dispuestos *a aceptar el Islam; deben darse* para el rescate de los esclavos e insolventes, *para* la senda de Dios y el viajero. (*Corán*, 9,60).

Quienes, de entre vosotros, tienen el favor divino y bienestar, no se olviden de dar limosa a los allegados, a los pobres, a los emigrados en la senda de Dios. (*Corán*, 24,22).

Ahora bien, como la mendicación se presta con harta facilidad a la truhanería y

al abuso, Ibn Abdún es muy cauto a la hora de permitir que se conceda un certificado de pobreza; como es natural, prefiere que éste sea otorgado tras efectuar las oportunas comprobaciones sobre el solicitante, para garantizar así que quien lo exhibe necesita realmente ser socorrido. La información que nos proporciona Ibn Abdún acerca de los certificados de pobreza (en el §17), algo escueta, pero suficientemente significativa, es ésta:

> Es necesario abolir los certificados de pobreza, que dan lugar a toda suerte de errores y a que las gentes gasten su dinero en vano, salvo para personas de incapacidad física, indigencia, miseria y falta de medios bien conocidas; pero a aquellos de quienes se sepa que gastan normalmente mucho y con prodigalidad no se les dará oídos. Del mismo modo, las donaciones a título de limosna no serán consignadas más que por persona de toda garantía.

No obstante, y pese a considerar que es necesario asistir a los verdaderamente pobres, Ibn Abdún establece algunas limitaciones al ejercicio de la mendicidad con la pretensión de evitar que algunos pedigüeños abusasen de la gente que da limosnas de buena fe y que se importune a los fieles en la mezquita durante el sermón del imán. Por eso, recomienda (§45) lo siguiente:

> No se deberá dejar a ningún pobre que mendigue los viernes dentro de la mezquita mayor, importunando a los fieles, para luego gloriarse de ello entre sus colegas. El mendigo que lo haga sufrirá un castigo corporal, y los encargados de impedírselo serán los vigilantes y los almuédanos. Tampoco se permitirá que ningún mendigo pida limosna en voz alta en el atrio de la mezquita mayor una vez que el *imām* haya subido al almimbar para predicar.

Abandonando ya esta forma de distribuir bienes mediante donativos, ahora nos centraremos en los mercados, que es un procedimiento radicalmente distinto del establecido con la donación, o distribución de bienes de forma gratuita[86]. En Sevilla, los mercados y las tiendas estaban repartidos por toda la ciudad, incluso fuera de ella. La zona donde se ubicaba la mezquita mayor era una de las más características, céntricas y concurridas de la ciudad y en torno a ella, incluso en el atrio de la mezquita, se instalaban los vendedores con sus productos (§110). Esta costumbre de aprovechar los templos para ejercer el comercio, debía proceder de muy antiguo, desde mucho antes de la fundación del islam, porque ya en el Nuevo Testamento se menciona que Jesús expulsó a los mercaderes del templo, por convertir la casa de Dios, que es casa de oración, en cueva de ladrones (San Mateo, 21,12 y 13; Mc 11, 15-17; y Lc 19, 45-46).

Aunque Ibn Abdún opina que la mezquita es un lugar de oración y no para hacer la guerra (§39) y que, como ya se ha dicho un poco más arriba, los pobres no deberían

---

86 Además del artículo de Wolf, para hacerse una idea del alcance de la economía redistributiva y de la significación de la propiedad colectiva propugnadas en el Corán, y que el religioso califa Omar intentó poner en práctica, es útil consultar el artículo de H. A. R. Gibb «El rescripto fiscal de ‘Umar II», publicado en *Arabica II*, 1955. Por ejemplo, aquí se comenta (p. 4) que las limosnas “se distribuyan a aquellos que están acreditados ante el pueblo del Islam” y también que el quinto del botín pertenece a los musulmanes colectivamente (ib., p. 3) y que Umar “lo asignó a pensiones y provisiones del pueblo que debían entregársele con regularidad” (ib., p. 4).

Además, Chalmeta (1973, p. 9) nos informa que desde tiempos preislámicos en Arabia el agua y la hierba no eran susceptibles de apropiación y que algunas tribus tenían tierras colectivas, que luego, en tiempos islámicos, fueron mantenidas y protegidas y que, en ocasiones, el Estado ejerció un «derecho eminente» sobre las tierras.

mendigar los viernes dentro de la mezquita mayor, ni siquiera pedir en voz alta en el atrio de la mezquita cuando el imán ya ha subido al almimbar para predicar (§45), no reprueba en absoluto que se usen partes de la mezquita con una finalidad comercial. Lo que pretende Ibn Abdún, al proponer alguna normativa concerniente a la actividad mercantil en los aledaños más inmediatos de la mezquita mayor, es poner orden en la forma anárquica de establecer los puestos por parte de sus conciudadanos los comerciantes al detall. Además éstos lo ensuciaban todo sin ningún género de responsabilidad. Para poner algo de orden, evitar que la suciedad invadiera la aljama y se convirtiera en foco de enfermedades, Ibn Abdún estipula al respecto (§41):

> que los vendedores barran el atrio de la mezquita mayor todos los viernes por la mañana, y que no ocupen dicho atrio con mercancías hasta que no concluya la oración en común [del mediodía]. El local destinado a la oración por los muertos debe ser protegido contra la intrusión de los vendedores, sin dejar que ninguno se instale en él hasta que acabe la oración del *'asr* de cada día. [...]. El cadí deberá impedir que algunas gentes instalen, como suelen, en los poyos de la fachada de la mezquita mayor puestos o tenderetes de venta, porque luego los consideran de su propiedad y, además, estorban de esa manera a los fieles que recen en dichos poyos.

Prescripciones relativas a los vendedores que se establecían en algunas zonas de la mezquita son contempladas más adelante por nuestro autor (§110):

> Debe prohibirse a los vendedores que se reserven lugares fijos en el atrio de la mezquita mayor o en otro sitio, porque así se crea un cuasi derecho de propiedad, que engendra constantemente diferencias y disputas entre ellos. Que el que llegue primero ocupe el sitio.

Continuando con las regulaciones que atañían a la mezquita y al comercio, tampoco se debería consentir que se estacionaran caballerías en el atrio de la mezquita mayor, porque con sus defecaciones y orines ponían a los fieles en estado de impureza legal (§46). Igualmente reprueba Ibn Abdún que en torno a la mezquita mayor se vendiera aceite u otros productos sucios o que dejaran mancha indeleble (§111); y que en torno a la mezquita mayor se colocaran vendedores de conejos y volatería, para los cuales se debería utilizar otro lugar especial (§112). Por último, recordemos otras recomendaciones, según las cuales no se debían vender trufas en torno a la mezquita mayor, "por ser un fruto buscado por los libertinos" (§114)[87], ni aprovechar los zocos para ejercer la prostitución, como era el caso de las bordadoras, a quienes se les debía prohibir entrar en los zocos, "porque son todas prostitutas" (§143). No obstante, la prostitución estaba tolerada en "las casas llanas", pero las mujeres no debían permanecer fuera de la alhóndiga con la cabeza descubierta (§168).

Otras regulaciones propuestas por Ibn Abdún y que concernían al comercio con carácter de generalidad eran las siguientes: no se podrá ir con haces de leña para venderlos por los zocos, porque rasgan las vestiduras a los transeúntes (§89); ni ir a ellos para vender cal y otros productos (§89), [porque manchan los vestidos]; y, en este mismo epígrafe se especifica que a los vendedores de estos artículos "se les señalarán lugares fijos, conocidos de todos y los compradores irán allí a buscarlos". Dichos lugares tendrán un sitio especial, sin estar en los zocos, porque si estuvieran en éstos se molestaría a la gente (§222). Por idéntico motivo, el de no manchar a la gente, los

87 En realidad, este comestible no es un fruto técnicamente hablando, sino que se trata de hongo con aspecto de tubérculo, aunque, ¡qué duda cabe!, es un fruto de la tierra.

corderos no se deberán llevar abiertos en canal por las calles, sobre todo si son estrechas, sin lavar la cabeza (§147); ni se debería circular por el zoco con carne de tablajería, a menos que se hubieran cortado las cabezas a los corderos (§207); ni que de las tablajerías sobresalieran las tablas donde se exponía la carne, porque el goteo de la sangre podía manchar los vestidos de los transeúntes (§147), y eso “sin contar que hacen más estrecha la calzada”; ni sacrificar en el zoco ninguna res, como no sea en cubas, llevándose fuera del zoco la sangre y la basura de las tripas (§120); ni siquiera “se venderá en el zoco ninguna res que haya venido ya sacrificada, hasta que se tenga la certeza de quién es su dueño y de que no ha sido robada” (§120).

Se aprecia que la limpieza es una de las preocupaciones de Ibn Abdún, que insiste en ello y clama, con toda seguridad en el desierto, por la pulcritud posterior de los sitios ocupados por los vendedores (§86):

> Tocante a los basureros, no se deberá arrojar nada de basura ni de limpieza de pozos negros dentro de la ciudad, sino fuera de puertas, en campos, jardines o lugares destinados a este fin. Se deberá ordenar enérgicamente a los habitantes de los arrabales que limpien los basureros que han organizado en sus propios barrios.
>
> También se ordenará con energía a los vendedores de borra, palmito, hierba verde y cualquier otra cosa que deje detritus, que limpien los lugares en que la venden, y, si rehúsan cumplir esta obligación, se les prohibirá que vuelvan a ocuparlos y vender en ellos dichos productos.

Su afán por erradicar la suciedad le lleva a aconsejar la retirada del lodo que se forma en los zocos durante el invierno (§89).

Por razones de seguridad de los transeúntes, no se podrá dejar parada ninguna caballería en el zoco, porque, además de obstruir la calle, podría cocear a alguien (§195). Otra prohibición tajante concierne a la venta de palomos ladrones y a la de gatos (§141). Puesto que sobre la venta de estos últimos Ibn Abdún no da explicación alguna, es de suponer que tal prohibición debe ser por lo del dicho popular de no vender gato por liebre, o, simplemente, porque se creía que su consumo era nocivo, tal como asegura Avenzoar (1076-1162), contemporáneo de Ibn Abdún, en su *Tratado de los alimentos* (p. 60). También pretende prohibir Ibn Abdún que los vendedores y los fruteros se instalen con sus mercancías en las calles estrechas (§189) y que se venda fruta verde, porque es dañina, excepto las uvas, que son buenas para las preñadas y los enfermos (§130). Antiguamente, las uvas verdes o agraces se utilizaban para cortar los vómitos, calmar el ardor de estómago, síntomas típicos de las embarazadas, y, en general, para tonificar el estómago. Así lo prescribía el médico sevillano Avenzoar en su *Tratado de los Alimentos* (p. 73).

Algunos productos requerían un lugar fijo y conocido de todo el mundo para su venta. Tal es el caso de la leña y del carbón, que tendrán un lugar asignado en la orilla del río (§102 y §90), o de la cal, en lugares especialmente señalados para éste y otros productos (§89), aunque luego Ibn Abdún no especifica cuáles son esos productos. En lo concerniente a la leña, que solía venderse en haces, Ibn Abdún propone (§87 y 222) que los leñeros extiendan la leña en el suelo, para que se vea bien el artículo y evitar así que dentro de los haces se coloquen ramillas que en el fuego se consumen rápidamente. En lo tocante al carbón, éste debía venderse separado del polvillo, para lo cual los carboneros, al manipular el producto, tendrían que usar horcas en lugar de

rastrillos, para no arrastrar el polvillo y la tierra junto con el carbón, y, por si acaso todavía caía algo de carbonilla, por cada arroba de peso se debería añadir un arrate[88] en compensación por el polvo que desprende el carbón. Además, durante el invierno este combustible debía protegerse de la humedad metiéndolo en cobertizos para evitar el aumento de peso por el agua acumulada y la mala combustión del carbón mojado (§90). Esta medida, la de añadir algo al pesar la mercancía, era una norma de carácter general que debía aplicarse a todo producto que dejara detritus o residuos, tal como sugiere Ibn Abdún (§103 y §131) para el caso de las "drogas que dejen madre o polvillo, o tengan hueso", a las que habrá que aplicarles "una tara de compensación fijada a juicio de los comerciantes y de acuerdo con el comprador."

También había mercados al aire libre, que Ibn Abdún menciona en el §183. Extramuros de la ciudad se instalaban zocos. Estos zocos debían tener una singular vigilancia, ya que casi todo lo que en ellos se vendía procedía de robos: pieles y carne de ganado vacuno, por ejemplo (§70); en estos mercados extramuros de la ciudad, según opina Ibn Abdún (§70), el cadí debería colocar fuera de cada una de las puertas de la ciudad a un hombre honrado, que fuera alfaquí, con la misión de poner paz entre la gente y servir de mediador cuando se establecieran disputas o discusiones, y cuyos laudos fueran de obligado cumplimiento. Además, el cadí debía poner otro hombre para que vigilara la procedencia de las pieles y la carne de vacuno averiguando quiénes eran sus dueños; de esta forma se garantizaba la legitimidad de las ventas y se podría detectar y prender a los ladrones. El cuidado para que no se vendiera carne

88 Peso equivalente a una libra de 16 onzas; o sea, unos 504 gramos.

de ganado robado también afectaba a los zocos del interior de la ciudad; a este respecto la estipulación propuesta por Ibn Abdún, en el §120 junto a otras prevenciones, es ésta:

> No se venderá en el zoco ninguna res que haya venido ya sacrificada, hasta que no se tenga la certeza de quién sea su dueño y de que no ha sido robada. No se venderán los despojos con la carne ni al mismo precio. No se venderá un cordero de seis arrates con sus tripas al mismo precio de otro que sólo de carne pese lo mismo.

Otros mercadillos extramuros eran los tenderetes que ciertos vendedores instalaban en el cementerio “en los espacios libres entre las tumbas” (§52), y que, en la opinión de Ibn Abdún, debían ser erradicados por completo. Prohibición que vuelve a reiterar (§53), y luego la hace extensiva (§54) a “los que cuentan cuentos y dicen la buenaventura” y a los que usan el cementerio para extender por el suelo objetos sucios, como pieles y pergaminos u otras cosas parecidas.

Mercados específicos había para el ganado, puesto que existían ferias de ganado (§187), aunque Chalmeta (1973, p. 112), pese a esta referencia de Ibn Abdún, niega que hubiera ferias en al-Andalus; para los cereales (§100); y para las ropas hechas. Pero estas prendas, y otras cosas de las que los comerciantes tienen por costumbre colgar, no debían estar suspendidas en el escaparate, sino en el techo de las tiendas, porque “se meten en los ojos de las gentes” (§223). Sobre el comercio de las ropas usadas ya se ha comentado algo, a propósito de la discriminación hacia los cristianos y judíos que Ibn Abdún equipara a los leprosos, de modo que no se podían vender ropas procedentes de los miembros de otras religiones sin antes advertir al

posible comprador cual era su procedencia (§164). Puesto que las ropas usadas que se vendían podían venir de robos, otra precaución deseada por Ibn Abdún era la siguiente (§172):

> Deberá haber entre los prenderos un hombre de fundamento que, caso de encontrar a alguno de ellos vendiendo un objeto sospechoso, lo secuestre y lo haga pregonar, a fin de que pueda presentarse el que lo busque y entregárselo si acierta a dar sus señas. [89]

Además, había freidurías, como en la actualidad, y comedores (§125), o sea, el equivalente a los restaurantes modernos. Estas clases de servicios también llaman la

---

89 Sobre los zocos, Lévi-Provençal (1957, pp. 178 y 179) describe así cómo eran algunos mercados en al-Andalus:

> El zoco –compuesto exclusivamente por tiendas (*dukkan* o *hanut*) a ras de tierra– se componía de un laberinto de angostas callejuelas, cada una de las cuales estaba reservada a un gremio, cuyo nombre llevaba. Acá y allá, en ciertas encrucijadas, algunas placetas cuadradas (*rahba* o *tarbi'a*), sobre las cuales extendía su sombra un árbol con frecuencia centenario, ofrecían un espacio algo mayor. Los comercios de lujo se agrupaban en bazares llamados *qaisariyyas* (español, *alcaicerías*), patios bastante amplios, rodeados de pórticos en que se abrían exiguos establecimientos, y a los que daba acceso un pasaje cubierto. El mercado de ropas presentaba análoga disposición, y se le designaba en España por el nombre romance de *marqatal* (del diminutivo del bajo latín: *mercatellus*), vivo todavía en Fez. En las tiendecillas del zoco o de sus anejos de los barrios no se hacían por lo común más que las ventas al por menor. El comercio al por mayor o el intermedio estaba casi monopolizado por negociantes especializados en este género de tráfico, como vendedores en comisión (*challas*), que recibían de los fabricantes o de los importadores los objetos manufacturados y los vendían por su cuenta, utilizando los servicios de corredores-subastadores (*dallal*).

También dice Lévi-Provençal (ib., p. 181) que además de comprar ropas hechas en el *marqatal*, era posible adquirir "ropas usadas en la calle de los ropavejeros (*al-saqqatin*), cuyo nombre sigue estando vivo en Granada bajo la forma de *zacatín*".

atención de Chalmeta (1991, p. 108), quien observa:

> Es de destacar la importancia del sector «alimentación pública» ya que lo normal es que la «gente del zoco» no regrese a su domicilio al mediodía, habiendo de tomar su comida en los mercados. Este grupo de cocineros, asadores, pasteleros, etc., era característico de la ciudad musulmana. Buena muestra de ello lo constituye su disminución numérica general (y la extinción de determinadas ramas) en cuanto una población pasa del dominio musulmán al cristiano.

Productos específicos que se vendían eran drogas y especias (§131). Pero los más singulares eran los medicamentos, para los que se recomienda (§140) una gran precaución a la hora de comprarlos, pues:

> Ni tales remedios se comprarán a drogueros y boticarios, que lo que quieren es coger dinero sin saber nada, y, así, echan a perder las recetas y matan a los enfermos, preparando medicamentos desconocidos y contrarios al fin que se persigue.

En el epígrafe anterior (el §139), Ibn Abdún dice que no se puede consentir que nadie que no sea maestro en el arte médico ejerza esta profesión, porque “puede poner en peligro la vida, y«el error del médico la tierra lo tapa».” Precisamente por el riesgo que supone para la vida de los pacientes el ejercicio de la medicina, y en particular los sangrados, tan peligrosos como corrientes en aquellas épocas, Ibn Abdún dispone (§137) lo que sigue:

> No sangrará a nadie el sangrador sino valiéndose de un vaso especial; con una graduación marcada, que permita ver la cantidad de sangre que se saca. Nadie deberá sacar sangre a su antojo, porque es ocasión de enfermedad o muerte del paciente.

3.3.2 Los servicios

La prestación de servicios para ganarse la vida es otra de las manifestaciones típicas de las sociedades que asumen el régimen jurídico de la propiedad privada. Como ya se ha dicho, la apropiación, sobre todo la territorial, implica la exclusión de los demás en el goce del bien adueñado. En consecuencia, hay gente que se queda sin acceso a los recursos necesarios para sobrevivir, y, para conseguirlo, no le queda más alternativa lícita que la de vender su propia capacidad de trabajo a quien posee recursos más que suficientes. Así es que acuden al denominado mercado laboral para ofrecer su trabajo a otros. Además, en las sociedades que han alcanzado un alto grado de desarrollo económico, distribuyendo una parte considerable de los bienes a través del mercado, paralelamente se ha ido aumentando la especialización en el trabajo. De este modo los servicios laborales llegan a dividirse en innumerables clases de trabajo. Muchos tipos de actividad laboral son los que menciona Ibn Abdún en su *Tratado*. Veamos algunos de ellos:

Dado que no existía puente para comunicar la ciudad de Sevilla con el barrio de Triana y el colindante Aljarafe, comarca eminentemente cerealista, olivarera, vitícola y ganadera[90], el servicio proporcionado por los barqueros es el que más destaca en el *Tratado* de Ibn Abdún. Permitía desde varios puntos de embarque la comunicación entre ambas orillas del Guadalquivir y en especial con el arrabal de Triana. Y luego, descuella el prestado por los arráeces, patrones de barcos y marineros (§146,

90 Es decir, prácticamente, la despensa de la ciudad de Sevilla y la fuente del enriquecimiento de los que se dedicaban al comercio de exportación de los excedentes agrícolas.

transcrito en la página 123), debido a que el puerto fluvial de Sevilla tenía un activo tráfico, sobre todo de mercancías exportadas (§60). Aunque sobre esto ha surgido algo anteriormente, ahora se exponen pasajes del *Tratado* de Ibn Abdún a este respecto:

> En cada embarcadero por donde se pasa a la ciudad debe haber dos almadías o dos cárabos, con lo cual los pasajeros irán más cómodos, la carga más repartida y la travesía será más rápida, sobre todo los días de viento. (§57).

Naturalmente, para cada tipo de carga había una clase de embarcación. Así, por ejemplo, para el transporte de personas estaban los cárabos y las almadías (§57), porque en ellos la gente iba más cómoda, la carga más repartida y la travesía resultaría más rápida, como opinaba Ibn Abdún –según lo que se acaba de exponer–. Ahora bien, según se dice en el §146, las barcas de carga debían ser especiales, y las almadías no debían ir muy abarrotadas, sobre todo los días de viento. El servicio de remar, como es lógico, debía ser prestado por los barqueros y marineros, pero éstos solían obligar a los pasajeros a bogar. Estos marineros, anticipándose en muchos siglos a determinados empresarios actuales en su afán de obtener beneficios explotando a los demás, descubrieron que los clientes podían ejecutar trabajos propios del expendedor del servicio, como hoy se hace en las gasolineras, los supermercados, y, en general, en los autoservicios, donde el propio cliente se sirve ahorrando costes en mano de obra al patrón. Tal picaresca es totalmente reprobada por Ibn Abdún (§59):

> Conviene que se advierta a los marineros [que hacen la travesía a Sanlúcar] que no salgan con mucha carga ni obliguen a los pasajeros a remar, porque son ellos quienes

han de contratar las gentes que carguen y hagan avanzar el barco, ya que el barco es como una caballería de alquiler, a cuyo propietario incumbe dirigirla y alimentarla.

Esta alusión comparativa a las caballerías nos hace pensar que se prestaban servicios de alquiler de solípedos; pero no sólo de éstos, sino también de tiendas, molinos y barcos (§64), barcas (§58) y telares (§145). También de dinero, porque había usureros que además del préstamo de dinero atendían el servicio de cambio del mismo (§214). Ibn Abdún, al igual que el resto de los moralistas de la Edad Media, incluidos los escolásticos tardíos de la Escuela de Salamanca y sus discípulos[91], condena la usura (en este mismo epígrafe, recién citado):

§214: Debe prohibirse a los cambistas que ejerzan la usura. En el país no debe correr otra moneda que la de la ceca oficial, porque la variedad de cecas da motivo para que se desvalorice la moneda, se multipliquen los cambios y las circunstancias económicas se alteren y se salgan del curso ordinario. Al frente de los cambistas debe haber un hombre honrado y de fundamento que dé a conocer a los de su gremio los cambios en curso; que sepa quién procede derecho, y que corrija los abusos que viere.[92]

---

91 Por ejemplo, Luis Ortiz (1558, pp. 134 y 135) reprueba a los cambistas y a otros mercaderes "que con los dineros ajenos se enriquecen y no prestan a nadie sin interés e daño", de forma que con sus negocios acaban por apropiarse de las haciendas ajenas. Propone contra ellos una sanción que los identifique nada más verlos, como Ibn Abdún respecto a los judíos y cristianos: "ellos y sus mujeres e hijos y hijas y sus descendientes queden inhabilitados de vestir seda y de andar a caballo y de todas honras y oficios y en todo lo demás queden tan inhábiles como lo son los condenados por la Santa Inquisición."

92 Conviene aprovechar la ocasión, ya que ha salido a relucir la ceca sevillana, para señalar que los almorávides acuñaron en Sevilla el primer *murabitūn* en el año 1096 (Constable, 1994, p. 239; tal

Aparte de todo esto, y entrando en el marco de la Economía teórica, es preciso señalar que Ibn Abdún conocía bien los perniciosos efectos para la economía derivados de la adulteración de las monedas. En una línea argumental similar a ésta se

---

fecha igualmente es constatada por González Moreno, 1981, p. 225). Esta moneda fue imitada en los reinos cristianos dando origen al famoso maravedí. Por ejemplo, en Castilla Alfonso VIII acuñó el llamado morabetino alfonsino hacia el año 1173, de forma que las primeras emisiones de esta moneda de oro tenían una inscripción en árabe, y, aunque el maravedí cesó de acuñarse en 1221, fue tan popular que siguió asándose como unidad de cuenta monetaria hasta el siglo XV (ib, p. 60).

Otra curiosidad de las monedas de al-Andalus es que, después de la fecha de la invasión y durante los primeros años de la dominación árabe, se acuñaron dinares de oro, que equivalía al solidus o sueldo, y fracciones de dinar, de $\frac{1}{2}$ y $\frac{1}{3}$, con inscripciones latinas en forma abreviada. En el anverso figuraban las letras D, I, L, N, S, en diversas combinaciones difícilmente descifrables, pero en una de ellas, IN N D N DS NS D SLS N S, Medina Gómez (1992, p. 65) cree que significa esto: IN (in = en) N (nomine = nombre) D (Dei = Dios) N (non = no) DS (Deus = Dios) NS (nisi = sino) D (Deus= Dios) SLS (solus = solo) N (non = no) S (similis = semejante), que es una de las fórmulas del unitarismo de Dios. Y en el reverso aparece también abreviadamente la indicción de Constantino con el año, por ejemplo: I N D C XI, que significaría según el mismo autor (ib., p. 66) año 11 del ciclo 26 de Constantino (o sea el año 711 de la era cristiana o el 92 de la Hégira); además en el reverso se indica la ceca de la acuñación con letras, de suerte similar al anverso, del siguiente modo como ejemplo (ib., p. 65): N (novus = nuevo) SLD (solidus = sueldo) FRT (feritus = hecho) IN (in = en) SPN (spania = hispania) ANN (anno = año) XCIIII (94, de la era musulmana). A partir del año 98 de la Hégira (717) y durante unos cuatro años se acuñaron dinares bilingües con el anverso en latín e inscripciones análogas a las señaladas anteriormente y con el reveso en árabe cuya leyenda traduce la del anverso; por ejemplo: “fue hecho este dinar en al-Andalus año ocho y noventa” –ib., p. 69–; así, nos dice Medina Gómez –ib., p. 69–, aparece por primera vez la palabra al-Andalus como sinónima de SPAN = Hispania. Los dinares con leyendas exclusivamente en árabe empezaron a acuñarse en al-Andalus en el año 102 de la Hégira (721).

expresaría en el siglo XVII Saavedra Fajardo, según la cita que de él hace Vadillo[93]:

> «El príncipe está sujeto al derecho de gentes, y debe como fiador de la fe pública cuidar de que no se altere la naturaleza de las monedas, la que consiste en la materia, forma y cantidad, y no puede estar bien ordenado el reino en que falte la pureza de ella [...] porque, como son regla y medida de los contratos, en desconcertándose padecen todos, queda perturbado el comercio, y como fuera de sí la república.»

Y también conviene señalar que fue una constante entre los escolásticos cristianos la condena de las prácticas abusivas de los cambistas y usureros. En España, esta condena perduró hasta los escolásticos tardíos de la Escuela de Salamanca, que causaron impronta en sus alumnos, como es el caso de Luis Ortiz (1558, pp., 134 y 135), según lo que de él se dijo en la nota 91 de la página 166.

Mientras el comercio es una actividad perfectamente lícita en la religión islámica, el préstamo usurario fue prohibido por Mahoma en el Corán, tomando como modelo la condena judía del mismo (Ex. 22,34 y Dt. 23,19; mas en Dt. 23,20 se admite prestar a los extranjeros con interés). En la azora 2, aleyas 276 y 277, se estipula lo siguiente:

> Quienes comen de la usura no se incorporarán el *día del Juicio* sino como se incorpora aquel a quien le han dañado, tocándole Satanás. Eso porque dicen: «La venta es similar a

---

93 José Manuel de Vadillo (1805, p. 22) en su *Discurso primero: Sobre si la moneda es común medida de los géneros comerciables y el influjo de la legislación y de los gobiernos en el valor de la moneda y del interés del dinero,* artículo recopilado con otros en la obra *Discursos*, Imprenta de D. D. Feros, a cargo de Guerrero, Cádiz, 1844, cita la siguiente obra de Diego Saavedra Fajardo (1584-1648): *Idea de un príncipe político y cristiano representada en cien empresas* (1640): en la Empresa 69, titulada *Auro et ferro*.

la usura.» Pero Dios ha declarado lícita la venta y ha prohibido la usura. A quien le alcanza una exhortación de su Señor y termina *de usurear* conserva lo que *adquirió* con anterioridad, y su caso se remite a Dios. Quienes reinciden, ésos *serán* pasto del fuego, y ellos permanecerán en él eternamente. Dios anula la usura y hace crecer las limosnas.

La condena de la usura también figura en otras partes del Corán, como en 3,125: “No comáis usura varias veces doblada. ¡Temed a Dios!”; y en 30,38: “Lo que dais con usura para que crezca en las riquezas de los hombres, no crece junto a Dios”. Tal desaprobación de la usura constituye para los islamitas un serio problema hoy en día al desarrollarse la banca y generalizarse el préstamo dinerario. Los musulmanes para poder ejercer esta actividad han tenido que ingeniárselas para eludir la condena[94]. Así, en el orbe mahometano, se encubre el préstamo mediante una participación en el negocio, de modo que unas personas aportan el dinero y otras el trabajo para al final repartir los beneficios (Camarena, 2002, p. 18). No obstante, si la banca islámica obtiene ganancias (lo mismo que cualquier particular) a través del préstamo con interés tiene que dedicarlas a obras de caridad, o sea, darlas en limosna (ib. p. 19)[95].

Ibn Abdún no ofrece ninguna teoría monetaria, pero tiene muy claro, por lo que se acaba de ver, que el principio de la estabilidad de la moneda es primordial para generar seguridad en el comercio y que la desvalorización de la moneda causa gran

---

94 Lo mismo que los cristianos en la Edad Media con las figuras del *lucrum cesans*, la *mora debitoris*, el *periculum sortis*, el *damnun emergens*, y el *trinus contractus*.

95 Para más detalles sobre la peculiaridad de la denominada banca islámica se puede acudir al artículo de Umar Ibrahim Vadillo «La falacia de la banca islámica» en el nº 118 de la Hemeroteca de Webislam.com del 9 de marzo de 2001.

conmoción a los negocios, en particular, y a toda la vida económica, en general. En este sentido demuestra Ibn Abdún la misma preocupación por la estabilidad y fijeza del patrón monetario que santo Tomás de Aquino en el siglo XIII (véase en Spiegel, p. 95).

Servicios, hoy considerados públicos, eran atendidos a título privado por: aguadores (§67), que deberían tener un sitio reservado en el río, donde no llegue la marea, y provisto de un pontón de tablas para que puedan sacar agua limpia y fuera de los efectos de la marea y de la turbiedad provocada por las patas de los animales; poceros, que limpiaban pozos negros y para lo cual sería mejor que usaran cubos en lugar de esportillas, ya que éstas se filtran (§88); y albañaleros, que limpiaban cloacas y que debían tener cuidado para no manchar a los transeúntes (§165). La construcción de desagües y alcantarillas debía correr por cuenta de los particulares, ya que a este respecto Ibn Abdún dice (§85):

> Cada cual reparará y mirará por lo que está delante de su casa. Si en algún sitio hubiesen muchos desagües de agua sucia, se obligará al propietario a construir y mantener en buen uso una alcantarilla. Deberá prohibirse que quien tenga un desagüe de agua sucia no lo deje correr en verano por las calzadas.

Del mismo modo, la recogida de basuras era de competencia privada y cada uno debía echarlas en lugares habilitados a tal fin fuera de las puertas de la ciudad (§86). En cambio, la mezquita mayor tenía personal de plantilla para realizar esos servicios al público: dos domésticos para el barrido y el alumbrado y un tercero para el acarreo del agua necesaria en la sala de abluciones (§35), y, además, un pocero para limpiar todos los días las letrinas de la sala de abluciones (§42) y un maestro albañil para ocuparse

de las reparaciones necesarias (§33).

Funcionarios gubernativos eran el visir, el zalmedina y los jefes de los pueblos. Otros funcionarios públicos impartían justicia y velaban por las buenas costumbres, como el cadí, el juez secundario (o *hakim*) y el almotacén (o *muhtasib*).

El visir del gobierno tenía bajo su jurisdicción, según dice Ibn Abdún (§18) a "funcionarios y a los agentes del Fisco: recaudadores, estimadores de cosechas, etcétera". El cadí contaba con ayudantes, o alguaciles, para el desempeño de sus múltiples tareas, pero "no conviene que en una ciudad como Sevilla tenga más de diez: cuatro beréberes negros, para los asuntos de los almorávides u otros personajes de los que llevan velado el rostro, y los demás, andaluces, que son más de fiar y más temidos" (§9). Los alguaciles a disposición del juez secundario "no serán más que de siete a diez, en una capital como Sevilla, donde hay más litigantes que en cualquier otra" (§13). Los agentes del zalmedina tampoco "deberán ser más de diez" (§22). En relación con las funciones gubernativas se encuentran los guardas jurados, cuyas misiones eran imprescindibles para preservar la propiedad privada, pues Ibn Abdún dice de ellos (§158):

> El cadí debe ordenar a los habitantes de los pueblos que cada pueblo tenga un guarda jurado para impedir que las propiedades particulares sean tratadas como las comunes, porque los campesinos suelen mirar como propias las fincas de la gente de la ciudad. También ha de impedir que ande suelta caballería o res de matadero que no lleve ronzal. Con razón se ha dicho que en el guarda jurado está la defensa del gobierno.

El orden público de los pueblos corría a cargo de los soldados y de los

alguaciles. Al parecer, y por la forma que tiene Ibn Abdún de expresarse (§192), esta misión de la fuerza militar ya debía ser llevada a cabo:

> En todo momento deben salir los soldados y alguaciles para vigilar a los mozos solteros, pues suelen ser criminales, ladrones y malhechores, sobre todo cuando los pueblos se quedan vacíos en verano. La vigilancia y el celo de los soldados han de ser, por tanto, mayores en esa época.

Además, había inspectores y agentes de policía, en número no determinado por Ibn Abdún, que atendían las denuncias (§22), pero no debían hacer caso de ellas si no se presentaban con un testimonio escrito por los vecinos; hacían registros (§26); detenían a los delincuentes, tanto de día como de noche (§26); y, por las noches, realizaban la patrulla, que se recomendaba hacer con frecuencia y por itinerarios diferentes (§26). Otros funcionarios eran: los milicianos y los mercenarios (§56), que eran negros y unos desalmados, pues se cubrían el rostro como sus señores los almorávides y gracias a ello cometían todo tipo de fechorías; el carcelero (§27 y 29) y, en cierto modo, la matrona en cuya casa se recluían las mujeres sentenciadas a pena de prisión. Dicha matrona debería cobrar un salario a cargo de un fondo público, el del tesoro de las fundaciones pías (§28). También propone Ibn Abdún que cobraran un sueldo procedente de los diversos fondos públicos, como el recién citado, o el de los bienes de manos muertas de la mezquita mayor, el de las herencias vacantes, el de las donaciones a título de limosna u otros, los siguientes funcionarios: los porteros de las puertas de la ciudad (§69); los alfaquíes que ayudan al cadí, dos en su curia y otros dos en la mezquita mayor, y que “ninguno de ellos deberá tener consulta en su casa” (§8); el alfaquí que el cadí coloca en las galerías de la mezquita para que “adoctrine a

las gentes en las cuestiones religiosas, les predique y les enseñe la beneficencia" (§38); los imanes de la mezquita mayor (§34), que serán seis, tantos como el número de inclinaciones de las oraciones supererogatorias del mes de ramadán; y los almuédanos de la mezquita mayor, tantos como número de puertas, y, además, otros dos: uno para que se coloque al lado del imán y otro para que se sitúe al final de la nave central y vaya anunciando en voz alta lo que hayan de hacer a quienes están demasiado lejos para oír al anterior almuédano (§34). Para estos funcionarios al servicio de la religión, así como para el imán de la prisión, Ibn Abdún (§29) prescribe que se les pague un salario del tesoro de las fundaciones pías:

> Los presos deberán tener un *imām* de plantilla, que acuda a la cárcel a las horas de las oraciones canónicas, para dirigir sus rezos, el cual *imām* asignará el cadí, lo mismo que a sus demás colegas, un salario a cargo del tesoro de las fundaciones pías, precisamente por efectuar este servicio.

Otras personas que vivían de la prestación de servicios eran: los clérigos cristianos (§154), de los que Ibn Abdún tiene un pésimo concepto, pues para él todos "son libertinos, fornicadores y sodomitas"; los buñoleros y freidores (§127), quienes debían tener mucho cuidado con las sartenes que usaban, porque si eran de cobre, éste "con el aceite cría cardenillo venenoso"; los cocineros (§176), que si eran contratados para un festín o una boda no debían tomar nada de la comida que preparan, a menos que se hubiera estipulado de antemano esta condición o que el novio les hiciera ese regalo; los posaderos y los sirvientes de las alhóndigas (§26 y 155), aunque la recaudación en ellas "para comerciantes y forasteros no estará a cargo de una mujer", porque eso se presta fácilmente a la fornicación; los cobradores de los

baños (§155), que no debían sentarse en el vestíbulo al ser abierto para las mujeres, por el mismo motivo que el anterior; los degolladores de reses (§120), que deben usar cuchillos largos; los corredores de casas (§155), que “no serán mozos, sino viejos de buenas costumbres y de reconocida honradez”; los tratantes de ganado (§65), que pagan el impuesto de la alcabala, y por eso ya no tienen que volver a pagarlo los que compran un animal para degollarlo en la fiesta de los Sacrificios; los tratantes de cereales (§99 y 104), sobre los que recae la gran responsabilidad de que no suban los precios de estos productos indispensables para la vida, pues entre ellos, según comenta Ibn Abdún (§99) hay gente sin fe que dicen a los cosechadores: «Yo te lo venderé a mas precio y miraré por ti cuando lo midan», y así hacen subir los precios, perjudicando con ello a los musulmanes. Con la misma finalidad de impedir el alza de los precios de los cereales, los tratantes no debían vender mucho trigo a los que pretendían monopolizar la venta de este artículo.

Al proponer esta medida, Ibn Abdún demuestra tener conocimientos teóricos sobre economía, ya que sabe perfectamente cual es la concatenación entre cuatro conceptos de la teoría económica: la cantidad ofrecida; la cantidad demandada; el precio; y el gasto de los consumidores. En efecto, estos cuatro elementos están unidos entre sí, de forma que cuando, en terminología moderna, la demanda es rígida[96], una escasez de la oferta provoca un aumento del precio en mayor proporción que la disminución causada en la cantidad demandada y por consiguiente los consumidores

96 O sea, poco sensible a las variaciones del precio, en el sentido de que cuando éste cambia la cantidad demandada lo hace en menor proporción que la de la alteración del precio. Esto suele acaecer con los bienes indispensables, como es el caso de los artículos de primera necesidad.

realizan un gasto mayor que antes de la reducción de la oferta. De este modo se les causa un perjuicio. Por eso Ibn Abdún hace esta recomendación (§104):

> No se venda más de un cahíz de trigo cada vez a quien se sepa que es un acaparador, porque estos individuos se conciertan con los tratantes en un precio y luego se vuelven a sus casas, sin presenciar las operaciones de medición ni nada más, y es el tratante el que mide y le envía de una vez toda la cantidad, que ninguna otra persona puede comprar. Así sube el precio del trigo, pues, como no llega al mercado y se vende de golpe, se produce la natural alza de los precios y costos, con perjuicio de los musulmanes. Debe estudiarse esta cuestión y advertirse a los tratantes sobre este asunto. Si alguien viene a adquirir unos *qadahs*[97] de trigo, se le deben vender, y el tratante no sólo no podrá negárselo, sino que habrá de hacerlo por fuerza, con el objeto de que el trato sea igual para el poderoso que para el débil y el pobre. Si algún tratante fuese acusado de obrar en contrario, debe castigársele. Se prohibirá a los tratantes que vendan a un acaparador una cantidad superior a la necesaria para el consumo anual de su familia, y vigílese que se haga así, porque de otro modo se produce el alza de los precios.

Sobre este asunto se insistirá más adelante en el parágrafo 5.4.1, al tratar la lucha contra el monopolio y el control de precios.

Más profesionales que vivían de la prestación de servicios eran los siguientes: abogados (§15), que mejor sería suprimirlos, pues la gente se gasta en ellos su dinero en vano; notarios (§17), que deben tener “bella escritura, buena redacción y amplitud de conocimientos jurídicos”, y a la vez “ser personas probas, instruidas y piadosas, de

---

97 El qadah equivalía a una arroba, y, a su vez, era, según las zonas, de $\frac{1}{34}$ a $\frac{1}{40}$ de un cahíz.

suerte que al cadí y al juez secundario les baste con ver su escritura y su redacción para no tener que examinar a fondo los escritos y fatigarse en saber si adolecen o no de fraude y de impostura”[98]; curadores de herencias (§20),que debían preferiblemente ser andaluces; médicos (§139), maestros en su arte para no poner en peligro la vida de los demás; sangradores (§137), que debían usar siempre un vaso especial graduado para saber con exactitud la cantidad de sangre extraída; maestros de escuela (§50), cuya máxima preocupación debería ser la de lograr de sus alumnos que aprendieran a leer bien y que tuvieran bella letra al escribir, buena dicción, y hermosa recitación del Corán, así como el conocimiento de las pausas y acentos al recitar, pues “Nada hay en el mundo más útil que este último conocimiento para el que escribe y el que lee, y que el del cálculo para el que compra y vende”[99]; decidores de buenaventura y contadores de cuentos (§54), a los que se les prohibirá que se instalen entre las tumbas; adivinos (§55); sahumadores (§173), que deberían ser suprimidos por estar en complicidad con los ladrones, “y sahúman y echan agua perfumada sobre el rostro, mientras el ladrón aprovecha la oportunidad, y cuando acaban, y el comprador se va, participan luego de lo que ha cogido el ladrón”; acemileros (§153), que si son musulmanes no deberán servir a judíos ni a cristianos; escuderos (§56), cuyo aspecto debe diferir del de sus

---

98 La cultura árabe elevó a arte la escritura, como puede observarse en los Reales Alcázares de Sevilla y en la Alhambra de Granada. Ibn Jaldún a finales del siglo XIV (*Muqaddimah*, pp 736 y ss) haría un panegírico de este arte de la escritura, al que califica de “noble”, y transcribiría un poema del famoso calígrafo Ibn al-Baouwab (muerto en el año 1032) en el que explica el arte de la escritura y los materiales que se emplean para conseguir una escritura perfecta y distinguida por su belleza y su regularidad.

99 La escritura y el cálculo merecerían un capítulo, aunque breve, en la obra de Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, pp 758 y 759).

señores almorávides; pregoneros, para que anuncien la llamada a la oración de los almuédanos (§43) y para que informe sobre artículos sospechosos de haber sido robados, a fin de avisar al posible dueño (§172)[100]; los cambistas y usureros (§214); los pesadores públicos (§215), que "deben ser hombres honrados y entrados en años, porque su oficio supone que son de fiar en punto a integridad, religión y piedad"; los barberos (§136),que no deberán quedarse a solas con una mujer en su tienda, excepto si está en el zoco y en un lugar donde todo el mundo pueda verle; los masajistas y los bañeros de baños públicos (§152), que han de circular por la casa de baños bien vestidos, "con calzones y zaragüelles"; los músicos (§190), a los que Ibn Abdún no tenía mucha simpatía, porque las fiestas solían degenerar en riñas, cuando la culpa no era de los pobres músicos, sino de los mozos pendencieros que las provocaban; las bailarinas (§168), que según pretendía Ibn Abdún tenían que ir siempre con el rostro cubierto; las prostitutas (§168), que no debían usar los mismos adornos que las mujeres honradas; los putos (§170), que habrían de ser expulsados de la ciudad; los domésticos, mencionados para el servicio de la mezquita mayor (§35), pero también se puede suponer que habría sirvientes para atender a las personas pudientes y desarrollar tareas en sus domicilios porque Ibn Abdún (§204) habla de los negros o criados beréberes.

Otras personas que constituían una mano de obra sin cualificar eran: acarreadores (§77), cuyos cofines para el acarreo de tierra o greda tenían que "estar

---

100 Lévi-Provençal (1957, p. 179) informa de un tipo de venta mediante pregón (que en árabe se decía *al-munadat*, y de ahí viene la palabra española *almoneda* = subasta pública con licitación y puja), que se usaba tanto para las mercaderías de ocasión como para las nuevas.

reforzados con tiras cruzadas, para que resistan y duren más; esportilleros (§98), que si se dedicaban al transporte de trigo no tendrían un salario fijo, sino que cobrarían un tanto por cahíz, pero no en trigo; cargadores (§101), que debían tener un punto fijo de parada según el tipo de oficio al que presten el servicio; mozos de cordel (§101), que no debían portar más de medio cahíz, pues el cargar más podría acabar con ellos; braceros para la labranza (§202), que también deberían tener un sitio de parada y a quienes se les debía marcar la tarea a desempeñar, para evitar que remolonearan y luego pretendieran cobrar el jornal íntegro; y peones, o jornaleros agrícolas (§203), con los que había que tener mucho cuidado, puesto que solían ser “ladrones, malhechores y engañadores”.

Con esta simple enumeración de servicios y lo dicho en los anteriores parágrafos de la estructura económica, de los cuales se deducen multitud de oficios y prestaciones laborales, podemos hacernos una idea de la complejidad social de la Sevilla de hace diez siglos, que, salvo por los avances de la tecnología, higiene y medicina, no difería mucho de la de mediados del siglo XX.

CAPÍTULO IV: RELACIONES SOCIALES Y DE PRODUCCIÓN

4.1 Aspectos generales

La sociedad, evidentemente, está compuesta por un número de personas, pero no es una mera suma de individuos; lo cual para algunos, y en concreto para los economistas de corte individualista, que ensalzan el móvil egoísta de los actos económicos, no es tan obvio. Entre tales economistas se encuentran los seguidores incondicionales de la aberrante metáfora de la “mano invisible” de Adam Smith (1776, p. 402). Según la cual, los individuos, al buscar egoístamente su propio interés, promueven el interés general sin habérselo propuesto, como si fueran guiados por una mano invisible, de un modo más eficaz que si verdaderamente lo hubieran perseguido. Pero no se han percatado que muchos individuos con este proceder, al buscar su propio interés, lo que están haciendo es destruir las oportunidades económicas de otros muchos, que de ningún modo pueden buscar el suyo, ni siquiera encontrarlo llovido del cielo o conducido por una mano invisible –que más bien, de haberla, es dañina–, y, así, se perjudica verdaderamente el interés general de la sociedad.

En realidad, un conjunto suele ser algo más que la simple suma de sus

elementos: es principalmente el nexo existente entre ellos[101]. Las sociedades humanas, como conjunto que son, no se libran de esa característica general, consistente en la relación entre elementos; y de ahí que sea absolutamente fundamental la clase de las relaciones sociales existentes entre sus miembros. Unas son buenas, o favorables a un mayor rendimiento económico, y otras son malas, o desfavorables a la eficiencia económica. Así es que en las sociedades cobra un sentido muy especial las relaciones relativas a la producción, que se establecen de forma ineludible en las comunidades humanas. La relevancia de las relaciones sociales de producción estriba en que mientras unas favorecen la integración de los miembros de la sociedad y el aumento de la productividad, otras provocan su desintegración y la disminución de la productividad.

De esto, Ibn Abdún tenía una percepción totalmente clara y no abrigaba ninguna duda al respecto. Veamos cómo se explica (§1):

> La represión de la injusticia y de la tiranía, en la medida en que es posible, participa de la lucha contra el mal y contra la abierta rebelión frente a la ley religiosa. La justicia, en efecto, ha sido siempre apreciada; amado, el bien; deseable, la rectitud; rechazable, la contradicción; detestable, el mal. La verdad siempre se ha tenido por brillante y la falsedad por torcida. La incuria y el descuido han provocado siempre, por el contrario, la

---

101 Un átomo no sería tal elemento simple sin que las fuerzas electromagnéticas permitieran la cohesión de unas partículas con otra, de modo que unas (como los protones y neutrones) se reúnen formando el núcleo y otras se instalan en la periferia (como los electrones) girando en derredor del núcleo. De hecho, algunos isótopos de un elemento químico, por carencia de cohesión interna, se desintegran naturalmente dando origen a otros átomos estables, que nada tienen que ver con el original.

pobreza y el hambre; han dado origen a todos los daños y crisis; han determinado el aumento de los tumultos y desórdenes; han favorecido la ruina de un país y obligado a sus habitantes a expatriarse. Sobre todo, si, al mismo tiempo, aumenta la ilegalidad; si el pueblo se hace sensible a las seducciones del demonio, y si el soberano, dejándose arrastrar por la satisfacción de sus veleidades, se hace menos asequible a sus vasallos, les cierra sus puertas y multiplica entre ellos y su persona el número de sus chambelanes, porque entonces reduce a los buenos al silencio y presta oídos a los maldicientes desocupados, con lo cual sufren daño, tanto la religión como la custodia del bienestar de los musulmanes.

El principal encargado de velar por el bien de los musulmanes, o sea, de su sociedad, es el príncipe, que constituye el centro de la comunidad y cuyos componentes han de girar a su alrededor formando una circunferencia perfecta. Así expresa la idea Ibn Abdún (§2):

Lo que primeramente nos atañe es examinar la manera de ser del príncipe, el cual constituye el eje del cuerpo social y como el centro de una circunferencia, que no podrá describir una línea armoniosa, perfecta y sin tacha, más que si su centro está fijo e inamovible. El príncipe es también respecto a la nación lo que al hombre la inteligencia, que si es correcta le procura la comprensión y unos juicios bellos y ponderados. El buen estado de una sociedad depende de las buenas cualidades del príncipe, y, en cambio, la decadencia de la organización social proviene de sus defectos.

Puesto que una de las primeras misiones del príncipe es “mirar por los intereses de sus vasallos y de todos los musulmanes”, así como velar por su seguridad frente a las amenazas y las algaras procedentes del exterior “con el cierre de sus fronteras y

con ponerlas en estado de defensa contra sus enemigos", Ibn Abdún concluye (§2):

> [El príncipe] debe también reprimir la tiranía o brutalidad que pueden ejercerse contra sus súbditos, así como los abusos de poder y los pretextos que se busquen para perjudicarlos. No confíe esta misión a su visir ni a su chambelán, para evitar que uno u otro le oculten o le disfracen la verdad, pues de ahí se seguiría perjuicio para su situación, daño para su fama y desconcierto para la organización del reino.

Dentro del ámbito general de unas correctas relaciones sociales, se encuentran, en particular, las buenas relaciones de producción y más en concreto las relativas a la producción agrícola, que generaba la mayor parte de la renta nacional. Según la manifestación de Ibn Abdún (§3):

> los labradores han de ser tratados con benevolencia y protegidos en sus labores. También es preciso que el rey ordene a sus visires y a los personajes poderosos de su capital que tengan explotaciones agrícolas personales; cosa que será del mayor provecho para uno y otros, pues así aumentarán sus fortunas; el pueblo tendrá mayores facilidades para aprovisionarse y no pasar hambre; el país será más próspero y más barato, y su defensa estará mejor organizada y dispondrá de mayores sumas. La agricultura es la base de la civilización, y de ella depende la vida entera y sus principales ventajas. Por los cereales se pierden existencias y riquezas, y por él cambian de dueño las ciudades y los hombres. Cuando no se producen, se vienen abajo las fortunas y se rebaja toda la organización social.

La aplicación de la ley con justicia y el tratar bien a los ciudadanos no sólo es un deber del monarca, porque "del buen gobierno del príncipe dependerá la prosperidad de los súbditos y del país" (§18), sino también de las principales autoridades públicas,

tanto gubernativas como judiciales, tal como dice Ibn Abdún (§18):

> El visir debe prescribir a los funcionarios y a los agentes del Fisco (recaudadores, estimadores, etcétera) que no se salgan más allá de los límites que se les ha señalado, y que no incurran en abuso, violencia ni iniquidad, sino que procedan con benevolencia y adquieran buena fama, proponiéndose siempre obrar el bien y proceder con justicia. Si alguno se extralimitara o se sale de los límites que se le han fijado, debe ser reprendido, vilipendiado y desaprobado. Dígase otro tanto de los agentes ejecutivos: el que merezca sanción, que la sufra, y que se le dé muestras de la más viva desaprobación.

Entre los agentes gubernativos que deben tratar bien a la población se encuentran los estimadores de las cosechas, que son gentes de la peor calaña y a los que Ibn Abdún no se priva de vituperar (§4):

> Estos individuos deberían en realidad ser llamados malhechores, prevaricadores, traficantes ilegales, malos sujetos y hez de la sociedad, pues no tienen miedo ni vergüenza, ni otra religión o piedad que buscar las ventajas de la vida terrestre y vivir de beneficios ilícitos y de la usura. Han vendido su fe por la búsqueda de los bienes ajenos, dedicados como están a sus iniquidades y a sus prácticas contra la ley. Toman cohecho, son malvados, injustos, perversos. Carecen de fe, de religión, de miedo y de convicciones.

Para corregir sus abusos, Ibn Abdún, en dicho §4, propone:

> Que ninguno de ellos salga al campo sin haber sido advertido por el cadí y sin que éste le haya fijado los límites en que debe moverse. El cadí debe recomendarles que se muestren benévolos y atentos, dando de lado cualquier abuso, altanería o rencor. Si valoran una cosecha de aceitunas, la cifra debe ser rebajada en un cuarto, en caso de

calamidad atmosférica o de enfermedad de los árboles, y el impuesto no debe ser cobrado según la cosecha de aceitunas, sino según la cantidad de aceite que de ellas se saque. [...].

Si se trata de cereales, no deben estimar la cosecha más que cuando esté en fascales, después de deducir los gastos hechos con ocasión de la siega. Así lo hacen las gentes de Córdoba (¡Dios el Altísimo los guarde!).[102]

Para cortar con el beneficio ilícito y la apropiación de los bienes ajenos por parte de estos individuos, Ibn Abdún sugiere que (§4):

El salario del estimador le debe ser pagado por el gobierno y no estar a cargo de los terratenientes, como se hace hoy, porque constituye una práctica abusiva e injusta. Cuando dicho agente traiga el registro en que se ha consignado sus estimaciones, debe mostrárselo al cadí para que éste ponga en él su estampilla. Este magistrado ha de mostrar la mayor severidad y desconfianza posible respecto a tales individuos desvergonzados.

Otro tanto cabe decir de los recaudadores y de los jefes de los pueblos[103], que deben procurar mantener buenas relaciones con la gente (§5):

Debe prescribirse a los recaudadores y a los jefes de los pueblos que mantengan buenas relaciones con las gentes, sin abusar de ellas y sin sacarles más que las sumas

---

102 Sobre este particular de las estimaciones de las cosechas, véase la nota 61, a pie de la página 119.

103 O “magistrado municipal encargado de velar por los intereses del Fisco y de cooperar con el recaudador”, según informa el traductor del *Tratado* de Ibn Abdún en nota a pie de la página 46.

fijadas, así como que renuncien a sus procedimientos de violencia y a sus exigencias exorbitantes y dañosas. Sólo de esta suerte se acrecerá el bien público, el gobierno será más popular y la situación política mejorará.

Otras prevenciones que afectan a los recaudadores son las que Ibn Abdún sugiere en el §6:

Debe prescribirse a los recaudadores que no recauden de nadie más que con balanza justa, pesas exactas y medidas equitativas. Dios Altísimo ha dicho: «Desgraciados los que miden con falsedad, etc.»[104]. También ha dicho: «Pesad con balanza justa»[105], pues tanto el exceso como el defecto constituyen grave iniquidad, y Dios Altísimo ha dicho: «A aquel de vosotros que cometa iniquidad le infligiremos un gran castigo»[106].

Debe igualmente prescribirse a los recaudadores que no humillen a nadie ni le manifiesten hostilidad en nada. Asimismo, los oficiales no habrán de mostrarse brutales, limitándose a cumplir estrictamente su misión de vigilancia. Todas estas gentes conviene que estén bajo la vigilancia del cadí, y sometidos a sus sanciones y a su intervención, pues son ladrones que saben cómo se engaña y se perjudica a las gentes. La vigilancia

---

104 Corán, 83,1 (nota insertada por el traductor del *Tratado* de Ibn Abdún). Aunque en la versión de J. Vernet, aquí consultada y que abarca tres aleyas, la expresión es: "¡Ay de los defraudadores que cuando *compran* a los hombres *piden* la medida exacta, pero cuando *ellos* miden o pesan, defraudan!"

105 Corán, 22,37 = 26,182. Esta nota también procede del traductor del *Tratado*. Sin embargo, debe haber una errata tipográfica, ya que en la azora 22 (XXII, en numeración romana) no se menciona para nada la pesada justa en las balanzas. A esto se hace referencia en la azora 17 (XVII; en romano) aleya 37.

106 Corán, 25,21 (nota igualmente introducida por el traductor).

del cadí debe extenderse también a los jefes de los pueblos, informándose de su conducta y manteniéndose en la honradez, en cuanto pueda. Así, mejorará la situación general, se acrecentará el bien público y el gobierno será más popular.

Respecto a los funcionarios judiciales, Ibn Abdún dice (§7):

El cadí –¡Dios Altísimo le asista!– ha de ser prudente en sus palabras; enérgico en sus mandatos; recto en sus juicios; respetable para el pueblo, para el príncipe y para todo el mundo; conocedor de los preceptos de Dios, que son la balanza de la justicia divina, establecida en la tierra para dar la razón al oprimido contra el opresor, defender al débil contra el fuerte y hacer que las penas dictadas por Dios Altísimo se apliquen regularmente.

Más adelante, en este mismo §7, sigue diciendo:

El cadí debe ser, por naturaleza, afectuoso, compasivo, benévolo y clemente para con los musulmanes; aliar la magnanimidad con la ciencia y ser conocido [por estas cualidades?; pesar bien] los asuntos y no [alejar] a los litigantes[107]; servir de modelo y actuar como un padre indulgente. Conviene que sepa que los asuntos litigiosos a él le incumben y, después de Dios, a él están confiados; que de ellos es responsable, y que, por decirlo así, está atado y encadenado a la ley religiosa, por todo lo cual debe esforzarse en resolverlos y desenmarañarlos. Debe mostrarse sagaz en sus juicios y formarse la más alta idea de su misión, que consiste en velar por las cosas de la religión y por la defensa de los musulmanes. Dios Altísimo ha dicho:«El que cuente en su haber con

107 Los dos manuscritos del texto presentan aquí estas breves lagunas. (Nota del traductor).

una bella intercesión [a favor de otro], tendrá una buena parte de ella para sí mismo», etc.[108]

Y luego concluye de este modo (§10):

El cadí no debe cerrar su puerta ni obrar apartado del público, pues todos los que acuden a él son víctimas de injusticia, y, si se encierra o no se deja ver de los oprimidos, ¿cómo podrá un día la víctima hacer triunfar su derecho, teniendo tú cerrada tu puerta y estando ocupado en otra cosa?

Respecto al almotacén, conviene destacar nuevamente lo que ya se dijo de él en el parágrafo 1.3, a saber:

Siendo como es la lengua del cadí, es necesario de todo punto recurrir a él, porque las gentes son torcidas, engañosas y malas, y si se les abandona y se les descuida, se corrompe el orden social y se abren las puertas a muchos abusos. (§32).

Y algo más adelante, en el mismo §32, sigue diciendo Ibn Abdún:

Si este cargo es ejercido con todo rigor, redundará en beneficios para la sociedad, el príncipe y la población en general, porque entre sus atribuciones figuran el hacer observar las prescripciones religiosas y los usos fijados por la tradición, y el vigilar la actividad de los obreros y artesanos, así como los productos que el hombre necesita para vivir; cosas todas que constituyen el conjunto de la vida social, ya que la competencia del almotacén

108 Corán, 4,87. (Nota del traductor). En la versión de J. Vernet se dice: “Quien intercede recomendando un bien, tendrá una parte *de él en el Juicio Final*. Quien intercede recomendando un mal, tendrá el doble. Dios es testigo de todas las cosas.”

se extiende menos a la vigilancia de los bienes o al capítulo de los litigios que a exigir el cumplimiento de las obligaciones que al individuo impone la ley islámica.

Es decir, el almotacén vela por los productos necesarios para la vida y por todas las relaciones sociales derivadas de la producción.

Descendiendo a más detalles, a continuación se tratan determinados aspectos relativos a las relaciones sociales y de producción.

4.2 Derechos humanos

Ibn Abdún no sólo propone que a las personas se les trate con consideración y con justicia, sino que no deben ser sometidas a esfuerzos laborales perjudiciales para la salud; por ejemplo (§101): “No se permitirá a los mozos de cordel que lleven a cuestas más de medio cahíz, pues cargar más puede acabar con ellos”. O sea, protege el derecho a la salud y a la integridad física de los hombres. Derecho que rige en los ámbitos del orden público y de lo penal. En lo tocante a estos ámbitos, Ibn Abdún se expresa así (§23):

> Conviene que se examine los azotes de que se sirven [los agentes del zalmedina], porque sus correhuelas no habrán de ser ni muy largas ni demasiado delgadas, cosa que hace que los golpes sean más dolorosos y mortíferos, ni con un trenzado demasiado prieto, ya que no se trata más que de una pena correccional y de escarmiento. No se azotará con ellos ni a la persona que haya hecho la peregrinación ni a nadie respetable, porque son gentes sin resistencia física. Cuando se azote a alguno, el que aplique la pena no debe elevarse sobre las puntas de los pies y descargar el azote de alto abajo, pues eso no se hace más que cuando se quiere matar al condenado.

Por eso mismo, no debe “azotarse a un borracho hasta que se recobre.” (§167). Ni a los niños castigarles “con más de cinco azotes, si es mayor, y de tres si es pequeño, dados con un rigor proporcionado a su fuerza física.” (§48). Por otra parte, “El carcelero no debe golpear a nadie en la prisión por su propia iniciativa y con objeto de aterrorizar y de hacer daño.” (§29). Y, en general, ningún agente gubernativo podrá azotar a nadie por su propia cuenta, ya que la pena de azotes sólo pueden ordenarla las autoridades más altas, tal como se preconiza en el §31:

> Debe prohibirse a los agentes gubernativos, con prohibición absoluta y formal, el que apliquen a nadie la pena de azotes. [...]. Solamente podrán ordenar la aplicación de la pena de azotes el jefe del gobierno, el zalmedina, el cadí, el almotacén y el juez secundario, y nadie más; a quien obre en contrario se le desaprobará, reprenderá y sancionará.

Ibn Abdún (§31) otorga a los ciudadanos el derecho a no ser encarcelados más que por orden del cadí o del jefe del gobierno: “De igual modo, ningún agente del Estado podrá encarcelar a nadie sin autorización del cadí o del jefe del gobierno”. Y además estipula (§27) que la pena de prisión debe ser en virtud de sentencia y la prisión preventiva no puede ser de larga duración. Así dice Ibn Abdún al respecto:

> Los detenidos no deben permanecer en prisión mucho tiempo, sino que o bien se les aplique la sentencia o bien se les ponga en libertad, salvo los que sufran condenas de duración determinada, que puede ser larga o corta, según los términos de la sentencia.

Sobre los detenidos por la noche, los agentes de policía no pueden llevarlos a la cárcel, sino a “una alhóndiga, donde quedarán bajo la responsabilidad de los que en

ella paren, hasta por la mañana” (§26) y si no es posible comprobar el delito o complicidad “serán enviados a sus casas”. Otra medida que afecta a las detenciones nocturnas, también contemplada en el §26, es esta:

> A los detenidos de noche no se les cambiará de aspecto ni se les despojará de sus vestidos, para que puedan comparecer ante el zalmedina en la misma forma que se les encontró, pues los de la patrulla suelen quitar los vestidos y desfigurarlos y aterrorizarlos;

Los presos tienen derecho a ser visitados y a asistencia religiosa, pues Ibn Abdún taxativamente prescribe (§29) lo siguiente:

> A nadie se le impedirá visitar a un preso. Los presos deben tener un imán de plantilla, que acuda a la cárcel a las horas de las oraciones canónicas, para dirigir sus rezos, al cual *imām* asignará el cadí, lo mismo que a sus demás colegas, un salario a cargo del tesoro de las fundaciones pías, precisamente por efectuar este servicio.

Otras medidas que implican cierta consideración hacia el bienestar de los presos y que llegan incluso a la concesión de gracia por parte del poder público son (§27):

> La cárcel debe ser visitada dos o tres veces al mes, para ver la situación de los presos. Si éstos son demasiados, conviene echar fuera a los reos de faltas leves, a quienes ya se haya aplicado la pena que merecen por sus delitos y les corresponde. Debe ser concedida amnistía todos los años a los presos de la cárcel, a fin de ramadán, el 10 de du-l-hichcha, y a mediados de sa’bān, que son días grandes.

En el §27 se dispone un trato humanitario a los presos, a quienes el carcelero solía maltratar endureciendo sus penas para ganarse unos dineros si las atenuaba. La

pertinente denuncia de tal acto y la corrección que Ibn Abdún propone es la siguiente:

> No se ponga a nadie el cepo, a menos que su crimen no lo haga necesario, y no se ponga en él más que un solo hombre a la vez, para que el carcelero no espere obtener gratificación de aquel que suelte primero. Deberá ordenarse al carcelero que suelte al preso que esté en el cepo a las horas de las oraciones o cuando sienta alguna necesidad natural.

Ibn Abdún protege a los ciudadanos de las acusaciones sin fundamento, ya que considera (§22 y 26) que los agentes del zalmedina y las patrullas y los inspectores de policía tienen que obrar con cautela ante las denuncias formuladas contra alguien, porque hay personas sin escrúpulos que viven prestándose a presentar denuncias falsas. Para evitar conductas tan lesivas para los ciudadanos probos, Ibn Abdún dice:

> No se deberá hacer caso de ninguna acusación que presenten si no va acompañada de un testimonio escrito de los vecinos el detenido, porque estas gentes prefieren el mal al bien; del mal comen, visten y viven, y no hay manera de meterlos en cintura.

Otro derecho fundamental reconocido por Ibn Abdún (§25) es la inviolabilidad del domicilio, salvo por orden de la autoridad competente:

> Ningún agente deberá entrar en casa de nadie, ni de día ni de noche, sin orden expresa del cadí o del jefe del gobierno[109]. Si el acusado está ausente, se sellará el

---

109 En el *Corán* (24,27 a 29) ya se prescribe algo parecido a la inviolabilidad del domicilio: “¡Oh, los que creéis! No entréis en casas distintas de vuestra casa hasta que os concedan permiso y hayáis saludado a sus moradores. Eso es mejor para vosotros. Tal vez reflexionéis. Si no encontráis a nadie en ella, no entréis hasta que se os conceda permiso. Si se os ha dicho «¡Id!», pues volveos. Eso os es más

domicilio, sin llevarse nada de él. No deberá entrarse en la casa más que si se encuentra en ella; en caso contrario, no se tocará nada, hasta que se le detenga y se le juzgue como merezca, pues lo que se persigue no son sus bienes, que no han delinquido, y el delito sólo ha de perseguirse en el que se ha incurrido en él.

Estas últimas consideraciones nos llevan a recordar el derecho a la propiedad privada, que ya fue tratado en el parágrafo 2.4.1.

Y no podemos olvidarnos del derecho a la vida, puesto que la pena de muerte en al-Andalus, concretamente la de crucifixión, únicamente habría de aplicarse si era autorizada por el jefe del gobierno, según recomienda Ibn Abdún (§30) que dice: "Nadie deberá sufrir pena de crucifixión sin que antes, por tres veces, no se haya consultado su caso con el jefe del gobierno."

Si tenemos en cuenta la considerable distancia histórica que nos separa de la época almorávide, y si, con mentalidad abierta, atendemos a las distintas costumbres al uso en periodos tan alejados, en el fondo, los derechos humanos reconocidos por Ibn Abdún se aproximan bastante a algunos de los proclamados por la ONU en la Carta Internacional de los Derechos del Hombre[110], que a continuación se exponen:

---

conveniente. Dios sabe perfectamente lo que hacéis. Si entráis en una casa deshabitada, en la que hay un objeto vuestro, no hay falta contra vosotros, Dios conoce lo que divulgáis y lo que calláis."

110 Resolución 217 (III) de 10 de diciembre de 1948, que figura en la obra *Textos básicos de Naciones Unidas* de J. A. Carrillo Salcedo, Editorial Tecnos, S. A., 2ª edición, Madrid, 1981 (pp. 91 a 97). Con el objeto de buscar similitudes sobre esto de los derechos humanos, entre los que Ibn Abdún propone y los que modernamente se siguen en los países desarrollados, también sería recomendable releer los derechos fundamentales reconocidos en nuestra Constitución Española.

Art. 3: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Art. 4: Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Art. 9: Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Art. 11: Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

Art. 12: Nadie será objeto de ingerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales ingerencias o ataques.

Art. 17: 1.- Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Art. 27. 2.- Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autor.

4.3 Mercado de trabajo

Las relaciones de producción derivadas del mercado de trabajo son de las más sobresalientes en las sociedades que han asumido el régimen jurídico de la propiedad privada. Es más, el mercado, de trabajo o de cualquier bien, es consustancial con dicho régimen, ya que sin la propiedad privada no habría mercados, ni siquiera el de trabajo.

Hay que dar por sentado que en los orígenes de la humanidad y durante milenios el régimen de la propiedad era el comunal. Porque es evidente que, en un sistema de producción sustentado en la caza y la recolección directa de la naturaleza como medios predominantes de obtener los bienes necesarios, que es el que imperaba en épocas tan remotas, sólo mediante la cooperación y la propiedad comunal se habría podido satisfacer la más perentoria necesidad, que es la supervivencia del grupo social y con ella la del individuo. Este último sobrevivía gracias a la comunidad[111] y, además,

---

111 Sobre esto, Séneca, en su obra *De los beneficios* (Lib. IV, XVIII), dice:

> Con sólo el intercambio de beneficios [es decir, con las donaciones, como ahora lo llamaríamos] está nuestra vida mejor pertrechada y más prevenida contra los ataques imprevistos. Individualicemos: ¿qué somos? Presa de los animales y víctimas de ellos; apetitosa sangre y facilísima de verterse; porque todos los demás animales tienen fuerzas suficientes para su defensa; y los que nacieron para andar vagantes y para pasar la vida sin compañía, están armados; al hombre rodéale una piel delgada; no tiene fuerzas en las uñas; sus dientes no le hacen temeroso a los otros; desnudo y flaco como es, la sociedad tiene que defenderle. Dos cosas le ha dado Dios, las cuales, a pesar de estar expuesto a todos los ataques, le hicieron valentísimo: la razón y la sociedad; por eso, el que si estuviese solo, a ninguno fuera igual, tiene el señorío de todo. La sociedad le dio el dominio de todos los animales; la sociedad, siendo el hombre nacido para la tierra, extendió su imperio a un elemento que le es extraño, y le asignó el dominio del mar [y, hoy, podríamos añadir que también ha dominado el aire, elemento tan extraño o más que el agua para el hombre]; es la vida social la que contiene las embestidas de

en aquellos tiempos, no se hubiera podido garantizar que los individuos considerados aisladamente pudieran prosperar en un régimen de apropiación privada y cifrando las esperanzas de pervivencia en el intercambio de excedentes, porque los bienes se obtenían gracias a la cooperación de esfuerzos de varias personas y, además, porque los medios técnicos disponibles no permitían producir ni acumular excedentes para intercambiar. El problema, por falta de pruebas arqueológicas y, mucho más tarde, escritas, consiste en averiguar cómo evolucionaron los sistemas de producción, de suerte que éstos sirvieran de base, o condición sine qua non, para que pudiera surgir y se consolidara la propiedad privada.

Pero una vez que ésta se encontró instaurada ya es más fácil comprender que

---

las enfermedades, la que previene reparos para la vejez y le da alivio para los dolores; la sociedad es la que nos hace fuertes; aquella a la que nos es lícito pedirle socorros para la fortuna. Disuelve esta sociedad y desatarás la unidad del género humano, sobre el cual se sustenta la vida; y disuelta será si consigues que la ingratitud no ha de evitarse por ella misma, sino por alguna cosa que ha de temer.

Este mismo filósofo cordobés, en otra parte (en sus *Catas a Lucilio*, epístola XC, 3) expresa la siguiente idea:

> Ésta [se refiere a la filosofía] enseñó a respetar las cosas divinas, el amar a los hombres y que el imperio está en manos de los dioses, entre los hombres la comunidad de bienes, la cual por algún tiempo permaneció inviolada, antes de que la avaricia destrozara a la sociedad y fuese causa de la pobreza incluso para esos que hizo ricos en demasía.

La transcripción de este pasaje directamente del latín se encuentra en la *Enciclopedia Universal* Espasa-Calpe, Tomo 55, p. 229, y es ésta:

> *Haec [philosophia] docuit colere divina, humana diluyere et penes deos imperium esse, inter homines consortium, quod aliquandin inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam his, quos fecit locupletissimos, fuit*.

tal régimen conduce, al cabo del tiempo, a la desigualdad social, iniciándose ésta con la apropiación personal de las tierras; o sea, se llega a que unos posean algo (o mucho) y otros poco (o nada). Así, los que producen algo más que otros y pueden prescindir de parte de un producto, que es exclusivamente suyo, encuentran ventajoso intercambiar esa parte, o bien por el excedente de otros, o bien por el trabajo humano, que es lo único que poseen quienes no lograron adueñarse de una porción de tierra ni una obtención suficiente de bienes con sus propios medios. En ocasiones, ni siquiera se originaba este último tipo de intercambio, sino que unos, los más poderosos, se apropiaban directamente el trabajo y las vidas de otros, los más pobres o que pasaban a serlo por ser despojados a la fuerza de sus pertenencias, y cuyos descendientes solían continuar en esa condición social de esclavitud.

Pues bien, estas últimas circunstancias concurrían en la sociedad almorávide descrita por Ibn Abdún, de la que ya se expuso su estructura social en categorías muy desiguales. Puesto que en esa sociedad había esclavos, citados en el §58[112], nos

---

112 Sabemos que en al-Andalus había esclavos porque, entre las numerosas fuentes históricas que los citan, tenemos la siguiente historia relativa al rey al-Mutamid que se casó con una esclava, llamada Itimad la Romaiquía. La *Enciclopedia Universal Ilustrada* de Espasa Calpe Editores, Madrid, 1990 (Tomo 1, p. 211, en la voz Abad, dinastía a la que pertenecía al-Mutamid, y en el Tomo 52, p. 126, voz Romaiquía) no menciona esta condición de esclava de la esposa del rey. Pero indirectamente se puede deducir que lo era porque en el tomo citado en segundo lugar se menciona que el rey la rescató en el acto del moro Jachach, al que ella servía. Quien sí dice literalmente que Itimad era esclava es José María de Mena (1975 a, pp. 51 a 55), al narrar la forma en que al-Mutamid conoció a Itimad. La condición de esclava de Itimad y la narración del modo en que se conocieron también nos es transmitida por R. Dozy (1861, Tomo IV, pp. 117 a 119). El relato, que también figura en la Enciclopedia antes mencionada de un

encontramos con que, al menos, algunas relaciones laborales eran forzosas y, por tanto, no pertenecían a un mercado libre de la mano de obra. Como el traductor emplea la palabra gremio en diversas ocasiones, para referirse al conjunto de

---

modo bastante similar al de Mena y al de Dozy, aunque todos presentan variantes peculiares, es sucinta y aproximadamente el siguiente:

El rey, gran poeta y mejor que otros de su tiempo, acostumbraba a pasear con su amigo y consejero Aben Ammar, también poeta. En uno de esos paseos por la orilla del río, cuando el sol rojizo del atardecer se reflejaba en el río levemente ondulado por un suave viento, y ante la belleza de las tenues olas de color dorado, se le ocurrió al rey improvisar un verso (por supuesto en árabe) cuya traducción viene a decir algo así:

La brisa forma en el río

Como una cota de malla.

Cortándosele la inspiración, al-Mutamid invitó a su amigo a que continuara, pero, no encontrando cómo hacerlo, una muchacha que por ahí pasaba transportando objetos en un borriquillo y que había escuchado la conversación dijo:

Mejor cota no se halla

Si lo congela el frío.

Prendado el monarca tanto por el ingenio como por la hermosura de la muchacha, encargó a su amigo que averiguara quién era ella. Se trataba de la esclava de un alfarero, quien afirmaba que apenas valía porque se pasaba el día en ensoñaciones. El rey la compró, la liberó y se casó con ella. Amaba profundamente a su marido y componía versos. Siguió a su esposo en las penurias de su destierro y prisión en Marruecos, al serle arrebatado el reino por los almorávides. Esta reina muy querida del pueblo, incluso de los marroquíes con los que tuvo que convivir los últimos años de su vida, ha pasado a la historia como una gran poetisa de la lengua árabe (aunque muy pocos de sus versos se han conservado).

artesanos que ejercían un mismo oficio e Ibn Abdún menciona alguna estratificación profesional tal que el maestro de obras, el maestro albañil y los albañiles (§71 y 73), los obreros y artesanos (§32) y, en general, la categoría de maestro en un oficio (§139), también es posible, aunque no es nada seguro, como se verá en el próximo parágrafo, que ciertas relaciones laborales se desarrollaran en ese ámbito de tipo gremial, que es radicalmente distinto del mercado libre de trabajo. Este último sí existía, porque Ibn Abdún menciona (§101) mozos de cuerda[113], braceros y peones, de los que Ibn Abdún dice (§202) que iban a una parada a buscar trabajo para la labranza. Igualmente, prescribe Ibn Abdún (§101) que "los cargadores de cada gremio deberán tener un punto fijo de parada, del que no se separarán." Esta mano de obra barata, proporcionada por quienes no tenían medios de producción, obviamente obtenía sus bienes de subsistencia acudiendo a un mercado libre de trabajo.

De los funcionarios públicos no disponemos de datos suficientes para saber con certeza si eran designados por algún procedimiento más o menos arbitrario, por ejemplo, basado en el parentesco o en la amistad, o si eran elegidos entre los que se ofrecían para desempeñar el cargo y reunían las características, sobre todo de honradez y moralidad acendradas, que Ibn Abdún pretendía exigir a los miembros de este colectivo. La diferencia obvia de estas distintas modalidades de obtener un cargo público estriba en su inclusión o no al denominado mercado libre de trabajo. No obstante, Ibn Abdún proporciona ciertas noticias que permiten pensar que para el ejercicio de algunas profesiones, aunque el empleo se otorgara luego a dedo y no

113 Cuyo concepto corresponde a las personas que se situaban en lugares públicos provistas de una cuerda con la finalidad de ser contratados para llevar cargas o realizar cualquier encargo.

mediante un concurso público, se requería unas condiciones objetivas, como una adecuada instrucción, que podrían ser acreditadas mediante una prueba, o examen. Tal es el caso de los notarios, cuyos estudios eran reconocibles con sólo ver su forma de escribir y redactar. A continuación se vuelve a reproducir parte del contenido del §17, para comprobar lo que se acaba de sugerir:

> No conviene que levanten actas notariales más que aquellos de quienes se tiene la seguridad de que poseen bella escritura, buena redacción y amplitud de conocimientos jurídicos, unido todo e ser personas probas, instruidas y piadosas, de suerte que al cadí y al juez secundario les baste con ver su escritura y su redacción para no tener que examinar a fondo los escritos y fatigarse en saber si adolecen o no de fraude y de impostura.

Puesto que Ibn Abdún no es nada explícito en estas cuestiones, nos es imposible formarnos una idea de cuáles podrían ser los conocimientos necesarios para ejercer un oficio y que garantizasen, por ejemplo, que el cadí fuese justiciero, que el notario fuera fidedigno, que el calafate sea bueno o que el médico fuese experto y de conciencia. Se ha escogido estos oficios porque son los que Ibn Abdún (§201) considera más importantes, por depender la vida de los hombres de ellos. Por lo que al médico se refiere, Ibn Abdún (§139, parcialmente trascrito anteriormente, al final del parágrafo 3.3.1) manifiesta que no se consentirá que alguien ejerza la medicina sin ser maestro en el arte médico. Lo mismo dice del carpintero y, en general, de los maestros de cualquier oficio: que no basta con que ellos se las den de maestro, sino que debe estar acreditado que hacen bien las cosas para serlo realmente. Ahora bien, nada explica del procedimiento idóneo para obtener una credencial de maestría. Pero, a falta

de un método explícito para llegar a alcanzar el grado de maestro en un oficio, se puede suponer, por el espíritu del *Tratado* de Ibn Abdún, que era el almotacén quien, basándose en su propio criterio, no consentiría a nadie ejercer una categoría profesional sin el saber necesario.

Al leer el *Tratado* de Ibn Abdún parece que el mercado libre es el procedimiento predominante a través del cual entran en relación los hombres con la producción y con los productos. Pero quizá esta sensación sea debida a la pretensión de este autor al escribir su manual de *hisba*, que era la censura de costumbres, y que él centra en lo relativo a la producción de los bienes necesarios para la vida de los hombres y a la relación de éstos con los productos a través de los mercados. Probablemente por eso omite detalles sobre otros tipos de relaciones de producción y distribución. Por ejemplo, sobre las donaciones sólo menciona ambiguamente las que se dan a título de limosna (§17 y 38); también cita las limosnas en especie, con las que se alimentan los presos (en el §29), para prohibir que el carcelero y sus amigos se queden con algo de esos víveres; y, sobre otras limosnas, habla de las que piden los mendigos para ganarse la vida (§45). Mas nada dice respecto a la aplicación que debe darse al fondo de las limosnas a título de donación ni sobre posibles distribuciones de bienes procedentes de los diversos fondos públicos. Éstos, ya se ha mencionado, podían usarse en pagar salarios a diferentes clases de funcionarios, y también para atender la restauración de alguna finca ruinosa o para ayudar financieramente al príncipe a organizar campañas, reparar puntos de la frontera o defender a los musulmanes (§11). Tampoco es mucho más explícito Ibn Abdún a la hora de reflejar las relaciones entre los individuos de las

diversas clases sociales para afrontar la producción.

Aunque, debido a la falta de datos, no sea posible pronunciarse sobre las relaciones de producción predominantes, sí es posible afirmar que coexistían varios sistemas distintos para llevar a cabo la producción. Y lo que también es seguro es que la economía de aquella época no había logrado todavía, pese al alto nivel alcanzado de diversificación y especialización en el trabajo, el desarrollo suficiente para tener un cierto grado de autonomía respecto a otros elementos sociales. En realidad, el sistema económico descrito por Ibn Abdún se encontraba incrustado, *embedded*, en inglés, según la terminología del economista y antropólogo austriaco Karl Polanyi[114], en otras estructuras sociales distintas de las económicas, como pueden ser las políticas o, en nuestro caso de la sociedad islámica, la religiosa, que, como ya se dijo, impregnaba y dominaba todas las áreas sociales. De esta forma, las condiciones de la regulación interna de la economía en general y de los mercados en particular no se encontraban realmente en el propio sistema económico, sino en otras estructuras sociales, como la religiosa.

Esta cuestión ya ha debido quedar lo suficientemente aclarada porque se han trascrito los pasajes del *Tratado* de Ibn Abdún en los que explicaba la finalidad de su obra y la misión fundamental de los principales magistrados. Pero, considerando la importancia de este asunto, posiblemente no resulte superfluo redundar en las citas, si con ello se capta mejor que la economía era entonces más bien un apéndice, eso sí, imprescindible para la vida, pero no autónomo de un cuerpo social que la dominaba.

114 Según las explicaciones de Maurice Godelier (1973, p. 67).

Hoy, por el contrario, la economía, que no deja de ser un apéndice en realidad, se presenta, por haber crecido tanto, de un modo que domina por completo al cuerpo social, de forma que éste más bien parece el apéndice de aquella.

En el §1 dice Ibn Abdún que:

> emprende el autor la redacción de esta obra, en la que se propone exponerles las normas de la censura de costumbres, enderezar su estado, mejorar su condición y sus actos, mirar por ellos, incitarlos a buscar y realizar el bien y tender a que conozcan la justicia y se mantengan en ella. [...]. La incuria y el descuido han provocado siempre, por el contrario, la pobreza y el hambre; han dado origen a todos los daños y crisis; han determinado el aumento de los tumultos y desórdenes; han favorecido la ruina de un país y obligado a sus habitantes a expatriarse. Sobre todo, si, al mismo tiempo, aumenta la ilegalidad; si el pueblo se hace sensible a las seducciones del demonio, y si el soberano, dejándose arrastrar por la satisfacción de sus veleidades, se hace menos asequible a sus vasallos, les cierra sus puertas y multiplica entre ellos y su persona el número de sus chambelanes, porque entonces reduce a los buenos al silencio y presta oídos a los maldicientes desocupados, con lo cual sufren daño, tanto la religión como la custodia del bienestar de los musulmanes. En tales condiciones, ¿quién pensaría en el doloroso castigo de la otra vida, y en que cuando comparezcamos ante Dios Altísimo no tendremos otra alternativa que ser reprobados o ver pesados nuestros méritos: que el paraíso o el infierno? ¡Quiera Dios ponernos a seguro de revelarnos contra su Ley en este mundo; reservarnos un buen fin en esta vida y en la otra; asistirnos para obrar el bien, y guardarnos y protegernos, con Su gracia y con Su amable ayuda, contra todo lo que es menester evitar! Amén.

En el §2, que se refiere al príncipe, añade:

Conviene, ante todo, que los hombres de ciencia y de religión conozcan bien el carácter del príncipe y examinen cómo procede y se comporta. Si lo ven inclinado a las cosas mundanas, a la inacción y a la ociosidad; si pone poco celo en cumplir las obligaciones que le incumben para con el reino y en mirar por los intereses de sus vasallos y de todos los musulmanes; si es, además, de natural difícil e irritable, duro en sus palabras, orgulloso y violento, entonces deben hablarle con afabilidad, llevarle la corriente y conducirle poco a poco a que ame el bien, se esfuerce en practicarlo y lo tome por modelo, advirtiéndole que este mundo no dura para nadie y que los siglos pasados y las naciones antiguas se hundieron en la nada; haciéndole admoniciones que impresionen su espíritu, mediante anécdotas y relatos históricos introducidos en el discurso, y recordándole por último, para que si es menester se lo aplique a sí mismo, esta o aquella catástrofe natural y aniquiladora que cayó sobre otros pueblos desaparecidos, según lo han transmitido los sabios en sus libros, bajo la autoridad de los Profetas. Pero hágase todo esto con acierto y tacto, que así será el modo mejor de aconsejarlo, pues si los hombres de ciencia y religión no procediesen así con él, el príncipe se perdería a sí mismo y a los musulmanes. [...].

Si el príncipe, tanto por su carácter y por sus actos, como por sus esfuerzos en cumplirlo, demuestra que ama el bien y las gentes de bien, y que está unido de corazón a la Ley religiosa, encontrará su propia satisfacción y se la procurará a los demás.

En el §32, que versa sobre el almotacén, dice:

Si este cargo es ejercido con todo rigor, redundará en beneficios para la sociedad, el príncipe y la población en general, porque entre sus atribuciones figuran el hacer observar

las prescripciones religiosas y los usos fijados por la tradición, y el vigilar la actividad de los obreros y artesanos, así como los productos que el hombre necesita para vivir; cosas todas que contribuyen al conjunto de la vida social, ya que la competencia el almotacén se extiende menos a la vigilancia de los bienes o al capítulo de los litigios que a exigir el cumplimiento de las obligaciones que al individuo impone la ley islámica. Reflexiona en esto, ¡oh hombre!, y lo encontrarás acertado.

Y en el último epígrafe (§230) del *Tratado* de Ibn Abdún, éste a modo de conclusión efectúa la siguiente síntesis:

En resumen: las conciencias de las gentes están corrompidas, y únicamente [...aquí hay una laguna de dos o tres palabras] este mundo perecedero y los tiempos se invertirán. La violación de estas normas es el comienzo del desorden general y la causa de la ruina y del fin del mundo. Corregir tales cosas no podría hacerlo más que un Profeta, con la ayuda de Dios; mas si no es tiempo de que venga un Profeta, el responsable de todo ello es el cadí. Al que ayuda a los musulmanes, Dios le ayudará. Eríjase, pues, en campeón de la justicia, aplíquese a la virtud, a la equidad y a la sinceridad, y vele por su conciencia, que tal vez así se salve, porque Dios, con su omnipotencia, le dirigirá, asistirá y ayudará a realizar el bien. Él es Quien otorga esas gracias y Quien todo lo puede.

Con la ayuda y asistencia de Dios, hemos consignado, en interés de los musulmanes y para mejorar su condición, las normas que hemos podido reunir y de las que ellos andan necesitados en esta época, si bien las cosas que no hemos mencionado son más todavía que las expuestas. «El que hace el peso de un átomo de bien, lo verá [en el otro mundo], y el que hace el peso de un átomo de mal, también lo verá»[115]

115 Corán, 99, 7-8 (nota del traductor del *Tratado* de Ibn Abdún).

4.4 Gremios

La existencia de gremios en Sevilla en una época tan temprana como la del islam clásico, es decir, antes del siglo XII, fue una idea difundida en la tercera década del siglo pasado. Ciertos historiadores asumieron sin debate la opinión del medievalista Lévi-Provençal. Éste, recordemos brevemente, descubrió en Marruecos el manuscrito en árabe del *Tratado* de Ibn ‘Abdūn sobre la vida material en la ciudad de Sevilla y lo dio a conocer en dicha lengua al publicarlo bajo el título en francés «Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XII.e siècle: Le traité d’Ibn ‘Abdūn» (1934). Gabrieli, sin la aquiescencia del historiador galo, lo editó en italiano: «Il trattato censorio di Ibn ‘Abdūn sul buon governo di Siviglia» (1936). Luego, Lévi-Provençal lo publicó en francés: *Séville musulmane au début du XII.e siècle: Le traité d’Ibn ‘Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers; traduit avec une introduction et des notes par E. Lévi-Provençal* (1947). En español está la versión de García Gómez titulada *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ´Abdūn* (1948).

La primera edición del manuscrito fue en árabe, pese a su título en francés. En nuestra opinión, tal título fue elegido porque a su descubridor le pareció muy sugerente: «Un documento sobre la vida urbana y los gremios en Sevilla a principios del siglo XII». Título que en lo esencial fue mantenido en la posterior edición en francés. Pero obsérvese que la voz gremio no aparece en el título de la versión italiana; tampoco en la española, mas en el texto de ésta se halla tal palabra reiteradamente y no aparece en aquélla. Así, leyendo el opúsculo en italiano no se nota si había gremios

en la Sevilla islámica. Esto se podrá comprobar más adelante cuando se transcriban textos de Ibn ‘Abdūn extraídos de sus traducciones, española por García Gómez, colaborador de Lévi-Provençal, e italiana por Gabrieli. Por tanto, fue escogido gremio –en la versión española– y *corp de métier* –en la francesa– para designar algo de la economía sevillana y elevarlo a la categoría de institución islámica en al-Andalus. Lo curioso del caso es que diversos historiadores asumieron sin la menor crítica esa traslación anacrónica del concepto y la institución. Además, ellos divulgaron la idea y crearon doctrina perdurable hasta nuestros días, que empieza tibiamente a ser cuestionada.

Así, la existencia de gremios islámicos en Sevilla hacia el siglo XI fue aceptada por ciertos investigadores españoles[116]. González Arce (1991) y García Sanjuán (1997), sostienen incluso que los gremios islámicos originaron los cristianos tras las conquistas. Seco de Lucena (1942) fue pionero en lo del origen islámico de los gremios y fue más lejos al considerar que los peregrinos europeos mientras hacían el camino de Santiago se iban empapando de cultura gremial y luego, al llegar a sus países, la propagaron por Europa Central. Historiadores recientes mantienen la idea de corporaciones artesanales en al-Andalus, pero han descartado sólo la idea del influjo islámico en los gremios castellanos, como, Collantes de Terán (1980). Inicialmente Chalmeta (1967-1968) creyó en esos gremios andalusíes, pero posteriormente (Chalmeta –1973 y 1991–) acabó negándolos. Un historiador español que no los reconoce es Romero (2001). Estos dos últimos historiadores apenas dan argumentos

116 Entre ellos: Seco de Lucena (1942, pp. 853-855); García y García (1951); González Arce, (1991, pp. 163 a 182); García de Cortázar y González Vesga (1995, pp 141-143); García Sanjuán (1997).

avalando la negación de los gremios en al-Andalus. En el presente estudio se demuestra que no los hubo; la novedad estriba en que se dan esas razones de su inexistencia que se echan en falta. La investigación se restringe al ámbito sevillano hacia finales del siglo XI, mas, al tenerse en cuenta otros manuales de *ḥisba*, no se descartan otras fechas y zonas islámicas como la de Málaga un siglo después.

Puesto que algunos historiadores parten de la Reconquista, merece una mención especial la conquista cristiana de Sevilla en 1248, por ser muy singular y porque se pone de ejemplo para ilustrar la pervivencia de los gremios islámicos sevillanos después del cambio de soberanía –como así hace Seco de Lucena (1942, pp 854 y 855)–. Y resulta que los gremios islámicos sevillanos jamás pudieron sobrevivir; 1º, porque no existieron (según la tesis demostrada en este artículo), y, 2º, porque apenas quedaron musulmanes en Sevilla. Romero (2001, p. 42) sostiene que algunos permanecieron después de ser conquistada Sevilla y «se les asignó el barrio de la morería y una mezquita». Sobre los moradores musulmanes de Sevilla, Mena (1975, p. 97) escribe: «San Fernando exigió que le entregasen la ciudad vacía de habitantes, así que todos tuvieron que marchar a Marruecos, Málaga o Granada». Según las crónicas, de Sevilla partieron exiliadas unas 300.000 personas (ib., p. 97). Así, el rey Fernando III tuvo que repoblar con gentes de Castilla y cristianos de otras procedencias la ciudad y el resto del reino de Sevilla. Sobre los repartimientos y la repoblación de Andalucía en el siglo XIII puede consultarse el estudio de González Jiménez (1980, pp 129-181). En tales condiciones no era necesario respetar fueros a los musulmanes, ni de derecho común ni de derecho laboral, porque simplemente casi

no había a quien aplicárselo. Romero (2001, pp. 28-31) dice que «tampoco hay huellas de organización de oficios» entre los colectivos judíos y moriscos que permanecieron después de las conquistas cristianas.

Teniendo en cuenta estos hechos y que en 1236 se otorgó el Fuero de Toledo a Córdoba cuando fue conquistada, no causará extrañeza que a Sevilla también se le diera el mismo código legal. Así narra Mena el suceso (ib., p. 100):

> Ocupada que hubo la ciudad comenzó el rey San Fernando a reorganizar la vida local, designando por arzobispo al prelado don Remondo o Ramón, que le había acompañado en la conquista. «Heredó de buenos y grandes heredamientos de villas castillos y lugares muchos ricos» a la iglesia de Santa María. Ordenó el Cabildo y Regimiento de la ciudad; puso muchos letrados y oficiales, dando como ordenanza y legislación municipal el «Fuero Municipal y general toledano», otorgando a los caballeros sevillanos las mismas franquezas que gozaban los de Toledo; y a los del barrio de la calle Francos, la «franquía» o facultad de comprar, vender y cambiar libremente y sin impuestos, de donde viene su nombre a esta calle.
>
> Repartió las propiedades tanto urbanas como rústicas de la ciudad y comarca, [...].
>
> En el cuaderno de repartimientos figuran con detalle los predios, cultivos y edificaciones de que el rey hizo donación a los caballeros, príncipes e iglesias.

También se debe tener en cuenta las costumbres de la época. Según ellas, los privilegios concedidos a los vencidos sólo afectaban a las relaciones entre ellos, si se rendían –pero no si eran conquistados–; por ejemplo, se les permitía practicar su religión, conservar su recinto sagrado (mezquita o iglesia) y aplicar sus códigos legales

(el Corán o el Fuero Juzgo) para resolver sus propios litigios. Mas nunca atañían a sus relaciones con los vencedores, que se resolvían según las normas de éstos. Además, no estaba garantizado el respeto a los términos del tratado de rendición; así sucedió en Toledo, donde pronto se violó el acuerdo y se convirtió la mezquita mayor en catedral, según informa Salrach (1989, p. 270). Por tanto, es impensable que, después de las conquistas, se dejaran en vigor regulaciones islámicas, como la gremial de existir, que afectaban al erario real y a los consumidores cristianos.

En consecuencia, cabe deducir que los gremios sevillanos tras la conquista son enteramente de origen castellano. Por otra parte, para que un gremio prospere se precisa un aumento de la demanda y del número de productores que la atiendan; por eso los gremios en Sevilla tardarían en consolidarse, porque la ciudad pasó de ser populosa a insignificante en habitantes. Según la estimación trasmitida por González Jiménez (1980, p. 143) en 1253 contaba Sevilla con unos 4.800 vecinos. Además, en Castilla, los privilegios corporativos sólo eran otorgados por el rey, que los concedía caso por caso. Allí, los artesanos ya tendían a organizarse privadamente a mediados del siglo XIII, pero sus pactos eran nulos de pleno derecho. Así lo proclama tajantemente el rey castellano Alfonso X, el Sabio, en *Las Siete Partidas* (Part. V, Tit VII, Ley II):

> Cotos e posturas ponen los mercaderes entre sí haciendo juras e cofradías que se ayuden unos con otros, poniendo precio entre sí por cuanto den la vara de cada paño, e por cuanto den otrosí el peso e la medida de cada una de las otras cosas, e no menos. Otrosí los menestrales ponen coto entre sí por cuanto precio den cada una de las cosas que hacen de sus menesteres. Otrosí hacen posturas que otro ninguno no labre de sus

menesteres, sino aquellos que ellos reciben en sus compañías, e aún que aquellos que así fueren recibidos, que no acabe el uno lo que el otro hubiere comenzado. E aún ponen coto en otra manera, que muestren sus menesteres a otros sino aquellos que descendieren de sus linajes de ellos mismos. E porque se siguen muchos males de esto, defendemos que tales cofradías, e posturas e cotos como estos sobredichos ni otros semejantes de ellos no sean puestos sin sabiduría e otorgamiento del rey, e si los pusieren no valgan. E todos cuantos de aquí adelante los pusieren pierdan todo cuanto que hubieren, e sea del rey. E aún más de esto que sean echados de la tierra para siempre. Otrosí decimos que los juzgadores mayores de la villa, si consintieren que tales cotos sean puestos, o si después que fueren puestos no los hicieren deshacer si lo supieren, o no lo enviaren decir al rey que los deshaga, que deben pechar al rey cincuenta libras de oro.

Obsérvese que en este texto no se menciona la palabra gremio, pero, teniendo una clara noción de su significado actual, no cabe duda que en la presente ley está perfectamente caracterizado lo que hoy consideramos que era un gremio. En consecuencia, lo importante son las funciones descritas y no la palabra que se usa para designar la institución.

4.4.1 Los gremios en su contexto medieval

Los gremios son instituciones laborales típicamente medievales muy extendidas que, en algunos países, perduraron hasta el siglo XVIII e incluso principios del XIX. Sin embargo, antes ya hubo precedentes históricos sobre organizaciones de los oficios; pero no se pueden homologar con los gremios medievales. En las urbes populosas del bajo Imperio Romano artesanos de un mismo oficio se reunían en *collegia*. Dopsch

(1918, pp. 456 y 457), cree que en algunos reinos surgidos del derrumbamiento del Imperio Romano subsistieron los *collegia* que luego originaron la organización gremial. Entre esos reinos figura el visigodo, que acabó asentándose en Hispania. Dopsch (ib., p. 457) basa la pervivencia de los *collegia* en el reino visigodo en lo dicho, a principios del siglo VII, por Isidoro de Sevilla sobre los *collegiati*, que eran gentes muy humildes que poblaban las ciudades. Apoya tal afirmación en la autoridad de U. Stutz que escribió el artículo «Das karoling Zehentgebot» en *Zeitschrift d. Savigny-Stiftung f. Rg*., vol. XXIX (1908). Pero, al parecer, este último autor también habla de oídas, porque, si no fuera así, es incomprensible que sostengan ambos autores esa teoría fundada en lo dicho por Isidoro de Sevilla, cuando éste en sus *Etimologías* (IX 4,29), en la parte referente a «Sobre los ciudadanos», lo que dice textualmente es esto:

> Se llama *colegiados* a los que han cometido algún delito y se encuentran sometidos bajo la custodia de algún colegio. Es una ralea de gente envilecida, hijos de padre desconocido. (*Collegiati dicuntur, quod ex eorum collegio custodiisque deputentur, qui facinus aliquod commiserunt. Est enim sordidissimun genus hominun patre incerto progenitum*).

Aunque de tal frase no sea posible saber la dedicación del *collegio*, queda claro que los *collegiati* contemplados por san Isidoro no eran miembros de una organización gremial, sino unos facinerosos juveniles que, en lugar de estar en carcelados, se hallaban recluidos y vigilados en algún *collegio*; sin que éste fuera necesariamente un taller artesanal adscrito a una organización productiva de tipo gremial.

Como el crecimiento de las ciudades y de la economía urbana artesanal en al-

Andalus fue anterior al de la Europa cristiana, surge la curiosidad de saber si esas corporaciones también se desarrollaron en el islam clásico. De hecho, como ya se ha mencionado, hay historiadores inclinados a considerar la existencia de gremios en la Sevilla islámica. Algunos de los que sostienen esta idea toman como fuente documental los llamados manuales de *ḥisba*. De entre ellos destaca el de Ibn ‘Abdūn, que es el más citado y el único que trata de Sevilla. En él hay referencias a las artesanías, *ṣinā‘a* (oficio), y al personaje denominado *amīn* (fiel), en español alamín, cuyas incorrectas traducciones, por gremio y síndico, han inducido a la consideración de los gremios islámicos en Sevilla. Para dilucidar si los hubo o no, en este estudio se analiza principalmente el texto de Ibn ‘Abdūn, sin olvidar otros manuales de *ḥisba*.

4.4.2 Conceptos generales sobre los gremios

Anteriormente se ha venido utilizando la palabra gremio suponiendo que su significado es sobradamente conocido. Mas para afrontar una investigación se requiere tener nítida la nomenclatura utilizada. Así, si hablamos de gremios habrá que precisar a qué nos referimos con ese término, máxime cuando el islán clásico no contaba con él. Después, al analizar un texto antiguo traducido del árabe se deberá comprobar los cometidos, funciones y personajes que caracterizan al gremio y no fijarse ciegamente en las palabras elegidas por el traductor, porque, a veces, como se vio en Dopsch, éstas sólo reflejan su propia opinión y carecen de contenido conceptual. Ante todo, gremio es una organización de miembros de un oficio, o agremiados, y para llenar de contenido su concepto podemos partir de los susodichos tres pactos entre artesanos contemplados por Alfonso X: Primero, fijar precios de los productos en provecho de los

agremiados; segundo, impedir el ejercicio del oficio a los no agremiados; tercero, vedar la enseñanza del oficio a quienes no descienden de los agremiados. Pues bien, nada de esto se encuentra en el *Tratado* de Ibn ‘Abdūn, ni en ninguno de los otros manuales de *ḥisba*.

Rebajando los requisitos también se podría decir que gremio es una corporación, u organización, formada por los miembros de un oficio, regida por normas reguladoras del ejercicio profesional y en defensa de sus intereses. Bajo esta perspectiva tampoco hay nada en los manuales de *ḥisba* que avale la existencia de gremios. Quizá por eso acabó negándola Chalmeta (1973, p. 201 y 202), para quien no se puede hablar de «gremios» entre los musulmanes cuando no tenían «propósitos de autodefensa».

No cabe contemplar aquí una acepción lata de gremio, con el significado de personas que tienen un mismo oficio o estado social, sin estar organizadas entre sí. El genuino concepto de gremio supone encuadramiento corporativo para el cumplimiento de un fin profesional y no un mero conjunto amorfo de personas sin relación ninguna entre ellas, salvo tener conocimientos similares para ejercer una profesión. En general, esto no es lo que la gente suele entender técnicamente por gremio; ello no impide que sea correcto, desde un punto de vista lingüístico, hablar hoy , por ejemplo, del gremio de los médicos sevillanos y usar corrientemente esta palabra cuando se conocen dos personas que ante la coincidencia de ejercer la misma profesión exclaman: ¡Hombre, si somos del mismo gremio! Como ejemplo del uso de esta acepción lata se puede

colacionar el pensamiento inicial de Chalmeta (1967-1968). En el año de su doctorado (1967) creía en los gremios andalusíes y por eso dice (p. 141) que el almotacén «nombra alamines al frente de cada gremio». Precisamente esta última palabra es la que él elige reiterativamente cuando traduce el manual de *ḥisba* de al-Saqaṭī –sobre Málaga a principios del siglo XIII–. Chalmeta (1967-1968, §77) también sugiere que el alamín ejercía de jefe o responsable del gremio. Pero al leer el opúsculo de al-Saqaṭī no se encuentran las funciones profesionales de esos gremios, ni las relaciones internas que vinculan a los agremiados (al contrario, el precio lo fija externamente el almotacén), ni los actos de los alamines defendiendo los intereses gremiales (al contrario, los alamines cumplen las órdenes del almotacén en defensa de los consumidores). El alamín de al-Saqaṭī es en todos los casos un fiel, un fiduciario –como traduce Gabrieli–; o sea, una persona de confianza elegida para algún cargo, como ser alamín de un zoco y no de un oficio (§131), o ser alamina para esclavas, encargada de alojarlas en su casa hasta la menstruación para certificar que no están preñadas en el momento de la venta (§109). Evidentemente, todo esto indica que en el libro de al-Saqaṭī no se refleja la existencia de gremios. Por consiguiente, cuando no hay pruebas documentadas de algo lo más sencillo y lo más científico es no afirmar ese algo. Porque en caso contrario yo podría inventarme el “Simplodocus” y luego escudarme diciendo que “si no se han encontrado fósiles de esa especie eso no quiere decir que no existió, sino que aún no han aparecido”. En resumen, quien afirma algo tiene la obligación de aportar las pruebas. Y ahora ocurre lo contrario: debemos demostrar que ese algo no existió, porque la gente sin pruebas se lo creyó.

Tampoco merecen nuestra atención las organizaciones de artesanos con fines extra-profesionales exclusivamente, como religiosas o asistenciales. Téngase en cuenta que esas organizaciones, aunque reunieran a miembros de un mismo oficio, jamás podrían ser catalogadas como gremios, porque es evidente que si los profesionales de un oficio se organizan sólo para sacar en procesión a un Virgen, por ejemplo, a casi nadie se le ocurriría dar el nombre de gremio a tal organización; ni tampoco si la organización es únicamente para hacer una colecta y entregar la recaudación a la viuda o los huérfanos de uno de los miembros del oficio cuando fallece. Para empezar a hablar de gremio indefectiblemente se precisa que la organización vele por los intereses profesionales de sus miembros frente a otros, lo cual no excluye que también pueda ocuparse de cuestiones religiosas y asistenciales.

Al contemplar este estudio la Sevilla del islam clásico se descartan artículos de cuya materia trata de gremios islámicos en ámbitos distintos de al-Andalus[117].

4.4.3 Análisis de los gremios según su mención en el *Tratado* de Ibn ‘Abdūn

Los epígrafes de la obra de Ibn ‘Abdūn donde se mencionan los gremios son:

> §43: El almotacén deberá ordenar que cada gremio tenga todos los viernes un pregonero que les haga oír en alta voz la invocación «Dios es el más grande» en el mismo momento en que la diga el *imām*.[118]

---

117 Entre otros, los de Baer (1970); Cahen (1970); y Makdisi (1991).

118 Gabrieli traduce así: «Il Muḥtasib debe ordinare ai membri di ogni arte che si prendano per il vernedi un annunciatore incaricato di far loro sentire il *takbīr* cuando l’*imām* lo pronuncia.»

Obsérvese que gremio está puesto en lugar de oficio y que del contexto del epígrafe no es posible deducir si gremio se refiere a un colectivo organizado o a un conjunto de personas que sólo tienen en común el ejercicio de una misma profesión.

El siguiente epígrafe trata de un personaje adscrito a un colectivo profesional, el de los «prenderos», o ropavejeros:

> §172: Deberá haber entre los prenderos un hombre de fundamento que, caso de encontrar a alguno de ellos vendiendo un objeto sospechoso, lo secuestre y lo haga pregonar, a fin de que pueda presentarse el que lo busque y entregárselo si acierta a dar sus señas.

Por el cometido de este «hombre de fundamento» (o *persona dabbene*, según traduce Gabrieli) y la forma de redacción de la disposición no se aprecia en absoluto que los prenderos pertenecieran a un gremio. Es evidente que dicho «hombre de fundamento» no existía en el momento de redactar Ibn ‘Abdūn su *Tratado*. Además, no está claro que este personaje fuera uno de los prenderos, pues la dicción «deberá haber entre los prenderos», no es lo suficientemente explícita. Lo cierto es que Ibn ‘Abdūn propone una función para ese personaje: la de vigilar a los miembros del oficio para que no vendieran prendas robadas. Es francamente dudoso que si hubiera habido un gremio verdadero de prenderos la redacción de esa propuesta fuera como la transcrita.

Analizamos a continuación otro epígrafe referente a los gremios:

§44: El cadí deberá designar en cada gremio a uno de sus individuos, que sea alfaquí, instruido y honrado, para que en caso de diferencias que puedan surgir en el ejercicio de su profesión, ponga de acuerdo a las partes, sin que tengan que acudir al juez secundario. Esta medida es excelente, y el cadí les prescribirá que se atengan al laudo y a la opinión de este mediador, que les tratará con mayor benevolencia y les evitará tener que hacer públicas sus disensiones.[119]

Aquí viene al caso hacer la misma observación que en el §43, que se puede cambiar gremio por oficio. Aunque, en realidad, se gana en confusión poniendo gremio en lugar de oficio. La sustitución de una voz por otra parece ser un propósito deliberado del traductor para que cuele la idea de la existencia de gremios.

En esta prescripción de Ibn ‘Abdūn hay algo más de índole cualitativa. Por una parte, y según la redacción, se aprecia que se pretendía erradicar la costumbre de acudir al juez secundario cuando surgían diferencias entre las partes. Para evitarlo –quizá porque había demasiados pleitos en Sevilla, pues así lo reconoce Ibn ‘Abdūn (§13): «en una capital como Sevilla, donde hay más litigantes que en cualquiera otra, por los muchos pleitos que suele haber»– se propone instituir un árbitro versado en derecho islámico y a la vez ejerciente del oficio; porque debido a su experiencia profesional entendería mucho más de la materia en cuestión que otro cualquiera que sólo tuviera conocimientos coránicos. Por otra parte, en esta prescripción hallamos un

119 Según Gabrieli: «Il Qāḍī debe stablire per ogni arte uno dei loro, esperto nel *fiqh*, dotto e retto, che metta pace quando tra loro sorge una lite in una delle loro faccende, senza che debbano arrivare al giudice.»

énfasis en justificar la medida a adoptar y, sobre todo, en persuadir sobre la bondad de la misma, ya que se dice: «Esta medida es excelente». Tal forma de expresión indica que es una propuesta, y, por tanto, no era una medida que anteriormente se estuviera cumpliendo. Bajo esta perspectiva, el *Tratado* de Ibn ‘Abdūn evidentemente no es un reglamento, es un memorándum encaminado a mejorar la situación social y económica del país y dirigido a la autoridad pública; en ese memorando se exponen las medidas propuestas por su autor con la intención de incitar al poder político para que las pusiera en vigor. Pero, en realidad, nada de lo propuesto estaba vigente.

Otra prueba de la inexistencia de gremios en la época de Ibn ‘Abdūn se halla en este epígrafe:

> §110: Debe prohibirse a los vendedores que se reserven lugares fijos en el atrio de la mezquita mayor o en otro sitio, porque así se crea un cuasi derecho de propiedad, que engendra constantemente diferencias y disputas entre ellos. Que el que llegue primero ocupe el sitio.
>
> El almotacén deberá instalar los gremios colocando a cada artesano con los de su oficio en lugares fijos. Así es mejor y más perfecto.[120]

Aquí se hace hincapié en que «Así es mejor y más perfecto»; es decir, no había gremios, porque “mejor” y “más” son adjetivos comparativos: mejor y más perfecto que ¿qué? Se ha de suponer que la situación propuesta es mejor que la anterior, donde

120 Según Gabrieli: «Il Muḥtasib deve ordinare gli artigiani, e porre ognuno con i suoi simili in luoghi ben determinati; ciò è più degno e sicuro.»

reinaba el caos, pues cada artesano se instalaba donde quería y así difícilmente podían tener relaciones los unos con los otros de su mismo oficio. Relaciones para Ibn ‘Abdūn indiferentes, pues inicialmente opina que el sitio sea ocupado por quien llegue primero, sin derecho a reserva. No obstante, sobre la marcha cambia de parecer y propone que los artesanos se coloquen reunidos por oficios; es decir, el almotacén sí puede reservar lugares fijos para reunir a los miembros de un oficio. Todo esto implica que por aquel entonces no había una cohesión de tipo gremial entre los componentes de una misma actividad profesional. Al margen de esto, apréciese que si en la frase del segundo párrafo del epígrafe citado, se suprimen las tres palabras: «los gremios colocando», el sentido de la frase no se altera en lo más mínimo; es más, quedaría mejor tal como se aprecia en la versión de Gabrieli expuesta en la nota 120.

Otro tanto se puede decir de la caracterización de gremio en este epígrafe:

> §214: Debe prohibirse a los cambistas que ejerzan la usura. En el país no debe correr otra moneda que la de la ceca oficial, porque la variedad de cecas da motivos para que se desvalorice la moneda, se multipliquen los cambios y las circunstancias económicas se alteren y se salgan del curso ordinario. Al frente de los cambistas debe haber un hombre honrado y de fundamento que dé a conocer a los de su gremio los cambios en curso; que sepa quien procede derecho y quien torcido, y que corrija los abusos que viere.[121]

Esta prescripción, además de normativa, es eminentemente descriptiva de unas

121 Según Gabrieli: «Al cambio della moneta deve presiedere una persona dabbene e virtuosa, che informi gli artigiani dei valori correnti, e di quelli buoni e dei cattivi, raddrizzando gli abusi che venisse a riscontrare.»

realidades existentes: la usura se ejercía y entre los cambistas existía una anarquía total, porque cada uno hacía lo que le venía en gana. Había que poner coto a esa situación mediante la institución de una persona que cumpliera la función de corregir los abusos. Tal individuo es descrito como un hombre honrado y de fundamento. También conviene percatarse que aquí se emplea gremio para referirse a un colectivo desorganizado, el de los cambistas, quienes campaban por sus respetos, y, por consiguiente, su grupo profesional no constituía un gremio verdadero al carecer de un mínimo de cohesión.

Sigamos con otros epígrafes en los que se mencionan los gremios:

> §101: Los cargadores de cada gremio deberán tener un punto fijo de parada, del que no se separarán.[122]

Esta disposición choca contra la acepción de gremio como organización, pues aquí se da a entender que los cargadores no estaban al servicio de cada oficio y, además, cada cual se ponía donde quería. Esto no debería suceder si el gremio estuviera ya organizado, ya que por su propio bien ya se hubiera preocupado la propia institución en asignar un lugar a los cargadores que prestaban servicio a sus agremiados.

Otra mención a los gremios es la siguiente:

---

122 Según Gabrieli: «I portatori debonno avere per ogni arte un luogo [di stazionamento] ben noto da cui non debonno allontanarsi.»

§134: Si alguien trabaja oro o plata perteneciente a otro, y luego parte del metal resulta malo, el que trabajó debe reembolsar al otro la cantidad correspondiente, puesto que engañó y traicionó al dueño del metal que se fió de él. Es menester sancionar a los comerciantes fraudulentos que se coja, sean del gremio que sean, pero sobre todo en el del metal, puesto que el que comete fraude en el metal sabe perfectamente la manera de tratar dicho metal.[123]

Nuevamente observamos que lo mismo hubiera dado poner gremio que oficio, pues no hay información adicional que permita sostener la existencia de gremios en Sevilla antes del siglo XII. Igualmente acaece con la recomendación del epígrafe siguiente:

§143: No tratarán con mujeres en asunto de compraventa más que hombres de fiar y honrados, cuya integridad y fidelidad sean conocidas de todo el mundo, y de ello han de cuidarse los individuos de los gremios.[124]

En este artículo suponemos que la palabra empleada por Ibn ‘Abdūn fue oficio y no gremio. Para contrastar este supuesto nos fijamos en la traducción de Gabrieli; éste no usa la palabra gremio, lo cual se comprueba leyendo sus párrafos transcritos en notas a pie de página. Adicionalmente acudimos a la información proporcionada por Bosch (1984, pp. 370-373), quien dice que Ibn ‘Abdūn usa la voz *ṣinā’a*, que significa

---

123 Según Gabrieli: «I frodolenti colti sul fatto vanno repressi in ogni mestiere, specialmente nel saggio dei metalli; ...»

124 Según Gabrieli:«Con esse [le done], nella compra e vendita, deve tratare solo una persona fidata e dabbene, di notoria honestà e fidatezza; a ciò debbono vegliare gli artigliani.»

oficio, y nunca utiliza *sinf* (ni su plural *asnāf*), palabra que, sin equivaler a gremio, alude a una «corporación asociativa de gentes del mismo oficio o industria artesana».

De estos razonamientos, concluimos que en la realidad de aquel tiempo en Sevilla los gremios no estaban instituidos, porque éstos no aparecen perfilados a través de sus funciones en el *Tratado* de Ibn ‘Abdūn. Las menciones a los gremios que figuran en la traducción española de su manual de *ḥisba* son genéricas, inexpresivas y forzadas; su utiliza gremio en su acepción de oficio y no hay ninguna referencia a una organización gremial.

4.4.4 Análisis de los gremios según las funciones del alamín

En la traducción española del texto de Ibn ‘Abdūn se menciona en bastantes ocasiones un personaje vinculado a los gremios: el alamín (*amīn* en árabe). Tal persona también es llamada, indistintamente, «síndico» por el traductor. En principio, la voz *amīn* carece de sentido para quienes ignoran el léxico arábigo. Su significado tendría que extraerlo cada lector del contexto donde se inscriben las funciones asignadas al personaje. Pero la yuxtaposición de síndico (por alamín) y gremio (por oficio) resulta totalmente inteligible, puesto que de forma intuitiva se asocia síndico con un individuo designado en una corporación para velar por determinados intereses de la misma. La cuestión está en si síndico es una correcta traducción de *amīn* (palabra que en español ha dado origen a otras dos: amín y alamín).

Para desvelar este problema se afronta ahora el análisis de los epígrafes del *Tratado* de Ibn ‘Abdūn donde aparecen las referencias a dicho personaje. Antes de

iniciar la investigación de este asunto, conviene advertir, pese a su obviedad, que a priori no puede darse por sentada la igualdad entre *amīn* y síndico. Los términos serán iguales si las funciones asignadas a la persona son identificables con las que cabe deducir de un verdadero síndico de un gremio.

La primera alusión al alamín en la traducción del Tratado de Ibn ‘Abdūn es ésta:

> §91: Los patrones de estas medidas obrarán en el poder del almotacén y del alamín[125] o fiel contraste del gremio de pesadores, que es el más indicado para conservarlos y verificarlos.

---

125 Aquí el traductor pone esta nota al pie: «En árabe *amīn*, palabra todavía usada en Marruecos, donde designa en particular al «síndico de un gremio»: cf.W. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, p.223»

Pero, el *Diccionario de la lengua española* para la voz amín ofrece un significado distinto, a saber: «En Marruecos, funcionario encargado de recaudar los fondos, efectuar los pagos y administrar bienes por cuenta del gobierno». Téngase presente que España ejerció su protectorado durante bastantes años sobre el norte de Marruecos (y también sobre una estrecha franja al sur del río Draa, ya en el Sahara), y, por lo tanto, la información de la Real Academia Española no es de oídas, de lo que otros dicen, sino de primera mano y por propia experiencia *in situ*. Para la voz «alamín» el citado *Diccionario* proporciona esta equivalencia: «Oficial que en lo antiguo contrastaba las pesas y medidas y tasaba los víveres».

Por otra parte, la asimilación de *amīn* con síndico de un gremio dada por el traductor no es correcta por entrar en anacronismo, ya que *amīn* en el contexto del *Tratado* de Ibn ‘Abdūn se refiere a una realidad propia del siglo XI o XII y el *amīn* de Marruecos con el que se le compara es mucho más reciente, y ya se sabe que las palabras suelen evolucionar en su significación con el transcurso del tiempo y con la diferente región geográfica; por tanto, no está garantizado que quieran decir lo mismo ni que obedezcan a una única realidad. Es más, desde el punto de visto filológico el significado de *amīn* era, en el árabe clásico, «fiel» [o sea, persona que no defrauda la confianza depositada en él, y a la que, por

Esta es la sugerencia de Ibn ‘Abdūn para acabar con la proliferación de pesas y medidas que no obedecían a un patrón definido, pero que los comerciantes empleaban en perjuicio de los consumidores. Para evitarlo había que definir y guardar los patrones. Era lógico que éstos fueran custodiados por el almotacén, o magistrado que velaba por el buen funcionamiento de los zocos, y por el alamín, que era el fiel o responsable de contrastar las pesas y medidas[126]. Así se lograría que los comerciantes no usaran pesas o medidas que no tuvieran su contraste correspondiente. Ahora bien, si se sabe que alamín era el fiel que en lo antiguo verificaba las pesas y medidas, sobra la aclaración de «o fiel contraste del gremio de pesadores»; esta frase es más bien un añadido con el propósito premeditado de inducir la asociación de dos ideas: la

---

tanto, se le encarga el cumplimiento con exactitud y legalidad de ciertos servicios públicos; en término análogo podríamos decir fiduciario, como traduce Gabrieli]; y, por lo que se dice a continuación en este §91, esa parece ser la acepción con la que está usando la palabra Ibn ‘Abdūn. Para esta interpretación se ha acudido a Corriente (1999), quien para la voz alamín o amín dice:

> Inspector de pesos y medidas o de otras actividades: del and. *alamín* < cl. *amīn* ‘fiable; secretario’. Del mismo étimo, pero como arabismo moderno, transmitidos por contactos más modernos, mediterráneos y/o europeos, sin fase andalusí, son **lami** ‘cierta autoridad turca en Palestina’ (pt.), **amim** (pt., sólo Morais) ‘síndico o magistrado’ y **amín** (cs.) ‘administrador gubernamental’.

Y si consultamos la *Encyclopédie de l’islam*, nouvelle édition, Paris, 1991, encontramos esto:

> *Amīn = sûr, en qui on peut se fier. Comme substantif, celui à qui l’on a confié quelque chose, surveillant, administrateur.*

Luego figuran algunas acepciones más técnicas, pero en todas *amīn* designa al *titulaire de diverses fonctions «de confiance».*

126 Tal como define el *Diccionario de la lengua española* el término alamín, según la transcripción que figura en la nota anterior. Además, en España existió el cargo de «*fiel contraste*» (Chalmeta, 1973, p. 606) y Mercado (1569, p. 168) alude a unos magistrados llamados «fieles ejecutores», cuyo cometido era tasar el precio de los artículos más necesarios.

del alamín y la de gremio. Por otra parte, en aquella época había pesadores públicos según manifiesta Ibn ‘Abdūn:

> §215: Los pesadores públicos deben ser hombres honrados y entrados en años, porque su oficio supone que son de fiar en punto de integridad, religión y piedad. Los ejes de las balanzas deben ser largos y los platillos ligeros, como ya dijimos antes[127]. Las barras de las romanas también habrán de ser largas, y el orificio en que se mueve el pivote del cuadro indicador debe estar en la barra y no en la lengüeta, porque este sistema se aproxima más que los otros al peso exacto.

En este epígrafe Ibn ‘Abdūn, como se ve, no se refiere a la adscripción de los pesadores públicos a un gremio, ni especifica su cometido. No obstante, se intuye que debían ser funcionarios públicos, o bien profesionales privados con una función pública, a los que se podría acudir para comprobar las cantidades de mercancía comprada o para realizar ellos la medida o la pesada cuando les fuera solicitado este servicio.

Leyendo a Ibn ‘Abdūn da la impresión que su *amīn* es ante todo un hombre recto e intachable, que no tiene que estar vinculado orgánicamente con el colectivo respecto al cual ejerce una función. Esta impresión se confirma cuando Ibn ‘Abdūn, en la traducción que se nos presenta, habla (§120) de un «síndico de confianza y que no se deje cohechar» que vaya todos los días a vigilar que en el matadero no se sacrifiquen

127 En el §91 recién analizado y transcrito, aunque no en su totalidad.

reses aún aptas para la labranza.[128]

En el §72, concerniente a materiales de construcción, se indica lo siguiente:

> §72: En poder del almotacén, o colgados de la mezquita mayor, deberá haber patrones del grueso de los ladrillos, del tamaño de las tejas, del ancho y grueso de los tirantes y de las vigas, así como del grueso de las tablas para solería. Estos patrones, hechos de madera dura, no susceptible de carcoma, se colgarán de clavos en lo alto del muro de la mezquita mayor y se los conservará con cuidado, para poder acudir a ellos cuando se crea que los materiales citados son mayores o menores de lo fijado, mientras otros iguales obrarán en poder de los maestros de obras, para su trabajo. Esta es una de las cosas más importantes y esenciales que se han de tener en cuenta.

En este caso se aprecia que la responsabilidad no recaía en el alamín del gremio de los constructores, pues ni siquiera se menciona ni a uno ni a su organización. Es lógico que los maestros de obra debían tener los patrones, pero el otro juego muy bien podría estar custodiado por el alamín de su gremio (de existir), en lugar (o además) de estar en el muro de la mezquita mayor. De haber gremio de constructores, o maestros de obras, a Ibn ‘Abdūn no se le habría pasado nombrar a su alamín para que custodiara los patrones. La misión del alamín en cuanto encargado de verificar y contrastar pesos y medidas es independiente de la existencia de gremios. Esto se corrobora con lo dicho por Ibn ‘Abdūn un poco más adelante (§92), donde menciona al alamín en su misión típica de controlador de pesas y medidas, y no como

128 Se recuerda que, en lugar de síndico, Gabrieli traduce «fiduciario»: «a ciò deve vegliare un fiduciario non venale, che vada all’ammazzatoio ogni giorno».

síndico perteneciente a un gremio:

> §92: Tocante a las arrobas y pesas, de todas ellas deben obrar en poder del alamín modelos de hierro, bien calibrados y contrastados. Las arrobas para medir deberán llevar el contraste en el cuello, que ha de ser estrecho, porque basta que la anchura tenga un dedo más de lo normal para que la capacidad aumente mucho. Se medirá con ellas según la costumbre antigua, y si se pudiese conseguir que una medida de arroba fuese igual a una arroba de peso, como ocurre con la medida del trigo, sería una gran cosa. Al echar el aceite en la medida se hará poco a poco, porque con el burbujeo que se produce al echarlo se llega pronto al contraste; pero si luego se le deja reposar un poco, se verá que la medida está falta. Las *qullas*[129] deberán ser de 12 azumbres, pues las que se usan ahora son demasiado pequeñas, y las cantareras habrán de ser más cumplidas.

Sobre la función típica del alamín, insiste Ibn ‘Abdūn:

> §95: Las pesas habrán de ser de cristal o de hierro, bien fabricadas y comprobadas, con el contraste del alamín bien patente. No se dejará que los comerciantes las usen de piedra, porque no hay modo de contrastarlas. Las pesas de arrate de los comerciantes y las [más pequeñas] de todas las balanzas de la ciudad, en todos los oficios, habrán de ser comprobadas dos o tres veces al año.

Conviene fijar la atención en la última frase, donde no se alude a los gremios, sino a los oficios. Ahí también se habría podido poner gremios en lugar de oficios.

La inexistencia de gremios se pone de manifiesto en el epígrafe siguiente:

---

129 Jarras de loza vidriada, según informa el traductor.

§187: En las ferias de ganado deberá ponerse un síndico [*amīn*] a cuyo laudo haya de recurrirse en caso de diferencia entre las partes. Del mismo modo, en cada gremio debe haber un síndico.[130]

Ahora se ve con nitidez que Lévi-Provençal y García Gómez traducen *amīn* por síndico en lugar de fiel, que sería lo correcto. Se trata de un experto en la materia, que actúa como árbitro y a cuyo laudo deben someterse las partes litigantes[131]. Ibn ‘Abdūn considera importante la misión de mediación para limar las diferencias surgidas con motivo del trato comercial entre compradores y vendedores, que al parecer eran abundantes. Por eso, amplía la institución del arbitraje con carácter general a cualquier oficio. Para cumplir este objetivo propone que haya un *amīn* en cada «gremio». Pero obsérvese que Ibn ‘Abdūn desea establecer una forma rápida para resolver conflictos mercantiles a través de un mediador. Ibn ‘Abdūn lo llama *amīn*. Pero Lévi-Provençal y García Gómez injustificadamente lo traducen por síndico, debido a lo que él explica en nota a pie de página, que se comentó a su vez en nuestra nota 125. Tal nombre no debería causar ningún problema interpretativo si la función a cumplir estuviera perfectamente definida; y, en efecto, lo está: se trata de un árbitro o mediador para dirimir conflictos. La cuestión, y con ella la confusión, se introduce en el momento que

130 Gabrieli traduce así: «Nel mercato delle cavalcature va messo un fiduciario, al cui giudizio si deve ricorrere nelle contestazioni. Così per ogni mestiere ci deve essere un fiduciario.»

131 Aquí se trata de un árbitro que pone de acuerdo a los profesionales con sus clientes, mientras que en el §44, reproducido en la página 134, se refiere a un árbitro que dirime diferencias entre miembros del mismo oficio.

el traductor elige la palabra «síndico» como equivalente a *amīn*; y luego completa su jugada al asociar síndico con gremio: «Del mismo modo, en cada gremio debe haber un síndico», que es la traducción que se nos presenta. Pero inmediatamente aparece una pregunta: ¿Por qué se llama síndico a un árbitro que debe mediar para poner paz en las disputas surgidas entre vendedores y compradores? Sobre este interrogante, es necesario apreciar cuatro cosas. 1ª, que la palabra árabe *amīn* se traduce sin justificación plausible por síndico. 2ª, que este amín no es un síndico, en cuanto miembro de un ente profesional al que se le encomiendan unas funciones propias que caracterizan de gremio a su organización, sino que se trata simplemente de un mero mediador en los posibles conflictos que surjan; o sea, pertenece esta figura al ámbito judicial y no al gremial. 3ª, que este amín puede actuar en el cometido que se le asigna sin necesidad de estar instituidos los gremios, porque para actuar de mediador en los conflictos originados en las ferias de ganado, y, por extensión, en cualquier clase de oficios, no se precisa que haya gremios. De igual modo ocurre con el cadí y el juez secundario que dirimen litigios suscitados en el comercio con absoluta independencia de estar o no los oficios organizados corporativamente. Y 4ª, que el tono de la prescripción es en puridad programático, propio de un deseo más que de una realidad.

En el próximo epígrafe también se nombra al síndico y al gremio, mas véase que ahora la función asignada al síndico es policial, al margen del ejercicio de la profesión:

> §204: Tampoco deberán pasar los marineros a ninguna mujer con aspecto de llevar vida deshonesta, advirtiendo de ello al síndico del gremio. Prescríbaseles además que no

pasen a nadie con envases para comprar vino a los cristianos, y, si se le coge, rómpasele el envase y dése parte al síndico para que castigue al marinero.

Por la forma de redactar la traducción de este epígrafe, la sensación es que se refiere al síndico del gremio de los marineros. Constable (1994, p. 140) se refiere a este pasaje de Ibn ‘Abdūn, donde propone la normativa a aplicar para la administración fluvial, dando las palabras árabes con las que Ibn ‘Abdūn se expresa y su traducción; resulta que se trata de un «superintendente del río» (*amīn ‘alā al-wādī*), «entre cuyas obligaciones estaba la de encargarse de los marineros»[132]. Es más, hasta Lévi-Provençal (1948, p. 22) utiliza una terminología similar a la de Constable: «La policía del puerto corre a cargo de un *amīn* del río, que vigila no sólo a los pasajeros, sino también a los navegantes». Pero cuando el historiador francés y su colaborador español traducen el texto (tal como se observa en la transcripción del §204) ya no tienen en cuenta que el amín es del río, con funciones de policía del puerto, y lo atribuye al gremio de los marineros. Tal gremio tiene todas las trazas de haber sido inventado sobre la marcha.

Es preciso observar que en todos estos epígrafes se podría haber sustituido gremio por colectivo, o por oficio, sin alterarse el sentido de las respectivas normas. Es decir, se usa gremio en su acepción de oficio y, al no referirse a una organización para cumplir fines profesionales, no se trata de gremio *stricto sensu*.

En el texto de Ibn ‘Abdūn no se identifica nunca una cierta organización de los

132 Gabrieli ya había dado esa traducción: «e debbono informarne il soprintendente del guado».

oficios que justificara el empleo de la palabra gremio. Tampoco se ve esa organización en los manuales de *ḥisba* de Ibn ‘Umar, de Ibn ‘Abd al-Ra’uf y de al-Saqaṭī. En todos los casos referentes al *amīn* se comprueba que las funciones a él asignadas se desempeñan a la perfección sin necesidad de la existencia de gremios. Tampoco hay base suficiente para colegir que las personas que debían cumplir esas funciones estuvieran adscritas a lo que se puede entender corrientemente por gremio; y menos aún que estos personajes ostentaran la representación del oficio, ya que esto ni siquiera es insinuado en ningún momento por Ibn ‘Abdūn ni por ninguno de los citados autores musulmanes de manuales de *ḥisba*. Ahora bien, como el sistema económico descrito por Ibn ‘Abdūn es desordenado y lesivo para los consumidores, se aprecia claramente que en su *Tratado* pretende que el poder público institucionalice algo de orden con la finalidad principal de ejercer el control de calidad, la evitación de fraudes y propiciar un sistema rápido para resolver los conflictos ocasionados con motivo de la actividad mercantil; se exceptúan el caso contemplado en el §204 referente a una cuestión de policía relacionada con la moralidad religiosa: vida honesta de las mujeres y consumo de vino, y el del §43 que considera otras obligaciones religiosas de los musulmanes, cual es la oración. En algún caso concreto, además se pretende una localización fija para el desarrollo de la actividad, y, con carácter general, se impone la figura del amín (nunca síndico según la traducción que se nos presenta) para dirimir diferencias entre los miembros, o bien entre las partes que intervienen en los tratos mercantiles. Esta función supone unas relaciones profesionales que trascienden al plano jurídico y descargan al almotacén y al juez secundario de la acumulación de

litigios por reclamaciones que en Sevilla eran muy numerosos, según dice Ibn ‘Abdūn en el §13. Este último aspecto queda más nítido en la prescripción propuesta por Ibn ‘Abdūn en el §44 anteriormente transcrito y comentado. Además, algunas de esas funciones son más propias de un alguacil o de un agente judicial. Hay constancia documentada de un cometido de esta clase asignado a un *amīn* a mediados del siglo XII para supervisar confiscaciones de bienes[133]. Chalmeta (1973, pp. 375 y 376) documenta una reflexión de Abderramán III acerca de la reclamación de una hilandera atendida por su abuelo, cuando en su opinión no debía haberlo hecho pues para ello ya estaba «la vigilancia del alamín del zoco del hilado». O sea, el alamín era del zoco, no de la profesión.

En otros manuales de *ḥisba* más antiguos también sale a relucir el amín; pero en ninguno de ellos se aprecia que su cometido sea diferente del que corresponde al «fiel», es decir, al hombre recto y de confianza designado para una misión delicada. En el manual de Ibn ‘Umar, *Aḥkām al-sūq* («Ordenanzas del zoco») del siglo IX, sólo hay dos breves referencia en los epígrafes 2 y 3 al «hombre más de fiar», encargado el uno de visitar el zoco para cotejar con los patrones todas las pesas y medidas y el otro de vigilar que las monedas que circulan sean buenas en evitación de la desvalorización

133 Ya se expuso en la nota 27 (páginas 63-64), que el califa ‘Abd al-Mu’min ordenó, en 1147, perseguir a los que vendían y consumían mosto de uvas y mas tarde, en agosto de 1148, envió una carta ordenando el estricto cumplimiento del Corán, que se persiguiera la venta y consumo de vino, y, además, que, en los juicios, «las confiscaciones de bienes tenían que hacerse con la supervisión legal de un *amīn*» (González Moreno, 1981, p. 175).

monetaria. Puede apreciarse que nombrar un amín que vaya por todas las tiendas del zoco es más sencillo que organizar los oficios y poner al frente de ellos un controlador de pesos y medidas. Aquí no se dice que fuera un oficial perteneciente a cada uno de los gremios, sino que se trataba de funcionarios públicos que recorrían el zoco y demás tiendas. En el de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf, *Risāla fī ādāb al-ḥisba wa-l-muḥtasib* («Tratado del buen gobierno del zoco y del almotacén») del siglo X se menciona una vez al amín, o persona de mucha confianza, para asignarle un quehacer importante. Se trata del párrafo (p. 205) dedicado a los carniceros (*ŷazzārīn*), donde señala que se les ordenará que confíen el degüello de los animales a personas dignas de confianza; de no existir tal persona, se les impondrá un «*prud-homme* (*amīn*)» (o magistrado, según la traductora al francés) que les vigilará y les enseñará las reglas del degüello. Se deduce que, de no haber nadie suficientemente preparado, sería el almotacén quien les nombraría un *amīn* o experto en las normas del degüello; aunque, en primera instancia, eran los propios carniceros quienes debían nombrarlo.

Aunque García Sanjuán (1997) cree encontrarse ante la presencia de un «síndico», más bien parece evidente que, de esas consideraciones de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf, no se deduce que ese *amīn* fuera el «síndico» de un gremio, puesto que no tiene ninguna función de representación ni de nada relacionado con organizar la profesión ni velar por los intereses económicos de sus miembros. Se trata únicamente de un experto en degüellos. Por lo demás sería completamente absurdo que en el siglo IX Ibn ‘Umar únicamente se refiera a los verificadores de los pesos y medidas y un siglo más tarde Ibn ‘Abd al-Ra’ūf sólo mencione al matarife si en sus respectivas épocas el

sistema económico estuviera lleno de gremios. Por otra parte, esta recomendación de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf es bastante parecida a la de Ibn ‘Abdūn (§120) al proponer: «Dentro del zoco no se sacrificará ninguna res, como no sea en cubas, llevándose fuera del zoco la sangre y la basura de las tripas». Y luego sigue diciendo: «Las reses serán degolladas con un largo cuchillo, y así serán todos los cuchillos para degollar». A continuación recomienda que no se sacrifiquen reses aptas para la reproducción y para el trabajo de arar, excepto si tienen algún defecto, «y de ello ha de cuidarse un síndico de confianza y que no se deje cohechar, que ha de ir todos los días al matadero»[134]. De lo dicho por Ibn ‘Abdūn no se puede afirmar que hubiera una organización de los carniceros ni de los matarifes. Aquí el «síndico de confianza» no es un individuo de la profesión, ni tiene nada que ver con la forma en que ésta se organice o no, pues sólo tiene que vigilar el cumplimiento de una norma: que las reses no sean apropiadas para la reproducción o para el trabajo. La vigilancia del cumplimiento de las normas puede hacerse con o sin gremios; de la misma forma que el amín que vigila la exactitud de los pesos y medidas no tiene por que pertenecer a un gremio, ni que cada gremio tenga su propio vigilante. Además, lo de la matanza tiene su importancia para los musulmanes, porque, por el Corán (2,168, entre otros versículos), ellos no pueden comer carne cuyo animal haya sido matado sin invocar el nombre de Dios, y, además, tiene que estar muy bien desangrado, ya que el Corán (ib.) prohíbe también la ingestión de sangre. De ahí que Ibn ‘Umar destine varios epígrafes (50 y 52) al buen degüello de las ovejas,

134 Gabrieli dice: «a ciò debe vegliare un fiduciario non venale, che vada all’ammazzatoio ogni giorno».

que Ibn ‘Abd al-Ra’ūf dedique varias páginas a este asunto y que Ibn ‘Abdūn (§124) diga: «Las salchichas y las albóndigas han de hacerse con carne fresca y no con carne de animal enfermo o muerto sin degollar, porque ésta sea más barata». Por ese motivo, los autores de los manuales de *ḥisba* se preocupan de la forma en que deben ser sacrificadas las reses destinadas a la alimentación humana. El matarife debe ser ducho en el oficio y saber muy bien cómo degollar para que el animal se desangre por completo; y el cuchillo tiene que ser bien largo, con el mismo objetivo. La cuestión de menor importancia era si el jifero lo elegían los carniceros o lo designaba el almotacén; lo relevante era que fuera un buen degollador. Por último hay que tener en cuenta que, en el manual de *ḥisba* de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf, el amín designado por el almotacén como matachín no lo era de un gremio; era un maestro experto en el arte de degollar que transmite su saber a los demás, sin ser necesario que el conjunto de los carniceros estuviera o no organizado corporativamente.

4.4.5 Conclusión

Por todo lo expuesto concluimos que no había gremios en la época de Ibn ‘Abdūn. Romero (2001, p. 28) opina lo mismo al decir que de todo lo mencionado por Ibn ‘Abdūn, «tampoco se desprende que tales oficios, o al menos alguno de ellos, estuviesen agremiados». Ahora bien, opinamos que el *išbīlī* deseaba que hubiera una organización dirigida por las autoridades públicas, para vigilar los zocos, evitar fraudes, llevar a cabo un control de calidad del producto y mediar en los conflictos. La idea latente en la mente de Ibn ‘Abdūn, y de los demás autores de manuales de *ḥisba*, no

era organizar los oficios, sino los zocos para proteger a los consumidores frente a los productores. Sobre este particular, hay adicionalmente otra prueba indirecta de la inexistencia de los gremios en aquella época. Se encuentra en el §131 del *Tratado* de Ibn ‘Abdūn, donde recomienda que a los clientes se les compense del polvillo o de los residuos dejados por las drogas mediante «una tara de compensación, fijada a juicio de los comerciantes y de acuerdo con el comprador». Obsérvese que no menciona al amín ni al gremio. El acuerdo debía establecerse directamente entre comerciantes y compradores a título individual. Sería absurdo proponer tal medida si hubiera un gremio de drogueros. Aunque no estuviera especializada la venta de drogas y fueran despachadas por tenderos en general, la norma sería completamente diferente si los expendedores estuvieran organizados en gremios.

A modo de colofón quizá convenga transcribir unas palabras de Chalmeta (1991, p. 108-109) sobre las ciudades islámicas[135]:

> Hablando en términos socio-económicos y políticos, ¿las organizaciones musulmanas (*sinf, rifa, firqa, tāi’fa*) constituyen auténticas corporaciones o no? Masignon y epígonos quisieron hacer de ellos gremios. Pero éstos no surgen hasta el s. XIV, con la aparición de los otomanos. No los hubo en al-Andalus, ni se encuentra el menor rastro de ellos en los documentos de la Geniza y Le Tuorneau no acaba de verlos en Fez. Asimismo, los alamines no han de ser entendidos como jefes de gremios, sino como simples responsables del oficio ante el poder, nombrados con fines fiscales y para mejor controlar a sus colegas. Por tanto, ante el silencio de las fuentes, obligado es seguir las

135 Agradecemos a la Dra. Bramon que nos haya proporcionado esta información.

observaciones de Baer,[136] Cahen,[137] Goitein,[138] Raymond,[139] Steren, [140] para concluir a la no existencia de organizaciones artesano-corporativas en el mundo musulmán antes del siglo XV, e –inclusive– sólo en la parte otomana con posterioridad a dicha fecha.

Los historiadores citados por Chalmeta estudiaron situaciones laborales distantes en el tiempo y en el espacio del solar andalusí. Pero Chalmeta deja bien claro que en al-Andalus jamás hubo gremios, pese a su idiosincrasia peculiar que podría hacer pensar en un desarrollo de instituciones laborales diferente al resto de los países islámicos.

---

136 *Egypcian guilds in modern times*. Jerusalem 1965. (Nota del propio Chalmeta).

137 «Les corporations profesionels...», *The islamic city.* Oxford, 1970. (Nota del propio Chalmeta).

138 *A Mediterraneam society...* U. C. A. 1967. (Nota del propio Chalmeta).

139 *Artisans et commerçants...* Damasco, 1973. (Nota del propio Chalmeta).

140 «The constitution of the Islamic city», The Islamic City, 1970. (Nota del propio Chalmeta).

CAPÍTULO V: FUNCIONES DEL ESTADO

A lo largo de este estudio del *Tratado* de Ibn Abdún ya han salido a relucir las principales funciones del Estado; pero aquí conviene resumirlas y volver a transcribir partes de algunos epígrafes, aun incurriendo en la redundancia, porque entre ellas se identifican perfectamente las tres tareas reservadas al Estado por Adam Smith (1776, pp. 612 y 613), a saber:

> el Soberano únicamente tiene tres deberes que cumplir, los tres muy importantes, pero claros e inteligibles al intelecto humano: el primero, defender a la sociedad contra la violencia o invasión de otras sociedades independientes; el segundo, proteger en lo posible a cada uno de los miembros de la sociedad de la violencia y de la opresión de que pudiera ser víctima por parte de otros individuos de esa misma sociedad, estableciendo una recta administración de justicia; y el tercero, la de erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueden interesar a un individuo o a un pequeño número de ellos, porque las utilidades no compensan los gastos que pudiera haber hecho una persona o grupo de ellas, aun cuando sean frecuentemente muy remuneradoras para el gran cuerpo social.

No obstante, de la lectura del libro de Adam Smith se deduce que el Estado debe cumplir otras funciones que abarcan un conjunto numeroso de ellas, tales como, entre otras, sin llegar a ser exhaustivo: favorecer la lucha contra el monopolio, o, al

menos, erradicar las leyes que lo fomentan, y, en general, remover los obstáculos que impiden la libre competencia; regular la emisión de billetes por parte de los bancos y conceder al gobierno el privilegio exclusivo de acuñar la moneda; impedir la usura fijando una tasa legal del interés un poco más alta que la del mercado; reconocer y proteger los derechos de autor[141]; y otras.

A continuación se identificarán todas estas funciones según el tratamiento que de las mismas se deduce del *Tratado* de Ibn Abdún.

5.1 Defensa del país

En el parágrafo 2.4.3 se mencionó que Ibn Abdún aprueba (§11) la entrega de sumas dinerarias, procedentes del tesoro de las fundaciones pías, al príncipe para organizar campañas, reparar puntos de la frontera o defender a los musulmanes contra el enemigo. Queda, pues, claro que Ibn Abdún no duda en asignar esta función tan fundamental al Estado.

Además, esta misión de la defensa del país queda claramente recogida en el §2 de su *Tratado*:

> Debe asimismo el príncipe adquirir experiencia en los negocios de sus vasallos, examinándolos por sí mismo, y otro tanto ha de hacer con el cierre de sus fronteras y con ponerlas en estado de defensa contra sus enemigos.

141 Asunto que salió a relucir en la página 81.

5.2 Administración de la justicia y orden público

Esta es otra de las tres misiones troncales encomendada al soberano por Ibn Abdún (§2):

> Debe también reprimir la tiranía o brutalidad que pueden ejercerse contra sus súbditos, así como los abusos de poder y los pretextos que se busquen para perjudicarlos. No confíe esta misión a su visir ni a su chambelán, para evitar que uno u otro le oculten o le disfracen la verdad, pues de ahí se seguiría perjuicio para su situación, daño para su fama y desconcierto para la organización del reino.

Estos perjuicios podrían ocurrir, como dice Ibn Abdún (§1):

> si el soberano, dejándose arrastrar por la satisfacción de sus veleidades, se hace menos asequible a sus vasallos, les cierra sus puertas y multiplica entre ellos y su persona el número de sus chambelanes, porque entonces reduce a los buenos al silencio y presta oídos a los maldicientes desocupados, con lo cual sufren daño, tanto la religión como la custodia del bienestar de los musulmanes.

La administración de la justicia recaía, a efectos prácticos como ya se ha tenido ocasión de ver, en el cadí, auxiliado por el juez secundario, el almotacén, el zalmedina, los alguaciles de todos estos magistrados y los guardas jurados de los pueblos.

El cadí juzgaba en su curia, en la cual tenía (§8):

> dos alfaquíes, a quienes pueda consultar, lo cual dará mayores ventajas al público y mayor eficacia y justicia a las sentencias. El cadí examinará sus proposiciones y las

aprobará o no. Estos alfaquíes consejeros no deberán ser más de cuatro, dos en la curia del cadí y dos en la mezquita mayor, cada día y por turno.

Los servidores del cadí, o alguaciles, para una ciudad como Sevilla, no debían ser “más de diez: cuatro, beréberes negros [...] y los demás andaluces” (§9).

El juez secundario atendía los juicios en una sede que (§16):

> no debe [estar] en su casa, sino en la mezquita mayor o en otro lugar designado al efecto. No debe dictar sentencia en negocios graves, pues son ocasiones que suelen aprovechar los abogados y las gentes que andan buscando enredos. Debe personarse todos los días en la curia del cadí para consultarle sobre las cosas importantes que se le hayan presentado, y el cadí, por su parte, ha de vigilarlo, más aún, examinar cuanto le concierne y estudiar sus sentencias y la manera con que ejerce el cargo.

Los alguaciles del juez secundario “no serán más de siete a diez, en una capital como Sevilla, donde hay más litigantes que en cualquier otra” (§13).

El almotacén era el magistrado encargado de vigilar los zocos y a los obreros y artesanos, y el cual ya ha sido tratado extensamente. Este magistrado también contaba con alguaciles (§13), pero no se especifica, en este caso, el número de ellos. Y, como se ha visto en el parágrafo 4.4.4, sobre el análisis de los gremios, también pretendía Ibn Abdún complementar la función judicial relativa a la actividad comercial mediante una serie de árbitros, o mediadores, en los conflictos, que, en ocasiones, son designados por Ibn Abdún con la voz amín.

El zalmedina, o prefecto de la villa, era una autoridad pública que dependía del

cadí y del gobierno (§21); pero, en realidad, tal subordinación era más bien una propuesta de Ibn Abdún, que Lévi-Provençal, en nota a pie de página, considera “teórica”, ya que en la práctica el prefecto de la villa no debía estar subordinado al cadí en absoluto, sino que era un delegado directo del sultán. Contaba el zalmedina para el desempeño de su cargo con algunos agentes, más bien pocos, puesto que según Ibn Abdún “no deberán ser más de diez” (§22), y también estaban bajo sus órdenes patrullas e inspectores de policía.

En los pueblos el orden público descansaba en los guardas jurados, de los cuales dice Ibn Abdún que en ellos está la defensa del gobierno (§158).

Y para los delincuentes existía una cárcel (§27) custodiada por “un solo carcelero” (§29). Ya se dijo que las mujeres debían encerrarse, mejor que en una cárcel para ellas, en “casa de una matrona de buena reputación y cuya honradez conozca [el cadí], a la que por ese servicio asignará un salario a cargo del tesoro de las fundaciones pías (§28).

5.3 Obras públicas

Sobre este particular ya se ha mencionado a lo largo de la presente memoria que con cargo a fondos públicos se debía atender, en opinión de Ibn Abdún, a: la reparación de puntos de la frontera (§11); la restauración de edificios (§11); el mantenimiento de la mezquita mayor (§32); la construcción de galerías en la mezquita mayor para que pernocten los forasteros (§37); la reparación de baches en el atrio de

la mezquita mayor (§41); la habilitación de cementerios (§52); y la edificación de mezquitas, cavados de pozos públicos y reparación de puentes (§52). Una especial mención se merece el puerto de Sevilla. Éste y las atarazanas ya estaban construidos, pero Ibn Abdún dice (§60) que la zona de la ribera del río donde se encuentra “el puerto marítimo de la ciudad” ha de ser propiedad del Estado y que es un punto tan importante, por ser el lugar por donde salen las mercancías, el refugio de los extranjeros y el arsenal para reparar los barcos, que debe ser protegido e impedir que en él se edifique y se venda parcela alguna.

5.4 Otras funciones

Además de estos tres cometidos tan primordiales, las autoridades públicas del reino descrito por Ibn Abdún también se deberían ocupar de otras importantes misiones. Entre ellas destacaban, por la finalidad del *Tratado* de este autor, que es un manual de *hisba*, el control de la calidad de los productos, la evitación de los fraudes tanto en la producción como en la venta de los géneros comerciables, así como la preservación de la salud pública.

Y además pretende Ibn Abdún asignar otras tareas al gobierno. Algunas de estas tareas, siguiendo por analogía a las que se han destacado de entre las citadas por Adam Smith, son: la evitación del monopolio, o acaparamiento, (§104); el control de la moneda a través de una única ceca oficial (§214); la prohibición de la usura (§214) y la restricción en la difusión de las obras científicas para que no se apropien de ellas los

cristianos (§206). Pero, aparte de estas, son muy relevantes las siguientes:

5.4.1 La lucha contra el monopolio y el control de precios

Ésta es una propuesta de Ibn Abdún que afecta a productos muy necesarios para la alimentación y la construcción. Precisamente por ser muy necesarios es preciso atender la gran demanda de esos bienes, de forma que resulten económicos. Puesto que una cuantiosa demanda, por sí sola, y en ausencia de otras circunstancias, tiende a elevar el precio, Ibn Abdún es perfectamente consciente de que el problema de conseguir la baratura tiene que solucionarse por la parte de la oferta. Es decir, esos productos tienen que ser abundantemente producidos. Esto es lo que dice Ibn Abdún cuando propone que (§3):

> el rey ordene a sus visires y a los personajes poderosos de su capital que tengan explotaciones agrícolas personales; cosa que será del mayor provecho para uno y otros, pues así aumentarán sus fortunas; el pueblo tendrá mayores facilidades para aprovisionarse y no pasar hambre; el país será más próspero y más barato, y su defensa estará mejor organizada y dispondrá de mayores sumas.

En esta misma línea de pensamiento se encuentra su recomendación del §73[142] para que no escaseen algunos materiales de construcción, sobre todo los elaborados por los alfareros a quienes se les ordenará (recordémoslo): “que fabriquen regularmente las diferentes clases de ladrillos”; así como otros especiales llamados «muela y nuca», que sirven para el revestimiento de los pozos; los refractarios para los hornos; los de solería; y las tejas llamadas «asimmiyyas», para los aleros de los relojes

142 Epígrafe reproducido supra (pág. 242).

mecánicos. Todo ello lo prescribe Ibn Abdún “con [el] objeto de que cuando se pida aquello que haga falta pueda encontrarse sin demora.”

Otra apreciación de Ibn Abdún es que el beneficio empresarial forma parte del precio de los artículos y, por lo tanto, no se debe consentir que el lucro sea excesivo si se trata de bienes de primerísima necesidad para la alimentación humana. Algo similar a esto expresaría Adam Smith (ib., p. 95) al decir: “En realidad, los beneficios elevados tienden a aumentar mucho más el precio de la obra que los salarios altos”. Así es como expresa este principio económico Ibn Abdún en el §184: “No debe permitirse que los que venden carne, pescado o cosas análogas realicen grandes ganancias, porque estos alimentos no son como los demás”[143]. Así mismo, Ibn Abdún observa que los precios suben por la actuación de los intermediarios, a quienes no se dejará que los incrementen, excepto en algún módico precio que constituya su salario. A este respecto el sevillano dice (§99):

---

143 Si unimos esta idea de la baratura de la carne con lo que además dice Ibn Abdún en el §70, transcrito en el parágrafo 3.1.3 (pág., 132) y en el §120, reproducido en el parágrafo 3.3.1 (pág., 157) sobre la vigilancia a desplegar para impedir la venta de carne de reses robadas nos encontramos con un principio muy parecido al expuesto por Luis Ortiz para lograr el descenso de los precios de la carne mediante el aumento de la oferta, vendiéndose únicamente las reses criadas por sus dueños y sin acaparamientos previos. Dice Ortiz (1558. P. 69):

> Que ninguno pueda vender ganado mayor ni menor si no fuere de sus rendos o de su labranza e crianza y los que fueren obligados a prover carnicerias no compren más ganado de lo que hobieren menester para prover lo que están o estuvieren obligados, con lo cual muchos se darán a criar ganados y no puede ser menos si no que han de bajar de los precios en que están.

> Deberá prohibirse a los tratantes en trigo que suban los precios, salvo en algunas monedillas. No se deje entre ellos a gente sin fe que digan al vendedor: «Yo te lo venderé a más precio y miraré por ti cuando lo midan», pues por esta razón hacen subir los precios, en perjuicio de los musulmanes.

Otro procedimiento, debido a la truhanería del vendedor, para subir indirectamente los precios en las ventas al detall consistía en declarar el vendedor que no tenía cambio al pagársele con una moneda de oro; de esta forma, algunos compradores desistían de la devolución. Esta práctica, fraudulenta y reprobable, debía erradicarse por completo prohibiendo los pagos en oro cuando se tratara de ventas de pequeña cuantía; así, los vendedores nunca podrían excusarse con no tener cambio. Esto es lo que dice Ibn Abdún para evitar esta picaresca (§183):

> No debe venderse nada de grano en los mercados al aire libre sino pagado en moneda divisionaria, porque lo que quieren los comerciantes es que les den oro, para cobrar más de lo que deben y declararse quitos [por no tener cambio].

Ibn Abdún también tiene muy claro el efecto encarecedor que la escasez provocada por el monopolista tiene sobre el precio de los bienes indispensables[144]. Para cortar los abusos del monopolio Ibn Abdún dispone lo siguiente:

---

144 Esto es, aquellos bienes cuya demanda, en terminología moderna, es rígida, de forma que, al reducirse la oferta, su precio se eleva proporcionalmente más que la disminución proporcional de la cantidad vendida y, consecuentemente, los ingresos del vendedor –precio por cantidad despachada– aumentan con la disminución de la cantidad.

§104: No se venda más de un cahíz de trigo cada vez a quien se sepa que es acaparador, porque estos individuos se conciertan con los tratantes en un precio y luego se vuelven a sus casas, sin presenciar las operaciones de medición ni nada más, y es el tratante el que mide y le envía de una vez toda la cantidad, que ninguna otra persona puede comprar. Así sube el precio del trigo, pues, como no llega al mercado y se vende de golpe, se produce la natural[145] alza de precios y costos, con perjuicio de los musulmanes. Debe estudiarse esta cuestión y advertirse a los tratantes sobre el asunto. Si alguien viene a adquirir unos *qadahs* de trigo, se lo deben vender, y el tratante no sólo no podrá negárselo, sino que habrá de hacerlo por fuerza, con objeto de que el trato sea igual para el poderoso que para el débil y el pobre. Si algún tratante fuese acusado de obrar en contrario, debe castigársele. Se prohibirá a los tratantes que vendan a un acaparador una cantidad superior a la necesaria para el consumo anual de su familia, y vigílese que se haga así, porque de otro modo se produce el alza de los precios.[146]

Desde luego, las reflexiones de Ibn Abdún no están nada distanciadas con respecto a las de los escolásticos cristianos en lo que al precio justo se refiere y a otras muchas consideraciones de la vida económica y social que estos últimos intentaban ajustar a la teología cristiana, e Ibn Abdún a la islámica. Barrientos (1985, p. 46), en su estudio sobre Francisco de Vitoria comenta que éste siempre consideró injusto e ilícito el acaparamiento de mercancías, en particular el de trigo, porque los mercaderes que lo practicaban, guiados sólo por su afán de lucro, lo que hacían en realidad era dañar a

145 En realidad, el traductor habría debido considerar que de natural no tiene nada, ya que es totalmente artificial (excepto si natural se utiliza con la significación de consecuencia lógica).

146 Compárese esto con la breve recomendación siguiente de Luis Ortiz (1558, p., 69) sobre el acaparamiento: “Que ninguno pueda comprar mas mercaderias de las que gastare en su trato e oficio”.

la republica: “ex illo evenerit detrimentum reipublicae”. Esta doctrina la mantuvo Vitoria durante toda su vida, pues, en abril de 1546, estando muy enfermo, ya al final de sus días, contesta lo siguiente ante una consulta que le formula el padre Arcos:

> Pero pues v. p. [vuestra paternidad] lo manda, digo lo primero, que cierto yo tengo mucho miedo que en tales tiempos de necesidad hartos de los ricos negocien su perdición. Y en verdad que tengo por una gran señal de reprobación, que en un año donde mueren nuestros prójimos y hermanos de hambre, tenga uno intento a hacerse rico. Pero cuanto al punto, si peca mortalmente el que de nuevo [por 1ª vez] encarezca el pan, en verdad que el que notablemente lo encareciere, yo no sabría cómo lo excusar. Como si hasta aquí valiese el trigo a xv reales, y éste lo pusiese a xviii o xx; porque está notorio que hace gran daño a toda la comunidad, y agravio e injuria en no se contentar con lo que todos se han contentado y ahora se contentarían, si no fuese por él. No veo cómo se salve en éste el mandamiento de *charitate proximi*, y también que *pretium iustum*, como dice Sancto Tomás, *non est nisi duplex: aut positum lege aut consuetudine*, y en este caso va fuera lo uno y lo otro. Y aún en este caso tal, yo no lo excusaría de restitución, tampoco de pecado.

Las apreciaciones de los doctores escolásticos sobre el acaparamiento y el precio justo provienen de muy antiguo y mediante su influencia llegó a ser recogido el principio en algunos códices de legislación civil en la Alta Edad Media. Así ocurre con la regulación que figura en el códice *Capitularia Regnum Francorum*, donde se define lo que es negocio y su clara distinción del acaparamiento, según lo recopilado por Debuy (1973, p. 136):

> Cualquiera que en la época de la siega o de la vendimia almacene grano o vino, no por necesidad, sino por avaricia, por ejemplo comprando el modio a dos dineros y reteniéndolo hasta que pueda revenderse a cuatro dineros, seis o incluso más, consideramos que está obteniendo beneficios deshonestos. Si, por el contrario, lo compra porque lo necesita, para guardárselo para su propio consumo a para darlo a otros, esto lo contemplamos como una transacción de negocio (*negotium*).

Del acaparamiento también se ocupa Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 699). En su condena hacia quienes efectúan "el acaparamiento de los granos, con el fin de guardarlos hasta la temporada del alza", recoge la opinión de agudos observadores. Según éstos semejante operación sólo acarrea al que la realiza la desgracia y funestas consecuencias. Y ello es debido a que se trata de una compra forzada, a una tasa excesiva, por parte de quienes no tienen más remedio que adquirir los bienes; los compradores se desprenden del dinero con harto disgusto y "sus almas permanecen asidas a lo que han desembolsado". Es precisamente ese aferramiento anímico al dinero que antes se poseía el que lleva al infortunio al vendedor que lo percibe sin compensar enteramente su valor[147]. Sobre esta idea, Ibn Jaldún añade: "Esto es, quizá, lo que el Legislador ha querido designar con las palabras "tomar el bien ajeno sin dar nada en recompensa". Los demás artículos, "los que no son comestibles ni alimentos", se encuentran bajo una circunstancia distinta, porque la gente no está compelida a comprarlos. Si los adquiere es por gusto, por variar sus placeres, no por necesidad

147 Los teólogos escolásticos habrían dicho que el pecado cometido por el vendedor causa honda desazón en su alma. De hecho, en aquellas épocas, los que se habían enriquecido vendiendo a precios exorbitantes aceptaban en el lecho de muerte las recomendaciones del párroco para que restituyera a quienes había extorsionado, creyendo que estando en pecado no podrían ganar el cielo.

perentoria; y, por consiguiente, el dinero, en ellos gastado, aunque sea mucho, se entrega de buen grado, y la gente, entonces, “ya no mantiene ninguna liga con lo desembolsado” [148].

5.4.2 La lucha contra el fraude

Éste es en realidad el objetivo principal de los manuales de *hisba*, ya que su propósito era enderezar las malas costumbres adoptadas por los comerciantes en perjuicio del común de la gente. Por eso no es de extrañar que en el *Tratado* de Ibn Abdún se encuentren numerosas referencias a los fraudes más corrientes y que este autor pretenda evitarlos mediante una normativa que debería ser puesta en práctica por el almotacén y sus ayudantes.

Uno de los fraudes más corrientes en todos los tiempos y en todos los lugares ha sido, y es, la sisa en el peso o en la capacidad de los artículos que se venden. Es curioso observar cómo los musulmanes, que por lo general son tan escrupulosos, incluso fanáticos, con la observancia de lo dicho en el Corán[149], en lo concerniente a pesar con balanza exacta (*Corán*: 26,182) y a no estar entre los defraudadores (*Corán*:

---

148 La similitud de esta doctrina con la escolástica es palpable. Barrientos (1985, p. 48), al analizar las teorías de Francisco de Vitoria, dice: “si los bienes no necesarios a los usos humanos se venden a un precio superior al suyo, esto es, por más de lo que valen, y el comprador los adquiere a sabiendas, es decir, voluntaria y libremente, no existe injusticia en dicha venta ni obligación de restituir”.

149 Cual es el caso de no comer carne de cerdo y otras prescripciones, en particular las restrictivas de la libertad femenina y la violencia contra ellas, pues el *Corán* (4,38) autoriza a golpearlas si no son obedientes.

26,181) sistemáticamente han incumplido en todas las épocas sin ningún tipo de pudor su código de conducta. De ahí que Ibn Abdún insista tanto en todo lo referente a las balanzas, las pesas y las medidas, así como en la conservación de los patrones y en la institución de los pesadores públicos (§215). Para hacerse directamente a la idea de las clases de fraudes que en aquella época se pretendían corregir, a continuación se glosan los epígrafes del *Tratado* de Ibn Abdún que tratan de resolver, en algunos aspectos con prolija minuciosidad, las cuestionas derivadas de los pesos, las medidas y las balanzas.

Las medidas para cereales [*qadah*] debían tener los bordes de un palmo de alto, porque si fueran más bajos podrían prestarse a robos y trapacerías, y su contenido, pesado en balanza, debía equivaler a una arroba, porque así la integridad de la arroba y la del *qadah* quedarían garantizadas la una por la otra. Esto es lo que sobre el particular dispone Ibn Abdún:

> §91: Conviene que en la medida de trigo, y sólo en ella, se haga una barra de hierro que atraviese por medio de la boca del *qadah*, de una parte a otra, y que lleve en el centro el contraste de que contiene justo el equivalente al peso de una arroba. Una vez lleno el *qadah*, ha de rasarse la medida con un listón de madera, lo bastante grueso para que no se curve, o con una varilla de hierro, que se pasará por encima de los bordes del *qadah* y de la barra de hierro que los atraviesa, con lo cual quedará patente cualquier exceso en la medida. Sería de desear que el *qadah* tuviese una arroba y dos arrates, pues al medirlo se corre el riesgo de sobrepasar o no llegar a la capacidad justa, y lo mismo, en proporción, se hará con los almudes. Los patrones de estas medidas obrarán en poder

del almotacén y del alamín o fiel contraste del gremio de pesadores, que es el más indicado para conservarlos y verificarlos.

En el §92[150] se propone que las arrobas para medir coincidan con las arrobas de peso y que lleven el contraste en el cuello, que ha de ser estrecho. Además, el vertido de aceite deberá hacerse despacio y con cuidado para que no burbujee, pues se acumula mucho aire que merma la medición real. El §93 trata de las balanzas de precisión usadas para los metales preciosos, que deben tener el eje muy largo para que así sean más sensibles y los platillos muy livianos, asunto en el que se insiste en el §215[151], relativo a los pesadores públicos. El §94 se refiere a las balanzas de los vendedores en general, en las que no deben utilizarse los cofines introducidos por los comerciantes con el ánimo de escamotear un poco de mercancía, pues en ellos se retiene polvo y otros desechos que nunca son sacudidos. Con vistas a dificultar los robos en las pesadas, Ibn Abdún, en éste epígrafe y en el §109, recomienda que las balanzas no se sujeten con la mano, sino que deben estar colgadas. Especial cuidado hay que tener con las pesas, pues éstas (§95)[152] deben estar bien fabricadas, con cristal o hierro. Pero las pesas de arrate para carne, pescado y *harīsa* sólo serán de hierro y con el contraste bien patente, según se especifica en el §96 y en el §117; las pesas pequeñas deberán ser comprobadas todos los años dos o tres veces (§95); y a los vendedores hay que vigilarles las pesas constantemente, “que son muy trapaceros”

150 Cuya transcripción figura en la página 235.

151 Reproducido en la página 232.

152 Expuesto en la página 235.

(§117). Por lo general, como ya se ha dicho y vuelve a insistir en ello en el §96, las arrobas de capacidad y de peso deben coincidir. Pero esta regla tiene sus excepciones en aquellos artículos que, por incluir desperdicios, requieran una compensación. Por tanto, deberá haber una arroba especial y determinada para cada una de las siguientes mercancías: lino; algodón; lana; hierro; cobre; plomo; pez; alquitrán; y melones. En el §221 se amplía a los higos, las mercancías que deben tener una arroba de capacidad especial, de forma que la apropiada para los higos debe ser igual a la indicada para el algodón y el lino. Y en el §103 se recomienda que se añada algo más de mercancía al peso requerido en todo aquel producto que deje residuos o desperdicios, como el palmito. En esta misma circunstancia se encuentran las drogas que dejen madre o polvillo, o tengan hueso, y, por consiguiente, también deberán venderse con una compensación a favor del consumidor (§131). Para intentar corregir los engaños dolosos a los clientes con motivo del pesaje, una medida eficaz sería no tener que pesar la mercancía si ello fuera posible. De ahí que Ibn Abdún opine (§96) que “no debe pesarse lo que es susceptible de contarse por piezas”, como ocurre con los melones (§96) y con los pepinos gruesos (§130), y que los productos, como las especias, que se compran por medida sólo sean vendidos por medida (§131). En el caso del azafrán, éste debería venderse por estigmas sueltos y nunca en pastillas para cortar de ella trozos, porque al elaborar la pasta se falsificaba con malos productos (§225).

En la época de Ibn Abdún, y lo mismo podemos decir de la nuestra, la gente se las ingeniaba de cien mil maneras para sustraer al prójimo cualquier cantidad por pequeña que fuera. Ahora la gente no se coarta y enseguida reclama la intervención

publica para atajar las practicas comerciales deshonestas y lesivas para el consumidor. Antes, cuando los tiempos eran muy represivos, se estaba a expensas de la buena voluntad por parte de los poderes públicos, a los que clamaban los intelectuales sensibilizados hacia los componentes más desprotegidos de la sociedad.

Otros fraudes y trapacerías denunciados por Ibn Abdún son los siguientes:

El carcelero y sus amigos se quedaban con la comida donada por la gente para los presos (§29). Los marineros obligaban a remar a los pasajeros, por ahorrarse el contratar a los remeros y ganar así espacio para carga o pasaje (§59). El alcabalero se extralimitaba en sus atribuciones y tendía prácticamente a “disponer de los bienes ajenos a su antojo y según le parezca conveniente a sus propios intereses” (§61). Los porteros cobraban el portazgo que les daba la gana e “inventan nuevas especies de fraude y buscan mil tretas para expoliar a las gentes” (§69).

Los fabricantes de cuerdas trenzaban las tomizas demasiado cortas, y algo parecido sucedía con los dobles serones para transportar tierra que, por ahorrar material, se hacían chicos (§76). Igualmente pasaba con las sogas de los pozos, que debían ser más largas y gruesas; con las esportillas para el acarreo de greda y tierra, que, por ser endebles, deberían estar reforzadas con tiras cruzadas (§77); con las ataduras de las caballerías que, por ser poco resistentes, tendrían que hacerse más gruesas (§78); y con los cedazos para trigo, “que serán de anea, amplios y con un fuerte aro de caña” (§79). Muy finos eran los hilos de seda para coser, de forma que se rompían rápidamente (§212).

Los haces de anea se ataban con cuerdas pequeñas, con lo cual eran poco gruesos, y, además el interior se rellenaba con tallos muy cortos, “que no sirven para nada, lo que constituye un fraude” (§80). En situación similar se encontraban los vendedores de haces de borra, heno y leña, que cometían el fraude al hacer manojos muy pequeños y al colocar en el interior borra mezclada con tierra o briznas de leña que se consumían enseguida; por eso la leña debía venderse extendiéndola en el suelo, para que se viera bien (§87). Respecto a la leña, Ibn Abdún insiste (§102) en lo concerniente a que los haces de leña para los hornos fueran más voluminosos y en lo de vender la leña tendiéndola en el suelo vuelve a hacer hincapié en el §222. Lo de “disfrazar” el interior de mala calidad con un exterior visible de buena calidad atañía también al pan, pues los panaderos amasaban harina mala que recubrían con otra masa de harina buena (§115) y a los ovillos de hilos de algodón y de lino, pues las mujeres solían meter dentro de ellos cuerpos extraños para que aumentaran de peso (§199).

La cal, el yeso y la ceniza habitualmente se vendía con las piedras y desechos que contenían, por eso propone Ibn Abdún que se aumente la capacidad de los serones para medir estos materiales, o que el comprador pueda cribarlos, en cuyo caso se le deberá compensar por los desperdicios que salgan (§84). El carbón se vendía con su polvillo y además húmedo, con lo que pesaba más (§90). Esto de añadir agua a los productos es un tipo de fraude muy común[153] que no sólo afectaba al carbón, sino a otros muchos productos, tales que la leche (§105), el vinagre (§126), o el vino, aunque

153 Tanto como el actual de vender papel de envoltorio al precio de la carne o del jamón.

sobre lo de aguar el vino nada dice Ibn Abdún, obviamente porque se opone a su consumo y venta.

El fraude de vender un producto inferior al precio de otro superior era bastante corriente, y así se vendían los corderos sin destripar, en comisión de fraude según Ibn Abdún, porque las tripas y la carne no debían venderse al mismo precio (§119); del mismo modo no se debería vender “un cordero de seis arrates con sus tripas al mismo precio de otro que sólo de carne pese lo mismo”, ni se venderán despojos con la carne, ni siquiera al mismo precio (§120). Otro fraude era aprovechar la carne corrompida para salarla y después venderla como cecina (§122), o para hacer salchichas y albóndigas, que también se preparaban con carnes baratas de animales enfermos o sin desangrar (§124). El fraude en la venta de higos consistía en venderlos en paquetes atados, de forma que en el interior se echaban higos malos o de menor tamaño, que deberían tener precio diferente; Ibn Abdún defiende retornar a la forma de venta que se hacía antaño, cuando se permitía al comprador comprobar la mercancía (§108). Sobre esto de la venta de higos y de las pasas lo mejor era que se extendiera la mercancía encima de tabaques para que se viera bien y no fuera posible mezclar los frutos buenos con los malos (§229). Este examen previo a la venta del producto debía ponerse a disposición del cliente en el caso de los huevos, mediante un cacharro lleno de agua, donde se podría distinguir los frescos de los pasados (§113). Con esta misma finalidad de diferenciar lo reciente de lo viejo, las aves de corral y las perdices degolladas deberían venderse con la rabadilla desplumada y los conejos despellejados (§112). El queso de los buñuelos se adulteraba mezclándolo con harina, y la manteca en lugar de ser pura se mezclaba con queso magro (§125). Los metalúrgicos que

trabajaban el oro y la plata adulteraban estos metales todo lo que podían, aprovechándose de la ignorancia de la gente y la imposibilidad de que supieran con exactitud el grado de pureza de las aleaciones (§134). En este mismo epígrafe, Ibn Abdún aconseja que se castigue a todos los comerciantes fraudulentos que se coja, y en especial a los del ramo del metal. Los tintoreros teñían con productos malos cuyo color se iba rápidamente, como teñir "de verde con bufaralda y de azul celeste con palo de brasil"[154]; y algunos drogueros usaban las hojas de la pequeña cambronera para verdear la alheña, con lo cual ésta adquiría un brillo y verdor refulgentes, pero esto constituía un fraude (§163).

Otro tipo de fraude consistía en devolver menos cantidad de mercancía después de haberla cedido para ser tratada, aduciendo que había dejado residuos inservibles. Para atajar esta costumbre, Ibn Abdún sugiere que los restos sean devueltos con la mercancía de la que provenían. Así dice que "los residuos de lana no quedarán en poder del tejedor, porque son del dueño de la pieza de tela o de quien la hiló" (§174). Esto también ocurría con los fabricantes de estopa, que se quedaban con los desperdicios del lino, y tal proceder no podía consentirse, porque, si esto se permitiera, "el lino dejaría muchos más residuos, que venderían luego para quedarse con el precio" (§175); con los cocineros contratados para bodas u otras fiestas, que tomaban para sí algunos alimentos sin estar estipulado en el momento de ajustar el trato (§176); y con los molineros, que se quedaban con parte de trigo o harina, por eso, si faltaba algo del peso del cereal entregado para la molienda, el molinero debería reembolsar la

154 Sobre esto de teñir de azul celeste con palo de brasil, que tinta de encarnado, véase el comentario de las páginas 220 a 222.

diferencia, aunque el dueño no hubiera hecho declaración expresa de que tomaría el mismo peso que el de la carga enviada para moler (§185). Esta solución apuntada por Ibn Abdún era más estricta que la adoptada por un tal Anas, que al molinero “se negaba a condenarlo en estas circunstancias”, como apostilla el propio Ibn Abdún en ese mismo epígrafe.

En la confección de vestidos se cometía fraude al hacerlos cortos y encubrir esta carencia de tejido con artimañas. Por ejemplo, haciendo escotes muy amplios, de forma que el vestido caía cumplidamente sobre el cuerpo del cliente, cuando en realidad eran cortos; o confeccionando igualmente cortos los paños delanteros de los vestidos forrados y sin repartir por igual el algodón (§212). Y en la fabricación de sandalias con suela de corcho se ponía en su interior arcilla, con lo cual la cantidad de corcho era poca (§216).

5.4.3 El control de calidad

Este cometido de las funciones asignadas al Estado en los manuales de *hisba* está íntimamente relacionado con la evitación del fraude, ya que una de las formas fraudulentas de practicar el comercio es precisamente vender artículos de inferior calidad haciéndolos pasar por genuinos y cobrarlos al mismo precio que los de superior calidad. Ahora bien, lo tratado en el apartado anterior es considerado expresamente por Ibn Abdún como fraude o trapacería. Por tanto, aquí se mencionarán aquellas situaciones en las que se aprecia una falta de calidad en los productos y que Ibn Abdún propone que sean vigiladas y corregidas.

Un capítulo de suma importancia es el concerniente a las viviendas y a todos los materiales necesarios para su construcción, que deben estar sometidos a un riguroso examen de control de calidad. Pero no sólo los materiales, sino la solidez de los muros y la luz de los vanos que deben salvarse con las vigas maestras, de modo que ningún muro que deba soportar peso tenga un ancho menor de dos palmos y medio[155], según los consejos dados por Ibn Abdún (§71). Los ladrillos, las tejas, las vigas, los tirantes y las tablas de la solería se tendrán que ajustar, en su tamaño, ancho y grueso, a los patrones oficiales que se conservarán en la mezquita mayor, además de estar en poder de los maestros de obras (§72). Además, "tejas y ladrillos deberán estar bien cocidos, y los ladrillos crudos no se emplearán hasta que, una vez secos al sol, tomen un color blancuzco" (§73). La fabricación de ladrillos, tejas y adobes deberá hacerse, según el largo, ancho y grueso determinados en los patrones, con moldes nuevos y amplios, desechándose los viejos que hayan perdido espesor (§74). Los aserradores debían ajustarse estrictamente a las dimensiones que se les diere para serrar las tablas, incluso las de chilla, que también tenían que ser serradas anchas (§75). Los clavos "habrán de ser sólidos, de forma regular y de cabeza gorda"; los clavos estañados, los herrajes de las alacenas y sus cerraduras también habían de ser sólidos y fuertes; de igual modo tenían que tener gran resistencia los aros de hierro empleados para circundar los bordes de los cubos, así como sus asas, porque si no se rompían muy pronto, y, en general, todos los agarraderos de cualquier recipiente habían de ser fuertes, "porque es la parte que más se usa" (§81). Sobre esto insiste Ibn Abdún en el

155 Es decir, del orden de 50 cm o algo más. Grosores de muro de estas dimensiones todavía pueden verse en las casas antiguas de la provincia de Sevilla y posiblemente de toda España.

§217, recomendando que fueran sólidas las maderas empleadas en la fabricación de baldes y alacenas, y resistentes las cerraduras y aros de hierro. Las escaleras de mano tenían que hacerse con los largueros y los travesaños de madera fuerte y bien clavados, para que no se originaran accidentes (§83).

Es muy importante para Ibn Abdún que los forjadores hicieran las herraduras con la parte externa muy sólida y lo mismo debía ocurrir con la manufactura de sus clavos, “pues sus cabezas son las que sujetan el hierro a la pezuña” (§82). Además, en este mismo epígrafe, recomienda que estén bien forjados y sean muy cortantes los pujavantes utilizados por los herradores para arreglar los uñas de las caballerías, porque de no ser así, con la fuerza de los golpes, se partirían o estropearían los cascos.

Los carboneros deberían usar horcas en lugar de rastrillos para que el carbón no cogiera tierra y polvo (§90). La lana debía sacudirse con fuerza para que la cal se desprendiera de ella (§161). No se debería usar la palomina para aprestar las pieles viejas (§162).

En Sevilla se vendía un requesón, elaborado en las Marismas al sur de la ciudad, de tan poca calidad que “si las gentes lo viesen hacer nadie lo comería” (§118). Para impedir que se estropeara el pescado, ya fuera fresco o salado, no debía lavarse con agua, ni macerarse en agua las salazones de pescado (§121). Además, el pescado sobrante y ya corrompido no debía venderse (§123), ni tampoco los alimentos sobrantes de los comedores y freidurías (§125).

Las tomizas se elaboraban cortas e Ibn Abdún pretende normalizar su longitud, para que no fuera “inferior a una braza y un palmo”; y si se encontraran tomizas más cortas debían devolverse al fabricante para que las alargara (§76). Los tejidos crudos se blanqueaban a mazazos, con lo que la tela se deterioraba (§156).

Las escobas de palmito habrían de fabricarse más espesas, ya que en el caso contrario se estropeaban pronto (§103). El papel debía elaborarse con moldes más amplios y satinándolo mejor (§149). En la fabricación del fieltro se empleaba tan poca lana que no cogía cuerpo ninguno y, por lo tanto, para nada servía (§161). En la fabricación de pergaminos tenían que usarse pieles de cordero flaco y bien raspadas (§219). El metal acerado era el apropiado para fabricar tijeras, navajas, azuelas y otros instrumentos análogos (§220). Las sayas debían hacerse cumplidas y con fuelles, para que “las mujeres no necesitasen liarse trapos en las piernas” (§226). Las suelas de los zapatos debían coserse con correhuelas y no con hilo que se destrozaba enseguida (§227).

El afán de escatimar esfuerzo y materiales por parte de los productores llegaba hasta los sepultureros, que hacían estrechas y cortas las tumbas, de modo que no cabían en ellas los muertos. Esto fue presenciado por Ibn Abdún que nos lo cuenta así (§149):

> Debe aumentarse un poco el largo y el ancho de los huecos [de fábrica] de los sepulcros, porque yo he visto que a un cadáver hubo que sacarlo tres veces de la tumba para arreglar el hueco convenientemente, y que otro cadáver hobo de ser metido a fuerza de apretar.

5.4.4 La salud pública

El velar por la salud pública es otro de los cometidos encargados al almotacén y sus ayudantes que también está directamente relacionado con la lucha contra el fraude y la vigilancia de la calidad de los productos, puesto que los artículos nocivos para la salud de los ciudadanos no poseen verdaderamente la calidad necesaria y, por tanto, se suministran con fraude.

El agua para el consumo humano debía sacarse del río en un lugar en el que estuviera limpia, incluso libre de la turbiedad que provocan las patas de las bestias de carga, y fuera del alcance del flujo de la marea, que se dejaba sentir hasta la misma ciudad. Para extraerse del río el agua con la garantía sanitaria adecuada habría que construirse un pontón de tablas (§67). Con la misma finalidad, este sitio debía estar preservado de la suciedad que dejaban las mujeres al lavar la ropa en el río, a las que se les asignaría un lugar apropiado para ello; también se prohibiría arrojar basuras e inmundicias al río, las cuales tendrían que dejarse en lugares designados a tal fin fuera de las puertas de la ciudad y alejados de la orilla del río (§68).

Se vigilará que nadie tire basuras, inmundicias y barreduras en las calles de los arrabales, de modo que cada cual mirará por lo que tiene delante de su casa. Si alguien tiene desagües de agua sucia se le obligará a construir y mantener una alcantarilla y no se permitirá que los desagües viertan sobre la calzada y que por ella corra el agua sucia (§85).

Estas medidas de limpieza abarcan a toda la ciudad, ya que en ningún sitio de

ella se deberán arrojar las basuras ni mucho menos lo que se extraiga de la limpieza de los pozos negros; a tal fin serán destinados vertederos fuera de las puertas de la ciudad (§86). Se ordenará a los vendedores de borra, palmito, hierba verde, y cualquier otra cosa que deje detritus, que limpien bien sus puestos de venta, bajo la sanción de no dejarles ocupar esos sitios si los dejan sucios (§86). Incluso en invierno tendría que limpiarse de barro el zoco (§89).

Los que limpian pozos negros deberán tener sumo cuidado en no manchar a la gente y en no ensuciar las calles; en lugar de utilizar esportillas que se filtran sería preferible que emplearan cubos (§88).

Las jarras donde se vende la leche deben ser limpiadas de los restos y serosidades que deja (§105). No se usarán recipientes de cobre para la leche, porque crían cardenillo venenoso, "perjudicial para los musulmanes" (§106)[156]. También crían cardenillo las cazuelas de cobre donde se prepara la *harīsa* y las sartenes de los buñoleros y freidores; para evitarlo, esos instrumentos deberían estar estañados (§127)[157]. Igualmente, el requesón debería venderse sólo en zaques, porque éstos se pueden lavar diariamente, y no en otros cacharros, que no ofrecen garantía de que el requesón no esté agusanado o mohoso (§118). Los panaderos tendrán que lavar todos

156 ¡Quién sabe si Ibn Abdún no hacía ascos a que se vendiera leche con cardenillo a los cristianos y judíos!

157 También el médico Avenzoar, a principios del siglo XII, recomendaba en su *Tratado de los Alimentos* que no se frieran buñuelos en sartenes de cobre (p. 98) y que para hervir el mosto se usaran vasijas de cobre estañadas (p. 72).

los días sus amasaderos y raspar y limpiar bien las tablas, para que no criaran bichos (§148). La elaboración de cecina con carne pasada y putrefacta “es un veneno mortal” (§122).

Las hortalizas y demás productos hortícolas no debían lavarse en los estanques de los huertos, porque no había garantía de que ese agua fuera buena, sino en el río, donde estuviera clara y pura (§107). Tendría que estar prohibida la venta de fruta verde, porque es dañina para la salud, excepto la uva, que sienta bien a las preñadas y los enfermos (§130). Las uvas, para su venta, se deberían colocar en cestillos y esportillas para que estuvieran más protegidas (§132). Las rosquillas tendrían que estar bien cocidas y ser más anchas, “porque las delgadas no aprovechan a los enfermos” (§133). Y “la *harīsa* no ha de estar demasiado espesa, pues sentaría mal, sobre todo a los enfermos crónicos, y, además sería preferible volver a la costumbre antigua de elaborar la *harīsa* con manteca y miel (§198).

En las proximidades de la mezquita mayor no se debería vender aceite ni otro producto de los que manchan indeleblemente (§111).

Nadie que no sea sangrador experimentado deberá practicar este oficio, porque el sacar sangre es motivo de enfermedad o muerte del paciente (§137). Igualmente, nadie, ni los drogueros ni los boticarios, debe vender jarabes o electuarios, ni preparar medicamentos, excepto los médicos expertos (§140).

Las pilas de los baños públicos, que son sitios por definición para la limpieza, deben estar tapadas, para que con el aire no se ensucien (§152). También deberán

tener tapaderas las medidas y las zalonas para el aceite, “porque, si no, se meten bichos, especialmente ratones” (§178), y los recipientes que contienen la sal, igualmente para que no entren bichos (§200). Ni el propio Ibn Abdún tiene mucha confianza en la eficacia de sus propuestas, porque el mismo se responde a una pregunta implícita: [¿Se logrará algo?] “Sólo Dios lo sabe” (§200).

Las prendas de los leprosos y también las de los cristianos y judíos no se debían vender sin antes advertir su procedencia. Los leprosos deben comerciar entre sí y no vender ningún producto al resto de la población, ni siquiera se les cogerá la masa de pan (poya) como salario por la cocción de su pan (§164).

5.5 Tributación

Los impuestos pagados en al-Andalus que Ibn Abdún menciona son: el diezmo, llamado azaque por los musulmanes, que es un tributo sobre las cosechas consagrado a Dios, y equivalente al diezmo de los israelitas; la alcabala, que gravaba los bienes comerciados; y el portazgo, sobre los productos que entraban en la ciudad. Otras instituciones públicas, como las mezquitas, obtenían bienes y fondos mediante donaciones; entre ellas, según cita Ibn Abdún, se encuentran las donaciones a título de limosna y las donaciones para obras pías que constituían los llamados bienes habices, aunque esta última nomenclatura no es usada por Ibn Abdún. Las mezquitas también disponían de los bienes de manos muertas.

La mayor parte de estos tributos y fondos tienen su origen en las disposiciones

coránicas. El diezmo parece ser que está regulado en la azora 6, aleya 142, que dice: “Dad lo que es su derecho el día de la recogida” (*Corán*, 6,142, p. 167). Este tributo es de origen bíblico, se encuentra en Gén. 14,20 y 28,22, así como en Ex. 23,16 y 18, y tenía originalmente una finalidad religiosa; pero en la cristiandad también pasó, si no en su totalidad, al menos en parte, a engrosar el erario del poder civil. Pese a su nombre, el diezmo no siempre ni en todos los lugares se correspondía con la décima parte de los frutos de la tierra, e incluso algunos de éstos no estaban sujetos al tributo y, por el contrario, algunos productos artesanales lo estaban. En el orbe islámico, influido por las culturas predominantes del Próximo Oriente, el diezmo también constituyó una importante fuente de ingresos para el Estado, que no tenía separación de poderes religioso y civil. Recibía el nombre de azaque, que según dice el Dr. Vernet, en el “Prólogo” (p. 22) de su traducción del Corán, está contemplado en la azora 9, aleya 60 (p. 205). El impuesto sobre los bienes objeto de comercio puede obedecer a la norma de la azora 70, aleya 24 (p. 546), donde se menciona “aquellos sobre cuyos bienes se toma un porcentaje determinado”.

Sobre los tributos es preciso añadir, aunque Ibn Abdún no lo cite, que los cristianos y judíos que vivían bajo la protección de los musulmanes, en los territorios por ellos dominados, pagaban un impuesto especial, llamado de capitación. Este impuesto también parece tener una base coránica, puesto que en el Corán (9,29, p. 202) reza: “¡... a *quienes* no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! *Combatidlos* hasta que paguen la capacitación personalmente y ellos

estén humillados”[158].

Por otra parte, el Corán hace múltiples referencias a la limosna y a las obras pías que deben realizar los buenos creyentes.

Además, el Corán estimula a los musulmanes para que contribuyan a sufragar la guerra (9, 41 y 89, p. 204 y 209) y regula el reparto del botín, del cual la quinta parte era del Enviado de Dios (8, 1 y 42, p. 191 y 195). Este derecho, a la muerte de Mahoma, fue heredado por el califa y luego por los soberanos musulmanes independizados del califato de Damasco[159]. Más información sobre los impuestos coránicos, también llamados legales, y los no coránicos, o ilegales, se encuentran entre otras muchas publicaciones sobre esta materia, en «El rescripto fiscal de ‘Umar II»[160].

---

158 Debe haber una errata en lo concerniente a la “capacitación”, ya que es capitación.

159 Los reinos cristianos que se fueron formando en la Península Ibérica después de la invasión alárabe seguían rigiéndose por el *Fuero Juzgo* (o *Liber Iudiciorum*) de los visigodos, en el que se contempla que tras su conquista los visigodos se quedaban con los dos tercios y los romanos conservarían un tercio de sus propiedades territoriales (ley VIII del Título I, Libro X) y que de lo que se ganare en hueste o lid al señor le debía quedar la mitad y la otra mitad al vasallo que la ganó (ley I y III del Título III, Libro V). No obstante, se debió extender a los cristianos la costumbre islámica de reservar el quinto del botín de guerra para el señor de la hueste que mandaba la algara o la expedición de guerra. A finales del siglo XI esta forma de realizar el reparto del botín estaba plenamente vigente, pues en el *Poema de mío Cid* se relata en varias ocasiones y con toda naturalidad el quinto del botín que le corresponde al Cid Campeador por las conquistas que realiza con su hueste (por ejemplo, en los versos 515, 805 y 1216, entre otros).

160 Publicado en *Arabica II*, 1955, por H. A. R. Gibb.

Como es natural, por ser una práctica generalizada en todos los Estados, el erario de los reinos musulmanes también se nutría de las herencias vacantes. En ocasiones, los gastos estatales superaban a los ingresos y para solucionar el déficit se recurría a aumentar la presión fiscal sobre los súbditos, los cuales, a veces, se sublevaban o causaban disturbios. Así parece sugerirlo Ibn Abdún (§1) al decir: “La incuria y el descuido han provocado siempre, por el contrario, la pobreza y el hambre; han dado origen a todos los daños y crisis; han determinado el aumento de los tumultos y desórdenes”. Para evitar eso, recomienda al príncipe (§2) que debe “reprimir la tiranía o brutalidad que pueden ejercerse contra sus súbditos, así como los abusos de poder y los pretextos que se busquen para perjudicarles”. Y también recomienda (§3) el desarrollo de la agricultura para que “el país sea más próspero y más barato, [... y así el príncipe] dispondrá de mayores sumas”. Éstas, por el procedimiento sugerido por Ibn Abdún con buen criterio económico, no se basan en el impopular aumento de la presión fiscal, sino en una superior recaudación proporcionada por el incremento de la producción agrícola.

El tratamiento que Ibn Abdún hace de los tributos es el siguiente:

5.5.1 El diezmo

La base impositiva de este impuesto era determinada por los estimadores de las cosechas[161]. Pero como estos agentes, que para Ibn Abdún formaban parte de la hez de la sociedad (§4), tendían a estimarlas altas para obtener ellos más lucro personal, o bajas, si se habían dejado cohechar, Ibn Abdún propone que las estimaciones sean

161 Sobre los que ya se ha tratado algo en el parágrafo 3.1.1, pág. 119, y en el 4.1, pág. 183.

supervisadas por el cadí, quien las rebajaría si había habido calamidades atmosféricas o plagas. En lo concerniente a los cereales, la estimación no debía ser prematura, cuando la mies todavía no había sido segada, sino inmediatamente después de segar, una vez hechos los fascales con las espigas, y con la correspondiente deducción de gastos debidos a la siega (§4). Otra cosa que no se debería hacer, según opina Ibn Abdún (§4) era:

> la estimación de las cosechas en bloque, [porque] es una pura iniquidad, que consiente obtener diezmos fuera de las normas usuales y sin tener en cuenta un mínimum de cantidad imponible. Este sistema ha nacido de la opinión que a un jurista le inspiró su pretendida religiosidad, permitiéndole al mismo tiempo apartarse de la Zuna para seguir los caprichos de su príncipe, con lo cual corrompió su propia fe y la vendió tirada. ¡Dios nos asista para cumplir lo que desea y le gusta! En estos asuntos, el príncipe lo que debe procurar, por el contrario, es que se hable de él con agradecimiento y alabanza.

Recordemos que Ibn Abdún dice:

> §5: Debe prescribirse a los recaudadores y a los jefes de los pueblos que mantengan buenas relaciones con las gentes, sin abusar de ellas y sin sacarles más que las sumas fijadas, así como que renuncien a sus procedimientos de violencia y a sus exigencias exorbitantes y dañosas. Sólo de esta suerte se acrecentará el bien público, el gobierno será más popular y la situación política mejorará.

Y a continuación prosigue diciendo (§6): “Debe prescribirse a los recaudadores que no recauden de nadie más que con balanza justa, pesas exactas y medidas equitativas.”

Según el autor sevillano, el diezmo, sin que resultara oneroso, tendría que quedar establecido por la costumbre en una tasa fija, por lo menos para algún producto. Esto es lo que se estipula al respecto:

> §210: El valor-tipo del *qadah* de aceitunas debe ser, en lo que toca a la cobranza del diezmo, uniforme y no susceptible de aumento, para que quede consagrado como costumbre. Sea, por ejemplo, su tasa de seis monedillas. Prescríbaselo así el cadí a los agentes fiscales, a fin de que el público se acostumbre, porque un valor-tipo susceptible de aumento o mengua y sujeto a malas intenciones se presta a abusos, a dar ocasión de apropiarse ilegalmente bienes ajenos y a que los empleados y los agentes fiscales redoblen sus esfuerzos en hacer injusticia. El cadí debe, además, vigilar continuamente la conducta de estos individuos y prescribirles que no decidan nada sin orden suya, pues son ladrones, prestos a aprovechar la menor ocasión de apropiarse ilegalmente los bienes del prójimo y los del gobierno, y hacen lo que les viene en gana.

El impuesto sobre las cosechas, bajo la acepción de azaque, es considerado en el §159, pero esta vez para que los agricultores no lo eludan: “Prohíbase que se siegue o se venda el alcacer, cuando empiece a granar, porque suelen hacerlo para no pagar por él azaque.”

5.5.2 La alcabala

La recaudación de los derechos de mercado, esto es, el impuesto *ad valorem* que gravaba la venta de mercancías, estaba a cargo del alcabalero, impopular y odioso personaje que, en realidad, lo cobraba por cuenta propia, ya que, según dice el traductor del *Tratado* de Ibn Abdún en la «Introducción» (p. 24), adquiría el derecho de

esta exacción fiscal por contrata.

Esta práctica debió ser muy frecuente, puesto que en los reinos cristianos se solía constituir censos con el derecho del soberano a exigir tributos. Los reyes cedían tal derecho a un censatario a cambio del pago de una renta anual, pero reservándose el rey (el censualista) la recuperación del derecho en caso de incumplimiento del abono de la renta por parte del censatario (Spiegel, p. 89). Según la *Gran Enciclopedia Larousse* (Tomo 2, p. 865) en el reino asturleonés las voces *tributum* y *censum* eran sinónimas.

La constitución de este tipo de censos en beneficio del alcabalero, del que dice Ibn Abdún (§61) que “es la peor de las criaturas” y un “maldito de Dios y de todas las gentes”, es descrita, aunque el pasaje resulte algo oscuro, así:

> §63: Puede que se defienda diciendo que se trata de dinero del príncipe; pero Dios nos libre de que el gobierno le dé órdenes o le diga: «Ese dinero es mío», pretendiendo lo que no es así, porque el príncipe sabe que de ese dinero se le pedirá cuentas y que de él ha de responder. El verdadero maldito es el alcabalero, que mete miedo hablando del gobierno para encontrar medio de dominar a las gentes y apoderarse ilícitamente de su dinero, sin que sus iniciativas se ratifiquen por la autoridad. No se le pierda, pues, de vista, y si el visir lo defiende diciendo que no hace más que obrar en beneficio del Estado, se le contestará que lo haga con su propio dinero o con su amplia conciencia; pero que éste no es más que dinero del pueblo.

Ibn Abdún no deja de verter sobre el alcabalero los mayores improperios y para atajar de raíz sus abusos recomienda el establecimiento de unas tarifas fijas,

conocidas *a priori*, y la supresión de la doble tributación por un mismo producto. Estos principios, que se podrían denominar cánones de la tributación, son expuestos por Ibn Abdún en los siguientes epígrafes:

> §61: El alcabalero es la peor de las criaturas de Dios, una especie de moscardón creado para hacer daño y para no dar ningún provecho, pues se afana y se esfuerza en perjudicar continuamente a los musulmanes, abriendo las puertas de cuanto puede hacerles mal y cerrándolas a cuanto puede servirles de bien y de utilidad, maldito de Dios y de todas las gentes. El cadí debe hacerle prestar juramento, delimitarle exactamente sus atribuciones y no dejarle que disponga de los bienes ajenos a su antojo y según le parezca conveniente a sus propios intereses, para lo cual le hablará y le reprenderá sin contemplaciones. El visir, por su parte, en presencia del cadí, le fijará lo que haya de tomar de las cosas sometidas a alcabala y él no podrá aumentarlo ni disminuirlo, pues, si intenta cobrar más, se le castigará, encarcelará y escarmentará.
>
> §62: Es indispensable que no abuse en cobrar los derechos de mercado, y que éstos sean conocidos de antemano, por ejemplo: medio almud por un cahíz [de grano], según medida; medio arrate por carga de harina, según medida comprobada que ha de tener a mano, y lo mismo si se trata de cien arrobas de carbón, una cantidad determinada, que no ha de rebasar. Se le determinará también sobre qué cosas ha de cobrar, sin dejarlo a su iniciativa o a acuerdo previo entre el visir y él, sino que ha de ser por decisión del cadí, y, además, se le vigilará e inspeccionará en todo momento, porque no tiene conciencia ni religión y dispone de los bienes ajenos como se le antoja.
>
> §65: El que adquiera un animal para degollarlo en la fiesta de los sacrificios no deberá pagar por él alcabala, puesto que ya la pagaron los tratantes; pero, si no hubiese otro remedio, que el comprador dé una monedilla por carnero. El que venda en su casa trigo o

aceite, o el que los traiga a su casa desde su heredad, tampoco deberá pagar alcabala, porque el Estado ya percibió anteriormente los diezmos de su valor. La tasa de la alcabala que haya de pagarse por una caballería o por una res de matadero debe ser determinada de antemano, para que no aumente a cada instante.

§66: En resumen, el alcabalero deberá tener unas tarifas redactadas ante el cadí y visadas por el gobierno, que deberá establecerlas según la propuesta que haga el cadí en beneficio de los musulmanes. Una vez fijados los impuestos en estas tarifas, se enviará una copia al almojarife, otra al cadí y otra al alcabalero, el cual no las aumentará y estará en su gestión y en su conducta sometido a vigilancia en todo momento.

§100: El alcabalero del mercado de cereales (si es que hay) no tomará del vendedor más de un almud por cahíz (y un almud ya es demasiado) y un arrate por veinte arrobas de harina.

Es preciso observar que estas últimas tarifas no coinciden con las estipuladas en el §62.

5.5.3 El portazgo[162]

Sobre este impuesto es muy poco lo que Ibn Abdún comenta (§69). Lo más interesante, dejando aparte que también debería estar sujeto a tarifa fija, es que se inclina por suprimirlo y que los porteros vivan de un salario a cargo de un fondo público.

---

162 Este impuesto, con pertinentes transformaciones, debió persistir durante mucho tiempo en España. Yo mismo, en la niñez, conocí las casetas ya abandonadas de los fielatos. Observese que la raíz de esta palabra es fiel (en árabe *amin*), puesto que en realidad se trataba del sitio donde ejercían su oficio unos fieles.

Con esta propuesta da a entender que este impuesto también era de los que los reyes, o señores feudales, cedían en censo a los portazgueros[163]:

> Debe fijarse al portero la cantidad que, en concepto de portazgo, puede cobrar a los que entren, según costumbre establecida, porque los porteros son avariciosos, se extralimitan y abusan, y, si se les descuida, violarán la costumbre, y el portazgo será igual de gravoso que la alcabala, sin contar con que inventan nuevas especies de fraude y buscan mil tretas para expoliar a las gentes. Lo mejor sería, pues, acabar con esto y fijar al portero un salario del que pueda vivir, a cargo del inspector de los bienes de manos muertas y de las herencias.
>
> El que traiga de sus fincas algún producto para su consumo y entre con ello en la ciudad, no estará obligado a dar una parte de ello al portero, a menos que lo haga por generosidad suya espontánea, pero no porque se vea forzado a ello.

Con gran sentido sobre conceptos teóricos de economía, Ibn Abdún aconseja, como fuente de renta personal, sueldos fijos a cargo del Estado en vez del cobro de derechos sobre bienes. Esta medida no deja Ibn Abdún que afecte sólo a los porteros de la ciudad, sino que la extiende a los estimadores de las cosechas[164]. Arrendar estos derechos se prestaba fácilmente a que los arrendatarios impusieran arbitrariamente las tarifas. Dejando aparte que esas tarifas solían ser elevadas, por la sola conveniencia del arrendatario, y que perjudicaban tanto a productores como a consumidores, por encarecer el producto, Ibn Abdún es muy consciente de que no había nada peor para

---

163 Lo cual, en efecto, había sido una práctica usual en la Edad Media.

164 Según la transcripción de parte del §4 efectuada en la página 184.

la buena marcha de la economía que la incertidumbre en la que se desenvolvía la producción y el comercio. En particular considera la inseguridad jurídica a la que se veían sometidos los sujetos económicos con la arbitrariedad en las tasas impositivas. Por ello realiza sus recomendaciones, para lograr así la supresión de los abusos a los que estaba sometida la gente por parte de esos alcabaleros y portazgueros[165].

5.5.4 Los cánones de la tributación

Lo más destacable de las reflexiones de Ibn Abdún sobre los tributos es que nos trae a la memoria el tratamiento de los impuestos que, un poco menos de siete siglos después, hiciera Adam Smith, y que desde entonces han sido consagrados como los cánones de la tributación a seguir por los países que se precien de modernos y avanzados.

La preocupación de Ibn Abdún por la justicia en la imposición nos lleva nuevamente a considerar la influencia de la religión durante la Edad Media y el interés de los escolásticos cristianos por dilucidar lo que era justo en cuestiones económicas, incluida entre ellas la justicia fiscal. Tal fue el caso de Nicolás de Oresme en el siglo

165 A mediados del siglo XVI Luis Ortiz recogía este principio y en su *Memorial* al rey proponía, como medida eficaz para evitar el encarecimiento de los productos "necesarios a la sustentación humana" por ser los regidores de los pueblos parte interesada en los productos, como la carne, la lana, el cuero, el pescado, el aceite, y otros (p. 65), que "los Corregidores ni sus Tenientes no lleven derechos ningunos dándose orden que lo que les quitare de los derechos se les crezca en sus salarios a costa de la república" (p. 68).

XIV que, según Spiegel[166] (p. 98), consideró este asunto de los tributos justos, de un modo análogo al de Adam Smith. Hay que tener en cuenta que en la Europa cristiana la influencia escolástica se dejó sentir hasta muy adentrada la Edad Moderna. Schumpeter (1954, p. 133) sostiene que, en lo concerniente a la economía, los escolásticos analizaron "todos los fenómenos del capitalismo naciente" y que sus estudios económicos constituyeron la "base para el trabajo analítico de los autores posteriores, incluido A. Smith". Insistiendo en esta idea, Schumpeter (ib., p. 224) sentencia que "el esqueleto del análisis smithiano procede de los escolásticos y de los filósofos del derecho natural". Y como se ve, la filosofía natural y la teología islámica no andaba muy alejada de la cristiana en la Edad Media.

Y para comprobar la semejanza entre lo expuesto por Ibn Abdún y por Adam Smith acerca de los tributos, a continuación se mencionarán los cuatro principios, o cánones, que, según Adam Smith (1776, pp 726 a 728), deben cumplir los gravámenes:

1º. El de la igualdad. Es decir, los impuestos deben ser pagados por los ciudadanos "en proporción a los ingresos que disfrutan bajo la protección estatal".

2º. El de la certidumbre. Por el cual el impuesto a pagar debe ser cierto y no arbitrario:

166 Además, sobre la justicia fiscal entre los escolásticos se puede consultar la obra de Joseph A. Schumpeter (1954, p. 135).

todo debe ser claro y preciso, lo mismo para el contribuyente que para cualquier otra persona. Donde ocurra lo contrario resultará que cualquier persona sujeta a la obligación de contribuir estará más o menos sujeta a la férula del recaudador, quien puede muy bien agravar la situación contributiva en caso de malquerencia, o bien lograr ciertas dádivas, mediante amenazas. La incertidumbre de la contribución da pábulo al abuso y favorece la corrupción de ciertas gentes que son impopulares por la naturaleza misma de sus cargos.

Este principio es de la mayor importancia, pues "aun una desigualdad considerable en el modo de contribuir, no acarrea un mal tan grande –según la experiencia de las naciones– como la más leve incertidumbre en lo que se ha de pagar."

3º. El de la comodidad del pago. O sea, que el contribuyente pague en el momento más oportuno para él. Por ejemplo, cuando cobre la renta o cuando consuma un bien a medida que lo vaya comprando.

4º. El de la economía en la recaudación. "Toda contribución debe percibirse de tal forma que haya la menor diferencia posible entre las sumas que salen del bolsillo del contribuyente y las que se ingresan en el Tesoro público".

Uno de los motivos que impiden cumplir este principio es la existencia de muchos funcionarios, "cuyos salarios absorben la mayor parte del producto del impuesto y cuyos emolumentos suponen otra contribución adicional sobre el pueblo."

5.5.5 Recapacitación: Los impuestos legales

Después de todo lo expuesto y a modo de reflexión, quizá sea pertinente cotejar

las teorías de Ibn Abdún acerca de los tributos con otras fuentes históricas. De este modo se tendrá ocasión de comprobar que, por lo menos en el plano teórico, dichas ideas acerca de la tributación estaban más extendidas de lo que en principio cabría imaginar.

Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 504) enumera los impuestos autorizados por la ley divina: el diezmo de caridad; el impuesto territorial ("jaradj"); y la capitación (pagada por los judíos y los cristianos). Luego se refiere a otros tributos, que se establecieron al surgir los hábitos de lujo en las dinastías gobernantes, con la finalidad de aumentar las rentas del Estado. En concreto menciona: las cargas sobre las operaciones de venta[167] y las que se cobran en las puertas de la ciudad[168].

De los impuestos legales comenta que, en un reino recién fundado, el diezmo sobre el dinero acuñado es de escasa entidad y el aplicado a granos y ganados tampoco es pesado; y lo mismo ocurre con el de capitación y el impuesto territorial. La tasa de esos tributos es pues ligera y fijada por ley, de modo que nadie puede sobrepasarla. Este moderado sistema impositivo es muy beneficioso para los súbditos y para el Estado. Aquéllos, no estando sobrecargados, se dedican a sus trabajos "con ánimo y placer". Los cultivos se amplían en extensión porque el incremento de los bienes obtenidos redunda en pro de los agricultores. El aumento de la producción agraria permite el desarrollo de otras actividades económicas, con lo que "aumenta el número de los contribuyentes en igual medida y por consiguiente los ingrsos del

167 Es decir, la alcabala.

168 O sea, el portazgo.

Estado”.

Como se ve, Ibn Jaldún, lo mismo que Ibn Abdún, presenta una teoría económica acerca de la imposición muy moderna, pues es un firme partidario de la reducción de la carga fiscal para lograr el desarrollo económico y a la vez un declarado enemigo de la elevación de los impuestos, por originar un retroceso en la actividad económica del Estado hasta llegar a anularla. Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 505) afirma que si las tasas impositivas son altas y permanecen vigentes durante mucho tiempo, la gente se desmoraliza “ante el raquítico beneficio que le queda en cambio de sus trabajos”. Y añade:

> Cuando compara el costo y las cargas que debe soportar con el provecho y las ventajas que debe esperar, ve perdidas sus esperanzas, y muchos de los elementos lobarantes renuncian a sus actividades. El producto de los impuestos disminuye y, por consecuencia necesaria, mengua la renta del Estado.

Concluye su análisis sobre la tributación diciendo (ib., p. 505): “el medio más eficaz para la prosperidad de un país estriba en aminorar en cuanto posible las cargas que el Estado impone a los laborantes”.

Ibn Jaldún (ib., pp 543 a 552) copia una larga carta, en la que el general Taher Ibn al-Hosain da recomendaciones a su hijo cuando éste fue nombrado gobernador de Mesopotamia y otros territorios por el califa al-Mamún, que reinó desde 813 a 833. Es posible que la epístola fuera considerada como un paradigma de virtudes a tener en cuenta para ejercer un buen gobierno y, en general, para ser un buen musulmán, y que por ello pasara a formar parte del acervo de textos propios para la esmerada educación

de quienes debían descollar como buenos alfaquíes. También es probable que Ibn Abdún e Ibn Jaldún hubieran bebido de esta misma fuente, ya que sus ideas son bastante coincidentes.

Por lo que a esta materia de la prosperidad del país y de los impuestos se refiere, los consejos que figuran en la mencionada misiva, en extracto, son los siguientes:

> Aparta tu alma de la codicia, y, si quieres amasar tesoros, que sean los de la virtud, de la piedad, de la justicia, de los esfuerzos para mejorar las condiciones de tus gobernados e incrementar la prosperidad de su país, de averiguaciones hechas a fin de conocer bien su situación, y de cuidados que tú habrás puesto para no verter su sangre y socorrer a los afligidos. Sepas que las riquezas que uno acumula en sus arcas no fructifican; más bien, crecen y aumentan cuando uno las emplea por el bien de los súbditos, para pagarles lo que les es legalmente debido y aligerar sus cargas. (ib., pp 546 y 547).

> El tesoro que más debes estimar es tu posibilidad de invertir el dinero por el progreso del Islam y de los muslimes. [...]. Haz cuanto pueda contribuir a su bienestar y su decorosa subsistencia: si tal hicieras se afirmaría la gracia divina sobre ti; merecerás mayores bienes del cielo, y tendrás todas las facilidades para cobrar las recaudaciones y recoger los impuestos suministrados por los súbditos y el país que tú administras. El pueblo, viéndose rodeado de tu justicia y benevolencia, será más sumiso a tu autoridad y resignado a tus disposiciones. (ib., p. 547).

> Atiende al impuesto territorial al que los súbditos están sujetos; Dios lo ha instituido para entronizar al islamismo, contribuir al bien y la elevación de los musulmanes, para consolidar su defensa, entristecer y afligir a sus enemigos y los enemigos de la religión,

para humillar y rebajar a los incrédulos tributarios. Distribuye los productos respectivos con justicia, con equidad y de una manera que todos participen en ellos por igual. No eximas a nadie de pagarlo; que el noble sea obligado a ello a pesar de su nobleza, [...]; pero no impongas a la gente más de lo que pueda soportar; no le recargues excesivamente. [...]. No tomes pues nada de ellos, excepto lo que te den espontáneamente, y empléalo en su beneficio, su bienestar y la corrección de sus costumbres. [...]. Auméntales sus ingresos, cuestión que se incluye en los deberes indispensables que te son impuestos y que te obligan de una manera especial; nada debe distraerte o desviar tu mente de ello. [...]. Con ello contribuirás al bien público y se derramará la abundancia en tu país; el progreso experimentará su incremento en tus ámbitos y una prodigalidad de mieses cubrirá el suelo de tus provincias; el producto de los impuestos se multiplicará, las riquezas abundarán en tus arcas y, por las dádivas hechas a cuenta de tu tesoro particular, conseguirás asegurar la conformidad de tus tropas y la tranquilidad del pueblo. (ib., p. 549).

Protege a las honestas familias cuya fortuna ha venido a menos; proporciónales socorros y mejora su situación, a efecto de preservarles su decoro. [...]. Vela asimismo por los desamparados, y sobre todo por las viudas y los huérfanos; asígnales pensiones a cargo del tesoro público. Imita en esto la bondad y la caridad del Príncipe de los creyentes, ¡que Dios lo realce! [...]. Destina a los ciegos pensiones pagaderas por el erario; da prelación y mayor cuota a los que de entre ellos portan el Corán y mejor lo saben de memoria. Establece casas de asilo para los musulmanes enfermos; dótalas de personal para que los cuide y de médico para tratarlos; (ib., p. 550).

Rachel Arié (1982, p. 74) señala que las rentas del Estado estaban formadas “por los impuestos legales y por las tasas extraordinarias”. Los impuestos legales que

cita son: la limosna legal (*sadaqa*), que era el décimo (*'ušr*) sobre los rebaños, las mercancías y las cosechas. Los tributarios, es decir, los judíos y cristianos conquistados, pagaban el impuesto de capitación (*djizya*). Si el paso a la soberanía mahometana se basaba en un tratado de capitulación, y no en la conquista mediante las armas, los tributarios podían seguir usufructuando las tierras, pero debían pagar un impuesto territorial (*jarādj*). Este tributo se mantuvo aunque las personas perdieran el carácter de tributario debido a su conversión al islam. De las tasas extraordinarias, es decir, ilegales, Arié cita muchas, que por ser cambiantes según las épocas y lugares no merecen ser tratadas aquí[169].

Gibb (1955, pp 1 a 17) traduce y luego comenta la circular que el califa Omar II envió a sus gobernantes en lo relativo a los impuestos. Esta ordenanza es conocida con la designación de «El rescripto fiscal de 'Umar II». Aunque su contenido no es un dechado de claridad, se puede apreciar que este califa manda suprimir todos los impuestos ilegales, en especial los que gravaban el transporte marítimo (disposición IX) y el comercio (disposición XI) así como los peajes o pontazgos (disposición XIV). El califa se refiere: a la *djizya*, o impuesto de capitación sobre los cristianos, judíos o zoroastras (disposición III; y XII); al uso del botín de guerra y de las rentas que

169 Porque de éstas Ibn Abdún sólo se refiere a la alcabala y al portazgo. En consecuencia, sólo se investigan los impuestos legales. Aunque también éstos se debieron aplicar de forma diversa en los diferentes reinos musulmanes, ya que no hay estricta coincidencia en los tratamientos que se les da en las obras consultadas. Se ha dejado para el final el análisis del "Rescripto fiscal de 'Umar II", pese a ser cronológicamente el primer examen sobre los impuestos islámicos, hecho por un califa, que reino entre los años 717 y 720.

proporciona, así como de las rentas de las tierras del Estado, o *jaradj*, (disposición IV; VI; XIX y XX), que deberían entregarse regularmente al pueblo en forma de pensiones y provisiones y repartirse una parte entre los huérfanos, los indigentes y los caminantes; a las tierras de pastos del Estado (disposición VII), que deberían ser de libre disposición para los musulmanes colectivamente; a las limosnas, *sadaqā*, entregadas por los cultivos, ganados, oro y plata (disposición V; XIII); al diezmo (*'ušr*), que debía ser abolido, excepto para los dueños de tierras de labranza (disposición XI). Prohibió que en lo sucesivo pasaran a manos privadas tierras del Estado y restableció el pago del *jaradj* (o *jarayŷ*) por parte de los terratenientes a quienes se les había dado o vendido tierras del Estado (disposición VI). Además pretendía el califa que en todos sus dominios rigieran unos únicos patrones de peso y medida (disposición X); que no se bebieran bebidas intoxicantes: *nabīd*, mosto, y *jamr*, vino, (disposición VIII); y que el propio sultán y sus agentes de gobierno no se dedicaran al comercio ni a otro clase de negocios desde sus despachos oficiales (disposición XV).

Gibb (ib. p. 13) indica que el califa Omar II distinguió entre la limosna y el diezmo, pero nos hace reparar en que hubo mucha confusión en lo concerniente a estos impuestos, porque frecuentemente eran designados como sinónimos, y usados los términos *sadaqā* y *'ušr* indistintamente para referirse a un solo impuesto. Otra posible confusión puede provenir del empleo del vocablo *jarayŷ*, ya que es un nombre genérico que significa tasa (Chalmeta, 1973, p. 62). Así, la profesión de las hetarias estaba gravada con el *jarayŷ*, de forma que *jarayŷayra* fue la denominación que

recibieron en al-Andalus (Chalmeta, 1973, p. 278).

Del contenido del rescripto, de los comentarios efectuados por Gibb y de otras fuentes, en la página siguiente se expone un resumen de la interpretación que hacemos sobre esta controvertida materia de los impuestos legales.

IMPUESTOS LEGALES

Actividad	Medio de producción	Religión	Impuesto
Agricultura	Tierras del Estado	Musulmán	Impuesto territorial (*jarayŷ*)
		No musulmán	Impuesto territorial (*jarayŷ*) Capitación (*ŷidzya*)
	Tierras privadas	Musulmán	Azaque (*sadaqā* o *zakāt*)
		No musulmán	Capitación (*ŷidzya*)
Artesanía	Herramientas	Musulmán	Azaque (*sadaqā* o *zakāt*)
		No musulmán	Capitación (*ŷidzya*)
Comercio	Dinero	Musulmán	Diezmo (*‘ušr*), al 2,5%
		No musulmán	Capitación (*ŷidzya*), al 5%
		Extranjero no musulmán	Diezmo (*‘ušr*), al 10%

PARTE II: SOCIEDAD E INSTITUCIONES SEGÚN LAS FUENTES HISTÓRICAS

GENERALIDADES

Se consideran fuentes históricas todos aquellos datos que permiten reconstruir la forma de vida de las sociedades. En las antiguas, la arqueología, a través de sus excavaciones, suministra datos, pero la fuente de datos más importante es la constituida por los documentos escritos; al fin y al cabo la historia comienza con la invención de la escritura.

Como la labor de los historiadores consiste en reunir esos datos y con ellos efectuar dicha reconstrucción, en el presente estudio se acudirá directamente a los resultados ofrecidos por los historiadores en sus libros de historia. En éstos se encuentran las referencias de cuantos documentos han sido tenidos en cuenta por ellos para redactar los relatos históricos, y a las que remitimos al lector más exigente, pues ahí hay constancia de innumerables documentos y otras fuentes bibliográficas. Algunas de éstas, aunque no han sido consultadas en la realización de esta memoria, como se dijo en la introducción, se relacionan en la sección correspondiente a “Otra Bibliografía complementaria”.

Para transmitirnos la historia de al-Andalus los historiadores a menudo se quejan de la carencia de fuentes, y, por ello, recurren a veces a documentos complementarios, sin contrastar con otros datos, que en puridad de términos no son verdaderas fuentes, porque en ellos se expresa la opinión del autor en lugar de la narración de los acontecimientos. Tal es el caso de los manuales de *hisba*, de los que Évariste Lévi-Provençal (1957, p. 85) nos advierte sobre la necesidad de, a las indicaciones prácticas

que contienen, descontar las frecuentes especulaciones teóricas vertidas en ellos; es decir, los aspectos normativos fruto de los deseos del autor. Sin embargo, este historiador y otros consideran como realidades prácticas de la época muchas de las opiniones normativas, o conjeturas teóricas, como él las califica, de los compositores de dichos manuales de *hisba*. Por ejemplo, Lévi-Provençal (1957, p.178) admite la existencia de una organización de los diferentes gremios, por lo menos desde el siglo IX, tomando como base varios testimonios, entre ellos los de Ibn Abdún, cuando es muy dudosa tal organización gremial en épocas tan tempranas como son las de los siglos IX al XII. Bosch Vilá (1984) tiende a abusar de las propuestas de Ibn Abdún como si fueran realidades. Así, por ejemplo, este autor (ib., p. 235) da por sentado que, respecto a las calles de Sevilla, "hubo que ordenar la reparación de «los baches en que pueda detenerse el agua y el lodo», de tal modo que cada vecino tenía que observar y cuidar el buen estado de la parte de calle frente a su casa". La frase entre comillas («») pertenece al § 85 del *Tratado* de Ibn Abdún en el que se apoya Bosch Vilá para hacer tal afirmación. No obstante, Ibn Abdún sólo propone que cada cual repare los baches de delante de su casa, pues utiliza el tiempo futuro de los verbos y no se puede saber con certeza si sus prescripciones fueron o no llevadas a cabo. No se debe olvidar que cuando Ibn Abdún escribe su *Tratado* no desempeña ningún cargo oficial de tipo ejecutivo que garantice la puesta en práctica de sus pretensiones. Esto es lo que en verdad se dice en el referido § 85:

> Tocante a las calles, deberá ordenarse a las gentes de los arrabales que cuiden de que no se arrojen a ellas basuras, inmundicias ni barreduras, así como que se reparen los baches en que pueda detenerse el agua y el lodo. Cada cual reparará y mirará por lo que

esté delante de su casa. Si en algún sitio hubiese muchos desagües de agua sucia, se obligará al propietario a construir y mantener en buen uso una alcantarilla.

Puede apreciarse claramente, por lo que escribe Ibn Abdún, que no es posible afirmar tajantemente que tuvo que ordenarse la reparación de los baches de la calzada.

Verdaderamente la escasez de las fuentes es un problema colosal a la hora de intentar reconstruir la sociedad y las instituciones de aquellos tiempos tan remotos, siglos VIII a X, que, además, están envueltos en mitos y leyendas. Y siguen siendo mitos y leyendas porque apenas hay documentos, escritos por testigos presenciales en la propia época, que permitan desvelar la realidad. Los documentos conservados que fueron escritos en su época empiezan a aparecer a partir de finales del siglo XI. No se sabe con exactitud por qué apenas hay documentos escritos entre los siglos VIII y X. La destrucción es la hipótesis más plausible, pero se ignora la causa de semejante destrucción que deja en una sombra casi impenetrable a varios siglos de la historia de la Península Ibérica. De ahí que cada intérprete histórico de esos tiempos se haga su propia composición de lugar, más o menos fundadamente, y así, con apreciaciones subjetivas, nos relate “su“ historia.

La presente segunda parte, que se basa principalmente en lo tratado por los historiadores, cuenta, en consecuencia, con esas dificultades, que, sin embargo, no impedirán afrontar la investigación, para, a su vez, dar una versión que, en algunos aspectos, también puede parecer algo subjetiva. Pero se intenta al máximo que toda afirmación esté sustentada en un razonamiento a partir de los datos disponibles. Esta

parte se dividirá en tres capítulos, el primero concerniente a la población y a algunas instituciones sociales y los otros dos referentes a instituciones de contenido económico: la vitivinicultura y los gremios, respectivamente.

CAPÍTULO VI: ORGANIZACIÓN SOCIAL

Al exponer en este capítulo lo que dicen los autores de los libros de historia sobre la población, la sociedad y diversas instituciones sociales de al-Andalus, se pretende comprobar el ajuste de las ideas extraídas del pensamiento vertido por Ibn Abdún en su *Tratado* sobre la sociedad sevillana de finales del siglo XI y principios del XII, cuya interpretación ha sido presentada en la Parte I, con las ofrecidas por los historiadores.

6.1 Población

La población de al-Andalus estaba constituida por un abigarrado conglomerado de etnias diversas.

En primer lugar, se encontraba el elemento autóctono de origen hispanorromano y godo. La mayor parte de esta población aborigen acabó convirtiéndose de buen grado al Islam, por motivos económicos fundamentalmente: los conquistadores gravaban, además del tributo sobre las tierras a quienes las poseían, con el impuesto de capitación a los nativos que se habían sometido por capitulación; pero se eximía del pago de este tributo a los musulmanes. Si bien esta política tuvo un éxito inicial, al permitir la islamización de los indígenas sin necesidad de recurrir a la coacción, a la

larga mermó considerablemente los ingresos del Estado[170] y obligó a adoptar nuevos tributos, considerados ilegales, por no estar contemplados en el Corán. En algunas ocasiones, la pesada carga de la tributación, por resultar muy onerosa, provocó sangrientas revueltas sociales. Los conversos a la fe de los invasores, renegados, por tanto, del cristianismo, eran denominados con el nombre de *muwalladūn*, o muladíes.

---

170 El califa Omar II, que era muy religioso, practicaba conscientemente esta política de islamizar de buen grado a las gentes dominadas aun a costa de mermar la recaudación de los impuestos. Dozy (1881, Tomo I, p. 210) refiere así este hecho:

> Los teólogos se regocijaban de esta rápida propagación de la fe, pero el tesoro sufría enormemente. La contribución de Egipto, por ejemplo, se elevaba aún, bajo el califato de Othman, a doce millones, pero pocos años después, bajo el califato de Moawia, cuando la mayor parte de los coptos abrazó el islamismo, descendió a cinco. En el de Omar II, bajó más aún, pero el piadoso califa no se inquietaba por ello, y cuando uno de sus lugartenientes le envió este mensaje: "Si este estado de cosas se prolonga en el Egipto, todos los dhimmis se harán musulmanes y se perderán así las rentas que producen al tesoro del Estado", le respondió: "Sería feliz si todos los dhimmis se hicieran musulmanes, puesto que Dios ha enviado a su Profeta como apóstol, no como colector de impuestos".

El proceso para ganar prosélitos en la fe mahometana era bien sencillo, bastaba con pronunciar estas palabras (Dozy, ib., Tomo I, p. 219): "No hay más que un solo Dios y Mahoma es su profeta". Pero luego no se exigía al converso el cumplimiento riguroso de los preceptos religiosos, ni siquiera el de la circuncisión. El califa Omar, cuando el gobernador de Corasán se quejó de ello, no se preocupó lo más mínimo y manifestó que Mahoma no había venido como enviado de Dios para circuncidar a los hombres, sino para propagar la verdadera fe. Ahora bien, una vez que la ley declaraba musulmán a alguien ya nunca podía volverse atrás, ni él ni su prole, pues era considerado apóstata y condenado a muerte. Abrazar esta religión suponía vincularse a ella de por vida y afectaba obligatoriamente a los descendientes, ya que, como dice Dozy (ib., Tomo II, p.55): "La Iglesia musulmana los acogía en la cuna y no los abandonaba hasta la tumba."

No obstante, en la opinión de Rachel Arié (1982, p. 17) este término se reservaba a los descendientes de los que habían profesado el islamismo y a éstos se les llamaba *musālima*. Algunos de los muladíes, en su afán de mimetismo, adoptaron nombres árabes, e incluso se inventaban genealogías falsas[171], y otros, en cambio, aun

---

171 Tal es el caso del filósofo, poeta, historiador y político –pues durante unos meses fue primer ministro de Abderramán V (1023-1024)– Ibn Hazm, de quien Ibn Hayyan dijo lo siguiente, según Lévi-Provençal (1957, p. 102, n 22):

> «Una de las extravagancias de Ibn Hazm consistió en reivindicar que Persia era la cuna de su familia, cuando era de linaje muladí y pertenecía a una familia indígena de Niebla. Su abuelo fue el primero de los suyos que se convirtió al Islam.»

Con independencia de los motivos que hubiera tenido el abuelo de Ibn Hazm para hacerse musulmán, en ocasiones el afán por abrazar la fe islámica era debido a las persecuciones o discriminaciones raciales a las que eran sometidos los mozárabes. Más adelante (véase *infra* página 310) se comenta la confiscación de bienes que sufrió Ardabasto, hijo del penúltimo rey visigodo, por el mero hecho de ser cristiano. Según Eugenio Asensio (1976, p. 37), al parecer, de estas persecuciones por motivos religiosos de los moros contra los cristianos que vivían en su territorio, Américo Castro obtuvo la idea “de que la Inquisición, con sus secretos procesos, sus malsines y su obsesión por la limpieza de sangre, es una seudomorfosis de los procedimientos de las aljamas, transportados por perversos conversos a la despiadada Institución”. Sea cierta o no esta hipótesis de Amárico Castro, la realidad es que la invención de genealogías falsas, para demostrar la pureza de la sangre cristiana desde innumerables generaciones, siguió practicándose en la España cristiana posterior, habiéndose iniciado, en el sentido contrario, en la España islámica anterior. Sobre esto y aplicado al caso de los islamizados, Serafín Fanjul (2000, b, p. 51), refiriéndose a los musulmanes del sur, dice “que aún en los siglos XII, XIII, XIV... persisten en inventarse genealogías con entusiasmo reclamándose *árabes*, en el estricto sentido racial, y por consiguiente foráneos y ajenos a toda continuidad de la Hispania visigótica y romana”. Y más adelante, este mismo autor (ib., p. 113) insiste en este proceder de los muladíes:

recibiendo su primer nombre de acuerdo con la onomástica árabe, prefirieron conservar su propio patronímico, como los Banu Angelino y los Banu Sabarico, que eran ricas familias muladíes de Sevilla. Los sometidos que siguieron fieles a su religión cristiana, es decir, los mozárabes (*musta'rib*), constituían el segundo grupo indígena en importancia numérica. Su contingente fue disminuyendo, a medida que alguno de sus miembros iban abrazando el Islam o huyendo a los reinos cristianos o siendo masacrados en masa como consecuencia de las rebeliones y posteriores represalias. El tercer grupo era el de los esclavos. Éstos, en los primeros momentos, procedían de los que ya lo eran durante la dominación visigoda y de la población que, por haber ofrecido resistencia a los invasores, fueron dominados por la fuerza de las armas; así Dozy (1861, Tomo I, p. 238) habla de "esclavos cristianos que cultivaban las tierras de los árabes y de los bereberes" y Martín (1989, p. 73) menciona que al poco tiempo de la invasión agarena se habían hecho "más de 500.000 cautivos [...], muchos de los cuales fueron vendidos como esclavos, y otros obligados a cultivar la tierra". Posteriormente, este grupo se engrosó con los cautivos cristianos del norte de la Península Ibérica, que habían sido apresados en las incursiones guerreras. Los esclavos también solían convertirse al mahometismo, pero el abrazar la religión de los dominadores no les suponía de inmediato la adquisición de los mismos derechos que los que se habían sometido por capitulación y se habían convertido al Islam voluntariamente (Lévi-Provençal, 1957, pp. 101 y 102). Antes tenían que haber sido

---

Aunque el concepto político del arabismo sea recientísimo, los andalusíes se veían partícipes de un pasado árabe mítico con el cual rabiaban por entroncar dado el prestigio racial que implicaba: de ahí la pervivencia en avanzadísimos momentos de la historia de al-Andalus (siglos, XII, XIII, XIV...) del prurito de búsqueda de antepasados árabes emigrados a la Península, con la consiguiente falsificación de linajes.

manumitidos, cosa que ocurría realmente, entre otros motivos, porque el Corán considera como obra piadosa la liberación de esclavos (azora 24, aleya 33) o el rescate de los mismos (azora 9, aleya 60). Aún había un cuarto grupo de procedencia autóctona constituido por los judíos, del que apenas se dirá algo, aunque existen estudios específicos sobre este colectivo.

Y, en segundo lugar, se encontraban los elementos alógenos, que a su vez tenían orígenes plurales, incluso de diferentes tribus, aun procediendo de una zona común. Así, de Arabia había Hachemíes, que eran del mismo linaje que Mahoma, rama que pertenecía a un tronco más amplio, el de la tribu de Koreish; también de la Península Arábiga procedían medineses y yemeníes. Algunas gentes provenían de diversos sitios del Hichad, amplia comarca también en Arabia a la que pertenecían las ciudades de La Meca y Medina; y otras de Iraq, de Siria, de Egipto y de Libia. De Ifriquiya y, sobre todo, del Mogreb vinieron los beréberes, que constituían el mayor contingente de los invasores de la Península Ibérica. Pero a la hora del reparto, como relata Dozy (1881, Tomo I, p. 232):

> Los árabes se atribuyeron la parte del león: ellos se adjudicaron la mayor parte del botín, el gobierno del país y las tierras más fértiles. Guardando para sí la bella y opulenta Andalucía, relegaron a los compañeros de Tarik a las áridas llanuras de la Mancha y de Extremadura y a las ásperas montañas de León, de Galicia y de Asturias, donde era preciso escaramucear sin tregua con los cristianos mal domados.[172]

---

172 No obstante, numerosos beréberes estaban asentados en tierras de Andalucía, tal como se deduce de las propias narraciones de Dozy.

Otros elementos foráneos eran los esclavos, que con el tiempo, fueron adquiriendo relevancia numérica; los había del África negra y del centro de Europa. Los de procedencia europea fueron llamados eslavos, de donde viene la actual palabra para designarlos, por ser de esa etnia los siervos que inicialmente se compraron y en grandes cantidades[173]. También de origen foráneo estaban los grupúsculos de normandos, que habían quedado tras las correrías vikingas. Los esclavos manumitidos solían quedar como clientes de su antiguo señor, lo cual no impedía que gente libre también fuera cliente de algún aristócrata; estos libertos y clientes recibían el nombre de *mawālī* (plural de *mawla*), o maulas (Rachel Arié, 1982, p.176 y Lévi-Provençal, 1957, pp. 95 a 101)

En lo concerniente a Sevilla y su provincia, los elementos alógenos estaban compuestos principalmente por árabes de la primera oleada, o baladíes[174], que vinieron con Muza en 712, a los que luego se incorporaron sirios del chund de Emesa, también llamado *yund de Hims*, que vinieron con Balch –o Baldj, según grafías en diferentes fuentes– en 741. Entre esos árabes había medineses y, sobre todo, yemeníes. El grupo de los yemeníes era el más numeroso de las etnias conquistadoras

173 Sobre el origen de esta palabra se profundiza algo más en las páginas 471 y 472.

174 Dozy (1881, Tomo I, p. 307) llama baladíes a “los árabes que vinieron a España antes de los sirios”, pero, según el propio Dozy (ib., Tomo II, p 46) después de los árabes de la primera oleada, los de Muza, y antes de la llegada de los sirios de Baldj habían venido árabes con Samh, gobernador de al-Andalus de 719 a 721, y con otros gobernadores. Para aumentar más la confusión, Ben Hazm, véase en Sánchez-Albornoz (1946, Tomo II, p. 26), llama baladíes a los árabes y berberiscos que entraron a la Península antes que los sirios mandados por Balch.

que se instalaron en tierras sevillanas; provenían de las tribus de Lajm, Yudam, Yahsub, Hadramawt y Tuyib, tal como enumera Bosch Vilá (1984, p. 25).

Como Sevilla no capituló, sino que fue conquistada y la mayoría de los propietarios territoriales tuvieron que huir, sus tierras, en gran parte, constituyeron botín de guerra y fueron ocupadas por los invasores. Éstos y el Estado, en lo concerniente al quinto del botín, se repartieron las propiedades de los antiguos señores visigodos, tanto en la ciudad como en el campo. Los árabes de pura estirpe se establecieron preferentemente en la campiña del Aljarafe, pero mantenían palacios en la ciudad (Dozy, 1881, Tomo II, p. 189). Muy señores ellos, y poco dados a realizar trabajos manuales, hicieron explotar las tierras bien por esclavos, los antiguos campesinos y otros habitantes de Sevilla que cayeron en tal condición, o bien concediéndolas en aparcería a colonos aborígenes, mozárabes o muladíes. Los bereberes se asentaron en otras áreas rurales de la provincia de Sevilla, por ejemplo en el término de Carmona o en el de Morón. Al principio, a los sirios del chund de Emesa establecidos en la cora (o provincia) de Sevilla y en la de Niebla se les asignó, para que vivieran holgadamente y pudieran dedicarse a su cometido de soldados en reserva a disposición del califa, los dos tercios de las rentas proporcionadas por los bienes del Estado, muebles e inmuebles, que habían sido confiscados a los cristianos; pero, con el tiempo, los sirios acabaron por apoderarse de tierras y convertirse en propietarios territoriales (Bosch Vilá, 1984, pp. 21 a 24). En lo que a esto último se refiere, Sánchez-Albornoz (1946, Tomo 2, p. 26) reproduce una epístola traducida por Asín bajo el título de *Un códice inexplorado del cordobés Ben Hazm* (publicado en *Al-Andalus*, II, 1934, p.36), en la que

este político y poeta del siglo XI dice:

> «Esto sin contar con un hecho que no hemos jamás dejado de oír en boca de todo el mundo, y que por eso engendra ciencia cierta; a saber: que Al-Andalus jamás reservó el quinto ni dividió el botín, como lo hizo el Profeta en los países que conquistó, ni los conquistadores se avinieron de buen grado a ello ni reconocieron el derecho de la comunidad de los muslimes, como lo hizo en sus conquistas Umar; antes bien, la norma que en esta materia se practicó fue la de apropiarse cada cual aquello que con sus manos tomó. Sobre Al-Andalus cayeron, victoria tras victoria, los berberiscos, los afariqas y los egipcios, y se apoderaron de un buen número de pueblos, sin dividir el botín. Entraron después los sirios al mando de Balch ben Iyad al-Quraizi y expulsaron de las tierras que ocupaban a la mayoría de los árabes y berberiscos, conocidos con el nombre de baladíes, tal como ahora veis que lo hacen los berberiscos, sin diferencia alguna, pues bien público y notorio es lo que veis que hacen ahora con las bestias de carga en las algaras y con los frutos del olivo; que los berberiscos y los tiranos se apoderan de todo cuanto poseen, salvo lo poco que les parece dejarles... ¡Injusticia por injusticia!»

No obstante, este asunto del reparto o, en su caso, de la usurpación de las tierras no está del todo aclarado[175], ya que Lévi-Provençal (1957, p. 113) recoge las declaraciones del alfaquí Abu Cha'far Ahmad ibn Nasr al-Dawudí, un jurista contemporáneo de Ibn Hazm, que desmienten las afirmaciones de Ibn Hazm, recién transcritas. Estas son las palabras de Abu Cha'far:

175 Debido a la escasez de las fuentes, a lo que Lévi-Provençal (1957, p. 111) llama una "documentación indigente".

«Tocante al territorio de al-Andalus, ha sido objeto de una declaración de mala ley por parte de cierto personaje, quien ha pretendido que el país, o su mayor parte, fue conquistado a la fuerza, no estuvo sujeto al quinto y no estuvo sometido a ningún reparto, sino que, al contrario, cada grupo de conquistadores se apropió por la violencia de una parte del suelo, sin que recibiera del poder central la enfeudación correspondiente.»

Los antiguos pobladores indígenas pasaron a ocupar, o siguieron ocupando, las escalas más bajas de los estratos de la sociedad, es decir, constituyeron la mano de obra, en muchos casos servil, que se dedicó al cultivo de las tierras y a los trabajos en los oficios y en el comercio. Hasta mediados del siglo VIII en Sevilla la comunidad más numerosa, lo mismo que en Toledo, Córdoba y Mérida, era la de los mozárabes (Rachel Arié, 1982, pp. 17 y 18). Pero pronto, ya en la primera mitad del siglo IX, la mayoría de los sevillanos había abjurado del cristianismo y, para la gran cantidad de musulmanes que ya había en Sevilla, en el reinado del emir Abderramán II se tuvo que edificar una gran mezquita, según Dozy (1861, Tomo II, p. 188).

No obstante, en el momento de las primeras conquistas de los muslimes, algunos visigodos colaboraron con los invasores y conservaron sus grandes posesiones territoriales. Tal fue el caso de Olmundo y Ardabasto, hijos de Witiza el rey destronado por don Rodrigo (el último rey godo), que, como es natural, enseguida se pusieron en contra de quien había depuesto a su padre y a favor de las fuerzas que se oponían al nuevo rey visigodo. Las propiedades territoriales de Olmundo se encontraban en la provincia de Sevilla, mientras que las de Ardabasto estaban en la de Córdoba (Bosch Vilá, ib. pp. 22 35 y 61). Las grandísimas posesiones de éste despertaron la envidia del emir de Córdoba Abderramán I, quien violando el tratado

que los hijos de Witiza habían sellado con Tarik y posteriormente ratificado por el califa de Damasco, las confiscó en su favor “tan sólo porque las encontraba demasiado extensas para un cristiano” (Dozy, 1861, Tomo II p. 54). Mientras tanto, la fortuna de Olmundo no corría la misma suerte que la de su hermano: La única hija de Olmundo, Sara la Goda, heredó la inmensa fortuna de su padre, y, al casarse dos veces con musulmanes, dio origen a varias familias muy poderosas e influyentes. De su primer matrimonio con el damasceno ‘Isa ben Mazahim, con quien la casó el califa omeya de Damasco Hisam b. ‘Abd al-Malic, descendían los Banu l-Qutiyya, o sea, “los descendientes de la Goda”, y de sus segundas nupcias con el yemení, de la tribu de Lajm, ‘Umayr b. Sa’id, con quien se casó por consejo del primer emir omeya de Córdoba, Abderramán I, descendían, entre otras familias, los Banu Hayyay, o Beni Haddjadj, según diferentes grafías en distintas fuentes, que protagonizaron en Sevilla una insurrección en el año 889, durante el reinado del emir ‘Abd Allah.

Otros habitantes de Sevilla, de entre los descendientes de los hispanorromanos y de los godos, se fueron enriqueciendo con el transcurso del tiempo gracias a la agricultura y el comercio, pues “numerosas embarcaciones de ultramar iban a buscar a Sevilla, que pasaba por uno de los mejores puertos de España, cargamentos de algodón, de aceitunas y de higos, que la tierra en abundancia producía” (Dozy, ib., Tomo II, pp. 187 y 188). M’hammad Benaboud (1992, pp 77 a 82) confirma el gran potencial económico de Sevilla en el siglo XI, así como el enriquecimiento de algunos de sus habitantes, debido a la abundancia de recursos naturales y la feracidad de su campo. Algunas variedades de higos sólo se cultivaban en Sevilla, como los llamados *al-qúti* y *al-sufrí*. En la comarca sevillana los “olivares eran tan extensos que un viajero

podía atravesar un área de veinticinco millas bajo la sombra de los olivos". Se producía tanto aceite en los alrededores de Sevilla que los comerciantes sevillanos se enriquecieron exportándolo a través de su puerto fluvial en el Guadalquivir[176]. Una de las ricas familias de origen español era la de los Banu Angelino, de la cual un tal Jattab ibn Angelino, abuelo del personaje llamado Mohammed ibn Omar que se vio involucrado en los sucesos del año 889, se había convertido al mahometismo.

La insurrección en Sevilla del año 889 estuvo encabezada por Ibahim b. Hayyah,

---

176 Al-Saqundi, en su *Risala* escrita en época de los almohades, hace un elogio de Sevilla, reproducido por Sánchez-Albornoz (1946, Tomo II, p. 300 y 301), en el que, entre otras cosas, cuenta lo siguiente:

> Supera este río [el Guadalquivir] a todos los demás en que sus riberas están bordeadas de quintas y jardines, de viñedos y de álamos, que se suceden sin interrupción, con una continuidad que no se encuentra en ningún otro río. Me contó una persona culta, que había visitado El Cairo y a quien yo pregunté por el Nilo, que los jardines y las quintas no se suceden en sus márgenes con la continuidad con que se suceden en el río de Sevilla. Del mismo modo, otra persona, que había estado en Bagdad, ponderaba este río porque en él no falta nunca la alegría y porque no están prohibidos en él los instrumentos músicos y el beber vino, cosas que no hay nadie que repruebe o critique, mientras la borrachera no degenere en querellas y pendencias. Algunos de sus gobernadores, celosos en materia de religión, intentaron suprimir este estado de cosas, pero no pudieron lograrlo.
>
> [...] el Aljarafe (*Xaraf*) ha reunido toda la excelsitud (*al-xaraf*) que quiso. Sus productos cubren las regiones de la tierra y el aceite que se prensa en sus olivares es exportado hasta la propia Alejandría. Sus aldeas superan a todas las otras aldeas por el primor de sus construcciones y por el celo con que sus habitantes las cuidan por dentro y por fuera, hasta el punto de que parecen, de encaladas que las tienen, estrellas blancas en un cielo de olivos. A uno que había visto El Cairo y Damasco le dijeron: «¿Qué te gustó más: esas dos ciudades o Sevilla?», y contestó, después de preferir a Sevilla: «Su Aljarafe es un bosque sin leones y su río es un Nilo sin cocodrilos.»

descendiente de Sara la Goda, y por el yemení, de la tribu de Hadramawt, Qurayb, de los Banu Jaldún[177]. El motivo de la sublevación de estos aristócratas árabes fue según Dozy (ib., Tomo II, p. 190) alzarse con el poder en Sevilla, arrebatando la ciudad al sultán, y tener vía libre para expoliar a los ricos y odiados españoles. El resultado de esta rebelión fue que, tras la muerte de los cabecillas de los Jaldún, Ibrahim consiguió del emir de Córdoba ‘Abd Allah el reconocimiento del señorío sobre Sevilla y Carmona, lo que representaba el derecho a percibir los impuestos (Bosch Vilá, 1984, pp. 61 a 66). Pero durante la rebelión se produjeron acontecimientos sangrientos para la población sevillana de origen hispano. Ibn Angelino e Ibn Sabarico fueron ejecutados y el gobernador de Sevilla, deseoso de vengar las muertes de sus tres hermanos, acaecidas en las luchas de esos luctuosos sucesos, concedió permiso a los Jaldún y a los Hayyay “para saquear y exterminar a todos los españoles, cristianos o musulmanes, dondequiera que los encontraran, en Sevilla, en Carmona o en el campo”. Dozy (ib., Tomo II, p. 203) prosigue con esta narración del siguiente tenor:

> Entonces comenzó una horrible carnicería. Ciegos de furor, los yemenitas degollaron españoles a millares. Por las calles corrían arroyos de sangre. Los que se arrojaron al Guadalquivir, para escapar del cuchillo, casi todos perecieron en las olas. Pocos españoles sobrevivieron a esta horrible catástrofe. Opulentos antes, ahora se encontraban en la miseria.

---

177 Familia a la que también pertenecía Ibn Jaldún, el famoso historiador del siglo XIV autor de la *Muqaddimah*. Este culto historiador fue durante un breve periodo embajador del rey moro de Granada ante el cristiano Pedro I, el Cruel, cuya corte radicaba en Sevilla. A este rey se debe la construcción de los actuales Reales Alcázares de la capital sevillana.

Los yemenitas conservaron mucho tiempo el recuerdo de esta sangrienta jornada; el rencor sobrevivió entre ellos a la ruina de sus adversarios. En los castillos señoriales y en otros lugares del Axarafe y del Sened [comarca que al oeste del Aljarafe se extiende hasta Niebla], en las nocturnas veladas, los improvisadores tomaban muchas veces por tema de sus cantos el triste drama que acabamos de referir, y entonces los yemenitas, con la vista inflamada por un odio sombrío y feroz, escuchaban versos como estos:

"Con la espada en la mano, hemos exterminado esos hijos de esclavas. Veinte mil de sus cadáveres yacían en el suelo, las grandes olas del río llevaban otros.

"Su número era otras veces prodigioso, nosotros lo hemos hecho mínimo.

"Nosotros, hijos de Cahtan, contamos entre nuestros abuelos a los príncipes que reinaban antes en el Yemen: ellos, esclavos, no tienen más que esclavos por abuelos.

"¡Infames!, ¡perros!, con su loca audacia osaron venir a desafiar a los leones en su gruta...

"Nosotros nos hemos enriquecido con sus despojos y los hemos precipitado en las llamas eternas, donde han ido a reunirse con los themuditas"[178].

---

178 Pueblo impío que no quiso creer a su profeta que Dios le había enviado. (Nota insertada por el propio Dozy). Washington Irving (1849, p. 15) dice que los primeros habitantes de Arabia fueron los descendientes de Sem, hijo de Noé, que se dividieron en dos tribus: la de los Aditas y la de los Thamuditas; y que de estas tribus primitivas ya no quedan vestigios porque fueron "barridas de la tierra en castigo de sus iniquidades".

6.2 Clases sociales

Éstas, en al-Andalus durante la alta Edad Media, no se pueden estudiar con ideas preconcebidas. El propio término de clase social ya indica una idea moderna[179]: la de adjudicar a los miembros de la sociedad una posición según sea la riqueza que poseen. Bajo este punto de vista, generalmente son tres las clases sociales: la de los ricos; la de los pobres; y entre ambas se encuentra una clase intermedia que posee una fortuna regular. Pero este criterio es absolutamente arbitrario, puesto que igualmente las clases podrían haber sido 5, 6, ó 7; por ejemplo: los ricos riquísimos; los ricos; los menos ricos; los acomodados; los que no son pobres; los pobres; y los muy pobres.

Puesto que, desde que se instituyó el régimen de la propiedad privada, hace miles de años, "nunca dejará de haber pobres en la tierra", como así se reconoce en la Biblia (Dt 15, 11), eso quiere decir que necesariamente tiene que haber ricos, ya que pobre es una palabra comparativa que implica contraposición con su opuesto, lo mismo que bueno y malo, virtud y vicio. Ahora bien, las personas, en su comportamiento, son buenas o malas; o virtuosas o viciosas; no existen otras alternativas, como que la acción haya sido a medias, es decir, sólo un poco buena o algo viciosa, pero no del todo. Así lo pretendía aquél que le están juzgando por violación y, cuando es preguntado, dice: Señoría, la violé, pero sólo un poquito. A lo sumo, ciertas acciones humanas no merecen ser valoradas y, entonces, se las denomina indiferentes; pero si

179 La señora Marín (1989, p. 105) asevera que "el concepto mismo de «clase social», aplicado a al-Andalus, resultaría anacrónico."

fuera necesario esforzarse en catalogarlas acabarían encuadrándose en uno u otro de los grupos contrapuestos. En cambio, los umbrales para entrar en la riqueza y en la pobreza son difusos por completo: siempre hay alguien más pobre que otro o un rico más rico que los demás. En realidad, la posesión de bienes admite una graduación continua; por eso, dividir la sociedad en tres clases, según el grado de la riqueza de sus componentes, es una simplificación, un proceder puramente convencional. También es convencional y arbitrario elegir la riqueza como parámetro para clasificar a los miembros del cuerpo social, excepto en el caso de las sociedades eminentemente materialistas, como las modernas en los países desarrollados, en las que el prestigio social se adquiere a la par que la riqueza. Al fin y al cabo, se trata de ordenar a los individuos de una comunidad en función de su prestigio. Si se admite que hay sociedades que valoran otros atributos, antes que la riqueza que en determinados pueblos es considerada como algo contingente y efímero, pues hoy se puede tener, pero mañana haber desaparecido, se deberán buscar cuáles son los elementos que pueden servir de parámetros para valorar el prestigio de las personas y establecer, en consecuencia, las categorías sociales. Cuando se acepta este criterio, se encuentra con frecuencia que sólo hay dos clases sociales, porque o se tiene el atributo que prestigia o no se tiene; es decir, se entra en las contraposiciones puras de términos opuestos, como bueno y malo, virtud y vicio.

El valor es uno de esos atributos en los pueblos guerreros o cazadores. Todos los adultos que hubieran demostrado ser valerosos gozaban de prestigio y se encontraban en la capa alta de su sociedad. Si además alguien poseía dotes innatas para la estrategia, estas dos cualidades podían llevar a una persona a la jefatura de su

comunidad. Pero únicamente mientras las mantuviera y no surgiera otro individuo más capacitado que él. Claro está que, en tales circunstancias, todos los varones procuraban demostrar su valor y, a efectos prácticos, pues las excepciones eran muy escasas, las dos únicas clases sociales eran las del género masculino y la del femenino, porque a las mujeres no se les dejaba participar en la guerra o en la caza; siendo así la división por sexos la más primitiva de las distribuciones en clases de los miembros de una sociedad.

La libertad es otro de esos atributos, sobre todo entre los pueblos nómadas. El ser libre para desplazarse adonde y cuando uno quiera es la cualidad más deseable. En estas comunidades las clases sociales están determinadas por la condición libre o servil de sus miembros.

La ocupación es otro de esos atributos que sirven de parámetro para establecer categorías sociales. En determinados pueblos está mal visto ganarse la vida mediante ciertos trabajos, como los agrícolas y los oficios manuales; en cambio gozan de prestigio quienes se ganan la vida con sus rentas, sin implicarse en trabajos manuales, dedicándose, por ejemplo, a la explotación de su ganadería, a la administración de sus propiedades, a la guerra o a la política. El comercio merece una consideración aparte, ya que en algunos pueblos, como los de la Hélade, se consideraba vil esta actividad, y en otros, como los de la Arabia, era una ocupación honorable, excepto si se ejercía al por menor, como es el caso de los tenderos, pues tal modo de ganarse la vida equivale al de la manufactura.

El linaje es otro de esos elementos que confieren prestigio social, sobre todo en

aquellas comunidades de características tribuales. Este parámetro todavía no ha desaparecido del todo en las sociedades más evolucionadas, como las nuestras actuales, en las que aún se reverencia la posesión de un título nobiliario que indica la pertenencia a una estirpe noble.

En la alta Edad Media los diferentes pueblos tenían sistemas económicos de los que hoy en día se podrían llamar precapitalistas, y, por lo tanto no es posible aplicarles los mismos criterios que se usarían en el estudio de una economía capitalista actual. Por eso, es muy aventurado presuponer (o intentar buscar) que antes de siglo XII, en al-Andalus, había una clase media junto con una alta y otra baja, basándose para ello en el aspecto económico. Tal pretensión conduce a una verdad incuestionable, tanto como las de Perogrullo, porque, como ya se ha dicho, entre los pobres y los ricos siempre hay alguien que sin llegar a rico no es pobre. Pero tamaño descubrimiento no conduce a nada, porque eso no ayuda a explicar el hecho de que un rico cristiano o judío tuviera que llevar un atuendo diferente que otra persona musulmana que, gozando de idéntica o menor riqueza, en cambio, lo identificaba para ser tratado de modo distinto y discriminatorio[180].

El grupo social de origen árabe, aunque minoritario, fue indiscutiblemente el preeminente en al-Andalus. Pocos miles de ellos dominaron políticamente casi toda la Península Ibérica y se repartieron gran parte de sus tierras. De este modo se constituyó una aristocracia, que unía riqueza y poder político, compuesta

---

180 Véase lo que se explica en las páginas 345 y siguientes sobre estas cuestiones que atentan contra el concepto de la igualdad.

principalmente por individuos alárabes. No obstante, también había otros grandes señores musulmanes, dueños de castillos, entre la gente bereber procedente de los primeros conquistadores, e incluso de los muladíes. Pero sobre estos últimos siempre recayó el odio soterrado de los árabes, que afloraba a la más mínima ocasión. Así ocurrió con un converso, o sea, renegado del cristianismo, el ecijano Mohammed ibn Galib, a quien el sultán le permitió erigir un castillo en Siete Torres (lugar entre Sevilla y Écija) para acabar con el bandolerismo que, capitaneado por un beréber de Carmona, asolaba el camino real de Sevilla a Córdoba. Los Jaldún y los Haddjadj, en la revuelta que protagonizaron en el año 889, intentaron apoderarse del castillo sin lograrlo, pero en la lucha murió uno de los Haddjadj. Éstos solicitaron justicia al sultán que de momento no concedió, puesto que los culpables del suceso letal, en realidad, eran los árabes reclamantes. Pero más tarde, como estos rebeldes seguían causando gran quebranto a los intereses y autoridad del monarca, el emir Abdallah aceptó el consejo de uno de sus visires de autorizar la muerte de Ibn Galib para reconciliarse con los alárabes: "Cuando haya muerto ese renegado[181] –le dijo– los árabes se darán por satisfechos, te devolverán Carmona y Coria, restituirán a tu tío lo que le han quitado, y volverán a la obediencia." Y, en efecto, mandó matarlo y alevosamente le cortaron la cabeza. (Dozy, ib., Tomo II, pp. 192 a 197).

De las narraciones de Dozy en su *Historia de los musulmanes de España*, que

181 Pero que era un fiel y leal súbdito del emir. Obsérvese que a los señores procedentes de Arabia no les contentaba lo más mínimo que gentes de otros pueblos aceptaran su religión; los consideraban despectivamente, como se ve, renegados de la que abjuraban en lugar de conversos a la de acogida.

en ocasiones no ofrece cifras exactas, se puede deducir aproximadamente el escaso contingente de los árabes llegados a la Península:

Con Muza, en 712, entraron 18.000. (Tomo II. P. 44), aunque posiblemente no todos fueran de estirpe arábiga, sino que, entre ellos, debía haber algún berebere. Por el contrario, en 711 fueron muy pocos los árabes integrados en el ejército berberisco de Tarik (Tomo III, p 102).

Durante el gobierno de Abd al-Aziz, hijo de Muza que se casó con Egilona, la viuda del rey don Rodrigo, y eligió Sevilla como lugar de residencia para gobernar los nuevos territorios conquistados, el califa de Damasco Sulaymán ordenó reforzar el ejército de al-Andalus con varios capitanes fieles a su persona, y con el encargo secreto de asesinar a Abd al-Aziz por temer que éste se rebelara para vengar las afrentas que el sultán había infligido a su padre. No obstante, los asesinos no se quedaron en la Península puesto que, una vez cumplida su misión, partieron para Damasco con la cabeza de Abd al-Aziz (Sánchez-Albornoz, 1946, pp., 66 a 69).

Después del asesinato de Abd al-Aziz, en el año 716, debieron venir varias decenas, a lo sumo algunos cientos, de árabes con los sucesivos gobernadores que fueron nombrados tras la muerte de Abd al-Aziz. Era costumbre de la época que cada personaje de alto rango, como tales gobernadores, se desplazara acompañado, lógicamente, de su hueste y su séquito personal. De estos gobernadores Dozy menciona a:

Samh, que gobernó al-Andalus de 719 a 721 (Tomo II, p. 46);

Ambeza, que hizo subir al doble los impuestos pagados por los cristianos, fue enviado como gobernador de al-Andalus, durante el reinado del califa Yezid II (720-724), por Bichr, el entonces gobernador de África (Tomo I, p. 212);

Yahya, nombrado por este mismo gobernador para suceder al anterior en cuanto subió al trono el califa Hisán I en 724 (Tomo I, p. 212);

Haitham llegó en el año 729 y mandó cortar la cabeza a los principales jefes de los yemeníes (Tomo I p. 207); ante tamaña atrocidad, el califa Hisam I envió a un tal Mohammed para castigar a Haitham y conferir el gobierno a Abderramán al-Gafiqí (Tomo I, p. 207), quien ya había sucedido a Abd al-Aziz en el gobierno de al-Andalus (Sánchez-Albornoz, 1946, p. 69);

Ocba, hacia el año 734 o algo después, fue designado gobernador de al-Andalus por Obaidallah a raíz de su nombramiento como gobernador de Egipto (Tomo I, p. 214).

En enero de 741, Ocba, gravemente enfermo, fue persuadido por árabes peninsulares para que eligiera por sucesor al nonagenario Abdemalic, que había sido el gobernador a quien Ocba relevó y acto seguido encarceló.

Baldj, en ese mismo año, pasó desde Ceuta a la Península con unos 4.000 árabes de Siria autorizado por Abdemalic para ayudarle a sofocar la sublevación de los berberiscos, que desde Marruecos se había extendido al suelo peninsular. Para aplastar la insurrección de los beréberes del norte de África el califa Hixem I mandó, de varios distritos de Siria y de Egipto, un numeroso ejército de 30.000 almas al mando de

Colthum, de quien era primer lugarteniente, y sucesor en el mando en caso de fallecimiento, su sobrino Baldj. No pudieron ser más de la cifra arriba indicada los árabes que llegaron a al-Andalus porque Baldj mandaba la caballería compuesta por 7.000 hombres en la batalla que tuvo lugar en Bacdura o Nafdura (cerca de Tánger). La batalla acabó en tremenda derrota para el ejército árabe, de modo que un tercio de los efectivos murió y otro tercio fue hecho prisionero. Baldj, que quedó aislado y con la vía a Cairawan cortada por el enemigo, emprendió, tras duro combate, la retirada hacia Tánger hostigado de cerca por la caballería beréber; mas no logró entrar en esta plaza. Los berberiscos habían formado su caballería improvisadamente con los caballos arrebatados al enemigo y no dejaron de perseguirle hasta que Baldj pillando por sorpresa a los ceutíes se apoderó de la ciudad, donde se hizo fuerte. En Ceuta soportó el asedio de los berberiscos durante varios meses hasta que Abdemalic le envió una flota para cruzar el Estrecho (Tomo I, pp. 226 a 228). Dadas estas circunstancias, la fuerza perseguidora, “que cabalgaba sobre los caballos de sus enemigos muertos en el combate”, tenía que tener obligatoriamente una entidad de cierta consideración, porque de lo contrario no habría representado un serio peligro para el resto de la caballería de Baldj. Así es que, por muy pocas bajas que éste hubiera tenido, debió perder al menos de 2.000 a 3.000 caballeros con sus monturas, si no fueron probablemente más. Si hubieran sido menos, como en su largo recorrido desde Tánger hasta Ceuta la caballería beréber dejó de estar apoyada por el grueso de su ejército de infantería al separarse de él, en cualquier momento Baldj y sus tropas, a quienes no les faltaba el valor ni la fiereza como antes habían demostrado en la batalla y luego en suelo peninsular seguirían demostrando, se habría revuelto contra sus hostigadores y los

habría vencido fácilmente debido a su superioridad numérica.

No obstante, al poco tiempo, debieron entrar algunos sirios más del resto del ejercito de Colthum, recién derrotado en las cercanías de Tánger (Tomo I, p. 238); y, quizás un poco antes, llegaron otros árabes que ya estaban en las guarniciones del norte de África. Por ejemplo, Abderramán, hijo de Habib uno de los generales africanos que había protagonizado una expedición a Sicilia, que con algunas tropas se trasladó a España (Tomo I, pp.237 y 238).

Abu al-Jatar fue nombrado gobernador de al-Andalus y llegó con sus tropas en el año 743, sin precisarse en qué número. Puso fin a la guerra civil entre árabes que se disputaban el dominio de la Península. La contienda se inició a raíz del derrocamiento del gobernador Abdelmalic[182] por Baldj y haber dejado éste que fuera asesinado el gobernador depuesto. Así se enfrentaban, en una sangrienta guerra civil, los árabes de la primera invasión y los recién llegados. Abu al-Jatar fue el gobernador que asentó en diversos lugares a los componentes del ejército de Colthum, cuyo mando había pasado a Baldj por haber muerto su tío, y ordenó a los siervos, que cultivaban las tierras del dominio público de dichos sitios, que dieran en lo sucesivo a los sirios el tercio de la cosecha que antes entregaban al Estado. Inicialmente, cada contingente de cuatro de los distritos de Siria constaba de 6.000 hombres, el de Kinnesrina era de 3.000 y el de Egipto también tenía 3.000; es decir, 30.000 hombres, aunque, por lo que se ha

182 Descendientes de este gobernador fueron los Beni al-Djad, opulentos propietarios en Sevilla, y los Beni Casim, que tenían extensas posesiones en Alpuente (Valencia) y, por supuesto, en el pueblo que lleva su nombre: Benicasim (Castellón).

mencionado, a España llegaron bastante menos de la mitad, probablemente un tercio o quizá menos. Según Dozy (Tomo I, p. 242) la distribución de esta gente por lugares de procedencia y sitios de asentamiento fue la siguiente:

El contingente de Egipto se estableció en las coras de Ocsonoba (en el Algarve portugués, con capital en Silves), Beja (al norte de la anterior) y Tudmir (Murcia).

El contingente de Emesa en las coras de Sevilla y Niebla.

El de Palestina, en las de Sidona y Algeciras.

El del Jordán, en Regio (Málaga).

El de Damasco en Elvira (Granada).

Y el de Kinnesrina en Jaén.

Hasta el año 755, en que cruzando el estrecho de Gibraltar entró en al-Andalus el que sería el primer emir independiente de Damasco, Abderramán I, Dozy no constata más afluencias de árabes a la Península. Pero, una vez en el trono, Abderramán I fomentó que vinieran a su emirato miembros y clientes de su familia, la de los omeya (Dozy, Tomo I, p. 327). Pero Arabia y Siria estaban muy distantes del emirato de Córdoba, por lo que la inmigración de árabes ya no pudo ser masiva, pese a que Chalmeta (1973, p. 361) opina que fue elevada la afluencia de árabes siríacos tras la entronización de Abderramán I. En cambio, el Mogreb estaba al lado, y, no suponiendo el Estrecho una barrera insuperable, la emigración de los beréberes hacia al-Andalus tuvo que ser continua y cuantitativamente considerable, debido, lo mismo

que ahora, a la atracción ejercida por el gran esplendor económico que experimentó el emirato cordobés. Sin embargo, la corriente migratoria de los berberiscos sufrió algún reflujo; por ejemplo, durante la hambruna que comenzó en el año 750 y duró un quinquenio. Tan horrible debió ser que causó gran mortandad y "los bereberes establecidos en el norte emigraron en masa para volverse al África" (Dozy, Tomo I, p. 257)[183].

Como se ve, los datos probados documentalmente, aunque no permiten hacer una suma exacta, no avalan la presencia de un número elevado de árabes en la Península Ibérica; a lo sumo unas pocas decenas de miles. Es preciso tener en cuenta, que hasta el momento señalado de la llegada del ommiada Abderramán, muchos de los árabes habían tenido tiempo de procrear, lo que aumentaría su número, pero no es menos cierto que la mortandad era muy alta. La principal causa de mortalidad, aunque la natural, en aquellos tiempos, alcanzaba porcentajes elevados, era la guerra. Por consiguiente, la merma demográfica por este motivo no fue desdeñable. Siguiendo a Dozy, se contabilizan ahora los óbitos por las rivalidades y guerras civiles, no teniéndose en cuenta los motivados por las continuas luchas contra los cristianos, algunas de ellas tan alejadas, como la batalla de Covadonga contra don Pelayo o la de Poitiers contra Carlos Martel:

183 De estas terribles hambrunas Ibn Abdún en el §52 de su tratado menciona una en su época (siglo XI), de modo que el almotacén "mandó quitar las tinajas que había vecinas a la mezquita [del barrio] de los Alfareros, para convertir aquel sitio en un cementerio". Dozy (ib., Tomo II, p. 266) se refiere a otra que hubo en el año 915, en la que "morían a millares y faltaban brazos para enterrar a los muertos."

El gobernador Haitham, caisita[184], mandó cortar la cabeza a los principales jefes de las tribus rivales de los yemeníes, entre los que se encontraban los kelbitas, los lajmitas, y otros (Tomo I, p. 207).

El gobernador Ocba exilió en el norte de África a algunos yemeníes (Tomo I, p. 230).

Baldj, con sus tropas reforzadas con efectivos arábigo-españoles, se enfrentó a los berberiscos en tres combates, en uno de los cuales se "hizo experimentar a los árabes pérdidas bastante graves" (Tomo I, p. 234).

Los hombres de Baldj lo proclamaron gobernador y asesinaron al destituido gobernador Abdemalic. Estos hechos desencadenaron una guerra civil por el poder en el año 742. Aunque Baldj quedó mortalmente herido y perdió más de 1.000 hombres, ganaron los sirios causando 10.000 bajas al ejercito de los baladíes[185].

Thalaba sucedió a Baldj y enseguida tuvo que batirse con árabes y bereberes que se habían sublevado en Mérida. Habiendo sufrido una inicial derrota, logró alzarse

---

184 Gran tronco tribual que abarcaba a los coreiscitas –a los que pertenecían los hachemíes–, los omeya, los fihiritas, y otros.

185 En ocasiones, la cifra de los muertos en combate es descomunal, tanto que con toda seguridad está exagerada. Pero, por otra parte, hay que tener en cuenta que no todos los componentes de los ejércitos eran árabes o bereberes, sino que la gran masa, sobre todo de la infantería, estaba compuesta por los siervos y clientes de bajo rango, que eran individuos de origen autóctono, o sea, hispanorromanos y godos, que se llevaban la peor parte, en todo, incluso en cuanto al número de muertos se refiere.

con la victoria tras causar gran carnicería al enemigo y hacerle mil prisioneros. Al regresar a Córdoba de esta campaña en el año 743, traía diez mil cautivos, entre los que se encontraban muchos árabes medineses, que, para su escarnio, mandó subastar a la baja en Mozarra (cerca de Córdoba) rebajándose a un perro lo que se daba por uno de esos desdichados (Tomo I, p. 240).

El nuevo gobernador enviado desde África, el kelbita Abu al-Jatar, liberó a esos cautivos subastados a la baja y restableció la paz entre los musulmanes, aunque para ello tuvo que expulsar a África “una docena de los jeques más turbulentos, entre los que se encontraba Thalaba”. También pasó a Berbería Abderramán ibn Habib (Tomo I, p. 241), el cual ya ha sido mencionado anteriormente. Algún tiempo después, Al-Jatar, queriendo vengar la muerte de un querido amigo de su misma tribu, durante la anterior guerra civil, cuando él todavía no estaba en al-Andalus, mató a 90 caisitas (Tomo I,p. 245). Este sanguinario acto y su postura favorable sistemáticamente hacia los kelbitas en perjuicio de los caisitas acabaron por desencadenar una nueva guerra civil en el año 745. Abu al-Jatar fue derrotado y hecho prisionero, y muchos de sus seguidores perecieron en la lucha (Tomo I, p. 250).

El dominio de al-Andalus pasó al bando contrario, pero dos años más tarde, en 747, estalló un nuevo conflicto entre árabes, motivado esta vez por haber violado Samail, uno de los jeques caisitas en el poder, los acuerdos de turnarse en el gobierno las dos facciones de los caisitas y kelbitas. A resultas de la contienda, que tuvo lugar cerca de Secunda (frente a Córdoba, al otro lado del Guadalquivir) y que fue muy encarnizada, se les cortó la cabeza a los dos cabecillas de los insurrectos (Abu al-Jatar

e Ibn Horaith) y el sanguinario Samail, que se erigió en acusador, juez y verdugo de los prisioneros, sentenció y mató a más de 70 yemeníes de la Siria (Tomo I, pp. 253 a 256).

Samail aceptó el nombramiento de gobernador de Zaragoza en el año 750, adonde fue con su hueste, compuesta por sus clientes, sus esclavos y 200 coreiscitas (Tomo I, p. 256). En el año 753 se levantaron contra Samail dos coreiscitas, Amir y Hobab, apoyados por yemeníes y berberiscos. Éstos, tras derrotar a las fuerzas que le salieron al paso, pusieron sitio a Zaragoza. Samail consiguió mantenerse en la ciudad sitiada hasta que a principios de 755 se movilizó la ayuda que había solicitado a distintos señores de su grupo tribal. Los refuerzos no eran muy numerosos, unos 360 caballeros con un número no determinado de peones a los que luego se sumaron otros 400 jinetes, pero la mera noticia de su llegada, aún no inminente pues estaban todavía en Toledo, fue suficiente para que los sublevados levantaran el sitio (Tomo I, pp. 258 a 260). No obstante, Yusuf, el gobernador de al-Andalus, y Samail emprendieron una campaña en el norte para someter a los rebeldes de Zaragoza (Tomo I, p. 279) y sus tres cabecillas fueron ejecutados (Tomo I, p. 284). A continuación se sublevaron los navarros declarándose independientes y derrotaron por completo al ejército que se envió para reducirles, de modo que se retiró a Zaragoza “el escaso número de guerreros que habían escapado del desastre” (Tomo I, p. 284).

Mientras tanto, los clientes del omeya Abderramán, pretendiente a alzarse con el poder en al-Andalus, conseguían el apoyo de los yemeníes, deseosos éstos de vengarse de los caisitas, que en esos momentos gozaban del poder y lo aprovechaban

para vejarles. Pese a que Abderramán era caisita, los yemeníes estuvieron dispuestos a apostar por el omeya por dos motivos: uno, el desembarazarse de la opresión que les imponían los caisitas en el poder, y de paso aprovechar la conflagración para matar a cuantos pudieran, y el segundo, el beneficiarse de la recompensa que el pretendiente les dispensaría sin duda, si la empresa tenía éxito (Tomo I, p. 279). Abderramán desembarcó en Almuñécar en septiembre de 755. Al poco tiempo batió, sin muertos, a las fuerzas que le salieron al paso en Elvira (ib., p. 286). Estas noticias causaron entre los soldados del ejército del gobernador Yusuf y de Samail una honda impresión, y, como no se les había pagado para una campaña contra el príncipe omeya, estando cansados de tanta lucha, empezaron a desertar masivamente (ib., p. 287). Antes de terminar el invierno, ya en el año siguiente, Abderramán fue proclamado emir en Archidona, capital de la cora de Regio, donde estaban los sirios del distrito del Jordán, por su gobernador (ib., pp. 294 y 295). A medida que el pretendiente marchaba hacia Sevilla atravesando la serranía de Ronda se le iban sumando adeptos con sus tropas (ib., p. 296).

En Sevilla, a mediados de marzo de 756, al pretendiente omeya se le hizo la jura de fidelidad, auspiciada por los dos jeques yemeníes, procedentes del distrito de Emesa, más relevantes de la provincia (ib., p. 296). Más tarde, en mayo, aún se le unirían los yemeníes de Elvira y Jaén y presentó batalla a Yusuf en las cercanías de Córdoba (ib., p. 300). Abderramán se alzó con la victoria, muchos enemigos murieron, y sus yemeníes se saciaron con el saqueo, incluso en el palacio de Yusuf en Córdoba (ib., p. 302). Sin embargo, Yusuf y Samail consiguieron escapar y reunir tropas para proseguir la lucha. Habiendo salido de Córdoba el príncipe para combatirlos, éstos, a

su vez, marcharon sobre la capital y tras tomarla la abandonaron cuando se enteraron que Abderramán volvía contra ellos. Al verse con débiles efectivos, Yusuf y Samail propusieron negociaciones para rendirse y reconocer a Abderramán como emir de al-Andalus, lo que, en efecto, hicieron en julio de 756 (ib., p. 306). Nominalmente dueño de al-Andalus, Abderramán vio disputada su autoridad y debió aplastar continuas rebeliones durante todo su reinado (ib., p. 311). Todos los levantamientos los dominó sin compasión, de forma cruel y sanguinaria. Por ejemplo, en la batalla de Carmona en el año 763, en la que puso en fuga a siete mil enemigos y mandó cortar la cabeza a sus jefes (ib., p. 313); o cuando los yemeníes se rebelaron en 772 y, en la batalla que tuvo lugar en las orillas del río Bembézar, causó una “horrible carnicería” al enemigo dejando 30.000 cadáveres en el campo de batalla (ib., pp. 319 y 320); o en la batalla de Guadalimar, hacia el año 777 ó 778, contra el rebelde Abu-‘l-Aswad, donde “los cadáveres de 4.000 de sus compañeros «sirvieron de pasto a los lobos y a los buitres»” (ib., p. 324).

Debido a tanta insurgencia, Abderramán tuvo que formar un poderoso ejército permanente para defender e imponer su autoridad. En palabras de Dozy (Tomo I, p. 330):

> Desde la gran insurrección de los yemenitas [...], vio en el aumento de tropas mercenarias el único medio de mantener a sus súbditos en la obediencia. Compró, pues, sus esclavos a los nobles para alistarlos, hizo venir de África una infinidad de bereberes, y elevó así su ejército permanente hasta 40.000 hombres ciegamente adictos a su persona, pero completamente indiferentes a los intereses del país.

Por estos relatos, se puede apreciar que considerando tan sólo los sesenta y cinco primeros años desde la invasión agarena, en efecto, muchos árabes perecieron en las continuas y fratricidas luchas que se sucedían unas tras otras. Aunque, en este caso, tampoco es posible efectuar el cómputo exacto de los numerosos muertos a causa de la guerra.

La historia de Abderramán es tan peculiar y su autoridad tan continuamente cuestionada, que invita a adentrarse en una aventurada especulación, tomando como base la de Olagüe (en su libro *La revolución islámica en Occidente*) pero documentada en fuentes distintas: quizá su procedencia fuera goda y no árabe ommiada de Damasco. Y eso porque, contra lo que podría esperarse, era rubio y posiblemente con los ojos azules. Ben Idhari (o Ibn Idari), en la descripción que hace de ciertos personajes en su *Bayan al-Mugrib*, y que reproduce Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, pp 139 y 140), dice que Abderramán I era alto y rubio. La sorpresa proviene, tal como los cronistas nos lo presentan, por ser de Damasco, nieto del califa Hisam I e hijo de Moawia que falleció pronto, todavía en vida del califa, y de madre beréber, y no por ser árabe en España. Dozy (1861, Tomo I, p. 270) es quien documenta, sobre la base de las *Noticias y Extractos* de Becri, el origen berberisco de la madre de Abderramán, cuando dice de él que se refugió en “la tribu berebere de Nafza, a la que pertenecía su madre, y que moraba en los alrededores de Ceuta”. En la España musulmana no era extraño encontrarse con árabes rubios, ya que la etnia quedaba determinada por la ascendencia patrilineal entre los árabes, y éstos, al menos en al-Andalus, fueron aficionados a tener esclavas por concubinas de las que tenían descendencia. Sintieron

predilección por las blancas y rubias de procedencia eslava o goda[186]. En el libro de Dozy (Tomo I, p. 320) se hace referencia a uno de estos casos en la persona de un tal "Abderramán ibn Habib, yerno de Yusuf y apellidado el *Eslavo*, porque su cuerpo delgado y alto, su blonda cabellera y sus azules ojos recordaban el tipo de esta raza, de la que muchos individuos vivían en España como esclavos". En la descripción, antes citada, que Ben Idhari hace de ciertos personajes en su *Bayan al-Mugrib*, reproducidos por Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, pp 139 y 140), se constatan otros casos, como el del pelirrojo Hisam I, hijo de Abderramán I y una joven esclava llamada Holal, regalada por una de las hijas de Yusuf en agradecimiento por la defensa que hacia ella, su madre y su hermana había hecho el príncipe omeya cuando sus tropas saquearon Córdoba y el harén de Yusuf, según Dozy (1861, Tomo I, p. 303); el emir de Córdoba Abd Allah, que era rubio, de tez blanca y ojos azules; Abderramán III, de piel blanca y ojos azul oscuro; Al-Hakam II, de pelo rubio rojizo; y Hisam II, de ojos azul oscuro muy grandes. Los rasgos fisonómicos de estas destacadas personalidades se explica con la teoría de las madres esclavas de etnias centroeuropeas (eslavas o godas), mas no ocurre lo mismo en el caso de Abderramán I, que presenta la singularidad de que los ascendientes de su madre eran beréberes. Entre ellos debía ser difícil encontrar uno que fuera rubio, excepto si los vikingos también asolaron las tierras de Ceuta y si los vándalos, que dominaron el norte del Magreb a la caída del Imperio Romano, dejaron descendencia entre los nativos. El padre de Abderramán era árabe de pura estirpe; y los árabes tampoco se caracterizan precisamente por ser

186 Francas o vascas, como ellos llamaban a las esclavas cristianas capturadas en la Península Ibérica.

rubios, salvo que en Damasco también se valoraran mucho las esclavas eslavas y Hisam I tuviera una de ellas por concubina y fuera la madre de Moawia, el padre de Abderramán, del que no se tienen datos de su fisonomía. De todas formas, más bien parecen ser muchas y poco probables las coincidencias para que, en las circunstancias que reflejan las crónicas, se diera un prototipo de físico como el de Abderramán[187]. Además, es de sobra sabido que la historia se escribe por y para los vencedores y que en aquella época y entre los musulmanes estaba de moda lo de las genealogías falsas. Pero no sólo en el orbe islámico, sino también en el cristiano; por eso, y dada la gran afición por fabricar genealogías falsas, Caro Baroja (1991, p. 170) comenta que "si alguna vez se escribiera un «Tratado de Patología» en función de las obsesiones que produce la historia, la «Psicología genealógica» tendría que ocupar en él un gran espacio". Dozy (1861, Tomo I, p. 317 y ss.) documenta una de estas pretensiones, protagonizada por un tal Chakya, beréber de la tribu de Miknesa, contemporáneo del primer emir omeya contra el que se sublevó aspirando al poder por ser descendiente de Alí y Fátima, la hija de Mahoma. O sea, aducía una genealogía de mayor alcurnia que la de Abderramán I. Ibn Jaldún, en su *Muqaddimah*, también refiere bastantes casos que tratan de las genealogías, contempladas por él como falsas o no, que se remontan al Profeta. Una de ellas, muy influyente es la de los chiítas (*Muqaddimah*, p. 118 y ss.): Obeidallah al- Mahdi y su hijo Abu Qasim, que se declaran de la familia de Mahoma a través de su hija Fátima y Alí, huyen de Oriente de la persecución de los califas abasíes y atravesando todo el norte de África se refugian en el Mogreb; algún

187 Por otra parte, es imposible, por las leyes de Mendel, que en la primera generación los descendientes conserven todos los rasgos de uno de los progenitores.

tiempo después arrebatan el norte de África al califato de Bagdad e instauran la dinastía fatimí. Prescindiendo del acaecimiento de estos sucesos a principios del siglo X y de los detalles, asistimos a una nueva versión de la misma historia que la de nuestro Abderramán, quien, huyendo de la exterminación de toda la familia de los omeya reinantes en Damasco, recorrió el norte de África y se amparó en la tribu de su madre, que providencialmente se asentaba en las cercanías de Ceuta. Ibn Jaldún contrapone el caso de los chiíes, considerado cierto por él, con el de un tal Carmat, que era un impostor cuya secta pronto se aniquiló[188]. Otro caso narrado por Ibn Jaldún (ib., p. 122 y ss.), que considera cierto, es el referente a la dinastía magrebí de los edrisíes (789-985) descendientes de Idris, tataranieto de Alí y Fátima: en el año 786, Hosain, hijo de Alí, hijo de Hasan III, hijo de Hasan II, hijo de Hasan I, Hijo de Fátima y Alí, se rebeló con varios familiares suyos, entre los que estaban sus tíos Idris y Yahya, contra el califa abasida Al-Hadi y resultó muerto en la batalla de Balj (a tres millas de Medina); Idris logró escapar y después de atravesar Egipto se refugió en el Magreb. Como se ve la imaginación de los mitófilos era parca, pues sigue siendo la misma versión aunque cambiándose los personajes. También Ibn Jaldún (ib., pp. 127-128) da por válido que el imán Al-Mahdí, fundador de la dinastía de los almohades, pertenecía a la familia del Profeta, cuando otros autores consideran como superchería tal pretensión. Y eso que Ibn Jaldún (ib., pp. 283 y 284) es consciente de lo frecuente que resultaba la invención de genealogías:

> Numerosos jefes de tribus y agnaciones (*asabiyat*, pl. de *asabiya*) han intentado atribuirse linajes ajenos, queriendo vincular su genealogía a la de una familia que se haya

188 En realidad habría que leer que no salió vencedora como la de los fatiníes.

distinguido por su bizarría, su liberalidad o por cualquier otro mérito digno de renombre. [...]. Todavía en nuestros días se ve más de un ejemplo de esas vesánicas pretensiones. Uno de ellos nos ofrecen los Zanata, dándose en su totalidad un origen arábigo; asimismo los Aulad Rabbab, sobrenombrados “los Hidjazitas”, y que forman una subdivisión de los Bani Amir, rama de la gran tribu de Zogba; éstos pretenden pertenecer a la tribu de los Sharid, rama de la Bani Solim. [...]. Estas cosas sucedían por obra de los cortesanos y aduladores de las dinastías, que tienen sus tendencias e ideas personales, dándoles tal divulgación que a veces se hace muy difícil demostrar su falsedad. Ha llegado a mis noticias que Yagmorasin Ibn Zian, fundador de su dinastía, rechazó semejante pretensión cuando se la sugirió, replicando en su lenguaje zanatí: “¡Sólo a nuestras espadas y a ninguna ajena estirpe debemos nuestra fortuna y nuestro imperio! Si descendiéramos de Idris, ello podría favorecernos en la otra vida; mas, de toda forma, eso incumbe al Altísimo.” En seguida dio la espalda a aquellos aduladores que le habían propuesto esa idea. Citaremos todavía el caso de Bani Saad, familia que ha dado los jefes de Bani Yazid, rama de la tribu de los Zogba: Pues pretenden proceder de Abu Bakr As-Siddiq (suegro de Mahoma y primer califa).

Tras esta larga digresión, en la que únicamente se ha pretendido introducir una sospecha sin ánimo de resolver la cuestión[189], y una vez que se ha demostrado que los árabes supervivientes, repartidos por todo el territorio, eran muy pocos, del orden de escasas decenas de miles, que todavía se notarían menos al estar desparramados por casi toda la Península Ibérica, por lo que es sorprendente que pudieran ejercer un dominio efectivo de ella, y que las rencillas tribales y los odios entre razas estaban a la

189 Como corresponde a uno que no es historiador, ni aspira a serlo. Aunque obrando como Américo Castro, pero sin ínfulas.

orden del día, conviene preguntarse cuál era la idiosincrasia de los árabes cuando llegaron a la Península Ibérica, porque de ello puede resultar una aclaración para comprender la peculiar división en clases sociales que imperaba en aquella sociedad de al-Andalus.

Aunque desde tiempos inmemoriales existían asentamientos urbanos en Arabia, los árabes eran básicamente nómadas. La trashumancia era su género de vida y el comercio de larga distancia con caravanas era una actividad económica que se asemeja mucho a la anterior. En las dos se precisa saber deambular por el orbe, especialmente por los desiertos, y defender las pertenencias de la depredación ajena. Por eso, el genuino hombre del desierto desprecia a los sedentarios agricultores y a quienes viven del ejercicio de un oficio manual. Como el modo de vida suele heredarse entre los humanos, al final tribus enteras se caracterizan por ser agrícolas, manufactureras, trashumantes o guerreras, y la aversión entre ellos debido al peculiar género de vida se hace genérica de tribu a tribu. En Arabia había dos grandes etnias rivales: la de los yemenitas y la de los maaditas. Los medineses, que eran kelbitas, eran de la primera y los mecanos, que eran caisitas, de la segunda. Sobre estas rivalidades entre tribus, dice Dozy (1861, Tomo I, p. 63):

> A los ojos de los árabes, que juzgaban la vida pastoral y el comercio como las solas ocupaciones dignas de un hombre libre, cultivar la tierra era una profesión envilecedora. Ahora bien, los medineses eran agricultores, y los mecanos mercaderes. [...]
>
> En cuanto a Mahoma, participaba de las prevenciones de sus conciudadanos contra los yemenitas y los agricultores. Se cuenta que oyendo recitar a uno este verso: “Yo soy

himyarita, mis abuelos no eran ni de Rabia ni de Modhar", Mahoma le dijo: "¡Tanto peor para ti! Ese origen te aleja de Dios y de tu Profeta". Se dice también que, viendo la reja de un arado en la morada de un medinés, dijo a este último: "Nunca semejante objeto entra en una casa sin que la deshonra entre con él.

Tres cualidades de los pueblos nómades están magistralmente recogidas por Dozy (ib., Tomo I, pp. 47 a 53), y quien, como yo, haya vivido en el Sahara u otros desiertos comprobará que el retrato caracterial de estas gentes ofrecido por Dozy se corresponde con la pura realidad y que difícilmente hubiera logrado describirlo con tanta exactitud. De los moradores del desierto dice:

> Guiados, no por principios filosóficos, sino por una especie de instinto, han realizado de buenas a primeras la noble divisa de la revolución francesa: la libertad, la igualdad y la fraternidad.

A continuación se transcribe lo más importante de lo dicho por Dozy sobre estos tres rasgos de la personalidad arábiga.

La libertad (ib., pp. 48-49):

> El beduino es el hombre más libre de la tierra: "Yo no reconozco –dice– más señor que el del Universo." La libertad de que goza es tan grande, tan ilimitada, que, comparadas con ella, nuestras más avanzadas doctrinas liberales parecen preceptos de despotismo. En nuestras sociedades, un gobierno es un mal necesario, inevitable; los beduinos no lo tienen. Hay, en verdad, en cada tribu un jefe elegido por ella; pero [...] no se le concede en manera alguna el derecho de mandar. En lugar de cobrar un sueldo, tiene, y aún está obligado por la opinión pública, que proveer a la subsistencia de los pobres, que distribuir

entre los amigos los presentes que recibe y que ofrecer a los extranjeros una hospitalidad más suntuosa que cualquier otro miembro de la tribu. En todas ocasiones tiene que consultar al consejo de la tribu, que se compone de los jefes de las diferentes familias. Sin el consentimiento de esta asamblea no puede, ni declarar la guerra, ni concluir la paz, ni aun siquiera levantar el campo. Cuando una tribu concede el título de jeque a uno de sus miembros, [...] reconoce solamente en él al más capaz, al más bravo, al más generoso, al más adicto a los intereses de la comunidad. [...]. Habiendo preguntado uno a Araba, contemporáneo de Mahoma, de qué manera había llegado a ser el jeque de su tribu, [...] dijo: “Si las desgracias aquejaban a mis hermanos de tribu, yo les daba dinero; si alguno de ellos cometía alguna falta, yo pagaba la multa por él; y he establecido mi autoridad apoyándome en los hombres más dignos de la tribu. Aquel de mis compañeros que no puede hacer otro tanto, es menos considerado que yo, el que lo puede es ni igual, y el que me excede es más estimado que yo”. En efecto, entonces como ahora se deponía al jeque si no sabía mantener su rango, o si había en la tribu un hombre más generoso o más valiente que él.

La igualdad (ib., pp. 49-51):

Los beduinos no admiten ni la desigualdad de las relaciones sociales, porque todos viven de un mismo modo, usan los mismos vestidos y consumen los mismos alimentos, ni la aristocracia de fortuna, porque la riqueza no es a sus ojos un título de pública estimación. Menospreciar el dinero y vivir al día, del botín conquistado por su valor, después de haber repartido su patrimonio en regalos, es el ideal del caballero árabe. Este desdén de la riqueza es, sin duda, prueba de grandeza de alma y de verdadera filosofía; preciso es, sin embargo, no perder de vista que la riqueza no puede tener para los beduinos el mismo valor que para los otros pueblos, pues entre ellos es extremadamente precaria, y cambia de dueño con absoluta facilidad. “La riqueza viene por la mañana y se

va por la tarde” ha dicho un poeta árabe, y en el desierto esto es estrictamente verdadero. Extraño a la agricultura y no poseyendo una pulgada de tierra, el beduino no posee más bienes que sus camellos y sus caballos; pero es una posesión con la que no puede contar un solo instante. Cuando una tribu enemiga ataca a la suya y le quita todo lo que posee, como sucede todos los días, el que ayer era rico se encuentra reducido de pronto a la miseria, pero mañana tomará la revancha y volverá a ser rico.

Hasta cierto punto, los beduinos son iguales entre sí, pero en primer lugar sus principios igualitarios no se extienden a todo el género humano; ellos se estiman muy superiores, no sólo a sus esclavos y a los artesanos, que ganan el pan trabajando en sus campos, sino a todos los hombres de otras razas; [...]. Luego, las desigualdades naturales acarrean distinciones sociales, y si la riqueza no da al beduino consideración ni importancia alguna, tanto más se la dan la generosidad, la hospitalidad, la bravura, el talento poético y el don de la palabra. [...]. La nobleza de nacimiento, que bien comprendida impone grandes deberes y hace las generaciones solidarias unas de otras, existe también entre los beduinos. La multitud, llena de veneración hacia la memoria de los grandes hombres, a quienes rinde una especie de culto, rodea a sus descendientes de estimación y afecto, con tal que, si estos no han recibido las mismas dotes que sus abuelos, conserven al menos en su alma el respeto y el amor a los hechos heroicos, al talento y a la virtud.

La fraternidad (ib., p 52):

En una tribu todos los beduinos son hermanos; este es el nombre que se dan entre sí cuando cuentan la misma edad; si es un anciano el que habla a un joven, le llama: *hijo de mi hermano*. Si uno de sus *hermanos* se halla reducido a la mendicidad y viene a implorar su socorro, el beduino matará, si es preciso, hasta su última oveja para alimentarlo; si su

hermano ha sufrido una afrenta de un hombre de otra tribu, sentirá esta afrenta como una injuria personal y no se dará punto de reposo hasta que no haya obtenido la venganza. Nada puede dar una idea bastante clara, bastante viva de esta *azabia*, como él la llama, de esa adhesión profunda, ilimitada, inquebrantable que el árabe siente hacia sus hermanos de tribu, de esa absoluta adhesión a los intereses, a la prosperidad, a la gloria y al honor de la comunidad que lo ha visto nacer y que lo verá morir; [...]. Por su tribu, el árabe está siempre pronto a todos los sacrificios; por ella comprometerá a cada instante su vida en esas empresas arriesgadas en que sólo la fe y el entusiasmo pueden realizar portentos;[...] "Amad a vuestra tribu –ha dicho un poeta–, porque estáis unidos a ella por lazos más fuertes que los que existen entre el marido y la mujer..."

Sobre la fraternidad, Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 275-276) dice que las tribus del desierto cuentan, para su defensa, "con selectos grupos de guerreros compuestos por su juventud más briosa". Y a continuación añade:

Mas dichos grupos no serían nunca lo suficientemente fuertes para repeler los ataques, a menos que pertenezcan a la misma agnación (*asabiya*) y tener, por vínculo de ánimo una misma coligación. Eso es justamente lo que hace a los contingentes beduinos tan fuertes y tan temibles; puesto que la idea de cada uno de sus combatientes, de proteger a su familia y su agnación, es la primordial. La compasión y el afecto que el individuo siente hacia sus agnados forman parte de las cualidades que Dios ha infundido en el corazón del hombre. Bajo el influjo de estos sentimientos, nace su solidaridad; préstanse un auxilio mutuo e inspiran un gran temor al enemigo.

Según Ibn Jaldún (ib., p. 283), la *asabiya* es indispensable para llegar a ejercer el mando, que implica tener una supremacía sobre los demás, y para mantenerlo se

necesita el apoyo de un “fuerte y bien unido partido”, estrechamente cohesionado por la *asabiya*, con el que se vencen los intentos de resistencia por parte de los demás. Como, en la opinión de Ibn Jaldún (ib., p. 282), la *asabiya* es más fuerte en una “fratia, una familia individual, y [entre] los hermanos nacidos de un mismo padre”, el apoyo para ejercer el mando, sobre toda una tribu u otra comunidad más amplia, debe recaer en una familia:

> Para ejercer el mando, se precisa ser poderoso; por tanto dicha familia debe superar a todas las demás en su *asabiya* (núcleo agnaticio). Pues, sin esta condición esencial, no podría imponer su prevalecencia ni hacer respetar sus disposiciones. Se infiere de ahí que el mando debe permanecer en la misma familia; porque si pasara a otra de menos potencia, no se llevaría a cabo su autoridad.

Y más adelante, a propósito de haber alcanzado una tribu el poder gracias a su *asabiya*, sigue diciendo Ibn Jaldún (ib., p. 298) que sus miembros adquieren consiguientemente un bienestar, y, existiendo esa *asabiya* en la que se sustenta el poder alejando de él a los elementos de tribus rivales, ninguno de ellos está interesado en luchar contra la dinastía. Entonces, “Su única preocupación se reduce al disfrute de la abundancia, ganar algunas sumas y llevar una vida holgada y agradable a la sombra de la dinastía.”

Parece ser que no ofrece dudas que el espíritu de fraternidad entre individuos de la misma tribu era dominante entre los pueblos nómadas. Por tanto, no debe extrañar que el gobierno de los regímenes políticos impuestos por esos pueblos, cuando conquistaron territorios, se realizase mediante el nepotismo. Sobre esto, dice Dozy

(Tomo I, p. 272): “El régimen de las dinastías árabes era el de una familia: los parientes y clientes del príncipe ocupaban casi exclusivamente las altas dignidades del Estado.” Los lazos familiares se extendían a los clientes que se integraban por completo en la etnia de su patrono, de forma que los deberes de los clientes con los miembros de la tribu eran exactamente los mismos como si fuera su tribu de nacimiento. Para los clientes y libertos regía esta máxima, recogida por Ibn Jaldún (ib., p. 385): “El liberto hace parte de la familia que lo ha liberado”. De acuerdo con estas pautas de comportamiento actuó el caisita Obaidallah a raíz de ser nombrado gobernador de África en el año 734, porque tenía muy presente el sentimiento generalizado que ya había expresamente manifestado Mahoma: “Maldito el que reniega de su patrono”. Y también lo había manifestado de forma parecida Abu Bakr: “Desconocer un pariente, aunque sea lejano, o suponerse de una familia a que no se pertenece, es ser ingrato para con Dios.” (Dozy, Tomo I, p. 215). He aquí el relato de Dozy (Tomo I, pp. 214 a 216) del modo en que actuó Obaidallah, cuyo abuelo fue liberto de un tal Haddjadj, padre de Ocba:

> Este nieto de un liberto, no era un hombre vulgar. Había recibido una educación sólida y brillante, de modo que sabía de memoria los poemas clásicos y el relato de las antiguas guerras. En su adhesión a los caisitas, había una idea noble y generosa. No habiendo encontrado en Egipto más que dos pequeñas tribus caisitas, hizo traer allí mil trescientas familias pobres de esta raza, y se tomó todo el cuidado posible para hacer prosperar esta colonia. Su respeto para la familia de su patrono tenía algo de conmovedor: en medio de la grandeza y en el colmo del poder, lejos de avergonzarse de su humilde origen, proclamaba públicamente sus obligaciones para con el padre de Ocba, que había manumitido a su abuelo, y cuando siendo él gobernador de África, Ocba fue a visitarlo, lo

hizo sentar a su lado y le mostró tanto respeto, que sus hijos, vanos como advenedizos, lo tenían atravesado en la garganta. [...]. Luego, Obaidallah, dirigiéndose a Ocba, le dijo: "Señor, mi deber es obedecer tus órdenes. El califa me ha confiado un vasto país, elige para ti la provincia que quieras." Ocba eligió a España.

Los deberes impuestos por el parentesco obligaban con mucha fortaleza. Mientras duró el califato[190], nos relata Ibn Jaldún (ib., p. 431), había un sindicato de los sherifes, o descendientes de Mahoma, con la función de "verificar las genealogías (de los que se decían descendientes de Mahoma), a fin de autorizar sus pretensiones al califato o de comprobar su derecho a una pensión pagadera por el erario público".

No obstante, si bien los clientes entraban con todas las obligaciones en la familia de acogida, los componentes originarios de la tribu no asumían para con sus clientes tantos compromisos como los que les obligaban con sus hermanos de tribu. La nobleza y pureza de la estirpe imponía una discriminación en contra de los clientes. Ibn Jaldún (ib., p. 281) cuenta sobre este particular la siguiente anécdota:

El califa Omar, habiendo nombrado a Arfadja ibn Harthama en la gobernación de la tribu de Badjila, la población que la formaba le rogó revocar ese nombramiento: Arfadja –decían– no es, entre nosotros, más que un simple laziq, dajil (arrimado, intruso); dadnos a Djarir por ser nuestro jefe. Arfadja, interrogado por Omar, declaró en estos términos: "Tienen razón, oh príncipe de los creyentes, yo soy de la tribu de Azd; pero, habiendo matado a uno de los míos, tuve que refugiarme entre estas gentes y me adherí a ellos."

190 Pues tanto los omeyas como los abasíes pertenecían a la misma tribu de Koreish –los coreiscitas– que Mahoma; aunque éste, por su abuelo llamado Haschem, formaba parte de la rama de los hachemitas, a la que pertenecían los abasidas.

> Véase, pues, cómo este hombre se afilió a los badjilitas; asimilóse a ellos, adoptando su patronímico y tomando pie entre ese pueblo de tal grado que estuvo a punto de ocupar su jefatura. Si un pequeño número de ellos no hubiera conservado la idea de su origen, hecho que el decurso del tiempo se encarga de borrar, Arfadja se hubiese, y en muy debida forma, pasado por un bedjilita.

Los comentarios de Ibn Jaldún acerca de la fuerte solidaridad establecida por los lazos de consanguinidad que, además de impulsar a los individuos a preocuparse por sus parientes y allegados, puede proporcionar la cohesión necesaria a un grupo familiar para que su jefe alcance la soberanía sobre los miembros de la tribu, incluso de otras tribus, ayuda a comprender por qué los árabes en España andaban frecuentemente a la gresca, de guerra civil en guerra civil, y por qué a Abderramán I le costó tanto asentar su poder.

Explica Ibn Jaldún (ib., p. 296) que un jefe de tribu “no posee más que una potestad moral: puede conducir a los suyos, pero carece de poder para coercerlos a ejecutar sus mandatos”. Sin embargo, en algunas ocasiones, si el jefe cuenta con un fuerte núcleo que lo sostenga, podrá acaudillar a su comunidad y ejercer la soberanía, que es una “dominación” basada en una “autoridad muy superior a la de un jefe de tribu”. Así, un “soberano domina sobre sus súbditos y les obliga a respetar su voluntad por la fuerza de que dispone.”

En las primeras décadas de la dominación arábiga en la Península, ningún jeque tenía el ascendiente suficiente sobre los demás, ni la fuerza necesaria, como para ser reconocido jeque de jeques, salvo muy contadas ocasiones. Por lo general, los

gobernadores eran aceptados, y a veces con reticencia, porque eran nombrados por una autoridad superior dimanante del califa. Por su parte, Abderramán con su crueldad perdió la posible *asabiya* que podría tener en un principio, con eso que decía, de ser un omeya nieto de un califa, pero procuró comportarse según las exigencias familiares que regían entre los árabes. Sobre el proceder de Abderramán a este efecto, Dozy (Tomo I, pp. 327 y 328) dice:

> Desde que llegó a ser dueño de España, hizo venir a su corte a los omeyas dispersos por el Asia y el África[191], los colmó de riquezas y honores, y solía decir a menudo: "El mayor bien que he recibido de Dios, después del poder, es el de estar en estado de ofrecer un asilo a mis parientes y de hacerles beneficios. Confieso que mi orgullo se muestra halagado cuando ellos admiran la grandeza a que he subido, y que no debo a nadie más que a Dios".

Pero, en la balanza, pesaron más otras características negativas de su personalidad. Dozy (Tomo I, p. 326) lo tilda de "tirano, pérfido, cruel, vengativo, despiadado"; todos los jeques le maldecían en secreto; y hasta perdió el apoyo de sus muchos clientes e, incluso, alguno de sus hijos y parientes se le sublevaron. A sangre y fuego, el poder lo conservó por apoyarse en sus cuarenta mil mercenarios y no en la *asabiya*.

---

191 Téngase en cuenta que, como en el caso del zar de Rusia en la revolución bolchevique, la familia de los omeya fue masivamente exterminada por los abasíes que asumieron el califato. Pero, ¡quien sabe!, quizá la matanza no llegó a todos los rincones del imperio, donde estas familias, que eran muy extensas y se desparramaban por todos sitios, siempre podían tener un pariente tan lejano que no conociera directamente a los demás.

Sobre la igualdad, ya se ha tenido ocasión de comprobarlo, ésta sólo afectaba en verdad a los árabes que de por sí eran iguales. O sea, los árabes se consideraban ciudadanos de primera y superiores o más nobles que otros, los de segunda, de modo que los principios de fraternidad e igualdad propios de los nómadas únicamente rezaban dentro de cada grupo, tribu o etnia; y eso pese a que después de la predicación de Mahoma algunos han pretendido ver con carácter general en el Corán una doctrina igualitaria, que, en realidad, no fue comprendida por los árabes. Sobre este particular, de Samail, Dozy (Tomo I, p. 247) relata lo siguiente:

> A despecho de la prohibición del Profeta, bebía vino como un árabe pagano, y casi todas las noches se ponía ebrio. El Corán le era casi enteramente ignorado, y se cuidaba muy poco de conocer un libro cuyas tendencias igualitarias lastimaban su orgullo árabe. Dícese que un día, oyendo a un maestro de escuela, que se ocupaba en enseñar a leer a los niños en el Corán, pronunciar este versículo: “Alternamos los reveses y los triunfos entre los hombres”, exclamó: “No; es preciso decir: entre los árabes. –Perdona, señor –replicó el maestro de escuela–, aquí dice entre los hombres. –¿Es así como ese versículo está escrito? –Sí, sin duda. –¡Desgraciados de nosotros! En este caso el poder no nos pertenece exclusivamente; ¡los patanes, los villanos, los esclavos tendrán también su parte!

Rachel Arié (1982, p. 174), basándose en la obra de M. Rodinson «Histoire économique et histoire des clases dans le monde musulman»[192], opina que en el islam clásico hubo de hecho una estratificación social por clases, en las que unos dominaban

192 Publicada en *Studies in the Economic History of the Middle East from the rise of Islam to the present day*, Londres, 1970, 139-145,

y otros servían a los anteriores. En apoyo de esta idea recurren al Corán, que en su azora 43, aleya 31 consagra con claridad dos estamentos sociales:

> Nos distribuimos entre ellos su sustento en la vida mundanal, y alzamos, en jerarquía, a unos por encima de otros, para que unos utilicen a otros por servidores.

Por si esto del trato desigualdad para con otras personas que no fueran de la propia etnia, pese a la teórica igualdad inicial entre los árabes de pura estirpe, no hubiera quedado suficientemente aclarado, todavía se pueden aportar nuevas pruebas:

Obaidallah, el que había nombrado a Ocba gobernador de al-Andalus, tenía todas las virtudes propias de los hombres de su nación, y, por lo tanto, tal como lo expresa Dozy (Tomo I, p. 216):

> participaba en alto grado del profundo desprecio que aquella tenía a todo lo que no era árabe. A sus ojos, los coptos, los beréberes, los españoles y en general los vencidos, que apenas consideraba como hombres, no tenían sobre la tierra otro destino que enriquecer con el sudor de su frente al gran pueblo que Mahoma llamaba el mejor de todos.

Por eso, este gobernador de África subió tremendamente los impuestos a los beréberes, les dejó sin rebaños, y, para colmo, les arrebató sus mujeres y sus hijas para mandarlas a los harenes de Damasco. La consiguiente sublevación de los berberiscos y la gran derrota que sufrieron los conquistadores fueron los motivos que impulsaron al califa de Damasco a enviar un ejército de treinta mil sirios al mando de Colthum (tío de Baldj, siendo éste su lugarteniente).

Yusuf, el gobernador de al-Andalus que estaba apoyado por su amigo Samail,

que solía manejarlo a su antojo, era fihirita, esto es, caisita, pero no gozaba de la estima de los coreiscitas, tribu también caisita a la que pertenecía el Profeta, porque "desde Mahoma era considerada como la más ilustre, [y] veían con despecho a un fihirita, a un coreiscita del distrito, a quien consideraban muy inferior a ellos, gobernar a España." (Dozy, Tomo I, pp. 257-258).

Igualmente de Dozy (Tomo I, pp 288 a 292) se toma este suceso que fue el desencadenante de la guerra para apoderarse del poder por parte de Abderramán y sus partidarios contra el gobernador oficial de al-Andalus:

Yusuf [el mismo gobernador antes mencionado] estableció una negociación con el príncipe Abderramán para determinar bajo qué condiciones sería admitido sin hostilidad en el territorio de al-Andalus. Para ello envió unos emisarios encabezados por su secretario Jalid al castillo en Torrox de Obaidallah[193]. Jalid era español, cuyos padres habían sido esclavos cristianos de Yusuf hasta que los emancipó por haberse convertido al mahometismo, y había sido educado con esmero en el palacio de su patrono. El secretario entregó la carta perfecta y elegantemente redactada por él, en la que se explicaban los términos de la acogida pacífica y sin pretensiones al emirato por parte del príncipe. Abderramán, que estaba dispuesto a aceptar las condiciones, encargó a Obaidallah que contestara la misiva de Yusuf. Pero Jalid, que a fuerza de ser envidiado y menospreciado por los árabes debido a su influencia y que, aprovechándose de su cargo, se había acostumbrado a desairar a quienes le

193 Uno de los jeques de los contingentes sirios de Damasco establecido en Elvira y que era cliente de los omeya.

afrentaban, al ver los esfuerzos de Obaidallah para empezar a escribir, tuvo la ocurrencia de dirigirse al señor de Torrox en tono irrespetuoso para con un noble y le dijo: “los sobacos te han de sudar, Abu-Othman, antes que contestes a una carta como ésa”. Obaidallah, de naturaleza violenta y que no admitía ser tratado de esa forma por un vil español, respondió enfurecidamente:

> “Infame –exclamó–, no me sudarán mucho los sobacos, porque no responderé a tu carta”. Diciendo estas palabras tiró a Jalid brutalmente la carta a la cara, y le asestó en la cabeza un tremendo puñetazo. “¡Que cojan a ese miserable y que lo encadenen!”, prosiguió, dirigiéndose a sus soldados, que se apresuraron a ejecutar la orden; y luego, dirigiéndose al príncipe, le dijo: “He aquí el principio de la victoria; toda la sabiduría de Yusuf reside en ese hombre; sin él no es nada”.

El otro mensajero, Obaid, que era jeque árabe, esperó a que la cólera de Obaidallah se hubiera calmado un poco, y luego dijo:

> “Abu-Othman, ¿quieres recordar que Jalid es un enviado y como tal inviolable?” “No, señor, –le respondió Obaidallah–; el enviado eres tú; así, te dejaremos marchar en paz. En cuanto al otro, ha sido el agresor y merece ser castigado: es el hijo de una mujer vil e impura: es un ildje”.[194]

Con el transcurrir del tiempo las diferencias étnicas fueron difuminándose entre los musulmanes. Aunque siempre quedaba algo latente de ese desprecio hacia los indígenas que no terminaba por desaparecer del todo. Por ejemplo, Abderramán III

---

194 El propio Dozy inserta esta nota: La palabra *ildje* no significa solamente *cristiano*, como se encuentra en nuestros diccionarios, sino también *renegado*.

quiso nombrar cadí a un muladí, proveniente de una familia recientemente islamizada, pero se lo impidieron “los juristas de su capital, que, en cambio, no ponían inconvenientes en admitir magistrados de origen beréber.” (Lévi-Provençal, 1957, p. 79).

Por todo lo expuesto, se puede concluir que, a raíz de la expansión del islam, aquel que no fuera árabe, en todo país subyugado por gentes de esta raza, estaba incluido en una categoría social despreciada por los dominadores, quienes, a su vez detentaban el poder y la riqueza por derecho de conquista. Con el paso del tiempo, se establecieron excepciones con los que eran musulmanes, equiparándose en el trato y en el derecho casi sin distinción de orígenes. Pero la procedencia de una noble estirpe árabe prevalecía sobre cualquier otra consideración. Claro está que todo esto sufrió la correspondiente modificación, como la vuelta de una tortilla, a medida que los territorios fueron conquistados por otros pueblos, como ocurrió con los almorávides en el caso de al-Andalus: pues la noble estirpe pasó a ser la de la tribu de los Lamtuna, antecesora de los tuareg, que pertenecía al grupo de los Sinhacha. Y luego con la tribu de los Masámida, a la que pertenecían los Almohades, que arrebataron los dominios a los almorávides. Esto se observa claramente en el *Tratado* de Ibn Abdún, cuando propone (§56) que una prenda de vestir, el *litām* o velo que cubre el rostro, sea un distintivo exclusivo de los almorávides, que, además, “deben ser mirados con honor y respeto”. En este caso se trata de una prenda que establece una discriminación positiva hacia el grupo étnico de la familia reinante, y no una negativa como la que intenta establecer para los judíos y cristianos (§169) en el sentido de prohibirles que vayan vestidos con “atuendo de persona honorable”. Por otra parte, Ibn Abdún

propugna que sean ricos los que ocupen los cargos públicos más relevantes: cadí, almotacén, juez secundario; y de alguno de ellos predica además (§32) que “sea elegido entre personas de parecido rango” al del cadí, el cual, por supuesto, solía pertenecer a la aristocracia. Se consideraba más la aristocracia de estirpe que la de riqueza, como ocurrió con Almanzor que, en su escalada por los cargos públicos, fue cadí de Sevilla y también lo fue de esta capital Abu-‘l-Casim Mohammed que acabó convirtiéndose, de hecho, en el primer rey abadí de la taifa sevillana. También dice Ibn Abdún (§7) que el cadí “lo que ha de hacer es designar un juez secundario [*hakim*], [...] para que juzgue los asuntos poco importantes de las clases menesterosas”; es decir, por una parte, sólo hay dos categorías de jueces y de personas: el juez que ve los asuntos de las personas menesterosas y el cadí que ve los asuntos de las personas de elevada condición, y, por otra parte, queda identificada automáticamente la relevancia del asunto según la pertenencia al grupo social del individuo litigante, de forma que si se está encuadrado en las clases menesterosas no se puede tener un asunto de importancia. En resumen, Ibn Abdún se refiere a dos tipos de categorías sociales: una, la de las “personas de elevada condición” (§24), como pueden ser los “visires y los personajes poderosos” (§3), y otra, la de “las clases bajas y sórdidas de la población”. En ningún momento alude a gente de mediana condición, excepto que se pueda entender por tal a “los hombres de ciencia y de religión” (§2), como “los alfaquíes”, “los doctores de la ley” y “las gentes de bien” (§2). Pero aun así, esta interpretación admite duda, primero, porque Ibn Abdún ni lo insinúa siquiera, y segundo, porque los cargos para las diferentes judicaturas debían elegirse, en virtud de las preferencias de este autor sevillano, entre personas doctas que a la vez tenían que ser ricas y de alto rango;

hasta los notarios para las actas matrimoniales no convenía que fuera “más que persona versada en derecho, virtuosa y de fortuna” (§17).

Estas dos categorías sociales que se desprenden del *Tratado* de Ibn Abdún, por su forma de expresarse, están de acuerdo con el concepto de *sistema económico dual* típico de países que no han alcanzado un grado de desarrollo capitalista. En la época a la que nos estamos refiriendo ningún país había llegado a tal grado de evolución en su forma de producir. Por consiguiente, en estos sistemas económicos precapitalistas no es de extrañar que predominaran básicamente la dualidad de aspectos contrapuestos, en lo económico y en lo social, que se concretaba en la existencia de ricos y pobres, aristócratas y villanos. Desde luego, los cronistas e historiadores de esos tiempos, en al-Andalus antes del siglo XII, hablan solamente de dos clases sociales, denominadas *jassa* (aristocracia) y *‘amma* (plebe). La *jassa* estaba compuesta, según la información de Lévi-Provençal (1957, p. 106), ante todo, por “patricios de linaje árabe, y, en especial, de los parientes más o menos remotos del príncipe reinante”; también formaban parte de ella los altos funcionarios de la administración, aunque su origen fuera eslavo o beréber (Rachel Arié, 1982, p. 175). Por reducción, a la *‘amma* pertenecían todos los demás miembros de la sociedad, incluso los tenderos y los artesanos de los zocos, que, por lo general, vivían tan miserablemente como los demás miembros del populacho (*‘amma*). La prueba de esta aserción la tenemos en el *Tratado* de Ibn Abdún, en el que continuamente se observa que esta gente, para sobrevivir, tenía necesidad de complementar sus míseros ingresos mediante la trapaza, la truhanería y la picaresca, ejerciendo un género de vida muy parecido al

descrito en *El lazarillo de Tormes*, opúsculo anónimo de mediados del siglo XVI.

Esta dicotomía en la división de la sociedad islámica en dos categorías, tenía su reflejo en la judicatura, tal como ya se ha expuesto en el caso del cadí y el juez secundario. Estos magistrados entendían de cuestiones civiles, siendo otros los que veían los asuntos criminales. Esta jurisdicción de lo criminal, llamada *shurta*, también acabó estando organizada en función de esas dos categorías sociales. Respecto a esta última magistratura Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 465) da cuenta de su evolución en cuanto a los justiciables sobre los que recaía:

> La autoridad del "saheb-esh-shorta" no se extendía sobre todas las clases de la población; se limitaba a infligir castigos a las gentes del pueblo, a los individuos de mala reputación y a los sujetos depravados.
>
> En el imperio de los Omeya españoles, este cargo adquirió prominente importancia, y formó dos administraciones distintas: la grande y la pequeña "shorta". La autoridad de la primera se extendía por igual sobre grandes y plebeyos; el que la ejercía tenía el poder de castigar incluso a los funcionarios públicos que oprimían al pueblo, así como a sus parientes y a los personajes que les protegían. La pequeña "shorta" poseía la autoridad solamente sobre el vulgo. El jefe de la grande residía junto a la puerta del palacio imperial, con un cuerpo de esbirros que se mantenían sentados ante él y sólo abandonaban sus sitios para ejecutar sus órdenes. Como las funciones de este puesto debían ser ejercidas por uno de los grandes del imperio, formaron parte por lo regular de las atribuciones del visir o del hadjib.

Lévi-Provençal, posiblemente imbuido por los prejuicios modernos acerca de la división tripartita de la sociedad en sentido económico, al igual que García de Cortázar

–1973, pp. 85 a 89–, se empeña en encontrar tres clases sociales en el al-Andalus de la Alta Edad Media. Con esta obsesión *in mente* dice que a la alta y baja *shurta* se añadió otra «media», y, como prueba de ello, cita el caso de Almanzor, quien en los comienzos de su carrera política, fue designado para ocupar este cargo en el año 972. Lévi-Provençal documenta su afirmación en el libro *Bayan* de Ibn Idari. Ahora bien, en este mismo autor musulmán se apoya R. Dozy[195] que nos proporciona una historia bastante completa de Almanzor, con los cargos que ocupó antes de llegar a ser *hadjib*, canciller, o primer ministro, de la que no se deduce en absoluto ese tipo de *shurta* media. Textualmente Dozy (Tomo III, p. 109) dice:

> En febrero de 972 fue nombrado Ibn-abi-Amir [Almanzor] comandante del segundo regimiento del cuerpo que lleva el nombre de *Chorta* y que estaba encargado de la policía de la capital.

Este mismo cargo fue desempeñado por Mozhafí, el *hadjib* que precedió a Almanzor en este cargo, pues, según Dozy (ib., p. 129), este personaje había pasado sucesivamente por los cargos de coronel del segundo regimiento de la *Chorta*, gobernador de Mallorca, y primer secretario de Estado. Aunque en esta ocasión no se menciona que el mando de tal regimiento implicaba, a su vez, ejercer de jefe de policía. Pero esto concuerda con lo que nos comunica el traductor de la *Muqaddimah*, en la nota a pie de la página 426, al aclarar que el jefe de policía mandaba un cuerpo de caballería.

---

195 Historiador de la época arábiga, tan competente, si no más, que Lévi-Provençal, quien al fin y al cabo tuvo que aprender algo de él.

Analizando la información de Dozy, se aprecia que en ningún momento se habla de diversas clases de policía; al contrario, sólo se trata de una policía para toda la capital. También conviene interpretar el significado de mandar el segundo regimiento de la *Chorta*, porque ello indica que había un primer regimiento cuyas funciones desconocemos. Si este regimiento también tenía misiones de policía, por ser el primero, temían que ser de superior categoría que las del segundo. Por consiguiente, el segundo regimiento se ocuparía de la *shurta* baja y no de la media, que correspondería al primer regimiento de haber un cargo con superior categoría que ejerciera las funciones de la *shurta* alta. En efecto, había tal categoría que era desempeñada a menudo por el jefe del ejército, según Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 464), quien hablando del jefe de policía, “saheb” de la “shorta”, que “en el reino de Andalucía se le llama “saheb-el-madina” (jefe de la ciudad), asegura que ese cargo es de inferior categoría al del jefe del ejército. Pero el ser generalísimo del ejército de la capital no llevaba aparejado el cargo de prefecto de la ciudad, que debía equivaler al de jefe de la *shurta* alta y para el cual se precisaba un nombramiento específico. Sobre este asunto, Dozy (Tomo III, 132 a 134) es particularmente esclarecedor: en mayo de 977 Ibn-abi-Amir fue nombrado generalísimo del ejército de la capital, pero en una conversación, que tuvo lugar en Madrid, con el general Ghalib, éste le aconsejó que, aprovechando el éxito de la campaña militar sobre el enemigo cristiano, procurara ser nombrado prefecto de la capital, cargo que logró obtener nada más llegar a la corte. Almanzor, una vez provisto de su diploma de prefecto, se propuso restablecer la seguridad en la capital, empleando para ello a los agentes de policía y amenazando a todos los que delinquieran, “sin excepción de personas”, con las penas más severas.

En consecuencia, si con esta prefectura se ejercía la *shurta* alta, es imposible que con el mando del segundo regimiento de la *Chorta* se ejerciera la magistratura de la *shurta* media, como se imagina sin fundamento Lévi-Provençal que pone el ejemplo falso de Almanzor al principio de su carrera política. Cabe preguntarse cuál era la función del primer regimiento de la *Chorta*. Para dilucidar esta controvertida cuestión sería conveniente saber primero el significado de *"Chorta"*, pero en ninguna de las fuentes históricas consultadas[196] se da la traducción de esta palabra, a lo sumo, el del conjunto *sahib al shurta* = jefe de policía; pero esta traducción es una equivalencia no rigorosa, aunque comprensible, porque, obviamente, en aquella época no había policía; en cambio, sucede por lo general que con casi todas las demás palabras árabes si se suele dar su significado entre paréntesis. Lo más probable es que *Chorta* significara Guardia de Corps, de forma que el primer regimiento estuviera involucrado en proteger directamente al sultán, sin poder cumplir otras misiones, y el segundo regimiento, al ser complementario del primero, no debía ser necesario en la mayoría de las ocasiones para atender personalmente al monarca y por eso su misión ordinaria, antes que permanecer en reserva, fuera atender a la guardia y seguridad interna de la ciudad; esto es, la función que actualmente desempeña la policía y que antiguamente cumplía el ejército de los reyes. Intuición que parece confirmarse con la idea de Chalmeta (1973, pp 624): la šurta surgió como escolta personal, formando la guardia de corps.

De todo lo razonado, se deduce, en consecuencia, que no había tres *shurtas*, que sólo debían estar en la imaginación de Lévi-Provençal. Es más creíble la versión

196 Ni en el libro de Lévi-Provençal, ni en el de Dozy, ni en el de Rachel Arié, ni en el de Ibn Jaldún, ni en el de Bosch Vilá, ni en el de M'hammad Benaboud.

de Ibn Jaldún[197], quien en ningún momento menciona más de dos *shorta*. Además el propio Lévi-Provençal se desenmascara a sí mismo, ya que se embarca en una especulación que, en este caso, no documenta en fuente alguna, cuando su costumbre es ser muy escrupuloso en atestiguar todas sus afirmaciones. Todo ello proviene de sentirse obligado a demostrar que en al-Andalus, como si de un país capitalista se tratara, había una clase media. A continuación se transcribe lo que dice Lévi-Provençal (1957, p. 89), pero con resaltes, mediante subrayado propio, en lo que es pertinente para apreciar su especulación arbitraria por carecer en absoluto de prueba documental:

> Nos creemos autorizados para suponer que la separación entre las clases sociales –conforme a la distinción clásica que dividía a los habitantes de una ciudad musulmana en *jassa*, o «aristocracia», y *'amma* o «plebe»– determinara en España, como en Oriente, el correspondiente desdoblamiento de la *shurta*, e incitara a los Omeya a imitar a sus rivales abasíes en delegar su autoridad para la represión de los delitos en dos personajes diferentes, de los cuales uno no entendería más que de los asuntos donde aparecieran complicados altos personajes del Estado, y el otro, por el contrario, abarcara en su jurisdicción a todo el populacho de los muladíes y de los dhimmíes de Córdoba. Y, como en rigor podemos concebir entre estas dos clases extremas la formación de una clase media, es decir, una especie de burguesía (*a'yan*), compuesta por comerciantes, pequeños funcionarios y magistrados subalternos, en la época de la gran prosperidad de la capital y del sensible crecimiento de la población, tal vez 'Abd a-Rahmān III encontrara justificada la creación de una *shurta* correspondiente a ella. Pero insistimos en que, por el momento, no

197 Historiador casi contemporáneo de los sucesos que relata, que era árabe y que de todas formas se desenvolvió entre los países musulmanes que en el siglo XIV todavía conservaban instituciones similares.

hay texto que venga en apoyo de este intento de explicación, que sólo damos por lo que vale.

Pues bien, desde mi punto de vista no sólo no vale nada, sino que es totalmente contraproducente tamaña elucubración, porque se da una visión muy distorsionada a las categorías sociales de un mundo antiguo. Éstas son contempladas bajo un tremendo anacronismo: el de usar como lente de visión un concepto moderno, típico de una formación social capitalista, para juzgar un aspecto social inherente de una formación social radicalmente distinta con estructuras económicas y sociales diferentes, que ha de estudiarse bajo un aparato conceptual especial. Es como si a uno que padece astigmatismo se le ponen las gafas de un miope: lo vería todo borroso. Según Maurice Godelier (1973, p. 66), los antropólogos de la escuela sustantiva, como Polanyi y Dalton, critican "la utilización abusiva de categorías de la economía mercantil para analizar y explicar los mecanismos económicos de las sociedades no mercantiles precapitalistas". Sobre esta cuestión del estudio de los sistemas culturales, el antropólogo de la escuela del materialismo cultural Marvin Harris (1983, pp. 28 a 33) explica que hay dos puntos de vista para afrontar el estudio de las culturas humanas: uno, el punto de vista *emic* que es el que tiene sentido para el participante nativo; y, dos, el punto de vista *etic* que es el del observador que estudia la cultura y formula su teoría científica. Pero obsérvese que ésta no puede construirse sin tener en cuenta el punto de vista *emic*, que es el que, en realidad, hay que explicar[198]. Esta idea es la que expresa Dyer (1989, p. 34) con menos tecnicismo, al estudiar la sociedad inglesa

198 Véase lo que acerca de las clases sociales se dice al comienzo de este parágrafo 6.2 en la página 314 y siguientes.

medieval, del modo siguiente:

> Para avanzar en nuestra comprensión de la sociedad medieval, debemos explicar las divisiones y grupos en términos que tengan sentido para *nosotros*. No debemos olvidar el vocabulario medieval, puesto que nos da una idea del punto de vista de los coetáneos, pero para que todo ello adquiera sentido debemos también utilizar palabras e ideas modernas.

Pero téngase en cuenta que el objetivo es comprender y explicar el punto de vista que tenía sentido para los coetáneos. Para esas explicaciones se pueden emplear palabras e ideas modernas, puesto que las antiguas ya no son inteligibles; pero lo que nunca se puede hacer es tergiversar la realidad antigua, trasladando instituciones actuales de forma anacrónica al pasado[199].

De todas formas, analizando ese texto de Lévi-Provençal, y pasando por alto que no es exactamente cierto que las atribuciones del magistrado de la *shurta* alta se limitaran a los miembros de la *jassa*, puesto que verdaderamente abarcaban a todos los individuos, con independencia de la clase en la que estuviera encuadrado, se

---

199 La asimilación de estos conceptos y métodos de investigación al campo de la Economía ha sido expuesta por Mark Blaug (1962, pp. 25 y ss.). Adoptando una terminología propia de la filosofía alemana, Blaug (ib., p. 25) denomina absolutismo y relativismo metodológico a los dos enfoques contrapuestos de investigación en la historia del pensamiento económico. El método *absolutista* consiste en enjuiciar las ideas de los autores antiguos en función de los cánones de la teoría moderna. El método *relativista* consiste en enjuiciar las teorías del pasado en sus propios términos, tomando en cuenta el contexto de su época. La divulgación de tales conceptos en España ha sido efectuada recientemente por Santos Redondo (1999, p. III).

aprecia claramente cómo su autor cambia el argumento y pasa repentinamente, asemejándose en esto a un fullero jugador de póquer cuando saca un as de la manga, de lo que lee en las fuentes sobre dos únicas categorías sociales, pues en ellas jamás se menciona una tercera clase, a considerar “con todo rigor” una burguesía (mejor habría sido decir sin ningún rigor). Así es que en lugar de esforzarse en proporcionar una explicación de la formación social y económica que está estudiando, intentando captar la idiosincrasia de tal sociedad y por qué los cronistas hablan sólo de la *jassa* y la *‘amma* y no consideran otras clases sociales, va y nos remite a nuestro mundo actual y, como en éste no comprendemos bien que sólo haya dos clase sociales, aristocracia y plebe, cuando a raíz de la Revolución Francesa la última destruyó las prerrogativas de la primera al ayudar a la clase burguesa emergente a instalarse en el poder político, no tiene otra ocurrencia que obligar a una sociedad del mundo antiguo a que por fuerza tenga una burguesía y así completar las tres clases sociales con funciones idénticas a las de nuestros días. La clase media, es decir, la burguesía, únicamente cobra significado cuando consigue una legislación que garantice la propiedad de sus bienes y los proteja de la confiscación arbitraria por parte de una clase superior que ejercía un derecho señorial y despótico sobre tierras y personas.

Nuestro insigne Menéndez Pidal también se queja de la falta de rigor científico de Lévi-Provençal, y viene a decirnos que cuando a este historiador francés y al holandés Dozy (de ascendencia francesa) se les mete algo en el magín, totalmente subjetivo y producto de una apreciación personal a priori, hacen caso omiso de las pruebas documentales o las tergiversan con tal de confirmar lo que quieren. El suceso que provoca la lamentación de Menéndez Pidal tiene que ver con la versión que Lévi-

Provençal da sobre una actuación cruel e inhumana del Cid Campeador a raíz de la conquista por segunda vez de Valencia. El Cid acusó al ambicioso cadí Ben Jehhaf, que había sublevado la ciudad contra su señor, el rey Alcádir, vasallo del Cid, y había usurpado el mando de la ciudad, de haber asesinado al rey de Valencia y haberse apoderado de sus tesoros. El Cid mandó juzgarlo por el nuevo cadí y los principales personajes de la ciudad con arreglo a las leyes islámicas. Habiendo sido encontrado culpable de los cargos, la sentencia fue de muerte. El Cid la mandó ejecutar de acuerdo con la normativa cristiana, pero aceptó el consejo de los jueces islamitas de dejar en libertad a la familia del reo, que, según las costumbres de la época, solía correr la misma suerte que el convicto de traición. De esta historia hay crónicas de autores árabes, que, aunque reniegan del Cid y dicen que Dios le maldiga, por ser el azote de los musulmanes y por haber salido invicto de todos los lances contra ellos, nunca tildaron al Campeador de haberse comportado injustamente con los vencidos. Sin embargo, Dozy y Lévi-Provençal en sus versiones demuestran lo que Menéndez Pidal llama cidofobia. He aquí lo que respecto a este último historiador dice Menéndez Pidal (1950, p. 195):

> A pesar de todo esto, nos sorprende Lévi-Provençal repitiendo que la condenación del cadí fue «injusta e inhumana», cuando el mismo ilustre arabista descubrió y dio a conocer varios textos que le quitan la razón: 1º, una Historia de los Reyes de Taifas donde se dice que Ben Jehhaf, al entregar al Cid todos los tesoros de Alcádir, ocultó uno (el cuerpo del delito) y juró no tenerlo, descubriéndose más tarde su perjurio; 2º, extractos de Ben Aclama afirmando que Ben Jehhaf mató a Alcádir, que fue procesado «porque mató a su rey», y que fue condenado según la ley de los cristianos a ser quemado vivo. El Cid

estaba, pues, obligado a quemar al regicida y no fue en ello cruel. No llevemos ideas modernas a tiempos antiguos; al Cid no podía ocurrírsele electrocutar a Ben Jehhaf.

Cabe concluir, por lo tanto, que en estas sociedades islámicas altomedievales la población estaba estratificada básicamente en dos grupos y que era el estatuto personal el que determinaba la pertenencia a uno u otro. Evidentemente, sólo el sultán era quien tenía el poder para asignar el estatuto que implicaba la integración en cada categoría social. En la *jassa* se encontraban, mientras no cayeran en desgracia, los altos señores de noble estirpe, dueños de tierras y castillos, los dignatarios de la corte y los altos cargos del gobierno, tanto en la capital, como en provincias. Todos los demás miembros de la sociedad formaban parte de la *'amma*, mientras no cayeran en gracia del sultán. O sea, no se trataba, como en la India, de castas irreductibles; existía la posibilidad de una movilidad social, siendo la cultura un elemento importante, bastante más relevante que la riqueza, que podía servir de catapulta para introducirse en la *jassa*. Así grandes músicos y poetas accedían a la corte y a los favores del monarca; de igual modo, gozaban de la consideración del sultán elevados cargos desempeñados por eunucos y eslavos, aunque fueran esclavos, así como los mandos de su guardia personal. Y sobre todo los grandes jurisconsultos, que acababan por ocupar altos cargos. Todo esto cuadra perfectamente con la idiosincrasia árabe, con la cultura islámica y con su modo de producir. Algo parecido, pero a la inversa, ocurre con el concepto religioso de cielo, que es arcaico y con escaso significado en sociedades evolucionadas en el aspecto material; en éstas no se entiende bien que ganar el cielo consista en llegar a gozar de la vista y la presencia de Dios, y que, por contraposición, la ausencia de contemplar y estar con Dios sea el infierno. En las sociedades antiguas,

no era indiferente, por tener pleno significado, estar con el soberano y gozar de privilegios, o el estar fuera de su esfera de influencia y sin prerrogativas.

Respecto a esto de la movilidad social se puede tomar por ejemplo la carrera política de Abu Amir-Mohammed ibn abi-Amir (Almanzor), descrita por Dozy (tomo III, pp. 102 a 143) y de la que se hará un escueto resumen. Almanzor procedía de una familia árabe de rancio abolengo, aunque empobrecida. Según Mª Jesús Rubiera –1989, p. 75–, la madre de Almanzor tuvo que mantenerle durante la niñez y la adolescencia con el producto de sus hilados; esta información también es transmitida por Epalza –1989, p. 55–. Su séptimo abuelo fue de los pocos árabes que vinieron a la Península con el ejército berebere de Tarik y se le asignó un castillo en la zona de Torrox. De joven cursó sus estudios en Córdoba, donde al terminarlos abrió una consulta de asesoramiento legal. Después obtuvo un empleo de subalterno en el tribunal del cadí de la capital. Pero su jefe, Mohammed ibn-as-Salim[200], no deseando tenerle a su lado por no llevarse bien con él debido a su carácter, lo recomendó para un empleo en la corte, que, al conseguirlo, le supuso el inicio de su ascensión política hasta la más alta magistratura de Estado. Aquí conviene hacer un inciso para apreciar algo bastante diferente a lo que suele acaecer en nuestras sociedades modernas: que cuando un jefe no se encuentra satisfecho con un subordinado, para quitárselo de en medio, desde luego no lo recomienda para un cargo mejor; pero el modo de proceder del cadí es acorde con la mentalidad árabe, por la cual uno de ellos no tiene inconveniente en favorecer a otro de su raza si su discrepancia de pareceres no afecta

200 Que según Dozy –ib., p. 105– era un hombre muy sabio, muy honrado y uno de los mejores cadíes que hubo en Córdoba.

a sus propias vidas. Este primer empleo que obtuvo en la corte a los veintiséis años de edad, en febrero de 967, era el de intendente para administrar los bienes del primogénito del emir, Alhaquem II. La sultana Aurora, madre de ese vástago real, a quien Ibn abi-Amir había caído muy bien, le nombró también intendente de sus propios bienes, y, por su mediación, siete meses después de entrar en la corte fue designado para el importantísimo cargo de inspector de la moneda. En diciembre de 969 el sultán le designó para curador de sucesiones vacantes y once meses más tarde para cadí de Sevilla y Niebla. Al morir el primogénito del califa, se le nombró intendente del nuevo presunto heredero a la corona. En febrero de 972 fue promovido a comandante del segundo regimiento de la Chorta, “que estaba encargado de la policía de la capital” (ib., p. 109). Ibn abi-Amir contaba treinta años de edad cuando ya disponía de gran fortuna y se encontraba en la misma antesala del poder. Otro cargo de confianza que se le confirió fue el de interventor general de hacienda con el objetivo de acabar con los grandes gastos de las campañas en el norte de África; para ello fue nombrado cadí plenipotenciario de Mauritania, con el especial encargo de intervenir todos los hechos financieros así como las actuaciones de los generales del ejército y se dio orden a todos los funcionarios civiles y militares que no hiciesen nada sin el consentimiento del cadí. Ibn abi-Amir cumplió con gran tacto y habilidad este cometido, de forma que tanto el califa como los generales quedaron plenamente satisfechos. De estos acontecimientos data la amistad del que luego se pondría el sobrenombre de Almanzor y el general Ghalib. Poco antes de la muerte del califa Alhaquem II fue nombrado mayordomo y le prestó el inestimable servicio de enviar a todas las provincias, para ser firmadas por señores y plebeyos, numerosas copias del acta de la sesión solemne en

la que los grandes del califato juraron reconocer a Hixem, hijo menor de edad, de unos 10 u 11 años, como heredero del trono. Un acontecimiento como éste jamás había tenido precedente, ya que los menores de edad nunca habían accedido al trono, pero el califa deseaba muy vivamente que su hijo fuera el sucesor y no alguno de sus hermanos, a quienes por tradición le hubiera correspondido el trono en caso de muerte del califa sin hijos mayores de edad. Pero el poder del califa, aun moribundo, era tan imponente que nadie osó negarse al reconocimiento de heredero. A la muerte del califa, sucedieron unos hechos que muestran la volubilidad de la fortuna para los que no están en la gracia de quien ostenta el poder, o de quienes lo detentan, aunque su estatus personal hubiera sido el de la aristocracia, en estos regímenes despóticos con sistemas económicos precapitalistas. Como los principales eunucos del palacio, poderosos y ricos, pretendían matar al visir Chafar al-Mushafí y poner en el trono a Moghira, hermano del difunto califa, el visir, al enterarse del plan, logró ganarse la confianza de dichos eunucos, y evitar su decapitación, haciéndoles creer que secundaba su proyecto. Pero, actuando con rapidez, se reunió con sus leales y decidieron ejecutar al tío del joven Hixem para dejar a los eunucos sin su pretendiente. Ibn abi-Amir se ofreció para cumplir la misión. Tras hablar con Moghira, que estaba totalmente dispuesto a acatar a su sobrino como soberano, Ibn abi-Amir se compadeció de él y solicitó del visir el perdón; pero al-Mushafí repitió la orden de ejecución, que Ibn abi-Amir mandó cumplir. Habiéndose hecho al-Mushafí con la fuerza militar suficiente, los eunucos se sometieron al visir, aunque algún tiempo después, poco a poco, se fue desembarazando de ellos, al prescindir de sus servicios en palacio, y formándoles causa por malversación los dejó en la ruina. A un tal Dorri,

mayordomo segundo y señor de Baeza, por ser afecto a la causa de los eunucos, acabaron por matarle y al jefe de ellos lo desterraron a una de las islas Baleares donde murió. La ágil maniobra del visir permitió que al día siguiente de la muerte del califa, esto es, el 2 de octubre de 976, se cursara la orden a los cordobeses para ir a jurar al nuevo califa Hixem II. El juramento lo tomó el cadí de la capital y se empezó primero por sus tíos y primos, luego por los visires y funcionarios de la corte, y al final por los principales coreiscitas y los notables de la ciudad. En otro acto aparte, Ibn abi-Amir se encargó de tomar el juramento al resto de la asamblea. Sin embargo, lo insólito de esta sucesión no dejaba de ser comentario y malquerencia entre el pueblo. Para acallarlo y para hacer al monarca y su gobierno más popular, Ibn abi-Amir propuso al visir suprimir el odiado impuesto sobre el aceite, que efectivamente fue abolido. El visir al-Mushafí se proclamó a sí mismo *hadjib* (primer ministro) y la sultana madre, Aurora, exigió que el cargo vacante de visir lo ocupara Ibn abi-Amir y que éste participara conjuntamente con al-Mushafí en el gobierno del Estado. Más tarde, ante los graves incidentes con los cristianos en las fronteras, el nuevo visir se ofreció, ante la negativa de los demás, para mandar un ejército que combatiera al enemigo. En febrero de 977 partió de campaña, de la que regresó triunfante y con cuantioso botín. Aunque desde el punto de vista militar esta campaña apenas tuvo importancia, Ibn abi-Amir le sacó un gran partido, ya que se granjeó el beneplácito del pueblo y el de las tropas, a las que colmó de dinero no reparando en gastos para conseguir su adhesión inquebrantable. A la par que Ibn abi-Amir iba ganando popularidad, el primer ministro la perdía. En el fondo, el *hadjib* no tenía la genialidad del nuevo visir. Al-Mushafí había llegado a la corte de la mano de su padre, un culto berberisco valenciano, que fue preceptor del príncipe Alhaquem; y si

continuó en la corte fue debido a ser un buen literato y poeta, cualidades admiradas por el califa Alhaquem II quien le premió con diversos nombramientos: coronel del segundo regimiento de la *Chorta*, gobernador de Mallorca y primer secretario de Estado. Mas, no siendo un hombre hábil, se había ganado la enemistad de algunos altos personajes, como el general Ghalib. Ibn abi-Amir, que acababa de proponer para un ascenso al general Ghalib y que tenía que salir para una nueva campaña en el teatro de operaciones de este general, se ofreció como mediador con la finalidad de alcanzar una reconciliación entre ambas autoridades. No obstante, esto no era más que una forma de maniobrar, pues lo que en realidad perseguía Ibn abi-Amir era apoderarse del cargo de primer ministro. Nombrado generalísimo del ejército de la capital, Ibn abi-Amir salió a su segunda campaña en mayo de ese mismo año y se entrevistó con Ghalib en Madrid. Allí, acordaron los dos generales aliarse con el objeto de provocar la caída del primer ministro, y Ghalib aconsejó a su nuevo amigo y compañero de armas que aprovechara el éxito de la campaña militar que entrambos estaban realizando, aunque, en realidad, bajo la dirección del veterano general, para lograr el nombramiento de prefecto de Córdoba, cargo vital para sus propósitos, que estaba desempeñando el hijo de al-Mushafí. En efecto obtuvo el nombramiento y provisto de su diploma de prefecto limpió la capital de malhechores cualquiera que fuera su rango. Percatado el *hadjib* de la hábil maniobra de Ibn abi-Amir y el poder que con ella había adquirido con peligro para su posición, intentó atraerse al general Ghalib proponiéndole un acuerdo de matrimonio entre la hija de éste y su hijo. Según Marín (1989, p. 110), Asmā', la hija del general Ghalib, había estado casada con un visir de al-Hakam II y repudiada por su marido. Esta proposición fue aceptada y ya se estaba

redactando el acta matrimonial cuando Ibn abí-Amir, al enterarse de ello, se apresuró en desbaratar el plan escribiendo al general que si “deseaba para su hija una ilustre alianza, no debía entregarla al hijo de un advenedizo, sino a él, a Ibn abi-Amir” (ib., p. 135). Téngase presente que al-Mushafi era de origen beréber e Ibn abi Amir árabe de pura estirpe. Y así se llevó a cabo el 1 de enero de 978 la boda de Ibn abi-Amir y la hija de Ghalib. Antes de esta boda, Ibn abi-Amir regresó triunfante de una tercera campaña efectuada en septiembre, a consecuencia de la cual se le dio el título de *Dzhu-‘l-vizaratain* (jefe de la administración civil y militar) y el general Ghalib, colmado de honores, fue promovido a *hadjib*. Asentados en el poder, suegro y yerno no tardaron en deshacerse de al-Mushafí: en marzo de 978, él, sus hijos, y sus sobrinos fueron destituidos de todos sus cargos y dignidades y encarcelados, y se les intervino preventivamente todos los bienes mientras se resolvía el juicio por la acusación de malversación. El proceso contra al-Mushafí fue largo, pero pronto le fueron confiscados sus bienes y subastado su palacio quedando completamente arruinado. Sin embargo, los visires que le juzgaban, y que creían que todavía le quedaba algo, lo citaron de nuevo y compareciendo en la sala del visirato se sentó sin saludar. Debido a este modo de proceder fue duramente recriminado por uno de los visires que consideró descortés tal estilo de personarse en la sala del juicio. Reo y juez se enzarzaron en una discusión acalorada que zanjó otro de los visires pronunciando unas palabras muy elocuentes para comprender la idiosincrasia de estas sociedades despóticas, que es el objetivo de este largo relato, además de ilustrar la movilidad social; he aquí el discurso (ib., p. 140):

> ¿No sabes, Ibn Djabir, que el que ha tenido la desdicha de incurrir en la desgracia del monarca no debe saludar a los grandes dignatarios del Estado? La razón es evidente; si

esos dignatarios le devuelven su saludo, faltan a sus deberes con el sultán; si no lo devuelven, faltan a sus deberes para con Dios. Un hombre que ha caído en desgracia, no debe pues saludar y Mozafí lo sabe.

Se puede concluir, por tanto, que la sociedad andalusí de la Alta Edad Media estaba segregada básicamente en dos estamentos, que, como designan los propios cronistas e historiadores musulmanes, eran la *jassa* y la *'amma*. Pero no eran clases sociales cerradas. Existía movilidad entre ellas, todo dependía de si alguien caía en gracia o en desgracia del sultán. Sin embargo, como en estas sociedades regía el estatuto personal, se debe tener en cuenta que en ambas categorías sociales había esclavos y personas de otra religión, como eunucos y eslavos, por un lado, y cristianos y judíos, por otro, que ostentaban su jerarquía social con extremada precariedad.

6.3 Discriminación social: El Pacto de Omar y las Capitulaciones de Tudmir

A lo largo de esta memoria se ha tenido ocasión de verificar la marginación social a la que los musulmanes sometían, allí donde dominaban, a sus súbditos por diversos motivos, siendo uno de ellos, el religioso. También se ha visto que su credo confesional fomentaba la discriminación social, pues las disposiciones coránicas dan pie a ejercitarla, y que no entraba en contradicción con las costumbres de la época, pues los cristianos en sus territorios la practicaban igualmente.

En al-Andalus (según se comentó en la nota 36, página 79) la segregación de los colectivos cristianos y judíos se asoció a las primeras conquistas de los árabes en

tierras de Siria, antes pertenecientes al cristiano Imperio Bizantino. A los vencidos de otras religiones, cristianos, judíos y zoroastras, acabó imponiéndoseles el Pacto de Omar, solicitado por los cristianos sirianos al califa. Cuando, según las leyendas, se conquistó el sur de la Península Ibérica, Abd al-Aziz, hijo y sucesor de Muza, amplió la dominación islámica a territorios de la actual Murcia, donde gobernaba el conde visigodo Teodomiro, o Tudmir en lengua arábiga. Éste, antes de combatir, negoció su sometimiento firmando capitulaciones con Abd al-Aziz. Las cláusulas de este tratado son similares a algunas de las estipulaciones del Pacto de Omar.

A modo de resumen en lo relativo a la discriminación social, se exponen sendos cuadros con las disposiciones de estos dos acuerdos de paz, pues no se considera necesario insistir más en este asunto. Pero sí es conveniente tener un conocimiento, aunque sea somero, de las condiciones que figuran en ambos tratados de paz.

Sobre el texto básico del Pacto de Omar, el califa añadió una enmienda: “No maltrataremos de obra a ningún musulmán”. Y en otras versiones del pacto se contempla otra cláusula sobre el pago de la capitación: “Pagaremos la *ŷizya* en propia mano, mientras estemos humillados”.

PACTO DE OMAR[201]

La carta de los cristianos al califa ‘Umar
Cuando viniste contra nosotros, te pedimos una garantía de protección (*amān*) para nosotros, nuestras familias, nuestras haciendas y para el pueblo de nuestra comunidad religiosa (*milla*), y

201 Fuente: Mark R. Cohen (1999, pp., 106 a 108 y 117).

nosotros asumimos (*ṣaraṭnā*) para contigo las siguientes obligaciones:

No construiremos en nuestras ciudades, ni en su vecindad, nuevos monasterios, iglesias, ermitas o celdas de monjes, ni repararemos durante el día o durante la noche, ninguna de las que hayan caído en ruinas o de las que estén situadas en barrios de los musulmanes.
Mantendremos nuestras puertas completamente abiertas para los transeúntes y para los viajeros.
Proporcionaremos tres días de comida y alojamiento a cualquier musulmán que llegue a nosotros.
No albergaremos en nuestras iglesias o en nuestras casa a los espías, ni los esconderemos de los musulmanes.
No enseñaremos a nuestros hijos el Corán.
No celebraremos ceremonias religiosas públicamente.
No trataremos de hacer proselitismo.
No prohibiremos a nuestros familiares abrazar el Islam si ellos así lo desean.
Mostraremos deferencia hacia los musulmanes y les cederemos nuestros asientos cuando ellos así lo quieran.
No intentaremos parecernos, de ninguna manera, a los musulmanes en la vestimenta, como, por ejemplo, en el qalansuwa (una gorra cónica), el turbante, el calzado o en la raya del pelo.
No hablaremos como ellos, ni adoptaremos sus kunyas (prenombres honoríficos que empiezan por Abū, "padre de", o Umm "madre de").
No montaremos en sillas de montar.
No ceñiremos espadas, ni nos serviremos de armas de ninguna clase, ni siquiera las llevaremos sobre nuestras personas.
No grabaremos inscripciones árabes en nuestros sellos.
No venderemos bebidas alcohólicas.
Nos cortaremos los cabellos de la parte frontal de nuestras cabezas.
Vestiremos de nuestra forma tradicional, dondequiera que estemos y ceñiremos el zunnār (cinturón distintivo) alrededor de nuestra cintura.
No mostraremos nuestras cruces o nuestros libros en ningún sitio por donde circulen los musulmanes, ni en sus mercados.
Solamente tocaremos campanas en las iglesias, y muy quedamente.
No levantaremos la voz en nuestras ceremonias, ni en presencia de musulmanes.
No saldremos fuera el Domingo de Ramos, ni en Pascua, ni elevaremos las voces en nuestras procesiones funerarias.
No mostraremos luces en ningún sitio por donde circulen los musulmanes, ni en sus mercados.
No pasaremos cerca de los musulmanes con nuestras procesiones funerarias [o: no enterraremos nuestros muertos cerca de los de los musulmanes]
No tomaremos esclavos que hayan sido asignados a los musulmanes.
No construiremos nuestras casas más altas que las de ellos.

CAPITULACIONES DE TUDMIR (TEODOMIRO DE MURCIA)[202]

Que ni él ni sus compañeros estarán señoreados por otros;

Que no serán destituidos ni separados de su gobierno;

202 Fuente: Contreras y López de Ayala (1967, Tomo I, p. 227)

Que no se los matará, ni se los cautivará, ni serán separados unos de otros, ni de sus hijos, ni de sus mujeres;

Que no se les violentará en su religión, y sus iglesias no serán robadas ni quemadas;

Que su señorío no será desposeído mientras se mantenga leal y sincero y cumpla las estipulaciones.

Que su capitulación alcanza siete ciudades: Awriwala, B.L.nt.L., Liqant, Mula, B.q.sr., yy.,y Lurqa (Orihuela, Villena?, Alicante, Mula, Bagastre ?, Ojós? y Lorca).

Que no acogerá a ningún desertor ni enemigo, ni intimidará a nuestros protegidos, ni nos ocultará los noticias que sepa de nuestros enemigos.

Que él y los suyos pagarán cada año un dinar por hombre, y cuatro almudes de trigo y cuatro de cebada, y cuatro cántaros de arrope, cuatro de vinagre, dos de miel y dos de aceite; los siervos sólo pagarán la mitad"

6.4 Judicatura

El soberano de los Estados islámicos tenía el atributo de *imām*, o sea, jefe de la comunidad de los musulmanes, y, por lo tanto, estaba investido de la potestad de impartir justicia. No obstante, el emir o el califa no solían ejercer tal derecho personalmente, salvo los primeros califas y algunos emires hispano-omeyas, sino que delegaba sus prerrogativas en el jefe del gobierno y las judiciales en el cadí de la capital. También había cadíes locales en las capitales de las coras (o provincias) y en las principales ciudades de las marcas (o regiones fronterizas), según Lévi-Provençal (1957, p. 69).

6.4.1 El cadí

Las funciones de este cargo consistían en dirimir las disputas entre individuos, de modo que cesaran sus mutuas reclamaciones, tomando como fundamento la ley marcada en el Corán y en la Sunna, en la opinión de Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 423). Puesto que este autor, cuya familia procedía de Sevilla, pero de origen árabe yemení, es un historiador tunecino muy culto y muy enterado de todas estas cosas relacionadas con el mundo islámico[203], las informaciones que proporciona son de primerísima mano y cabales. Por eso conviene reproducir con alguna extensión sus manifestaciones sobre algunas instituciones. Ahora se ofrece lo que dice sobre el cadí y sus funciones (ib., pp 423 a 425):

> En la primera etapa del Islam, los califas desempeñaban por sí mismos esta tarea no delegándola a persona alguna. El primero que confió estas funciones a otro fue Omar; [...].
>
> Aunque los califas incluían las funciones de cadí en el número de sus atribuciones, las confiaban sin embargo a otros cuando se hallaban sobrecargados de ocupaciones. [...] por ello optaron por delegar la función instituida para solucionar los altercados que se suscitan entre las gentes. Además, procuraban aligerarse la carga, confiando esa tarea a otros, pero siempre a individuos allegados suyos, ya por lazos sanguíneos, ya por vínculos de clientela.

---

203 Pues entre otras obras de historia escribió *Historia de los bereberes*, que por supuesto afecta a los que invadieron la Península Ibérica y luego se quedaron en ella.

> Los deberes de un cadí y las cualidades que debe poseer son bien conocidos: se les encuentra expuestos en los libros de derecho y particularmente en las obras que tratan de los principios de la administración temporal. Bajo el régimen califal, el cadí no tenía al principio más facultades que juzgar las disputas; mas iba adquiriendo gradualmente otras atribuciones, a medida que los negocios de la política mayor del imperio iban absorbiendo la atención de los califas y los soberanos temporales. Finalmente, acordóse anexar a su facultad de decidir entre particulares la ocupación en los asuntos de interés general para la comunidad musulmana; ya debía administrar los bienes de los dementes, los huérfanos, las quiebras, los mentecatos y otros interdictos; vigilar la ejecución de los testamentos y las fundaciones pías; casar a las huérfanas y las amas que quedan sin patrones, en el caso en que el cadí fuera de la escuela que tal prescribe; inspeccionar las calles y los edificios; vigilar la conducta de los testigos legales, de los síndicos y los apoderados, sirviéndose de la vía de "justificación y de improbación" para comprobar su moralidad y saber si son dignos de confianza. He ahí, pues, en qué consisten ahora las atribuciones de un cadí y las funciones que encierra su cargo.

El cadí, tenía, por lo general, un elevado prestigio debido a su imparcialidad, independencia, honradez y otras cualidades morales, lo mismo que los demás jueces de al-Andalus. Diversos cronistas han transmitido y ensalzado estas virtudes de los jueces musulmanes de Andalucía, gracias a las cuales el soberano podía descansar de la ardua tarea de juzgar. Sobre este particular, Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, pp. 168 y 169) nos transmite el siguiente suceso escrito por Ben Al-Qutiya en *Iftitah al-Ándalus*:

> El emir Al-Hakam ben Hixam, [...]. Elegía para jueces a los más modestos y de mayor rectitud, y tenía un cadí, a quien por su honradez, abstinencia y modestia, había

encomendado el conocimiento de todos los asuntos de sus vasallos. Se dice que el siguiente suceso fue el que más alta idea hizo concebir a Al-Hakam de él. Un sujeto de la cora de Jaén fue despojado violentamente de una esclava que poseía, por un recaudador de impuestos, quien luego que cesó en su cargo, procuró traspasar la muchacha a Al-Hakam. Cuando el despojado supo que se hallaba en poder de Al-Hakam, y tuvo noticia de la rectitud del cadí, y de la justicia de sus fallos, aun contra el emir o sus familiares, presentóse a él, y le refirió lo ocurrido. El cadí le exigió que presentase pruebas, y trajo testigos que declararon tener noticia de todo lo que había dicho y de la violencia cometida contra él, así como conocer de vista a la esclava. Previene la Sunna en este caso que se haga comparecer a la esclava, y, por tanto, el cadí pidió una audiencia a Al-Hakam, y cuando estuvo ante él, le dijo: «No puede haber cumplida justicia para el pueblo si no se somete también a ella el poderoso.» Refirióle el caso de la esclava, y le dio a elegir entre presentarla con arreglo a lo que la ley tradicional disponía, o relevarle del cargo de cadí. Al-Hakam le dijo:«Otra cosa hay mejor, y es comprarla de su legítimo dueño, dándole el precio que pida por ella»; mas el cadí le replicó: «Los testigos han venido de la cora de Jaén en demanda de justicia, y si cuando están ante tu alcázar les haces volver sin declarar el derecho que les asiste, acaso no faltará quien diga que vendió lo que no poseía, y que fue venta impuesta por fuerza, por lo cual no hay medio sino consentir en la presentación de la esclava, o nombrar a quien te plazca para que me sustituya.» Viendo Al-Hakam la firmeza de su resolución, mandó que sacasen la esclava del alcázar, a pesar de lo mucho que le agradaba. Los testigos declararon ser la misma que conocían, y el cadí pronunció su sentencia, devolviéndola a su dueño, al cual dijo: «Guárdate de venderla, como no sea en tu mismo país, para que las gentes, viendo como se les hace justicia, tengan confianza en sus denuncias y contratos.»

La muerte de este cadí causó a Al-Hakam grandísimo pesar. Dícese que una esclava suya, llamada Achab, refería lo siguiente: «Estaba yo con Al-Hakam la noche en que supo la muerte del cadí, y a medianoche eché de ver que había abandonado su lecho; salí a buscarle y le encontré de pie, orando en la antesala de la casa. Me senté detrás de él, e hizo una prosternación tan larga, que me dormí. Al despertar le encontré de la misma manera, y me volvió a vencer el sueño, hasta que él me despertó, porque ya rompía el alba. Entonces me acerqué a él, y le pregunté que asunto le había preocupado hasta el extremo de hacerle abandonar el lecho. «Un gravísimo asunto, dijo, y una gran desgracia. Yo descansaba de los negocios del pueblo por el cumplido desempeño del cadí que Alá me había deparado, y temiendo no acertar con un sucesor digno de él, he rogado a Alá que me conceda uno semejante, que sirva de intermediario entre el pueblo y yo.» Por la mañana llamó a sus visires, y les dijo:«Elegid persona apta para el desempeño del cargo de juez del pueblo, y en quien pueda yo descargar parte de las funciones relativas al conocimiento de los negocios.» Malik ben Abd Allah Al-Quraixi propuso a Muhammad ben Baxir, que había sido su secretario en Beja, por lo que sabía de su honradez y su modestia, que tenía experimentada. Agradó a Al-Hakam, y le nombró para el cargo indicado, en el cual procuró aventajar a todos sus predecesores en rectitud, modestia y templanza, sin dejar por eso su costumbre de vestir elegantemente.

Puesto que el único código que regía todas las actividades de la vida de los musulmanes era el Corán se acostumbraba elegir a los cadíes entre acendrados juristas versados en la ley canónica, que en al-Andalus se interpretaba según la escuela malikí. No obstante, como dice Lévi-Provençal (1957, p. 72):

Tales cualidades técnicas no eran las que necesariamente se le exigían, ya que parecían importar al príncipe y la opinión pública menos que sus virtudes morales.

Raramente se convertía en cortesano, y, generalmente, seguía siendo un hombre sencillo, tanto en su nivel de vida como en su porte y en la manera de acoger a los litigantes. Sus características eran la dignidad, la rectitud y la integridad. El cadí andaluz era un musulmán modelo, que a veces lindaba con el ascetismo. Velaba celosamente por su independencia, y, entre quienes tenían el privilegio de andar cerca del soberano, nadie podía permitirse idénticas franqueza y libertad de lenguaje. Su nombramiento venía casi siempre impuesto al emir o al califa menos por intrigas de corte que por la voz pública, la cual también podía provocar su destitución. Rara vez era venal. Comúnmente no aceptaba el puesto sino después de haberlo rehusado varias veces y haber hecho falta toda la insistencia y la elocuencia persuasiva del soberano para vencer sus vacilaciones y sus escrúpulos. Sondeado para el cargo, persistía por mucho tiempo en no quererlo, y, luego de haberlo ejercido, el plazo que fuese, a regañadientes, pedía con insistencia en ser sustituido, para no seguir arriesgando su salvación en el otro mundo. En su propia opinión, el cadí recorría cotidianamente un camino lleno de peligros, y sabía que si cometía, aunque fuera de buena fe, la menor iniquidad, tendría que responder de ella ante el Creador. El cargo en sí mismo no constituía ninguna sinecura, pues teóricamente era gratuito, y, aunque se le fijase un sueldo –como ocurrió pronto en todo el mundo islámico– era posible que el cadí renunciara a él y prefiriera mantenerse con sólo sus recursos personales.

Como testimonio de lo que se acaba de decir se tiene el relato de Al-Jusani, que se encuentra en su obra *Kitab Qudat Qurtuba,* recogido por Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 226):

Cuando Hixam I subió al trono, como califa, envió un emisario al cortijo donde se hallaba Musab ben Miran. El narrador recordaba que cuando el emisario llegó a casa de

Musab, la mujer de éste se hallaba tejiendo en un telar, y que Musab estaba delante de su mujer preparándole los ovillos. Su mujer arregló con los dedos el telar, y, luego volviéndose a Musab, le dijo: «¿Rechazarás ahora el cargo de juez de Córdoba que te ofrece el monarca, como rehusaste aceptarlo cuando te lo ofreció su padre?», e inmediatamente continuó dando vueltas a los ovillos del telar. Cuando Musab se presentó ante Hixam I, le dijo éste: «Ya sé que a ti no te gustaba aceptar el cargo, por el carácter y costumbres que tenía mi padre. Tú conoces muy bien mi carácter.» Estas reflexiones, al pronto, no le decidieron a aceptar el cargo y volvió a rehusarlo; pero Hixam insistió con tal fuerza, que al fin aceptó. Musab solía predicar el sermón y dirigir los rezos en la aljama de Córdoba, cuando el monarca Hixam I se ausentaba de la capital.

Y este otro (ib. p. 228), procedente del mismo autor y obra recién referenciados, relativo al sevillano Yahya ben Maamar que ejerció de juez en Córdoba y, al cesar en su cargo, cuando uno de los ministros del soberano, que era amigo íntimo del juez, le envió a su hijo con varias acémilas y servidores para que cargasen en ellas su equipaje de regreso a Sevilla, el juez dijo al hijo del ministro:

–Entra, entra en mi casa y verás el bagaje que hay.

El hijo del ministro entró en la casa y se encontró con que el juez no tenía más muebles que una estera, una tinaja donde metía la harina, una escudilla o plato, un jarro para el agua, un vaso y la cama para acostarse.

El hijo del ministro le dijo:

–¿Dónde están los objetos que hemos de cargar?

–Eso es todo lo que hay- replicó el juez.

Y dirigiéndose éste al mancebo que le servía de criado, dijo:

–Mira, esa harina repártela entre los pobres que haya por ahí fuera, y esa estera y esos cacharros manda a uno de esos hombres que han venido que los hagan pedazos.

El cadí también solía ser oído por el soberano como consejero y, en ocasiones, llegó a desempeñar simultáneamente el cargo de visir, cobrando la remuneración que le correspondía, o a realizar alguna misión de carácter político, como, en tiempos de Abd al-Rahman III al-Nasir, "el cadí Muhammad ibn Abi 'Isa, que en varias ocasiones recibió el encargo de inspeccionar diversas posiciones musulmanas de la Frontera", o, en tiempos de Hixam II, el cadí Muhammad ibn 'Amr al-Bakrí, "que fue encargado por Almanzor de dirigir las negociaciones de tregua con los soberanos de la España cristiana"[204]. No todos los cadíes obedecían al retrato que antes se ha dado de ellos. Algunos fueron ambiciosos, como el cadí sevillano Abū -l-Qāsim Mamad ibn 'Abbād que, cuando los disturbios y la desintegración de la dinastía omeya a principios del siglo XI, inventó la superchería de falso Hixam II (el esterero de Calatrava) para alzarse con el poder en Sevilla dando origen a la dinastía de los abadíes de la Taifa sevillana. La crónica, que proviene de los *Muluk al-Tawaif*, según la transcripción de Sánchez-Albornoz (1946, Tomo II, pp. 18y 19), es la siguiente:

Después, cuando los cordobeses se sublevaron contra Al-Mustain, durante su segundo reinado, los sevillanos hicieron lo mismo en 414 [1023]. Fue delegado entonces del poder en Sevilla a tres de sus habitantes. Al cadí Mamad ben Abbad, al faquí Abu Abd Allah Al-Zubaidi y al visir Abu Mamad Abd Allah ben Maryam. Durante el día daban sus decretos y

204 Las dos citas proceden de Lévi-Provençal (1957, p. 73, nota 49 a pie de página).

redactaban sus decisiones, que sellaban sus tres sellos. Al fin de la jornada los tres iban a ocuparse de sus asuntos personales.

Al-Mustain vino, sin embargo, a atacar Sevilla. Los habitantes no pudieron oponerle resistencia y le ofrecieron la paz mediante el pago de una importante suma. Y en las siguientes condiciones: se reconocería su soberanía mediante una proclama e invocando su nombre en la oración; y él no entraría en Sevilla y designaría para gobernarla a uno de sus generales. Al-Mustain aceptó las proposiciones, designó para el gobierno de Sevilla al cadí Mamad ben Abbad y le envió un diploma confiriéndole la autoridad amiral. Ben Abbad se convirtió así en el solo señor de Sevilla con asentimiento de la población. Ocurrieron estos sucesos en Xaban del año 414. No hizo nada para sacar de la sombra a sus antiguos colegas del triunvirato precedente.

En seguida Yahya ben Ali ben Hammad volvió su pensamiento hacia Sevilla y proyectó ejecutar a Ben Abbad y penetrar en la ciudad. Entonces Ben Abbad hizo traer a Al-Muayyad de Qalat Rabah (Calatrava) y le proclamó (califa): se ha dicho ya en qué circunstancias difíciles tuvo lugar tal proclamación, cuando se ha referido la historia de Hixam al-Muayyad.

Cuando entró en Sevilla, Hixam alojó con él en el palacio a Ben Abbad, que le saludó con el título de califa y fue su *hachib* (canciller) como Al-Mansur ben Abi Amir; y su hijo Ismail Imad Al-Dawla tuvo las mismas atribuciones que Al-Mudaffar Abd al-Malik, el hijo de Al-Mansur. Hixam al-Muayyad se instaló en Sevilla y se recitó allí la *jutba* en su nombre, así como también en la mayor parte de la provincia. Todas las ambiciones fueron así chasqueadas. Corría el año 426 [1035]. Se restableció la situación y renació la paz.

El cadí andalusí juzgaba las cuestiones relativas al estatuto personal y real en

las que al menos uno de los afectados fuera particular de religión musulmana[205] y los litigios de índole mobiliaria e inmobiliaria en los que una de las partes era el Estado. Así, solía entender de asuntos civiles, como "litigios relativos a testamentos, bienes de manos muertas, divorcios, declaraciones de incapacidad, repartos, sucesiones vacantes y administración de bienes de los ausentes, huérfanos e incapacitados." (Lévi-Provençal, 1957, p. 73).

El cadí contaba en calidad de consejeros con expertos jurisconsultos, generalmente aspirantes a la judicatura, pero su cargo oficial no les impedía ejercer privadamente[206]. El número de estos consejeros llamados *faqih mushawar* (o alfaquíes) variaba de dos a cuatro, aunque en algún caso raro podía haber uno, según las ciudades (Lévi-Provençal, 1957, p. 74).

Los juicios se celebraban en la curia del cadí. Ésta podía estar, según Lévi-Provençal (1957, p.75), en el domicilio del juez o en alguna dependencia de la mezquita mayor[207]. Según los testimonios recogidos por Sánchez-Albornoz (1946), el lugar donde ejerce el juez, cuando se menciona alguno, es la mezquita. En el Tomo I, p. 216 se dice: "Entré en la mezquita donde éste se hallaba juzgando en medio de la

---

205 Los particulares de otras religiones tenían sus propios jueces.

206 Pero Ibn Abdún propone en el § 8: "Ninguno de ellos deberá tener consulta en su casa".

207 Ibn Abdún no dice dónde estaba la curia del cadí, pero da a entender que no se encontraba en la mezquita mayor, ya que en el § 8 dice: "Estos alfaquíes consejeros no deberán ser más de cuatro, dos en la curia del cadí y dos en la mezquita mayor". Respecto al juez secundario dice en el § 16 que "no debe juzgar en su casa, sino en la mezquita mayor o en otro lugar designado al efecto."

gente”. O bien, en el mismo tomo p. 219 se recoge lo siguiente: “El juez está sentado en la mezquita; ésta es cédula de citación suya; y manda que te bajes para comparecer en su curia”.

En cuanto a las atribuciones extrajudiciales del cadí se encontraba la de dirigir la oración del viernes en la mezquita mayor y otras dos veces más al año, en las fiestas canónicas de la Ruptura del ayuno y de los Sacrificios. También, como ya se ha dicho, administraba el tesoro de las fundaciones pías (*baít al-mal*), y los bienes de manos muertas (w*aqf*), así como supervisaba las herencias vacantes, cuya administración recaía en un curador de sucesiones vacantes (o *sahib al-mawarith*). Dado que el morir sin herederos legales no era un suceso infrecuente, el Estado se proclamaba heredero forzoso en esos casos, y estaba interesado, obviamente, no sólo en intervenir como parte cuando ocurría tal circunstancia, sino en administrar los bienes procedentes de las sucesiones *mortis causa*. El cadí era quien tenía la competencia en materia sucesoria y, por lo tanto, en él recaía dictaminar el traspaso al Estado de los bienes cuya sucesión declaraba vacante. El curador de herencias administraba esos bienes e ingresaba las rentas que proporcionaban el Tesoro público, es decir, del Estado; así es que se trataba de una situación radicalmente distinta de los bienes de manos muertas y de los de las fundaciones pías, y sus respectivas rentas, que pertenecían a la comunidad de los musulmanes. En el derecho islámico, según Lévi-Provençal (1957, p. 86), herederos legítimos eran los “parientes agnaticios en línea paterna, o patronos, tratándose de libertos”, lo cual significaba que los alegatos de parentesco en línea materna quedaban excluidos de la sucesión. No obstante, El Corán (4, 8 y 12 a 15) no excluye a las mujeres de las herencias, aunque reciben menos que los varones. Entre

titulares famosos del cargo de curador de herencias se encontraba Muhammad ibn abi-‘Amir, para el que fue nombrado en diciembre de 968 (Sánchez- Albornoz, 1946, Tomo I, p. 460), antes de llegar a ser el famoso Almanzor.

De los bienes constituidos en w*aqf* (o «bienes de manos muertas»), Lévi-Provençal (1957, p. 77) dice que “tenemos una excelente definición perfectamente válida para la España musulmana de la época que tratamos”:

> «En el rito malikí, el w*aqf* es una fundación casi siempre perpetua y con fines religiosos, en la cual el propietario (o el soberano, si se trata de una propiedad pública) cede efectivamente en vida el usufructo de bienes muebles o inmuebles en beneficio inmediato o futuro de los pobres y de las obras pías. Los posesores intermedios podían ser terceras personas cualesquiera y sus herederos, en un orden fijado por el fundador. El procedimiento es cómodo, no sólo para asegurar recursos al culto y a los menesterosos, sino también para burlar la ley musulmana de sucesión, o para defender un patrimonio contra las confiscaciones que el poder público decretaba fácilmente».

Respecto a esta institución, Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 781) dice que quienes cedían los bienes al constituir los *auqaf* (plural de *waqf*) solían imponer la condición de que fueran sus descendientes partícipes en su administración o en el cobro de sus rentas. Nos ofrece también una información curiosa: en El Cairo se empleaban parte de las cuantiosas rentas de los *auqaf* en sufragar el mantenimiento de los estudiantes y el sueldo de los profesores; por eso acudían a esa ciudad numerosos estudiantes de todas partes.

Sobre donaciones de este tipo tenemos algún ejemplo por la recopilación de

Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 431) relativas al califa al-Hakam II, que proceden de *al-Muqtabis* de Ben Hayyan:

> A mediados de Chumada I, legó, como manda pía, las tiendas de los silleros (guarnicioneros que hacen sillas de montar), sitas en la plaza del Mercado, para los maestros de religión, de antemano elegidos a fin de que enseñen a los hijos de pobres y desvalidos de Córdoba.

Los fondos del *bait al-mal* (o fundaciones pías), sigue informándonos Lévi-Provençal (ib., p. 77), se custodiaban en dependencias de la mezquita mayor bajo la responsabilidad exclusiva del cadí, que disponía de ellos libremente para gastos de utilidad pública, como socorros a los pobres, mantenimiento de las mezquitas, o pago al personal al servicio de las mismas. También dice que, aun refiriéndose a un periodo algo posterior al califato, "el jurista Ibn 'Abdūn es quien con mayor detalle nos informa de este tesoro de las fundaciones pías, del cual también, en rigor, puede el cadí extraer sumas destinadas a ayudar al príncipe en una campaña contra los infieles o a restaurar una fortaleza fronteriza". Estas ayudas del cadí al príncipe, que se recogen en el § 11 del *Tratado* de Ibn 'Abdūn, son interpretadas por Rachel Arié (1982, p.96), atribuyendo la información a Ibn 'Abdūn, de forma incomprensible, como que

> el juez podía obligar al príncipe a depositar en el Tesoro de la comunidad las cantidades necesarias para ayudarle a organizar una expedición contra los infieles, para «restaurar alguna fortaleza en las Marcas de su territorio o para defender a los musulmanes contra el enemigo [cristiano]».

Para que cada cual se forme su propia idea, conviene transcribir literalmente las

frases dentro de un contexto algo más amplio, y en cuanto a la que se refiere a este polémico asunto del citado párrafo §11, aunque según la traducción al castellano que se ha utilizado, dice así:

> Si reunidas en el tesoro sumas importantes, el príncipe quisiese emprender alguna empresa meritoria, como organizar una campaña, reparar algún punto de la frontera o defender a los musulmanes contra el enemigo [cristiano], podrá el cadí entregarle del tesoro la cantidad que le parezca oportuna, en concepto de ayuda pecuniaria para mejorar la situación de los musulmanes, pues él es el responsable del empleo de los fondos.

En la mezquita de Córdoba, el emir al-Mundhir hijo de Muhammad I hizo construir la sala del tesoro para guardar "el dinero proveniente de las fundaciones piadosas, destinado a socorrer a los fieles", según Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 380). Esta sala fue saqueada por los propios musulmanes cordobeses, ante la negativa del cadí de dar dinero del tesoro de las fundaciones pías, para pagar la retirada de las tropas catalanas que asolaban la ciudad. Estos catalanes, que cometían toda clase de atropellos, habían entrado en Córdoba como mercenarios de una de las facciones en guerra civil, hacia el año 1010, durante el reinado del califa Muhammad II (ib., p.516). Poco después, en tiempos de Hixam II, para fomentar la lucha contra los beréberes, que asediaban Córdoba, y aprovechando que el ejército, en el que había eslavos, y el pueblo deseaban combatir a los odiados berberiscos, "el cadí ponía todo su empeño en ello, y prometió quinientos caballos de los bienes de las fundaciones pías para la infantería de los eslavos" (ib. p. 522).

6.4.2 El juez secundario

Llamado *hakim*, en árabe, fue un cargo instituido para ayudar al cadí en la resolución de los múltiples pleitos que, con el tiempo, se fueron generando, y también debido a la acumulación de cometidos que iban recayendo en el cadí, como la administración del tesoro de las fundaciones pías, la de las herencias vacantes y la de los bienes de manos muertas. Estos magistrados secundarios resolvían en nombre del cadí los litigios menos importantes, entendiendo por tales los que correspondían a la plebe. Según Lévi-Provençal (1957, p. 74) la existencia de estos jueces secundarios "aparece atestiguada en ciudades importantes, como Córdoba, Sevilla o Toledo", e incluso dice que podía haber uno por barrio y que otros jueces de competencia limitada iban por los pueblos para resolver litigios de poca monta.

6.4.3 El almotacén

O *al-muhtasib*, era el cargo de quien ejercía la magistratura de la *hisba*. Raquel Arié (1982, p. 101) de este cargo dice que

> correspondía a la prescripción del Corán según la cual todos los creyentes deben ordenar en torno suyo la práctica del bien e impedir el mal, pero en un Estado organizado la *hisba* pronto se convirtió en una magistratura especial cuyo titular estaba encargado de la vigilancia de los zocos, de la edilidad y de la censura de las costumbres.

En España esta institución ya aparece atestiguada desde el reinado de Hixam I, con el nombre de zabazoque, esto es, *sahib al-suq* (o señor del zoco), del que Rachel Arié (1982, p. 101) dice lo siguiente:

Las atribuciones del «señor de zoco» (*Sāhib al-sūq*) parecen limitarse casi exclusivamente a las transacciones comerciales, y la magistratura correspondiente (los *ahkām al-Sūq*), dependía y se hallaba controlada por el cadí de Córdoba y por los cadíes de las circunscripciones provinciales. Hasta la subida al poder de ‘Abd al-Rahmān II, el «señor de zoco» fue el encargado de mantener el orden público en la capital y de informar al soberano de cualquier movimiento subversivo que pudieran tramar las clases bajas de la población.

Precisamente de estas atribuciones de carácter represivo en manos del zabazoque tenemos el testimonio recogido en el libro de Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 346) sobre una condena injusta a la pena de crucifixión sentenciada por el zabazoque Ibrahim ben Husayn. Tal testimonio, narrado por Al-Jusani en su *Kitab Qudat Qurtuba* es el siguiente:

En tiempo del monarca Muhammad ocurrió un hambre horrorosa; menudearon ese año multitud de hechos criminales por espacio de mucho tiempo, debidos, sin duda alguna, a ser un año verdaderamente malo. Con este motivo se elevaron muchas quejas al monarca y tuvo que contestar a muchas consultas (que las autoridades le hacían) en procesos cuya sentencia era de pena de muerte, amputación de manos y cosas parecidas. Ejercía en aquel entonces el cargo de zabazoque de Córdoba, Ibrahim ben Husayn ben Asim. El monarca recomendó a éste mucho celo y le aconsejó que se mantuviese en su puesto sin guardar muchas contemplaciones con los criminales; hasta le autorizó para que ejecutase las penas de amputación y crucifixión, sin necesidad de elevar la causa al soberano, ni consultarle, ni pedir autorización para ejecutar las penas. Con tales prevenciones, Ibrahim, ejerciendo de zabazoque en su curia, al traerle a un criminal a quien se acusaba de grave delito, solía decirle:

–Dicta tu testamento.

Y llamaba a unos ancianos, los cuales eran testigos de la última voluntad del criminal, e inmediatamente lo crucificaba y degollaba. Para ejecutar esas órdenes tenía allí delante una gran turba de verdugos.

Ocurrió, pues, que unos hombres trajeron a un mancebo, vecino de ellos, quejándose y ponderando mucho las fechorías que realizaba el mozalbete. Ellos no deseaban que se le aplicara gran castigo; figurábanse que el zabazoque le daría un buen escarmiento y que a lo más le metería en la cárcel. El zabazoque dijo al más anciano y respetable de aquel grupo que había traído al muchacho:

–¿Qué pena merece ese chico a juicio tuyo?

El anciano contestó hiperbólicamente, en sentido figurado y exagerando mucho:

–Merece que le entregues a ésos.

Y señaló a los verdugos. Entonces Ibrahim ben Husayn dijo al anciano y al grupo de hombres que habían traído al muchacho:

–Marchaos.

Ellos se fueron. Y dirigiéndose al muchacho dijo el zabazoque:

–Dicta tu testamento.

–¡OH, por Dios! –Dijo entonces el muchacho–, no hagas tal; la falta que yo he cometido no llega a merecer la pena de muerte ni la de crucifixión.

–Los testigos –contestó el zabazoque– han declarado que la mereces.

Y lo mató y crucificó. Cuando los testigos se enteraron de lo que había sucedido, presentáronse de nuevo al zabazoque para decirle:

–Contra ese muchacho no se ha declarado aquí en la curia que haya cometido falta que exigiera la pena de muerte.

–¿Pues no ha dicho –replicó el zabazoque– aquel que ha declarado por vosotros, que el muchacho merecía ser entregado a los verdugos?

–No, señor –contestaron ellos–; aquello lo dijo por vía de comparanza.

–Pues, ese crimen –contestó el zabazoque– debe recaer sobre vosotros, por no haber sabido expresar lo que queríais decir.

Este desgraciado suceso no fue olvidado por los jueces posteriores, de forma que éstos castigaron severamente las exageraciones de los testigos, como demuestra la siguiente anécdota transcrita por Sánchez-Albornoz (ib. p. 244) y extraída del *Kitab Qudat Qurtuba* de Al-Jusani:

Un sujeto ya entrado en años, se presentó ante Al Aviv ben Ziyad en calidad de testigo y expuso su declaración. El juez le dijo:

–¿Desde cuándo conoces tú este asunto?

El testigo, al contestar, dejándose llevar por la hipérbole y extremando la frase, dijo:

–¡OH!, mucho: desde hace cien años.

–¿Cuántos años tienes? –le preguntó el juez.

–Sesenta –dijo el testigo.

–¿Y cómo conoces este asunto desde hace cien años? ¿Te figuras tú que lo conociste cuarenta años antes de nacer?

–Esto –contestó el testigo– lo he dicho como comparanza; es un decir.

–En las declaraciones de testigos –replicó el juez– no deben emplearse figuras retóricas.

E inmediatamente ordenó que azotaran al testigo. Y le arrearon varios azotes. Después dijo el juez:

–Si Ibrahim ben Husayn ben Asim hubiese estado un poco prevenido contra semejantes hipérboles, no hubiese crucificado a un hombre a quien injustamente condenó.

Puesto que no hay textos que mencionen las atribuciones del *sahib al-suq*, Lévi-Provençal (1954, p. 86) supone que debieron ser similares a las de los posteriores almotacenes, que consistían principalmente en vigilar la actividad económica en las ciudades más importantes de la España musulmana. Y, de tal magistrado, sigue diciendo este historiador (ib., p. 86):

El titular del cargo era, en cierto modo, el «preboste de los mercaderes», y, para velar por la aplicación de las reglas estrechísimas que, fundadas en la Tradición, rigen la ética comercial islámica, había de poseer una extensa cultura religiosa y jurídica. Su misión principal consistía en reprimir los fraudes, cerciorarse de la honradez de fabricantes y vendedores, exigir que toda cosa objeto de transacción fuera de buena calidad y de recibo, verificar las pesas y medidas, y acaso también fijar cotidianamente los precios. [...] era el mejor auxiliar del cadí, al cual podía enviar a los delincuentes y también disponía de

subalternos (*'awn*), que le denunciaban aquellas infracciones cuya represión caía dentro de la competencia de la justicia religiosa o de la represiva. Pero él, por su parte, podía imponer penas de prisión, infligir castigos corporales y solventar a su arbitrio las pequeñas diferencias entre compradores y vendedores.

Sobre los cometidos y atribuciones del almotacén en al-Andalus, que incluían la fijación de determinados precios, los cuales debían figurar, como hoy, escritos en un cartel encima del artículo, tenemos el relato del historiador argelino del siglo XVI al-Maqqarī, quien se refiere a ello como algo curioso e insólito, típico de al-Andalus. La narración, en la versión de Sánchez-Albornoz (1946, Tomo II, p. 147), obtenida del *Kitab Nafh al-Tit* de Al-Maqqari es como sigue:

Respecto al oficio de atender al contraste de pesas y medidas, es encomendado entre ellos (los árabes de Al-Ándalus) a hombres inteligentes y de estudio, como si el titular del cargo fuera un juez.

Lo acostumbrado en esta materia es que dicho funcionario se traslade personalmente a los mercados, con sus auxiliares, provisto de su balanza de contraste, en la que con uno de los ayudantes pesa el pan, pues el pan, entre ellos, tiene pesos conocidos: a un cuarto de dirhem corresponde una pieza de determinado peso, y lo mismo por lo que hace al octavo de dirhem. Este proceder comporta la ventaja de que el adquirente pueda mandar a hacer su compra al pequeñuelo o a la débil esclava (con la tranquilidad de que éstos se hallan) en igualdad de condiciones respecto a la persona perita en el conocimiento de los pesos en cuanto a lo (que reciben por lo) que pagan en el mercado.

Otro tanto sucede con la carne, encima de la cual se coloca un papel con su precio, no atreviéndose el carnicero a vender en infracción de lo que la ha fijado el almotacén en el

cartel. (Pero) apenas (se percibe) que encubre su fraude, el almotacén le envía secretamente a un chico o a una esclava y enseguida hace la verificación (del peso). Si halla una falta, ajusta a su magnitud (el rigor de) su actitud; y no preguntes sobre lo que (suele) resultar.

Si el abuso (del infractor) ha sido grande y no se arrepiente después de haber sido flagelado y afrentado públicamente en los mercados, se lo expulsa de la ciudad.

Para realizar las operaciones del contraste (de las pesas y medidas) los almotacenes tienen que aplicar determinadas reglamentaciones que estudian como se estudian los preceptos jurídicos, porque en Al-Ándalus dichas reglamentaciones rigen todas las transacciones y se diversifican de manera tal que es largo detallar aquí.

6.4.4 El zalmedina

O *sahib al-madina*, tenía a su cargo el velar por el orden público de la ciudad. La institución de este magistrado debió ser posterior a la del zabazoque, pues, como se dijo antes, sobre este último recaía originalmente la misión de mantener el orden público en la ciudad (o *madina*). Así lo cree Lévi-Provençal (1954, p. 87), basándose en el cronista Ibn Hayyan, pues afirma que a partir de ‘Abd al-Rahmān II se limitaron las atribuciones del *sahib al-suq* y apareció la figura de algo parecido a un «jefe de policía», o sea como un «prefecto de la ciudad».

Según Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, pp. 464-465), la magistratura que se ocupaba de castigar los crímenes se denominaba “shorta” (policía judicial). De ella añade:

El que en nuestros días ejerce, en Ifriquiya, las funciones del “saheb” (jefe) de la “shorta”, lleva el título de “hakem” (comandante). En el reino de Andalucía se le llama “saheb-el-madina” (jefe de la ciudad), y en el imperio de los turcos (mamelucos), se le denomina “uali”. Este cargo es inferior en categoría al del jefe del ejército, por ello el oficial que lo desempeña se ve a veces puesto bajo las órdenes de este jefe.

Fue en la dinastía abasida que se instituyó el puesto de “saheb-esh-shorta”. El que lo ejercía tenía por misión castigar los crímenes: ponía primero al inculpado en requerimiento de justificarse; luego, si conseguía comprobar el crimen, hacía aplicar la pena legal. Es sabido que la ley divina no toma conocimiento de los crímenes cuya existencia es solamente sospechada; ella únicamente castiga los crímenes comprobados. Corresponde más bien a la administración civil ocuparse de los crímenes cuya existencia se sospecha; el “hakem” debe proceder, dentro del interés común, a su comprobación y, abundando las pruebas indiciarias, puede constreñir al inculpado a la confesión. Se designa con el nombre de “saheb-esh-shorta” al funcionario que, en el caso de abstención de parte del cadí, se encarga de instruir los procesos y de aplicar las penas. En ocasiones se ha restado al cadí el derecho de conocer de muertes y de aplicar las penas establecidas por la ley, para atribuirlo exclusivamente a “saheb-esh-shorta”. Los gobiernos de antaño rodeaban a este cargo de una alta consideración, y sólo confiaban a uno de los grandes jefes militares o bien a uno de los principales allegados del sultán.

‘Abd al-Rahmān II tuvo que destituir a varios zalmedinas hasta que encontró uno idóneo para el cargo. El relato de estos sucesos, en los que se pone de relieve la sagacidad requerida en un buen jefe de policía, lo realiza Ben Al-Qutiya en *Iftitah al-Ándalus* y nos los transmite Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 345):

Cuéntase de Abd al-Rahmān ben Al-Hakam, que le fueron llegando repetidas quejas contra los zalmedinas que iba nombrando para la capital, y juró que no nombraría para ese cargo de la ciudad a hombre alguno de Córdoba. Para ello tomó informes acerca de quienes eran dignos para el caso entre los clientes suyos que vivían en provincias, y se le recomendó a Mamad ben Al-Zahim (por las bellas cualidades que lo adornaban), diciéndole que era hombre que había hecho la peregrinación a la Meca, y por lo demás, prudente y modesto. Hízole venir a la capital y le nombró zalmedina de Córdoba. El primer día que comenzó a ejercer su oficio, cuando ya estaba a caballo, dispuesto para ir al alcázar, se le dijo que habían encontrado un cadáver en la calle de Carniceros metido en una sera. Inmediatamente dio órdenes para que lo trajeran, y, al presentárselo (como no conocieran al muerto) mandó que lo descargaran en la calzada (del Guadalquivir), pues pudiera ser que allí (lugar, sin duda, de mucho tránsito) pasara alguien que le conociera. También ordenó que la sera se la trajesen, y al presentársela, vio que era nueva: «Que vengan los estereros, dijo; no sólo los comerciantes que las venden, sino también los industriales que las trabajan.» Una vez llegados todos, hizo que se le presentaran los principales, y les preguntó: «Las seras y capazos ¿se trabajan de manera que no se pueda saber cuál es la mano que los ha hecho, o pueden conocer unos las obras de los otros?» Ellos contestaron: «Suelen conocer unos las obras de los otros; nosotros distinguimos las obras de los provincianos de las que se hacen en Córdoba.» Entonces dispuso que les mostrasen la sera, (al verla) dijeron:«Ésta es obra de fulano, que precisamente está ahí fuera entre los que han venido.» Dispuso el gobernador que se le hiciera pasar; le expuso la sera y el hombre dijo: «Sí, efectivamente; la sera me la compró ayer un muchacho que llevaba el traje de los domésticos del sultán, de tales y tales señas.» Y dijeron los de la policía y comerciantes: «Esas señas son las de fulano, el Mudo». La policía se echó sobre su casa, la registraron y encontraron los vestidos del muerto. Cuando tuvo noticias de ello Abd al-Rahmān, lo nombró ministro, al propio tiempo

que siguió de zalmedina, y tal prestigio alcanzó que, cuando entraba él en la sala del Consejo de Ministros todos ellos deferían a su parecer.

Como se ha tenido ocasión de comprobar en varias ocasiones el nombramiento para un cargo no cerraba la posibilidad de ejercer al mismo tiempo otros. Acabamos de ver cómo un zalmedina simultanea el cargo con el de ministro. También hay algún otro caso en que un visir desempeñaba a la vez el cargo de zalmedina, o bien el de un zabazoque que ejercía además de *sahib al-shurta*. Este último cargo, correspondiente a la magistratura llamada *ahkam al shurta* que se dedicaba a imponer la justicia represiva (Lévi-Provençal, 1957, p. 87), no está suficientemente aclarado en los documentos de la época, ya que con frecuencia se comprueba que la represión, en casi todos sus grados, podía ser ejercida por los diversos magistrados. Tampoco están nítidas las competencias de cada cargo, de modo que para realizar un cometido, que en principio debería corresponder al titular de un cargo, a veces se designaba a otra persona que lo compaginaba con el titular aparente. Por ejemplo, ‘Abd al-Rahmān II nombró inspector de los trabajos de ampliación de la gran mezquita de Córdoba “al cadí y encargado de la oración en Córdoba, Mamad ben Ziyad” (Sanchez-Albornoz, 1946, Tomo I, p. 380); Al-Hakam II, al-Mustansir billah, ordenó en enero de 972 al *sahib al-shurta* y zabazoque Ahmad ibn Nasr que ensanchara la calle principal del zoco de Córdoba.(ib, p. 420). Este mismo zabazoque y *sahib al-shurta* había recibido unos meses antes el encargo conjuntamente con el visir y zalmedina de Córdoba Yafar ibn Utaman de trasladar la casa de correos para ampliar el zoco de los prenderos (ib, p. 419).

Acerca de la ambigüedad de las atribuciones de cada cargo tenemos el proceso seguido contra uno de los tesoreros del califa. El caso fue “encargado” al zalmedina; o sea, que podía haber sido encomendado a cualquier otro magistrado de la ciudad, pues en aquellos regímenes despóticos reinaba la arbitrariedad, y, por tanto, no regía el principio actual de corresponder a cada cual, según el tipo de delito, el juez ordinario predeterminado por la ley. La crónica del suceso es narrada por Ibn Hayyan en *Muqtabis* y recopilada por Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 422):

> En este momento, el gran fata y jalifa eslavo Durri, llamado «el tesorero», cayó en desgracia de su señor el príncipe de los creyentes por una deficiencia en el servicio, que motivó su cese y vilipendio. El encargado de la reprensión fue el zalmedina de al-Zahra Muhammad ibn Aflah, mawla del califa. Por orden de éste, hizo comparecer a Durri, sentado él en el sitial de la medina, en su despacho junto a la Puerta de la Azuda de al-Zahra y, teniéndolo de pie al lado del sitial, lo reprendió, le hizo cargos y le amenazó, sin llegar al tono violento. Durri no dijo ni una sola palabra, y, al terminar Muhammad de hablar, se retiró a su aposento del Alcázar, cosa que nadie le impidió, y se quedó allí.
>
> A mediados de rayab [21 abril 973] le llegó orden de trasladarse desde el Alcázar de al-Zahra al de Córdoba, y permanecer en él, apartado del servicio. Luego se dio también orden de retirarle su sueldo como jalifa y dejárselo reducido a diez dinares wazina por mes.

Aunque Ibn Abdún propone en el § 21 que el zalmedina esté subordinado al cadí, quien “deberá suplirle algunos días y vigilar sus decisiones y su conducta. Conviene que no tome ninguna medida de importancia, sin que antes la conozcan el cadí y el gobierno”, la realidad es que más bien parece que el zalmedina era un

personaje de alto rango, elegido entre la aristocracia y tenía más relevancia social que el cadí. Esto se puede deducir de la noticia del juicio que a continuación se transcribe, seguido en un proceso por haber proferido el reo frases irreverentes contra la deidad, en el que intervienen el juez acompañado de los alfaquíes (que en este caso fueron cinco). La sentencia fue dictada por el emir ‘Abd al-Rahmān II, quien destituyó al juez y a varios de los alfaquíes por no sostener la pena de muerte para el inculpado. La crónica está extraída por Sánchez–Albornoz (1946, Tomo I, pp. 475 y 476) del *Kitab Qudat Qurtuba* de Al-Jusani y es como sigue:

> Se hizo una información de testigos que declararon contra ese sobrino [de Achab] por una frase (irrespetuosa para la divinidad) que pronunció desdeñosamente en un día de lluvia. Abd al-Rahmān II ordenó que se le metiera en la cárcel. Achab solicitó con insistencia que se le sacara del encierro. Este Achab podía tomarse tal confianza con el soberano, por la estima y consideración con que el padre de éste lo había distinguido. El monarca le dijo a él:
>
> –Examinaremos las opiniones de los ulemas a ver la penalidad en que ha incurrido por haber pronunciado esa frase y, luego, ya lo recomendaré yo para que se le favorezca.
>
> El monarca ordenó a Muhammad ben al-Salim, zalmedina en aquel entonces, que citase al juez y a los alfaquíes de la ciudad y que los reuniera en asamblea magna (o tribunal de inquisición). Formaron parte de esta asamblea Abd al-Malik ben Habib, Asbagh ben Jalil, Abd al Ala ben Wabb, Abu Zayd ben Ibrahim y Aban ben Isa ben Dinar. Se les consultó acerca del caso, refiriendo además taxativamente la frase pronunciada. No se decidieron por aconsejar la pena de muerte el juez Muhammad ben Zayd, Abu Zayd, Abd al-Ala y Aban; e informaron que debía matársele, Abd al-Malik ben Habib y

Asbagh ben Jalil. El zalmedina, Muhammad ben al-Salim, dispuso que consignaran por escrito sus informes respectivos en un documento que luego había de elevarse al monarca. Así lo hicieron; y cuando el soberano examinó detenidamente lo que ellos habían expuesto, se decidió a favor de lo que habían dicho Abd al-Malik y Asbagh, es decir, pensó que debía condenársele a muerte y ordenó a su paje Hasan que les comunicara su resolución. El paje salió y dijo al zalmedina:

–El monarca se ha enterado del informe jurídico que los faquíes han presentado en el proceso de este impío. El soberano dice al juez: vete, porque te hemos destituido. Ahora, en cuanto a ti, Abd al-Ala, sabemos que Yahya ben Yahya en cierta ocasión declaró que tú eras un ateo, y de los informes de aquél que es tachado de ateo no debe hacerse caso. En cuanto a ti, oh Aban ben Isa, habíamos pensado nombrarte juez de Jaén; pero ahora pensamos que no sirves para ocupar ese cargo, porque una de dos: si has sido en esta ocasión sincero (eso quiere decir que no sabes derecho), y ya no es hora de que te pongas a aprender las decisiones legales; y si fuiste mentiroso, al mentiroso no se le debe prestar crédito ni confianza. Y al otro (Abu Zayd, que no quiso nombrar) le dirigió frases tan soeces, que ni entre criminales se emplean, dándole a entender que el soberano pensaba que debía dedicarse a maestro de párvulos.

El paje Hasan dijo al zalmedina:

–El monarca me manda que salgas ahora mismo con estos dos señores, Abd al-Malik y Asbagh, y que vayan con cuarenta sayones a cumplimentar la pena o castigo que ellos creen que merece ese impío.

Abd al-Malik salió diciendo:

–El Dios a quien servimos ha sido escarnecido; si no lo defendiéramos, realmente seríamos unos malos siervos.

Luego se sacó de la cárcel al impío, y esos dos señores estuvieron delante de él hasta que fue izado en el poste o cruz. El impío decía entonces a Abd al-Malik:

–Oh Abu Marwan, teme a Dios por haber sido la causa de que derramen mi sangre. Yo testifico que no hay más Dios que Alá y que Mahoma es su profeta.

–Sí; ahora lo dices –contestaba Abd al-Malik–; antes, sin embargo, eras un rebelde.

En el Islam, donde no hay frontera que delimite lo civil de lo religioso, por lo que parece, la apostasía, la herejía, la irreverencia y la impiedad se consideraban como crímenes gravísimos cuya pena era la de muerte. No obstante, el grado de libertad en la interpretación del derecho canónico existente y de una dilatada jurisprudencia, conocidos, tanto el uno como la otra, por los jueces, alfaquíes y demás jurisconsultos, debía ser grande, lo mismo que la arbitrariedad a la hora de imponer o ejecutar las sentencias y de reaccionar los gobernantes ante los actos de jueces y alfaquíes. En tiempos de Almanzor, cuando hubo un impulso por preservar la pureza de la fe y se inició una persecución contra literatos y otros personajes importantes tildados de libertinos e impíos, un alfaquí sevillano consiguió salvar de la muerte a un tal Qasim ben Muhammad al-Sambasi, condenado en un proceso seguido contra él por herejía e impiedad, sin que se emplearan amonestaciones ni represalias contra nadie. Este suceso es recogido por Turtusi en *Sirach al-Muluk*, que en la versión de Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, pp. 477 a 479) es así:

Se instruyó por el juez un proceso contra Qasim, en el cual constaban las declaraciones de los testigos, acusándolo de una serie de hechos reprobables que implicaban la existencia de la herejía y de la impiedad. Fue elevado aquel proceso al palacio real, donde tuvo lugar una sesión magna, en la que, consultada la opinión de los jurisconsultos, con respecto al caso de Qasim, aquéllos dictaminaron que debía ser condenado a muerte. Mandaron traer a Qasim, y al tiempo que lo traían, también acudieron su padre y dos hijos que tenía, vestidos con traje de luto. El padre se trajo consigo las angarillas que se utilizan para transportar los muertos, y los hombres que las habían de conducir. El padre y los hijos de Qasim quedáronse llorando a la puerta del palacio, y allí presenciaron cómo llegaba el verdugo que había de cortarle la cabeza, llamado Ben al-Chundi, y cómo le traían de palacio unos sables y se ponía a afilarles el corte y a probarlos.

Hallábase presente a la reunión el alfaquí Abu Amra al-Maqudí, de Sevilla, que había acudido a ella contra su voluntad, después de haberse negado a asistir. Pidiéronle que emitiera su informe, y se expresó en estos términos:

–¡Señores! No ha de haber sangre derramada mientras la justicia no esté clara y terminante, sin que exista la menor sombra de duda. ¿Creéis, acaso, que Al-Sambasi es algún gallo? ¿Por qué, pues, lo vais a degollar?

–Por cosas que para mí están bien probadas y que he considerado con la mayor atención –contestó el juez Benalxarfí.

–Dame que yo me entere –repuso el alfaquí, a la vez que cogía el proceso y se ponía a examinarlo. Después que lo hubo examinado, prosiguió:

–Explícame cuáles de éstos son los testigos cuyas declaraciones te han determinado a condenarlo a muerte.

–Éste, éste y éste –contestó el juez, y le señaló hasta cinco.

–¿Y lo condenas en virtud de lo manifestado por todos ellos? –preguntó el alfaquí.

–Así es –respondió el juez.

–Y si dos de ellos hubieran declarado en sentido distinto de los demás, ¿lo habrías condenado?

–Entonces, no –replicó el juez–, porque la fuerza del testimonio está en que se apoyen unos a otros, y su multiplicidad es para mí indicio de autenticidad.

Y dirigiéndose el alfaquí a los demás que antes dieron su dictamen, les dijo:

–¡Señores! Según vosotros se condena a muerte a los musulmanes y se derrama su sangre, en virtud de unas manifestaciones cuya veracidad se funda tan sólo en su mutuo apoyo. Pues yo no opino que debe ser condenado a muerte, ni propongo tal cosa.

Adhiriéronse los alfaquíes a sus palabras, sin que nadie opusiera la menor cosa en contrario, después que seis meses antes habían sentenciado condenándolo a muerte.

Se disolvió la multitud, volvió el sable a su vaina y voló el portador de la grata nueva a Ben Abi Amir. Informó a éste el mensajero de lo ocurrido en la sesión, y al oírlo exclamó Ben Abi Amir:

–Ibais a dar muerte a Ben Al-Sambasi y habéis dado sepultura al juez. Con el interés que yo había puesto en que se le diera muerte, velando por la verdadera fe. En verdad

que no hay quien mate a una persona, mientras que no le llega el plazo que Dios le ha marcado para morir.

Pusieron en la prisión a Ben Al-Sambasi por unos días, al cabo de los cuales le dieron libertad.

Después de lo ocurrido, contó Ben Daqwan al juez lo siguiente:

–Preguntaron a uno en un caso semejante al presente:

–¿En qué conoces a Dios?

–En que destruye mis planes –respondió.

En el lenguaje de que hizo uso el alfaquí, «las manifestaciones o declaraciones, cuya veracidad se base tan sólo en su mutuo apoyo», son aquellos testimonios en los que no se puede fundar sentencia ni cabe que sean tenidos en cuenta, desde el momento en que haya dos que disientan. Mas cuando son numerosos, se refuerzan mutuamente unos a otros. Sin embargo, no ha de fundarse en ellos sentencia alguna.

El caso precedente es el de una sentencia de un juez que es revisada por el mismo órgano que la dictó, como si se tratara de una apelación, aunque éste tipo de procedimientos y los tribunales de casación no estuvieran oficialmente instituidos en el mundo islámico. Pero, de alguna u otra forma, en algunas ocasiones las sentencias de los magistrados podían ser revocadas. Sánchez-Albornoz (ib. pp. 345 y 346) nos transmite un caso de éstos, que viene del *Kitab Qudat Qurtuba* de Al-Jusani:

Muad era juez de Córdoba el año 232, fecha en que ejercía el zabazoque de esa capital Ibrahim ben Husayn ben Jalid. Muda ben Utham en ese año casó o derogó la

sentencia que el zabazoque había pronunciado contra los Banu Qutaiba, por virtud de la cual Ibrahim había de demoler las tiendas que éstos poseían. Realmente correspondía resolver esta causa a la privativa jurisdicción de Ibrahim ben Husayn ben Jalid; pero los faquíes de aquel tiempo: Yahya, Abd al-Maliq y Zaunan, declararon públicamente que aquella providencia no se ajustaba a la doctrina legal, y pusieron claramente de manifiesto el error del zabazoque. El juez aceptó esa doctrina de los faquíes y derogó la sentencia de aquél.

6.5 Fuerzas de orden público

Para el cumplimiento de sus funciones los distintos magistrados contaban con ayudantes. En lo concerniente al zalmedina, o, en su caso, al *shahib al-shurta*, por ser responsable del orden público, sus ayudantes pueden recibir el nombre de agentes de policía.

La inseguridad ciudadana en al-Andalus debía ser muy elevada, especialmente por la noche. Según nos dice Rachel Arié (1982, pp. 107 y 108), una de las misiones más importantes del *shahib al-shurta* era la de organizar patrullas para realizar rondas nocturnas. Tal información la obtiene esta historiadora del libro *Nafh al-tib min gusn al-Andalus al-ratib* de Al-Maqqari. De la revista *Al-Andalus* (XV/2, 1950, 359) obtiene la noticia de Ibn Hazm, según el cual en Córdoba los barrios tenían puertas; éstas se cerraban después de pasar la ronda nocturna y no se abrían hasta el amanecer, de forma que ya no se podía regresar a la propia casa cuando alguien se había entretenido más de la cuenta en la casa de un amigo fuera de su barrio. Esta idea de

las puertas se debió extender a otras ciudades, ya que Ibn Sa'id dice que en el siglo XIII las ciudades andaluzas tenían puertas en todas las calles; por la noche se cerraban y además quedaban bajo la vigilancia de un hombre armado que iba acompañado de un perro y llevaba una antorcha[208].

En otro pasaje de la obra *Nafh al-tib* de Al-Maqqari, recogido por Sánchez-Albornoz (1946, Tomo II, pp.147 y 148) se describe el espeluznante grado de inseguridad ciudadana imperante en las ciudades de al-Andalus por las noches. Al-Maqqari se expresa así:

> Los guardianes nocturnos, cuyo oficio es el que en Occidente corresponde a los jefes de zona, son conocidos en Al-Ándalus bajo el nombre de «porteros», lo que proviene de que en aquel país hay caminos con portales que se clausuran bajo cerrojo después de hacerse la noche.
>
> En cada calle hay un vigilante, en cuyo puesto está colgado un farol. Tiene un perro guardián y armas preparadas; ello, a causa de la astucia de los habitantes (de Al-Ándalus), de lo mucho de su malicia y de su arte de engañar en materia de fechorías, hasta el punto de que escalan los edificios elevados, abren los cerrojos difíciles y llegan a asesinar al dueño de la casa por temor a que los denuncie y luego los persiga por la justicia.
>
> Es raro que en Al-Ándalus (pase un día) sin que se oiga que la casa de fulano fue violada ayer o que a fulano lo degollaron los ladrones en su lecho.

---

208 Se trata, por lo tanto, de un precedente remoto de lo que mucho más tarde serían los serenos.

El auge o la disminución de estos hechos está en relación con la energía o la blandura del gobernante, pero aunque incurra en un exceso de violencia y su espada gotee sangre, no cesan tales actos, habiendo (por ello) llegado las cosas al extremo de que se ha ejecutado a una persona por causa de un racimo de uvas que robó en una viña; y así por el estilo[209]. Pero, no obstante, no se acaban los ladrones (en Al-Ándalus).

Esta narración nos indica, de una forma indirecta, que las clases bajas de los habitantes de las populosas ciudades de al-Andalus se encontraban inmersas en una pobreza tan extrema que llegaba a la miseria. Pero, simultáneamente existían individuos adinerados que ponían de manifiesto su bienestar económico. Este contraste entre la riqueza y la pobreza coexistiendo una al lado de la otra es el que induce a los miserables a atentar contra la propiedad ajena, y la persistencia de esta situación la que imposibilita su erradicación a pesar de la dureza de las medidas punitivas.

Rachel Arié, acudiendo a Ibn Abdún, afirma taxativamente que, en la Sevilla almorávide de los primeros años del siglo XII, “las calles eran recorridas en el transcurso de varias rondas por agentes de la patrulla y por sargentos de policía que iban cambiando de recorrido.” Sin embargo, no es nada seguro, aun siendo lógico, el cambio de itinerario de la patrulla, porque, en realidad, lo que dice Ibn Abdún en el § 26 es esto:

209 Compárese la severidad de esta pena con la propuesta por Ibn Abdún (§203) para el caso del robo de una cepa de viña, que tan sólo consiste en la confiscación de la caballería del ladrón.

> Habrá de prescribirse a los de la patrulla que ronden con frecuencia y por itinerarios distintos, porque los ladrones, criminales y noctámbulos andan acechando el paso de la patrulla, y cuando la ven pasar es cuando se dirigen a cometer sus fechorías y sus crímenes.

Por la forma en que está redactado este párrafo se aprecia claramente que las patrullas existían y que los malhechores verdaderamente solían esperar a que pasara la patrulla para cometer sus fechorías. Pero los miembros de ésta, en realidad, no tenían por costumbre cambiar la ruta de sus rondas, ya que cuando se dice: “Habrá de prescribirse a los de la patrulla”, es porque algo que ellos no están haciendo conviene que lo pongan en práctica, y por eso Ibn Abdún aconseja las dos cosas que cree convenientes, primera, que las rondas se hagan con más frecuencia y, segunda, que se modifiquen sus itinerarios. Ahora bien, de la propuesta al hecho existe un amplio trecho. Y respecto a los “sargentos de policía” sobran los comentarios.

Bosch Vilá (1984, p.82) opina que Sevilla, al referirse a ella hacia el año 974, no estaría libre de ladrones y otros criminales, como en el resto de las grandes ciudades, y que su cárcel, sin duda, debería estar siempre llena. En alguna ocasión concreta, por ejemplo en julio del año mencionado, Sevilla se vio asolada por una banda que el gobernador no fue capaz de reducir. Para acabar con los malhechores tuvo que desplazarse a Sevilla desde Córdoba el jefe superior de policía (*shahib al-shurta al-‘ulyā*) y a la vez jefe de la guardia mercenaria, llamado Qāsim ben Muhammad ben Qāsim ben Tumlūs. Éste consiguió apresar a varios de los componentes de dicha banda. Entre los detenidos, que el jefe superior de policía condujo a Córdoba tras su captura, figuraba un miembro de la ilustre familia sevillana de rancio abolengo, la de los

ibn Jaldūn, y consiguió escapar un vástago de otra no menos aristocrática familia, la de los Banu Hayyāy. El prefecto de la policía Qāsim ben Muhammad ben Qāsim ben Tumlūs ordenó que fueran arrestados cinco primos por línea paterna del fugitivo Habib de la familia Hayyāy. Una vez en Córdoba, el califa mandó encarcelarlos a todos, y que los Banu Hayyāy permanecerían encerrados hasta que se detuviera al fugitivo Habib. Éste y un hermano suyo fueron capturados unos días más tarde, y el califa dispuso su encarcelamiento y la puesta en libertad de sus cinco primos. Aunque el cronista del que provienen estos hechos, ‘Isa ben Ahmad al-Rāzī, en sus *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II*, no sea muy explícito, Bosch Vilá (ib. p. 84) se inclina a pensar que, por la elevada alcurnia de los cabecillas, la susodicha banda alteraba el orden público provocando disturbios más bien debido a una revuelta de carácter político, posiblemente para alzarse con el gobierno y el poder en Sevilla, que por motivos de delincuencia común.

CAPÍTULO VII: VITIVINICULTURA EN AL-ANDALUS

Habiéndose expuesto en el parágrafo 1.5 del Capítulo I lo que sobre el vino dice Ibn Abdún, así como las consideraciones que de este licor se hacen en el Corán y una reflexión sobre la importancia económica de la vid, conviene ampliar el tratamiento de la vitivinicultura en el ámbito del Islam y, en particular, en al-Andalus. Este estudio se afrontará en dos secciones, la primera dedicada a los aspectos culturales del vino y la segunda al comercio del mismo.

7.1 El vino en la cultura islámica

Las disposiciones religiosas del islam, condenando la ingestión de vino, dan la impresión de que en los países islamitas dejaría de existir la vinicultura. Mas no la viticultura, puesto que de ella se obtiene una fruta excelente con alto contenido de glucosa y muy apreciada desde tiempos inmemoriales, tanto fresca como desecada. Bajo esta última modalidad se conserva durante bastante tiempo, lo que permite su consumo durante todo el año. Las pasas, al igual que los dátiles y otros frutos secos, ocupan poco espacio relativamente a la vez que pesan poco en comparación con el poder energético que proporcionan; por este motivo son productos apropiados en la dieta del nómada, como es el caso de los beduinos de Arabia y de los componentes de

las caravanas comerciales que recorrían grandes distancias y atravesaban desiertos. Sa'id al-Andalusí, en su *Libro de la categoría de las naciones* (p. 90), comenta que, de las dos categorías de árabes, los sedentarios subsistían "con la siembra [de cereales], de las palmeras y de la vid". Washington Irving[210], en su biografía de Mahoma, constata que en determinadas zonas de Arabia, tales como el Yemen y algunos oasis de interior, por ejemplo, en Medina, se cultivaban las vides. En las descripciones del Paraíso hechas por Mahoma se mencionan los ríos de vino entre las cosas excelentes que en él hay para premiar a los buenos creyentes[211]. Igualmente en el Corán se mencionan en bastantes ocasiones las vides o las viñas, como en la parábola de los jardines repletos de viñas (*Corán*, 18,31, p. 290); o el pasaje que se refiere al agua del cielo con la cual nacen jardines de palmeras y vides que dan muchos frutos para comer (*Corán*, 23,19, p. 329); o una alusión casi idéntica a la anterior sobre los jardines de palmeras y vides de los que brotan fuentes y se obtienen frutos y otros cultivos para la alimentación (*Corán*, 36,34, p. 417); o el refugio que tendrán los piadosos donde dispondrán de villas con parras, mujeres ubérrimas y copas repletas (*Corán*, 78,32, p.

---

210 En *La vida de Mahoma* dice que algunos de los primeros pobladores de Arabia se asentaron en los fértiles valles, donde fundaron ciudades que rodearon de viñedos y huertos, entre otros tipos de cultivos (Irving, 1849, p. 17). Este autor menciona concretamente la ciudad de Yethreb, o Yatrīb (que según informa, entre otros, Sa'id al-Andalusí –en su *Libro de las categorías de las naciones*, p. 96– luego pasaría a llamarse Madīnat an-Nabī, la Ciudad del Profeta o Medina como simplificadamente hoy se la conoce) con su espléndido oasis denominado Koba donde había viñedos y palmerales (ib., p.81) y la ciudad de Tayef (donde estuvo refugiado Mahoma y mucho más tarde conquistó) situada entre jardines y viñas (ib., pp. 66 y 152).

211 Corán, 47,16 (p. 476).

563); o en la referencia a los alimentos dados al hombre por Dios que brotan de la tierra: los granos, las vides, las cañas, los olivos y las palmeras, además de otros frutos y pastos (*Corán*, 80,28, p. 567). Por estos motivos, la viticultura ni era desconocida para los árabes ni era motivo de alarma para la nueva religión predicada por Mahoma. Así es que no puede extrañar que uno de los motivos decorativos sean los racimos de uva, como los que se encuentran en la mezquita de Córdoba, en la ampliación de Abderramán II, según la información recogida en el libro de Olagüe (1974, p. 179). Pero el Paraíso de Mahoma es lugar sólo apto para hombres, donde les esperan huríes[212] y vino. Las mujeres y el vino son las delicias típicas que gustan a los varones en casi todas las culturas machistas. Y en la euroasiática el cultivo de la vid siempre ha estado asociado a la producción de vino, y éste con los ritos de fertilidad. De ahí que la religión islámica haya tenido grandes dificultades para erradicar el vino del consumo, por lo menos en los primeros siglos de su andadura. Es más, hasta es muy posible que el propio Mahoma hubiera bebido vino, ya que, según narra Washington Irving (1849,

212 En lo que algún autor ha venido a denominar «el lupanar celeste del Islam», las huríes del paraíso para disfrute de los fieles y devotos varones musulmanes son mencionadas en el texto coránico en varias ocasiones, por ejemplo: “Tendrán vírgenes de mirada recatada, con ojos como huevos de avestruz semiocultos” (*Corán*, 37,47, p. 422); “Los casaremos con mujeres de ojos rasgados, huríes” (*Corán*, 52,20, p. 493); “En ambos habrá *mujeres* de mirada recatada: antes de ellos no las habrá tocado ni hombre ni demonio” (*Corán*, 55,56, p. 505); “En ambos habrá *vírgenes* excelentes, hermosas” (*Corán*, 55,70, p. 505); “Huríes enclaustradas en pabellones” (*Corán*, 55,72, p. 506); “Tendrán las frutas que escojan y la carne de pájaros que deseen; mujeres de ojos rasgados, parecidos a la perla semioculta, en la recompensa de lo que hayan hecho” (*Corán* 56, 20 a 23, pp. 507 y 508); “Las huríes a las que hemos formado, a las que mantenemos vírgenes, coquetas” (*Corán*, 56,34 a 36, p. 508).

p. 37), la rica viuda Cadijah, para celebrar el compromiso matrimonial con Mahoma, dio una gran fiesta y “en este banquete se sirvió vino en abundancia”.

Por lo que respecta a al-Andalus, en época tan tardía como principios del siglo XIII[213], al-Saqundi en su *Risālah* (o *Elogio del Islam español*)[214] ensalza a Sevilla, que es una ciudad limpia y alegre y superior a El Cairo y a Damasco, siendo “famosa por sus frutales, instrumentos musicales, mujeres y vino”. De Málaga dice que es una ciudad favorecida por el mar y la tierra, donde hay “gran extensión de viñedos y hermosas mansiones” y “es famosa por una rara especie de higos y un vino delicioso”. También cuenta este poeta andaluz que a un libertino a punto de morir le aconsejaron que rogara perdón a Dios y su plegaria fue: «Oh Señor, de todas las cosas del Paraíso sólo deseo el vino de Málaga y la uva de Sevilla»

Las numerosas referencias en las fuentes históricas a personajes musulmanes de al-Andalus que bebían vino, e incluso que estaban en estado de embriaguez, nos induce a pensar que no se logró suprimir la ancestral cultura de la vid y el vino en la Península Ibérica, pese a la implantación de la religión islámica en la mayor parte del suelo peninsular, como consecuencia de la conquista del reino visigodo por fuerzas musulmanas al servicio del califato de Damasco[215]. Para confirmar lo aseverado y a

---

213 En que pese al rigorismo religioso impuesto primero por los almorávides y luego, en mayor medida, por los almohades, no se logró erradicar la vitiviniculturra en el sur de la Península Ibérica.

214 Referencia y citas procedentes de Chejne (1974, p. 148).

215 Durante el reinado del califa Walid I, de la dinastía árabe de los omeya, con sede en Damasco.

título de ejemplo, quizá sea conveniente acudir a alguna de esas referencias históricas a las que se acaba de hacer alusión, y, de entre ellas, se procurará seleccionar las que atañen a personajes relacionados con la ciudad de Sevilla.

Según Bosch Vilá (1984, pp. 37 y 38), en el año 763 un tal Al-'Alà Mugīt al-Yahsubī, procedente de Ifriqiya[216], consiguió reunir un nutrido grupo de hombres partidarios de la dinastía abasí, entre los que había yemeníes ya afincados en la Península, dispuesto a presentar combate contra el omeya que se había hecho con el poder en al-Andalus y declarado independiente del califato de Damasco. Nuestro personaje, Al-'Alà Mugīt, al frente de sus tropas se dirigió a Sevilla con intención de tomarla, pero el emir 'Abd al-Rahmān I consiguió presentarle batalla en las proximidades de Sevilla y derrotarle, causando gran mortandad entre los yemeníes partidarios de los abasíes. Poco tiempo después, hacia el año 765 ó 766, y en represalia por la anterior matanza de yemeníes, se rebeló en Niebla el yemení conocido por al-Matarī y logró conquistar Sevilla aprovechando la sorpresa y el desguarnecimiento de la ciudad. El motivó de tal rebelión fue sencillamente una borrachera de al-Matarī, que tras una gloria militar moment ánea le llevó a la muerte al ser derrotado poco después por las tropas del emir. La anécdota, contada por Ibn al-Atīr y reseñada por Bosch Vilá (ib. pp. 38 y 39), es la siguiente:

> Una noche en que al-Matarī se hallaba ebrio en la ciudad de Niebla con otros contertulios, se aludió a la matanza de yemeníes que hacía unos años había tenido lugar cerca de Sevilla. Entonces, avivado en él el recuerdo de aquella jornada, ató una tela a

216 Zona que actualmente corresponde a Túnez.

modo de estandarte a su espada. Por la mañana, disipada su embriaguez, se dio cuenta del estandarte y, sin acordarse de nada, preguntó qué significaba aquello. Se le explicó lo ocurrido la noche anterior y, acto seguido, ordenó desatarla, por temor, tal vez, a que aquella acción suya se divulgara y tuviera consecuencias; pero, volviendo sobre sus palabras, exclamó: "¿Acaso yo, habiendo tomado una decisión tan grave el día anterior, he de volverme atrás?" E inmediatamente hizo los preparativos para ponerse en marcha sobre Sevilla, entonces bajo la autoridad omeya. La ciudad cayó en sus manos, el número de partidarios suyos aumentó y su ejército llegó a constituir una fuerza considerable. Al enterarse 'Abd al-Rahmān I de lo ocurrido y de que Gīyāt b. 'Alqama al-Lajmī, que estaba en Sidonia, había hecho causa común con los rebelados, mandó un poderoso ejército con el propósito de someterle. Al-Matarī que, entre tanto, había hecho sus correrías por el Aljarafe y otras tierras próximas a Sevilla, sin duda para buscar más adhesiones a su persona entre los yemeníes, buscó refugio en la fortaleza de Alcalá del Río (*qal'at Zawāq* o *Ragwāl*), a unos 13 Km en línea recta de Sevilla, donde fue sometido a un duro y prolongado asedio hasta que, en una salida a la desesperada, cayó herido y su cabeza fue llevada a 'Abd al-Rahmān.

En el año 1035, tras la descomposición del califato de Córdoba, el cadí de Sevilla Abu l-Casim Muhammad ejercía prácticamente el papel de rey de Sevilla y deseaba librarse de la presión y asedio al que le sometía Yahya ibn Alí, ex califa hammudita de origen berebere, que se había instalado en Carmona después de echar a su antiguo señor el berberisco Muhammad ibn Abadía, que recibió refugió en Sevilla. El cadí de Sevilla y el antiguo señor de Carmona recibieron información, a través de vasallos fieles a este último, sobre la facilidad con la que se podría sorprender al usurpador Yahya ibn Alí dado el frecuente estado de embriaguez en el que solía

encontrarse. Así es que decidieron tenderle una emboscada y para atraerle hacia ella le lanzaron un ataque de distracción, tipo escaramuza. Con esta estratagema consiguieron el éxito esperado, pues Yahya ibn Alí, ebrio y sin las luces necesarias para conducir un combate, salió en persecución de los atacantes y cayó en la emboscada donde perdió la vida.

Reinhart P. Dozy cuenta la anécdota (1861, Tomo IV, p. 34):

> Los berberiscos de Carmona, a quienes [Yahya] había obligado a alistarse en sus banderas, eran muy adictos a su antiguo señor, mantenían inteligencia con él, y en octubre de 1035 algunos de ellos fueron secretamente a Sevilla, y, cuando llegaron, dijeron al cadí y a Mohammed ibn Abdellah que les sería muy fácil sorprender a Yahya, pues este príncipe estaba casi siempre ebrio. El cadí y su aliado resolvieron aprovechar inmediatamente este aviso. En su consecuencia, marchó Ismael, hijo del cadí, a la cabeza del ejército sevillano, acompañado de Mohammed ibn Abdellah. Cuando anocheció, se emboscó con el grueso de sus fuerzas y envió un escuadrón contra Carmona, esperando sacar a Yahya fuera de la plaza. Logró su objeto. Yahya estaba entretenido en beber, cuando le informaron de la aproximación de los sevillanos. Y levantándose de su sofá exclamó: “¡Qué felicidad! ¡Ibn Abbá viene a devolverme la visita! ¡Que se armen sin perder momento! ¡A caballo!” Sus órdenes fueron ejecutadas y poco después salió de la ciudad al frente de trescientos caballos. Caliente con el vino, se precipitó sobre los enemigos sin tomarse tiempo de formar sus tropas en batalla y a pesar de que la oscuridad casi le impedía distinguir los objetos. Aunque algo desconcertados al principio por este brusco ataque, los sevillanos respondieron, sin embargo, con vigor y cuando al fin fueron obligados a la retirada, retrocedieron al sitio donde se encontraba Ismael. Desde entonces Yahya estaba perdido. Ismael cayó sobre los enemigos a la cabeza de sus cristianos de

Alafoenz y los puso en derrota. El mismo Yahya fue muerto y acaso la mayoría de sus soldados hubieran participado de su suerte, si no lo hubiera impedido Mohammed ibn Abdallah que rogó a Ismael que perdonara a estos infelices. “Casi todos –le dijo–, son berberiscos de Carmona que han sido obligados, muy contra su voluntad, a servir a un usurpador a quien detestan.” Ismael cedió a sus instancias y mandó que cesara la persecución.

Abu l-Qasim Muhammad, el cadí de Sevilla recién mencionado en la anécdota anterior, pertenecía a la familia de los Banu ‘Abbad procedente de la tribu árabe de Lajm, de la cual algunos de sus miembros, junto con otros yemeníes, habían pasado a la Península Ibérica en los primeros momentos de la conquista islámica. Este personaje dio origen a la dinastía abadí de los reyes de la taifa de Sevilla. Su hijo y sucesor, Abu ‘Umar ‘Abbad ben Muhammad al-Mu’tadid, fue un consumado bebedor de refinados gustos. De él dice R. Dozy (1861, Tomo IV, p. 68) que era culto, aunque depravado y malvado, que él y sus amigos de libertinaje, en sus orgías, sabían improvisar canciones báquicas de gran delicadeza expresiva. Cuenta este historiador (ib.,Tomo IV, pp 81 a 85) que, en una ocasión, al-Mu’tadid fue agasajado por los señores berberiscos de varias plazas con una comida en la que no se escatimó el vino. Sintiéndose algo somnoliento, el rey de Sevilla dijo que deseaba echar una cabezada, pero que por él no dejaran la conversación ni la bebida. Un oficial berberisco, creyéndole dormido, propuso que se le matara ante la facilidad que propiciaba esa situación única de indefensión. Afortunadamente para el monarca sevillano, que oyó la propuesta de su asesinato, por no estar todavía dormido, un joven, pariente del señor de Ronda, se opuso a tal homicidio aduciendo para ello que no debían violar las

inmemoriales normas de la hospitalidad. Rápidamente, al-Mu'tadid urdió en su mente un plan de venganza. Fingió despertarse y, como agradecimiento por la acogida que le habían dispensado, pidió a sus contertulios que le dieran una relación con sus nombres y lo que deseaban que él les regalase entre una serie de cosas que enumeró; también les dijo que podían mandar a recoger esos obsequios cuando hubiera regresado a Sevilla. En efecto cumplió su promesa, ganándose así la confianza de todos esos beréberes. Una vez logrado este objetivo los invitó, meses más tarde, a un festín en Sevilla. Al-Mu'tadid les deparó un majestuoso recibimiento y luego les ofreció un baño; pero con un pretexto retuvo al joven gracias al cual había salvado la vida unos meses antes, al oponerse a la propuesta de su asesinato. Unos sesenta berberiscos entraron y perecieron asfixiados en el lujoso baño del palacio de al-Mu'tadid, pues éste, mientras se bañaban los invitados, había mandado a los albañiles tapiar con sigilo todas las puertas y respiraderos de la espaciosa sala de baño.

Dozy (ib., Tomo IV, p. 112) nos informa que al-Mu'tadid, sintiéndose indispuesto, cinco días antes de su muerte, pidió a uno de sus cantores que le distrajera cantando. Los primeros versos de la canción elegida, que resultaron premonitorios, pero que, en realidad, reflejan la idiosincrasia del árabe, dicen así:

> ¡Gocemos de la vida, pues sabemos que bien pronto ha de concluir!
>
> Mezcla, pues, vino con el agua de las nubes, ¡oh amada mía!, y dánoslo.

A al-Mu'tadid le sucedió su hijo Abu l-Qasim Muhammad, cuyo sobrenombre era al-Mu'tamid 'alà-llah. En la opinión de Titus Burckhardt (1977, p. 139) dicho título de soberano, que significa "el que pone su confianza en Dios", lo tomó el nuevo rey

sevillano en conmemoración de su esposa I'timad, nombre que significa "confianza".

Al-Mu'tamid es el rey poeta, prototipo de caballero valiente, galán y generoso, que conmovió al pueblo durante su reinado y despertó su compasión cuando, al ser destronado, pasó de la opulencia a la miseria, a la que fue condenado en su prisión del exilio en la ciudad marroquí de Agmat. Sobre la generosidad de al-Mu'tamid circulan varios dichos. Según uno de ellos (véase en R. Dozy, obr. cit., Tomo IV, p. 125) este rey regaló mil ducados a Abd al-Djalill, poeta de su corte, porque un día escuchó recitar unos versos en los que se afirmaba que tan fabuloso era un grifo como una donación de mil ducados a un poeta; y le dijeron, al preguntar el monarca de quién eran esos versos, que el poema era de Abd al-Djalill.

Cuenta R. Dozy (ib., Tomo IV, p.123) que cuando al-Mu'tamid se despedía de su amigo Abu Bakr ben Ammar, al marchar éste como gobernador a Silves, provincia en la que ambos habían estado anteriormente, cuando al-Mu'tamid era príncipe y ejerció el gobierno de esa cora con Abu Bakr de visir, improvisó el rey un poema en añoranza de aquel lugar; algunos de cuyos versos dicen así:

> ¡Cuántas noches he pasado también en el valle, al lado del río, con una bella cantadora, cuyo brazalete se parecía a la luna creciente! Ella me embriagaba de todos modos, con sus miradas, con el vino que me ofrecía y con sus besos. Y cuando tocaba en su guitarra una canción guerrera, creía oír el choque de las espadas y me sentía lleno de ardor marcial. ¡Delicioso momento, sobre todo, aquel en que quitándose la túnica se me aparecía esbelta y flexible como una rama de sauce! Y yo me decía, se parece a un capullo que se abre para mostrarnos la flor.

La poesía que contiene estos versos también se encuentra en la antología poética recogida por Emilio García Gómez bajo el título de *Poemas arábigo-andaluces* (1959, pp. 73 y 74). Este mismo autor en la obra *El libro de las banderas de los campeones* (1942; edición de bolsillo, 1978, p.131), en la que se traducen los poemas recogidos por Ibn Said al-Magribí en su libro *Rayat al-Mubarrizin* inserta las siguientes estrofas de al-Mu'tamid, además de un extracto de la anterior y otros poemas:

> Pasé junto a una vid y tiró de mi manto. «¿– Te has propuesto –le dije– hacerme mal?»
>
> Me contestó: «–¿Por qué pasas y no me saludas, cuando tus huesos se han abrevado de mi sangre?»

Al-Mu'tamid vivió desterrado y prisionero en la ciudad marroquí de Agmat, donde murió en el año 1095 y en la miseria tras una larga enfermedad a los cincuenta y cuatro años de edad. En dicha ciudad fue enterrado, lo mismo que su esposa I'timad, la Romaiquiya. Su tumba fue objeto de peregrinación y su fama aún persistía en el siglo XII, pues, como dice un historiador de ese siglo, "todo el mundo tiene piedad de él y hoy se le llora todavía", según nos informa R. Dozy (obr. cit., Tomo IV, p. 223). De este mismo autor (ib., Tomo IV, pp 223 a 228) se transcribe a continuación la loa que hace sobre al-Mu'tamid, en la que cobra un especial significado la dicha proporcionada a un jeque árabe al enterarse por un viajero sevillano de que este excelso personaje era de su misma tribu:

> Su generosidad, su bravura, su espíritu caballeresco, le hicieron amar de los hombres cultos de las generaciones subsiguientes; las almas sensibles se sentían interesadas por su inmenso infortunio; al vulgo le entretenían sus aventuras romancescas y, como poeta,

fue admirado hasta por los beduinos que, respecto al lenguaje y a la poesía, pasaban por jueces más severos y competentes que los habitantes de las ciudades. He aquí, por ejemplo, lo que se refiere sobre este asunto:

En uno de los primeros años del siglo XII, un sevillano, que viajaba por el desierto, llegó a un campamento de beduinos lajmitas. Habiéndose aproximado a una tienda y pedido hospitalidad a su dueño, éste, gozoso de poder practicar una virtud que su nación aprecia infinito, le acogió con gran cordialidad. Ya había pasado el viajero dos o tres días con su huésped, cuando una noche, después de haber intentado en vano conciliar el sueño, salió de la tienda a respirar el aliento de los céfiros. Hacía una noche serena y admirable, dulces y regaladas brisas atenuaban el calor. En un cielo sembrado de estrellas se adelantaba la luna, lenta, majestuosa, iluminando con su luz al desierto augusto, que hacía resplandecer como un espejo y que ofrecía la imagen más acabada del silencio y del reposo. Este espectáculo recordó al sevillano un poema que su antiguo soberano había compuesto, y comenzó a recitarlo. El poema era éste:

“Habiendo extendido la noche las tinieblas a guisa de un inmenso velo, yo bebía, a la luz de las antorchas, el vino que centelleaba en la copa, cuando de pronto se mostró la luna acompañada de Orión. Se la hubiera creído una reina soberbia y magnífica que quería gozar de las bellezas de la naturaleza y que se servía de Orión como de un dosel. Poco a poco venían a rodearla a porfía otras brillantes estrellas; la luz aumentaba a cada instante y en la comitiva las Pléyades parecían el estandarte de la reina. Lo que ella es allá arriba, yo lo soy aquí abajo, rodeado de mis nobles caballeros y de las hermosas jóvenes de mi serrallo, cuya negra cabellera se parece a la oscuridad de la noche, mientras que sus copas resplandecientes son estrellas para mí. Bebamos,

amigos míos, bebamos el jugo de la viña, mientras que estas hermosas, acompañándose con la guitarra, van a cantarnos sus melodiosas coplas.”

Luego recitó el sevillano un largo poema, que Motamid había compuesto para apaciguar el enojo de su padre, irritado por el desastre que había sufrido en Málaga su ejército, a consecuencia de la negligencia de su hijo que lo mandaba.

Apenas hubo concluido, cuando la tela de la tienda, ante la que se hallaba por casualidad, se levantó, y un hombre, que se hubiera reconocido desde luego por el jeque de la tribu, nada más que en su aspecto venerable, apareció a su vista, y le dijo, con esa elegancia de dicción y esa pureza de acento, por las que siempre han sido famosos los beduinos y por las que están orgullosos en extremo:

–Dime, ciudadano, a quien Dios bendiga, ¿de quién son esos poemas límpidos como un arroyo, frescos como la yerbecilla que la lluvia acaba regar; ya tiernos y suaves como la voz de una joven de collar de oro, ya vigorosos y sonoros como el grito de un joven camello?

–Son de un rey que ha reinado en Andalucía y se llamaba Ibn Abbad –respondió el extranjero.

–Supongo –replicó el jeque–, que ese rey reinaría en un pequeño rincón de tierra y podría por consiguiente consagrar todo su tiempo a la poesía; porque cuando se tienen otras ocupaciones no se tiene tiempo para componer versos como ésos.

–Perdóname, ese rey reinaba sobre un gran país.

–¿Y podrías decirme a qué tribu pertenecía?

–Seguramente; era de la tribu de Lajm.

–¿Qué dices, era de Lajm? ¡Entonces era de mi tribu!

Y entusiasmado con haber encontrado una nueva ilustración para su tribu, el jeque en un rapto de entusiasmo, comenzó a gritar con voz de trueno:

–¡Arriba, arriba; gentes de mi tribu! ¡Alerta, alerta!

Y en un abrir y cerrar de ojos todos estuvieron en pie y vinieron a rodear a su jeque, que, viéndolos reunidos, les dijo:

–Escuchad lo que acabo de oír y retened bien lo que acabo de grabar en mi memoria; porque es un título de gloria que se os ofrece a todos vosotros, un honor de que tenéis el derecho de estar orgullosos. Ciudadano, recítanos una vez más, yo te suplico, los poemas de nuestro primo.

Cuando el sevillano hubo satisfecho este deseo y todos los beduinos admirado los versos con el mismo entusiasmo que su jeque, éste les refirió lo que había oído decir al extranjero, respecto al origen de los Beni Abbad, sus aliados y sus parientes, puesto que descendían también de una tribu lajmita que recorría en otro tiempo el desierto con sus camellos y levantaba sus tiendas donde las arenas separan el Egipto de la Siria; y luego, les habló de Motamid, poeta, unas veces gracioso, otras sublime, el heroico caballero, el poderoso monarca de Sevilla. Cuando hubo concluido, todos los beduinos, ebrios de gozo y de orgullo, montaron a caballo para entregarse a una brillante *fantasía* que duró hasta los primeros albores de la aurora. En seguida el jeque eligió veinte de sus mejores camellos, y se los dio de regalo al extranjero. Todos siguieron su ejemplo, en la medida de sus facultades, y antes que el sol hubiera aparecido del todo, el sevillano se encontró dueño de un centenar de camellos. Después de haberlo acariciado, cuidado, festejado y

honrado de todos modos, apenas consentían en dejarle marchar, aquellos generosos hijos del desierto, cuando llegó el momento de ponerse en camino; tan querido se había hecho para ellos el que sabía recitar los versos del rey poeta a quien llamaban primo suyo.

Los reyes abadíes desplegaron el lujo en su forma de vida y dispusieron de magníficos palacios con espléndidos jardines. Según Julia Mª Carabaza (1991, p. 23) el rey al-Mu'tamid mandó construir un jardín botánico. De los palacios se conserva el nombre. Bosch Vilá (1984, pp. 273 a 278) nos habla de los más importantes que al-Mu'tamid tenía a su disposición: el Qasr al-Zahir; el pequeño palacio denominado al-Zahi, en el que al-Mu'tamid celebraba fiestas íntimas; y el palacio de al-Mubarak, la residencia oficial en la misma ubicación que el actual alcázar de Sevilla y donde al-Mu'amid disfrutaba sus veladas con vino y mujeres, en cuyo pabellón central había una magnífica cúpula llamada *Turayya* (o sea, Las Pléyades). El poeta Ibn Zaydun se refiere a este último palacio en los siguientes versos, extraídos por Bosch Vilá (ib., p. 277) del libro de H. Pérès *La poésie andalouse en arabe classique eu XIème:*

(Al-Mu'tamid) vete a beber a su lado (qasr al-Mubarak) todos los días para gozar de una alegre paz: retenlo para que se sienta feliz.

El palacio de *al-Mubarak* parece la mejilla de una doncella con *al-Turayya* en el centro, como un lunar.

Haz que circule allí una copa del vino más oloroso y dorado. (A*l-Mubarak*) es un palacio encantador...

Unas cuantas décadas después del reinado de los abadíes, prosigue Bosch Vilá,

(ib., pp. 279 a 283), en el año 1171 el califa almohade Abū Ya'qūb Yūsuf mandó comprar en las afueras de Sevilla unas huertas, en la zona que luego se llamaría (y sigue llamándose en la actualidad) la Huerta del Rey, para edificar un palacio y sus jardines, que fueron pagados a cargo de los fondos del Estado. Tales construcciones, por el gran estanque que allí había, recibieron el nombre de la Buhaira, que todavía se conserva y designa la zona, en cuyos espléndidos jardines, con una notable superficie del orden de 42 hectáreas, no se escatimaron medios y se plantaron toda clase de productos hortícolas, así como plantas ornamentales y árboles frutales: diversos tipos de peral, manzanos, ciruelos (entre ellos, de los conocidos como "ojos de buey"), olivos; y, además, ¡cómo no!, pues no podían faltar, vides.

Los poetas de al-Andalus compusieron numerosos poemas en cuyos versos se alude de una u otra forma al vino.

Ibn Jaldún, en su famoso libro *Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)* recoge unas cuantas estrofas de poetas que escribieron en lengua árabe o en sus dialectos, encontrándose entre ellos algunos andalusíes. Por residir en Sevilla, o en su provincia, se destacan los dos primeros versos de la siguiente oda de Ibn Zohr, que el propio autor consideraba como su composición más original, según la explicación de Ibn Jaldún (obr., cit., p. 1095):

> ¿Por qué ese atolondrado de amor no se recobra de su embriaguez? ¡Oh! ¡Cuán ebrio está!
>
> Aun sin el efecto del vino, ¡no cesa ese anheloso de llorar por los lejanos lares!

Emilio García Gómez, en sus antologías antes citadas, recoge también bastantes poemas de autores andalusíes. Por su relación con el tema del vino que nos concierne, a continuación se transcribe una pequeña muestra de poemas escogidos solamente entre los compositores sevillanos. La presente selección afecta a poemas que se encuentran en ambas antologías.

"El reflejo del vino"; de Abu-l-Hasan Alí ben Hisn, secretario de al-Mu'tadid, (nº 2 en *Poemas arábigo-andaluces*, p. 66 y nº 10 en *El libro de las banderas de los campeones*, p. 133):

> El reflejo del vino, atravesado por la luz, colorea de rojo los dedos del copero, como el enebro deja teñido el hocico del antílope.

"El pudor"; de Abu-l-Walid Ismail ben Muhammad, visir sevillano, (nº 6 en *Poemas arábigo-andaluces*, p. 68 y nº 8 en *El libro de las banderas de los campeones*, p. 132):

> Cuando ofreces a los circunstantes –como el copero que sirve en rueda los vasos– el vino de tus mejillas encendidas de rubor, no me quedo atrás en beberlo.
>
> Que a este vino le hacen generoso los ojos de los que, al mirarte, te hacen ruborizar, mientras que al otro le hacen generoso los pies de los vendimiadores.

"Después de la orgía"; de Abu Marwan Abd al-Malik ibn Zuhr (Avenzoar), médico sevillano, (nº 28 en *Poemas arábigo-andaluces*, p. 84 y nº 14 en *El libro de las banderas de los campeones*, p. 136):

Apoyadas las mejillas en las palmas de las manos, nos sorprendió, a ellos y a mí, la luz de la aurora.

En toda la noche había cesado de escanciarles el vino y de beber yo mismo lo que quedaba en su propia copa, hasta que me embriagué igual que ellos.

Pero bien se ha vengado el vino: Yo le hice caer en mi boca, y él me ha hecho caer a mí.

Todas estas referencias al vino, en las que intervienen personajes de la alta sociedad y poetas que se codean con ellos, inducen a pensar que en las naciones islamizadas había una doble moral. Lo cual no es que sea un suceso especialmente particular en el mundo del islam, puesto que también existe en los países cristianos y en todos, en general. Volviendo al asunto del vino y los países islámicos, la doble moral se aprecia en que los aristócratas gozaban de mayores oportunidades para eludir el cumplimiento de las normas religiosas condenatorias del consumo de bebidas etílicas que los miembros de las clases bajas de la sociedad, quienes, por el contrario, estaban más expuestos a que dichas normas se les aplicara con todo su rigor. Ahora bien, de estas gentes se conocen pocos hechos porque los cronistas de la época no tenían ningún interés en ocuparse de las personas de baja extracción social, salvo si éstas lograban ascender y alcanzar puestos relevantes o si de alguna forma entraban en relación con los miembros de la nobleza, o, por cualquier circunstancia, alcanzaban notoriedad. No obstante, de vez en cuando se encuentra algún relato sobre personas del pueblo, como el suso citado (páginas 400 a 402) referente a un proceso por herejía seguido contra al-Sambasi que salvó la vida gracias a la intervención del alfaquí

sevillano Abu Amra al-Maqudí. En el fondo, los historiadores y geógrafos tampoco sienten especial predilección por tratar el asunto del vino; pero no les quedaba más remedio que sacarlo a relucir, por estar su consumo a la orden del día y afectar tanto al comportamiento de los individuos[217]. En el caso de los poetas hay un matiz de diferenciación respecto a los cronistas, pues todo lo relacionado con el vino, además de entrar en el ámbito de la cultura de los pueblos, constituye una fuente casi inagotable para la construcción de metáforas, lo mismo que la belleza y los paisajes de la naturaleza, que, por su fuerza simbólica, lo convierten en un tema muy apropiado para las composiciones poéticas.

En lo concerniente a lo dicho sobre la existencia de una doble moral, conviene hacer una puntualización. Los nobles tenían más posibilidades de evitar las sanciones por transgredir las normas religiosas referentes al consumo de vino, sencillamente

---

217 Sobre este particular, Lévi-Provençal (1957, p. 160) dice que los geógrafos árabes nunca mencionan el vino andaluz, pero que, sin embargo, alaban la gran calidad de las pasas de al-Andalus, especialmente las de Málaga y las de Ibiza.

De la misma opinión es Tim Unwin (2001, p. 30), aunque la extiende a todos los geógrafos: “puede afirmarse que, en general, los geógrafos han prestado escasa atención a la viticultura y al vino.”

En las obras de los geóponos andalusíes no se trata el proceso de vinificación, bien porque se hayan perdido los capítulos sobre ese tema, bien porque los copistas posteriores se los hayan saltado, de forma que hasta nosotros no ha llegado completa ninguna de estas obras, o bien porque sobre ello pesaba la condena coránica. Como muestra del primer caso se tiene el *Tratado de Agricultura* de Ibn Wafid; del segundo (que en realidad se puede reducir al primero) se encuentran el *Libro de Agricultura* de Ibn Bassal y el *Tratado de Agricultura* de Abú l-Jayr; y en el tercero se puede incluir el *Tratado de los alimentos* de Avenzoar, quien dice claramente que el vino está prohibido (p. 72).

porque lo hacían en privado, en sus lujosas mansiones, y no en lugares públicos, como era el caso de la plebe. Así es que los miembros de los estratos más bajos de la sociedad, al acudir a las tabernas para beber vino y deambular luego borrachos por las calles, se exponían a ser vistos, oídos en sus expresiones irreverentes y a ser denunciados por esa conducta irreligiosa u otras igualmente condenadas en el Corán, como practicar el adulterio o la homosexualidad. A este respecto Lévi-Provençal (1957, p. 290) escribe lo siguiente:

> Amigarse con afeminados o mujeres de mala vida y pasar las noches en la taberna entre los vapores de la embriaguez eran, evidentemente, cosas tan corrientes en Córdoba como en Bagdad o en cualquiera otra gran ciudad oriental por la misma época. Aquí como allí, el libertinaje estaba apenas refrenado por las amonestaciones de los alfaquíes o por la brutal represión de los agentes del jefe de policía. Ciertos calaveras inveterados podían ser objeto de una declaración legal de indignidad (*tachrih*), de la que harían poco caso, pero que debía ser sanción bastante corriente en España, puesto que se han conservado fórmulas de la misma. Otros –cosa mucho más grave– se arriesgaban a ser acusados de crímenes de lesa religión (*zandaqa*) por palabras impías pronunciadas bajo el imperio del vino, aunque en el fondo no se tratara más que de una expresión de la reprobación pública contra una vida escandalosa llevada ante la vista de todos. En la sombra, por el contrario, y con una discreción relativa que salvase las apariencias, quedaban permitidas todas las infracciones a la buena conducta, mucho más que a la plebe, a la aristocracia. Dentro de sus palacios y de sus quintas de los alrededores, los magnates podían –impunemente en casi todos los casos y sin conocer el menor freno– dedicarse a la bebida, saciar su sed de placeres y dar libre curso, como juguetes de ésta, a las aberraciones de la sensualidad.

Las personas del estrato medio de la sociedad (en el sentido económico) igualmente lo estaban en lo referente al cumplimiento de la normativa religiosa, aunque de una forma menos inminente de lo que estaban las gentes más populares. No disponían de tanta facilidad como los ricos para soslayar las posibles sanciones en caso de trasgresión ni estaban tan a salvo como ellos de la maledicencia y murmuraciones del público, pero no eran condenados de inmediato como en el caso de los pobres. Nazanín Amirian (2002, p. 39) selecciona y traduce algunas poesías de un eminente científico y poeta persa, Omar Jayyam, y refiere cómo se decidió a realizar la peregrinación a la Meca para exonerarse de las acusaciones de libertino y ateo de que fue objeto debido a su conducta hedonista, que era considerada por los fanáticos religiosos como licenciosa, y racionalista, que era susceptible de considerarse como herética en los ambientes fundamentalistas, porque las conductas racionalistas tienden a desentenderse de la religión, al defender más la razón que el dogmatismo de la fe religiosa. A continuación, la señora Amirian (ib., p. 39) apoya su afirmación en la autoridad de dos importantes poetas persas del siglo XII:

> En textos de Sanaí y Attar, existe constancia de esta acusación de herejía, fundada probablemente en sus ideas expresadas en *Robaiyat* y no en sus otras obras [las científicas], en las que comienza con una alabanza a Dios.

En al-Andalus tenemos el testimonio de Al-Jusani, reflejado en su *Kitab Qudat Qurtuba*, que figura en el libro de Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, pp. 475 y 476), sobre un proceso por impiedad que acabó con el ajusticiamiento del reo en una cruz[218].

---

218 Que ya ha sido trascrito en las páginas 397 a 399.

Disponemos también del relato referente al exterminio de una secta religiosa según la versión de Ben Al-Qutiya en su *Iftitah al-Andalus*, que recoge Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 475) en los siguientes términos:

> Posteriormente apareció en Algeciras una secta protestante cuyas doctrinas eran parecidas a las que profesaban los Jarichíes en la época en que se mantuvieron rebeldes contra Alí, Muawiya (Dios se contente de ambos) y sus sucesores. Abd ben Nasib escribió a Al-Hakam unos versos instigándole contra ellos e incitándole a reprochar aquellas novedades. En los versos se decía:
>
> «Lánzate con furia sobre el cachorro que están criando para rebelarse contra ti.
>
> »Antes de que te lo envíen más crecido y vigoroso.»
>
> Al-Hakam, al recibirlo, dijo: «¡Sí, voto a Dios!, lo he de hacer.» Fuese allá en persona, llegó a Algeciras, acampó a las puertas de la ciudad y pasó a cuchillo a la mayor parte de sus habitantes.

Desde luego, no es de extrañar que Omar Jayyam decidiera ir en peregrinación a la Meca, si la sanción para los reos de impiedad era la de muerte y los acusados de herejía eran irremisiblemente ajusticiados con la máxima pena.

Que el consumo del vino estaba arraigado en los miembros de todas las capas de la sociedad, en las que sea posible estratificarlos, queda confirmado con la constatación de la existencia en el orbe islámico de tabernas, establecimientos adonde suelen acudir para beber o comprar vino las gentes de las clases más populares de la sociedad. Éstas son mencionadas de una forma indirecta por Ibn Jaldún (*Muqaddimah*

(p. 1111) en un poema que transcribe al referirse al vino, al tabernero y al escanciador. Pero resulta que el propio Ibn Jaldún, en una de las varias veces que fue nombrado cadí de El Cairo para el rito malikí, pues en esta ciudad había cuatro cadíes, uno por cada una de las cuatro escuelas ortodoxas, mandó cerrar varias tabernas, que, no obstante, volvieron a abrirse una vez que Ibn Jaldún fue depuesto del cargo. Esta información, procedente del manuscrito *Soluk* de al-Maqrizi, figura en el "Apéndice" de la *Muqaddimah* (página 82) y nos la transmite Elías Trabulse, traductor de la versión en español de esa obra por la editorial mejicana Fondo de Cultura Económica, al ampliar el "Apéndice I" que contiene la *Autobiografía* de Ibn Jaldún.

Es posible que en al-Andalus, donde había muchos cristianos, algunas tabernas estuvieran regentadas por mozárabes, pues, como sostiene Lévi-Provençal (1957, p. 159), éstas "no faltaban en Córdoba ni en las demás grandes ciudades, bien clandestinas, bien toleradas por no ser musulmanes sus dueños". Sin embargo, por la prueba que acaba de aportarse procedente de Ibn Jaldún, la posibilidad de estar las tabernas en manos de cristianos no puede generalizarse, como da a entender Lévi-Provençal, en el caso de al-Andalus, ni ampliarse al resto del mundo bajo el dominio del islam, donde el número de cristianos debía ser muy escaso, si es que quedaban algunos. Quizá esta suposición aplicada al siglo XII sea algo precipitada, pero sí parece ser cierto que hacia el siglo XIV o XV apenas había cristianos en el norte de África y otras amplísimas zonas bajo la dominación del islam (Bosworth, 1996, p. 49). Tampoco debe seguirse al pie de la letra lo apuntado por Lévi-Provençal y pensar que todas las tabernas de al-Andalus estaban regentadas por gentes que no profesaban la religión islámica –no se ignora que en ciertos aspectos este historiador francés no hace mucha

gala de objetividad–, pues como dice Ibn Hazm en una epístola dirigida a gentes piadosas, que Asín tradujo y publicó en *Al-Andalus*, 1934, II, 38, con el título de “Un códice inexplorado del cordobés Ben Hazm”, y que transcribe en parte Sánchez-Albornoz (1946, Tomo II, p. 27) los musulmanes de al-Andalus vendían vino, ya que entre los tributos que pagaban se encontraban “ciertas alcabalas que se pagan por todo lo que se vende en los mercados y por el permiso o licencia que en ciertos lugares se concede a los musulmanes para vender vino”. Obsérvese que Ibn Hazm menciona la licencia que se otorga a los musulmanes para vender vino, y no se refiere en absoluto a los mozárabes. La existencia de las tabernas y el impuesto sobre el vino en al-Andalus también queda confirmado con lo narrado por Teresa de Castro (2000, p. 10); ésta es una confirmación indirecta, puesto que dicha autora se refiere a las tabernas tras la reconquista cristiana, pero éstas eran propiedad en su mayor parte del concejo municipal o de la Iglesia, a cuyas manos habían ido a parar, entre otras causas, por la apropiación de los bienes habices que habían pertenecido a las mezquitas, o bien como consecuencia de la adopción de muchos de los impuestos y otras rentas que regían en la época de la dominación musulmana, como la agüela que procedía de las tabernas y de las restantes tiendas en general.

Las tabernas, cuyo origen es romano y se difundieron por todos sus dominios al igual que el cultivo de la vid, como se ha podido comprobar por ese dato histórico de la biografía de Ibn Jaldún, correspondiente al año 1399, siguieron existiendo en tiempos del islam, que, tras más de siete siglos de implantación y con todo su oprobio e incluso represión hacia los bebedores, no pudo acabar con esta inveterada costumbre de beber vino tan firmemente arraigada en los hábitos y cultura de tantos pueblos, sobre

todo entre los ribereños del Mediterráneo. Es más, las autoridades públicas de los distintos países islámicos no dejaron de captar la potencialidad que el consumo del vino podía tener para ayudar a llenar las arcas del Estado, y, explotando esta fuente de riqueza, gravaron con un impuesto especial el tráfico y consumo del vino. A este respecto son muy reveladoras las palabras de Lévi-Provençal (1957, p. 22) acerca del impuesto sobre la venta del vino, "que hacía sumamente productiva la impiedad creciente de los musulmanes, imitadores en ese abuso de los tributarios"[219]. Con esta apreciación de Lévi-Provençal queda, además, aclarado que la ingesta de vino no sólo era algo relativo a los aborígenes cristianos, a quienes se toleraba sus prácticas sociales ancestrales, entre ellas las religiosas, en las que el vino era necesario para la consagración en la misa, sino también de los seguidores de Mahoma, muchos de los cuales igualmente eran oriundos del país y ya estaban acostumbrados a beber vino por tradición familiar, o provenían de otro en el que a su vez la vinicultura estaba perfectamente asentada desde tiempos muy remotos.

Sobre este particular del impuesto que gravaba la venta del vino, Rachel Arié (1982, p.76) añade que "se arrendaba por adjudicación a unos alcabaleros" y que en tiempos de al-Hakam I, emir de Córdoba (de 796 a 822), "el mercado de vinos de Secunda, situado en las mismas puertas de Córdoba, estaba arrendado a un tal Hayyūm", del cual Lévi-Provençal (1957, p. 159) sospecha que era mozárabe, pues no lo sabe con seguridad, sino que se lo imagina.

---

219 Es decir, de los cristianos y judíos que vivían bajo el dominio de los musulmanes y pagaban el tributo de capitación.

El impuesto sobre el comercio del vino no era exclusivo de al-Andalus. En otras zonas bajo la dominación islámica también había sido introducido. Por ejemplo, en el Magreb Ibn Jaldún cuenta el siguiente suceso, cuya acción se desarrolla en Marruecos y que él había oído narrar a su antiguo profesor Abu Abdallah el-Abbalí[220]:

> Bajo el reinado de Abu Said, el sultán (merinida), me encontraba yo un día –dice Abbalí–, en casa del legista Abu l Hasan el Melilí, que era a la sazón cadí de Fez, cuando se le vino a avisar que él debía escoger, entre las diversas ramas de las contribuciones gubernamentales, la que a cargo de la cual desearía se le asignara su sueldo. El cadí reflexionó un instante, y dijo: "Yo escojo el impuesto sobre el vino." Al escuchar estas palabras, todos los asistentes estallaron de risa, y, en su asombro, no pudieron evitar la pregunta acerca del motivo de esa singular elección. Él respondió: "Puesto que todos los géneros de contribuciones (a excepción del impuesto territorial, del diezmo y de la capitación) son ilegales, escogí el que no deja pena en el alma de quienes lo pagan, pues es bien raro que uno no esté alegre y de buen humor al dar su dinero por el vino, debido al goce que este licor proporciona; uno no lamenta lo que ha gastado con este fin y ni siquiera lo piensa más."

Respecto a este suceso, deberíamos añadir algunas observaciones. En primer lugar, que el cadí tenía muy buen humor. En segundo lugar, que era hombre tolerante con los consumidores de esa bebida alcohólica, a quienes en más de alguna ocasión tendría que tener ante sí, en su curia, para responder de determinadas acusaciones

---

220 Cuyos antepasados tuvieron que emigrar de Sevilla, igual que los de Ibn Jaldún, cuando fue conquistada por el rey castellano, pero procedían de la ciudad de Abbela o Abeliya en el norte de España, según aclara Elías Trabulse en el Apéndice I de la traducción de la *Muqaddimah* (p. 44, nota nº 59 a pie de página).

relacionadas con el estado eufórico o de inconsciencia que las bebidas etílicas provocan. Y en tercer lugar, que este impuesto debía rendir altos ingresos a las arcas de los sultanes, pues no debemos engañarnos con respecto al desinterés de las personas, por muy cadí que se sea, en cuanto a la cuantía de su sueldo en la medida que dependa de su voluntad; pues con toda seguridad que este cadí, tras su reflexión, hubiera elegido cualquier otra contribución, de haber encontrado una más rentable que la del vino.

En lo concerniente a la tolerancia de los cadíes hacia los bebedores, a la que hace un momento se ha hecho alusión, es preciso indicar que la laxitud de los magistrados en cuanto a las prescripciones coránicas relativas a la bebida debió ser una práctica bastante extendida entre los países de religión mahometana. En al-Andalus tenemos referencias de ello recogidas por Sánchez-Albornoz (1946, tomo I, pp. 347 a 350) y provenientes del *Kitab Qudat Qurtuba* de Al-Jusani.

Una de las anécdotas es ésta:

> Un ulema me dijo lo siguiente: Ben Muhammad ben Ziyad cierto día andaba en compañía de Muhammad ben Isa Al- Axa, cuando se encontraron con un borracho que caminaba vacilante e inseguro por efecto de su borrachera. El juez Muhammad ben Ziyad mandó prenderlo para aplicarle el castigo que la ley religiosa impone al borracho. Los sayones del juez lo prendieron. Luego anduvo un poco y llegó a un sitio tan estrecho que tuvo que adelantarse el juez y quedar atrás Al-Axa. Al rezagarse e ir detrás del juez, Al-Axa se volvió hacia aquel sayón que había cogido al borracho y le dijo:
>
> –El juez me ha dicho que sueltes a ese borracho.

El sayón lo soltó entonces. Luego se separaron ambos, tomando cada uno su dirección. Al acabar su paseo y entrar en su casa, el juez preguntó por el borracho, y le contestaron:

–El faquí Abu Abd Allah nos dijo que habéis ordenado que lo soltemos.

–¿Y lo habéis soltado? –preguntó el juez.

–Sí –le contestaron.

–Bueno, bien –repuso el juez.

Otra es la siguiente:

Un día iba yo en compañía del juez Ahmad ben Baqi, a tiempo en que casi nos tropezamos con un borracho que iba delante de nosotros. El juez tiró de las riendas de su caballería y refrenó su marcha, esperando que el borracho advirtiera o notara que el juez estaba cerca y se largase apresuradamente; pero cuanto más lentamente iba el juez, el borracho se paraba más, hasta que el juez no tuvo más remedio que acercarse y darse por entendido. Yo pude notar, viéndole perplejo ante ese espectáculo y sabiendo que era un hombre de muy blando corazón, la repugnancia que sentía en imponer a nadie la pena del azote, y dije entre mí:

–¡Ah caramba! A ver cómo te las compones para salir de este apuro, ¡oh Ben Baqi!

Y al acercarnos al borracho, le veo, con gran estupefacción mía, que se vuelve hacia mí y me dice:

–Mira, mira ese desdichado transeúnte que parece que ha perdido el seso.

–Sí –contestéle–; es una gran desgracia.

El juez se puso a compadecerse de él y pedir a Dios que le curase la locura y le perdonara sus pecados.

Aunque antes, en el primer relato expuesto de Al-Jusani, el cronista haya mencionado “el castigo que la ley religiosa impone al borracho”, en realidad, se trata de una ley civil, porque la norma religiosa, entendiendo por tal a las prescripciones del Corán, no marca ninguno. En este sentido, Mahoma dejó una laguna respecto a la pena que debía aplicarse para castigar la conducta de los borrachos. Como por las narraciones de Al-Jusani se tiene constancia del modo en que se estableció el castigo por embriaguez, a continuación se transcribe el suceso que motivó el señalamiento de la pena que se impuso a un borracho y que luego quedaría establecida como norma a seguir en el caso de los que se embriagaban, y que también se encuentra entre las páginas antes mencionadas del libro de Sánchez-Albornoz:

Lo que se cuenta de la conducta de los jueces andaluces en esta materia, es decir, el que los jueces cerraran los ojos para no ver a los borrachos, y su evidente negligencia con que los trataban, no me lo explico de otra manera, visto que en Andalucía se hablaba de esas cosas en todas partes y se les excusaba el vicio, sino únicamente por la razón que voy a exponer: la pena que ha de aplicarse al borracho es, entre todas las del derecho musulmán, aquella que no está marcada taxativamente en el libro revelado; ni siquiera hay una tradición mahomética, admitida y segura; sólo consta que al Profeta le presentaron un hombre que había bebido vino, y el Profeta ordenó a sus compañeros que le aplicaran unos azotes por haber faltado a sus deberes; en virtud de esa orden le pegaron unos zapatazos y unos zamarrazos con las cimbrias de la mantilla (o bufanda

que llevan al cuello). Murió el Profeta y no señaló concretamente que debiera castigarse al borracho con una pena que estuviese formando parte del cuadro de las otras penas. Cuando Abu Bakr [suegro de Mahoma, que fue su sucesor y, por tanto, el primer califa] tuvo que intervenir en estas cosas, después que faltó el Profeta, pidió consejo o consultó con sus compañeros, Ali ben Abi Talib le dijo:

–Quien bebe se emborracha; quien se emborracha, hace disparates; el que hace disparates, forja mentiras, y a quien forja mentiras, debe aplicársele la pena. Yo creo que deben darse ochenta azotes al que bebe.

Los compañeros aceptaron esta opinión de Ali. Los tradicionalistas recuerdan que Abu Bakr, al tiempo de morir, dijo: «Lo único que me preocupa es una cosa: la pena del que bebe vino, por ser cuestión que dejó sin resolver el Profeta, y es uno de esos asuntos sobre el cual no hemos pensado hasta después que murió Mahoma.»

En efecto, Mahoma fue tolerante con los bebedores y, aunque los reprobó, de hecho prometió a los buenos y piadosos musulmanes el Paraíso, lugar espléndido en el que, entre otras cosas muy preciadas por los árabes, como las huríes, había ríos de delicioso vino (*Corán*, 47,16, p. 476).

Reinhart P. Dozy, el historiador del siglo pasado que estudió a fondo la historia y cultura de los musulmanes, dice (1861, Tomo I, p. 61) que la religión no era algo que despertara especial interés a los árabes en la época de Mahoma. Lo que constituía la ocupación de sus vidas eran “los combates, el vino, el juego y el amor”. Y corrobora su afirmación con un verso del poeta Amrú ibn Colthum en *Moallaca*: “Gocemos de lo presente que pronto la muerte nos alcanzará”.

La verdad es que en todas las épocas, tanto en la de Mahoma como en las anteriores y las siguientes hasta muy recientemente, la preocupación de la inmensa mayoría de los hombres ha sido y es la descrita por este poeta y por Dozy. Pero lo curioso de la apreciación de este último es que asocie el vino con los árabes, cuando, a priori, se cree que en Arabia no hay vides ni vino, al menos en la mayor parte de su península que es desértica. Tal es la idea de Ibn Jaldún, quien se propuso defender la honorabilidad de Harún al-Rashid –el fastuoso califa abasida de *Las mil y una noches*–, en el "Opúsculo" de la "Introducción" de su *Muqaddimah* (pp. 108 a 115), en contra de la opinión generalizada que atribuía a este califa una desmedida afición a beber vino. Ibn Jaldún (ib., p. 113) aduce, dejando aparte el argumento de la nobleza de la alcurnia del califa, pues descendía de un tío de Mahoma, que los árabes nobles[221], ya desde épocas remotas y paganas antes del advenimiento del Profeta, no solían probar el vino, entre otros motivos –como que beber licores era un vicio impropio de una persona virtuosa, tal que el califa– porque la vid no se daba en los suelos de Arabia[222]. Por eso

---

221 La reproducción del pasaje que hace referencia a esta opinión de Ibn Jaldún se encuentra en la nota 238 a pie de la página 498 de su *Muqaddimah*.

222 Pero Ibn Jaldún se equivoca, porque sí había vides y vinicultura en algunas zonas de Arabia, como ya se ha tenido ocasión de comentar. Además, Tim Unwin (2001, p. 208) dice:

> Hay numerosos indicios de que la viticultura y la producción del vino ya estaban consolidados en algunas partes de la península Arábiga antes del nacimiento de Mahoma en el año 570. Así, el *Periplo del mar de Eritrea*, escrito hacia el final del siglo I d.C., menciona que el vino se producía en el sur de Arabia, particularmente en los alrededores de Muza, hoy Al-Mukha, y que «los vinos italianos y laodiceos se importaban a Abisinia, la costa somalí, África oriental, Arabia del sur y la India». Es muy probable que la mayor parte del vino transportado hasta la India estuviera elaborado a base de dátiles, pero algunas remesas pueden

y porque el califa cuidaba con mucho escrúpulo de su reputación moral, hasta el punto de mandar encarcelar a su poeta Abu Nuwas cuando se enteró que era dado a las bebidas espirituosas, Ibn Jaldún niega por inverosímil que Al-Rashid se entregara a la bebida. Ahora bien, para no contradecir frontalmente la opinión generalizada acerca de la afición del califa por las bebidas alcohólicas, y en concreto por el vino extraído de la uva, a Ibn Jaldún (ib. p. 114) no le quedó más remedio que admitir que Al-Rashid bebía, pero sólo "mosto" de dátiles, llamado en lengua árabe "*nabidz*", pues seguía en ello la doctrina que tenían admitida los legistas de Irak, o sea, los de la escuela hanafita. Para dar algo más de claridad sobre este asunto del mosto, el traductor de la *Muqaddimah* (en la nota nº 41 a pie de la página 114) nos dice que *nabidz* es una palabra genérica empleada para designar todo tipo de mosto procedente de zumo de frutas y también ciertas infusiones hechas a partir de miel, trigo, higo y otros productos de origen agrícola; asimismo se empleaba esta voz para referirse a los jugos fermentados de cualquier clase de frutas, es decir, de bebidas que ya contienen

---

haber incluido vino hecho con uvas del Yemen. Estrabón [en su *Geografía*] (XVI, iv.25) menciona la existencia de vino en Arabia, aunque especifica que casi todo se elaboraba a base de dátiles. La mejor confirmación de la presencia de la viticultura en las colinas y en las montañas de Arabia antes del siglo VI procede de los poetas árabes de la era preislámica. El poeta al-A'sha de Bakr, contemporáneo de Mahoma, describe con todo detalle la vendimia de 'Anafit en el Yemen mientras que al-Idrisi, cuyos textos datan del siglo XI, también refiere que la zona estaba rodeada de viñedos.

Y más adelante (ib., p. 209) menciona a J. G. Lorimer [*Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, Calcuta: Government Printing House, 1908-15 y reimpreso en Farnborough: Gregg, 1970], quien había observado en su descripción de Oman que en Sharaijah, el pueblo principal de Jebel Akhdar, «se presta una especial atención al cultivo de la uva, con la que los habitantes elaboran un vino que consumen en las largas tardes de invierno».

alcohol[223]. Además, nos aclara que “el mosto de uva o de dátil, reducido por la cocción a la mitad de su volumen original, era, según los doctores hanafitas, una bebida legal”. Ibn Jaldún (ib., p. 115) proporciona la interpretación de la escuela hanafita sobre la legalidad de beber *nabidz*, y dice así:

> El caso de Ibn Aktham y de Al Mamún es, en cierto aspecto, como el de Al-Rashid: lo que ellos bebían, repetimos, no era otra cosa que “nabidz”, bebida que, como dejamos aclarado, los hanafitas no consideraban como prohibida; mas, por lo que respecta a la embriaguez, es una cosa ajena de ellos.

No obstante, la cuestión de la licitud o no del *nabidz* queda totalmente sin resolver ya que el vocablo es genérico, tal como se ha expuesto algo más arriba, y, en consecuencia, no se puede estar seguro con qué acepción se está usando y, por tanto, a qué tipo de bebida se refiere. Por ejemplo, Ibn Jaldún, (*Muqaddimah* Lib. IV, Cap. XX, p. 665), al hablar sobre las profesiones y artes que se ejercen en la ciudad, las cuales no podrían proliferar sin un gran desarrollo de la civilización urbana que promueve el fasto, dice que únicamente en las ciudades de gran desarrollo social se encuentran “los fabricantes de mosto”, entre otros profesionales, como “los cristaleros, los joyeros, los perfumistas, los cocineros, [..., o] los carniceros”. Ahora bien, la cuestión es si se trata verdaderamente de fabricantes de mosto, zumo de uva no fermentado, o fabricantes de vino, o mosto en su acepción de zumo de uva fermentado.

---

223 En castellano existe el término “arrope” para designar el mosto hervido hasta adquirir consistencia de jarabe. Pero también este sustantivo tiene connotaciones más genéricas, ya que igualmente significa cualquier jarabe confeccionado con miel u otras sustancias.

En la práctica, los traductores eligen en cada caso la palabra que les da la gana, sin adoptar ningún criterio objetivo. Así, observamos que el mismo traductor de la *Muqaddimah*, en la pagina 418 (nota nº 6 a pie de página), olvidándose de la aclaración precedente, equipara directamente, y sin más explicación, “nabid” (sin la z en esta ocasión) con vino, en un contexto en el que Ibn Jaldún tampoco tiene en cuenta su disquisición anterior y ahora menciona la disparidad de criterios que mantienen distintos ritos del Islam sobre la condena o no de la ingestión de “nabid”. Lo cual debería ser absurdo por completo si el significado de *nabid* fuera exclusivamente jugo de dátiles sin fermentar, como antes decía Ibn Jaldún para justificar la conducta del califa Al-Rashid y otras altas personalidades, o si, ampliando el abanico de las posibilidades, se tratara del zumo, igualmente sin fermentar, de uva o cualquier otra fruta o jarabes de miel u otras sustancias no alcohólicas. El significado inconcreto de *nabid* queda puesto de manifiesto con la controversia entre los diferentes ritos, de forma que el chiísmo y el malikismo castigan el beber “nabid”, mientras que el hanafismo no, según dice Ibn Jaldún (ib., p. 418)[224]. Sobre esto hay que tener muy en cuenta que no habría habido polémica entre las diferentes escuelas si el *nabid* nunca hubiera contenido alcohol.

Insistiendo en esta cuestión de la inexistencia de una norma fija a la hora de traducir el término *nabid*, nos encontramos con que la versión en castellano de un mismo texto árabe difiere según sea uno u otro el historiador que nos transmite la noticia. Así, por ejemplo, en las capitulaciones –reproducidas *supra* p. 372– que se

224 Y eso que los malikíes y los hanafitas pertenecen al mismo credo del sunnismo.

pactaron entre Teodomiro, gobernador de Orihuela y otras ciudades de Murcia, y ‘Abd al-‘Aziz, el hijo y sucesor del conquistador Muza ben Nusayr, en el año 713, para sellar el sometimiento por parte de los cristianos a la soberanía política de los nuevos señores musulmanes, se establecían, entre otras estipulaciones, los gravámenes que se impondrían a los cristianos.

En la versión de Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 57), procedente del *Bugyat al-mutamis fi-l-tarij ahl al-Andalus* de Al-Dabbi, se dice lo siguiente:

> Que él y los suyos pagarán cada año un dinar, y cuatro modios de trigo, y cuatro de cebada, y cuatro cántaros de arrope, y cuatro de vinagre, y dos de miel, y dos de aceite; pero el siervo sólo pagará la mitad.

En la versión de Rachel Arié (1982, p. 72), que toma de la obra de Lévi-Provençal *Histoire de l’Espagne musulmane*, lo que figura es esto:

> Tanto él como sus súbditos debían «pagar anualmente un tributo personal consistente en un *dinar* en metálico, cuatro celemines de trigo y cuatro de cebada, cuatro medidas de mosto, cuatro de vinagre, dos de miel y dos de aceite».

Puede apreciarse que en una versión se mencionan cuatro cántaros de arrope y en la otra cuatro medidas de mosto. Sin embargo, en la Península Ibérica no había costumbre de pisar la uva y dejar luego el jugo obtenido en forma de mosto, es decir, sin fermentar, entre otros motivos, porque frecuentemente la fermentación del mosto se

produce de modo espontáneo[225]. Todo lo más, como se sabía que el vino no solía

225 De sobra es conocido, por lo menos entre los españoles oriundos de áreas rurales –que son la mayoría de los de una edad más bien avanzada–, que el mosto fermenta solo; y que, de la misma forma, el vino expuesto al aire se agria y termina por convertirse en vinagre. No obstante, como ahora la mayoría de los españoles –y de los habitantes de los países desarrollados– son urbanos, quizá convenga documentar esta afirmación. Tim Unwin (2001, pp. 82 a 86) explica que en el proceso de vinificación hay tres clases de fermentación debido a la intervención de diversas levaduras y bacterias.

En una primera fermentación, la acción de las levaduras convierte el azúcar –en realidad, la glucosa y la fructosa presentes en la uva y, por lo tanto, en el mosto– en alcohol etílico. Muchas variedades de estas levaduras se encuentran naturalmente en los hollejos, en la unión del fruto con los pedúnculos, en los estomas y en las magulladuras de la piel de la uva. Así es que, si el mosto está entre las temperaturas de 15º y 35º centígrados fermenta espontáneamente, o sea de forma natural. A menos de 15º C estas levaduras naturales se inhiben y a más de 35º se mueren.

En una fase posterior, una vez finalizada la transformación alcohólica del mosto, se puede producir otro tipo de fermentación si el vino se encuentra expuesto al aire; entonces, se oxida debido a la actuación de unas bacterias aeróbicas de tipo *Acetobacter* que convierten el alcohol en ácido acético, o sea, vinagre. Puesto que estas bacterias son aeróbicas, es decir, se desarrollan en contacto con el oxígeno del aire, es posible evitar el avinagrado del vino impidiendo que el aire entre en los recipientes que contienen el vino. Por consiguiente, tapando herméticamente los contenedores, por ejemplo, con un sello de lacre o de pez, o con un buen tapón de corcho, el vino en ellos guardado puede conservarse bastante tiempo sin deteriorarse. Además de esta técnica, el vino se conserva más tiempo cuanto más calidad tenga y también cuanto más alcohol se haya formado en la fermentación.

Un tercer tipo de fermentación consiste en la conversión del ácido málico en ácido láctico debido a la acción de bacterias lácticas. Estas bacterias se desarrollan mejor en ambientes poco oxigenados y en el proceso de conversión de un ácido en otro se desprende anhídrido carbónico. Si esta fermentación

durar más de un año guardándolo por los procedimientos normales al alcance de la mayoría de las gentes con pocos desembolsos, cuando la cosecha era abundante y podía suceder que alguna cantidad de vino iba a quedar excedente, o cuando la calidad del mosto era mala, era preferible convertir parte del mosto en arrope antes que obtener tanto vino que al cabo del tiempo se echaría a perder. Pero la conversión del mosto en arrope, en primer lugar, exige delicadas, costosas y duraderas operaciones, como las descritas por el gaditano del siglo I Columela en su obra *De Re rústica* –titulada en una de sus versiones en castellano *Los doce libros de agricultura*,

---

tiene lugar de una forma controlada en un recipiente cerrado con poco contenido de aire, el anhídrido carbónico se disuelve en el líquido y origina vinos gasificados.

Cualquiera de estas fermentaciones no se produce si se destruyen las levaduras y bacterias. Todos estos microorganismos no soportan las temperaturas altas y se mueren por encima de los 55º C, como demostró Pasteur con sus investigaciones a mediados del siglo XIX.

Los hombres antiguos no sabían eso de las bacterias y lo de las levaduras y que se morían calentando el mosto. Pero por la experiencia cotidiana, sabían que el vino se deterioraba con el tiempo, o sea, se picaba o agriaba, y que una forma de evitarlo era sellando herméticamente las ánforas u otros recipientes. Se sabe fehacientemente, según dice Unwin (ib., pp. 41, 92 y 182), que los romanos guardaban de esta forma los vinos que por su excelente calidad merecían la pena conservarlos. Pena incluso en sentido económico de costoso, ya que esta técnica de conservación requería considerables anticipos de capital para su inversión en vino, en recipientes y en locales para el almacenamiento durante varios años; de modo que hasta el transcurso de ese dilatado periodo no empezaba a recuperarse la inversión.

También descubrieron que en lugar de vinificar podían guardar, con menores gastos de inversión, el mosto reduciendo su volumen a la mitad sometiéndolo a ebullición y obteniendo así un jarabe espeso y dulce (el arrope), al que luego se le podía añadir agua poco antes de ingerirse.

Lib. XII, XIX, en el Tomo II, pp. 173 y 174– y, en segundo lugar, no estaba garantizado que el arrope se conservara mucho más tiempo que el vino, pues, como él, también solía agriarse (Columela, ib., Lib. XII, XX, Tomo II, p. 174). Por consiguiente, la elaboración del arrope no debía ser tan corriente, ni en tan grandes cantidades, como la del vino. También hay que tener en cuenta que en muchas zonas de la Península Ibérica, y, en concreto, en el Aljarafe sevillano, al vino joven, el recién fermentado de la última cosecha, se le llama mosto. Siendo así, en castellano, que esta palabra también tiene varias acepciones y lo mismo significa mosto propiamente dicho que, en general, vino del año. Al parecer, estas mismas acepciones tenía la palabra *nabid*, pues Expiración García Sánchez, en su traducción y edición del *Tratado de Agricultura* de Avenzoar (p. 72n), informa que muchos autores medievales, entre ellos al-Rāzī, designaban con la palabra *nabid* toda clase de bebidas embriagantes, "ya sea *nabid* verdadero o vino, y este mismo significado genérico sigue teniendo actualmente". Por otra parte, Lévi-Provençal (1957, p. 290) nos informa que en árabe existe una palabra específica para designar el vino de uva: *jamr*, de la cual se deriva el nombre que se daba a las taberneras: *jammara*. Aunque enseguida aclara en la nota nº 116 a pie de esa misma página que "No parece que los andaluces hayan distinguido entre *jamar* (vino) y *nabidh*, palabra que en Oriente designaba un «vino de dátiles» (véase Pérès, *Poésie andalouse*, págs. 367-368)". Pero es que, al parecer, tampoco lo distinguían los propios musulmanes de Oriente, porque Unwin (ib., p.208) dice:

> La palabra árabe Khamar[226], traducida por vino en las citas anteriores [del Corán], significa literalmente el zumo fermentado de las uvas, pero se empleó por analogía para aludir a todas las bebidas fermentadas y finalmente a cualquier tipo de bebida alcohólica (Ali, A. Y., 1983: *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*; p. 86).

Por todos estos motivos, la confusión es tal que es difícil saber a ciencia cierta a qué clase de bebida se están refiriendo en realidad los autores, y los traductores, cuando emplean la palabra *jamar* o *nabid* (vino o mosto, que tanto da)[227]. Dicha confusión parece ser la deseada, porque los historiadores musulmanes no se atrevieron a reconocer la verdad debido al fanatismo religioso, de forma que tergiversaban los hechos, y, entre otras cosas camuflaban el vino, condenado por el Corán, en la voz genérica de mosto. Esto ya se ha visto más arriba cuando se comentaba que Ibn Jaldún desfiguraba la realidad para defender la honorabilidad del califa Al-Rashid. Pero su caso no es único. En al-Andalus se afanó en algo parecido el historiador, político y poeta cordobés del siglo XI Ibn Hazm, quien se propuso exonerar a los príncipes omeyas del oprobio para los mahometanos de beber vino, cuando la verdad era que lo ingerían sin recato ni moderación, con la sola excepción de Al-Hakam II que era muy religioso. Lévi-Provençal (1957, p. 159) alude a esta preocupación de Ibn Hazm expresándose del siguiente modo:

---

226 Hay que tener en cuenta que el sonido j, inexistente en lengua inglesa, suele ser representado por la conjunción de las letras k y h.

227 En la nota 27 (páginas 64 y 65) se comentaba que bajo la denominación de arrope se vendían licores alcohólicos.

> Todas las clases de la sociedad, a imitación de los mozárabes y de los judíos, bebían vino, aunque Ibn Hazm, siempre dispuesto a ponderar el celo religioso de los príncipes omeyas, lo niegue en redondo, los soberanos cordobeses daban ejemplo, a excepción quizá de al-Hakam

Aunque, en el caso del islam, este ejemplo que daban los monarcas más bien habría que calificarlo de malo, tal como hace Titus Burckhardt (1970, p. 111), que dice:

> En un país vinícola como España, las tentaciones eran demasiado frecuentes como para no hacer la vista gorda en muchas ocasiones, no era raro que los propios príncipes fueran los primeros en dar mal ejemplo.

En consecuencia, por todos los argumentos que se han alegado, no sería demasiado aventurado pensar que el tributo pagado por los cristianos en virtud de la capitulación de la ciudad de Orihuela, antes mencionada, era, en realidad, vino. De ser cierta esta conjetura, los términos del tratado sugieren que los conquistadores musulmanes, tanto árabes como beréberes, consideraban el vino, mas no el mosto propiamente dicho, como un elemento constitutivo de riqueza, antes que las uvas o las pasas, a la par que el trigo, la cebada y el aceite. Lo cual es razonable porque la tríada de los productos básicos del agro mediterráneo ha sido tradicionalmente cereal, aceite y vino; y, por eso, los conquistadores lo reclaman en este impuesto de capitación.

Es de esperar que haya quedado suficientemente documentado, por lo expuesto hasta ahora, que el vino gustaba a los musulmanes de oriente (Egipto, Arabia, o Siria), del mismo modo que era apreciado por los de occidente (España, o Marruecos), puesto que se han visto suficientes anécdotas que afectaban a personajes islamitas

pertenecientes a diferentes países. En éstos también se cultivaba la expresión poética, y muchos de sus versos aluden de alguna u otra forma al vino. Ibn Jaldún recoge unos cuantos en su obra citada. El que se expone a continuación y que figura en el "Opúsculo" de la "Introducción" a la *Muqaddimah* (p. 115) se refiere al cadí Yahya Ibn Aktham y al califa Al-Mamún de Bagdad[228] que eran amigos entre sí y de la bebida. En las palabras de Ibn Jaldún, "Yahya tenía acceso a la mesa de este califa, donde libaban vino". El poeta que los compuso habla por boca del cadí, el cual dice:

> ¡Oh, mi señor!, ¡soberano de todos los hombres!, víctima he sido del tirano escanciador.
>
> Descuidé de sus movimientos, y me ha privado, como tú ves, de mi juicio y de mi religión.

Más al este, en Persia, también se bebía vino, incluso varios siglos después de ser conquistada por los árabes musulmanes en el siglo VII. El norte de Persia es una de las zonas consideradas como la cuna de la vinicultura. Tim Unwin (2001, pp. 100, 101, 105 y 107), basándose en las investigaciones de otros autores, indica que la vid empezó a cultivarse en un área extensa entre Asia Menor y Transcaucasia por selección gradual de vides silvestres. Esta zona comprende territorios de los actuales países de Irak, Siria, Irán, la antigua URSS y Turquía, o sea, la región entre el mar Negro y el mar Caspio. En esa amplia región el cultivo de la vid y la elaboración del vino se venían practicando desde tiempos muy remotos, antes del año 5000 a.C. Pero el consumo de vino procedente de uvas silvestres recolectadas posiblemente se

228 Capital del imperio abasida y ciudad perteneciente hoy en día a Irak.

remontaba a los 8000 años a.C. Sin embargo, Tim Unwin –ib., p. 100–, haciéndose eco de las investigaciones del arqueólogo A. M. Negrul, apunta que hacia el año 8000 a.C. ya se cultivaba la vid en esa área. Y, más concretamente, en Persia está atestiguado por las excavaciones arqueológicas del yacimiento neolítico de Hajji Firuz Tepe, que el vino se conocía en torno a los años 5400–5000 a.C.

Esta gran antigüedad en la elaboración del vino, que prácticamente se iguala con los mismos albores de la geoponía[229], está corroborada por la escritora Nazanín Amirian en su ensayo "Omar Jayyam, heredero legítimo de Zaratustra"[230]. En dicha obra, Nazanín Amirian (2002, p. 44) afirma:

> Según los arqueólogos, los habitantes de Irán se encuentran entre los primeros elaboradores de vino. En 1977, en una de las cuevas de la provincia de Manzandarán, al norte del país, fue descubierto un recipiente que contenía restos de vino y que databa del quinto milenio a.C.

Al parecer, determinados vinos persas eran muy buenos y alcanzaron gran fama, tanta que se exportaban, debido a su calidad, a países cercanos y también a otros más lejanos, en Europa. Pero esta escritora (ib., p. 44) se deja arrebatar por su excesiva predilección hacia todo lo persa cuando pretende hacernos creer que "la

---

229 Así, los cereales y las uvas son los primeros alimentos básicos de la dieta de los hombres que la agricultura, al adoptarse como medio de producción predominante, convirtió en sedentarios.

230 Que es un estudio introductorio a su edición y traducción, bajo el título de *Robaiyat* (Barcelona 2002) de algunos poemas de ese eminente científico persa del siglo XI, durante el dominio recién instaurado de los sultanes mahometanos de la dinastía de los turcomanos selyúcidas.

palabra *serry* es la deformación fonética del nombre del vino que producía la ciudad de Shiraz, que tenía compradores en diversos países de Asia y Europa". Quizás la señora Amirian no se haya percatado que la denominación árabe de nuestra ciudad de Jerez, tan próxima a Sevilla, aunque perteneciente a la provincia de Cádiz, era *Sherish* –si bien, Lévi-Provençal (1957, p. 205) emplea la fonética de *Sharish*– y que, por consiguiente, hablando en términos especulativos, al no merecer la pena investigar a fondo este asunto[231] para nosotros tan obvio, la magnitud de la probabilidad respectiva de que *sherry* venga de *Sherish* o de Shiraz debe estar en proporción inversa a las distancias que separan ambas ciudades del Reino Unido; es decir, en el primer caso es muy alta, casi cercana a uno, mientras que, por el contrario, la de que se derive de Shiraz se acerca grandemente a cero. Dejando aparte la incultura de los españoles, por lo que respecta a los vinos de otros países –disculpable, al ser los nuestros tan buenos–, pues la mayoría de nosotros no sabía hasta ahora siquiera que en Persia se produjeran vinos y mucho menos que una de sus ciudades fuera famosa por la calidad de sus caldos, habría que ver fehacientemente desde cuándo los ingleses conocían y apreciaban el vino de Shiraz y el de Jerez[232]. En cambio, sabemos por Tim Unwin (ib.,

---

231 Para el que existe el excelente libro del marqués de Bonanza, Manuel Mª González Gordon, que fue presidente de la Compañía González Byass, titulado *Jerez-Xerez Sherish*, en el que demuestra sin lugar a dudas que la denominación inglesa de *sherry*, que en siglos anteriores era *sherris*, es una degeneración fonética del nombre árabe de la ciudad de Jerez, que era *Sherish*.

232 González Gordon (1970, p. 47) aporta, aunque sin documentar, la opinión de los historiadores que atestiguan la exportación del vino de Jerez a Inglaterra en tiempos del rey normando Enrique I (hacia 1130), cuando la ciudad estaba en manos de los moros. Por lo cual, González Gordon duda de la veracidad del aserto, ya que cree en la efectividad de la prohibición coránica acerca del consumo de vino,

p. 251) que de la Península Ibérica se exportaban vinos dulces de alta graduación a Inglaterra desde finales del siglo XIV, una vez que fueron expulsados los musulmanes.

---

que afectó a su elaboración siendo sustituida por la de pasas. Considera este autor (ib. p. 48) que ya estaba plenamente atestiguada la exportación de vino a Inglaterra en el siglo XIV, durante el reinado de Eduardo III. Más adelante señala (ib., p. 88), a propósito de la evolución histórica de las denominaciones de la ciudad de Jerez, que en el siglo XIII los castellanos, en cuyo poder estaba la ciudad desde 1264, ya la denominaban con el término de Xerez, mientras que los ingleses en el siglo XIV la nombraban por *Sherris*. Este autor (ib., pp. 45 y 46) aporta un dato revelador: en el «Libro del repartimiento de Jerez» del año 1264, a raíz de la conquista de la ciudad, figuran bastantes edificios con la denominación de *Bodegas*, lo que es prueba de la importancia de la vinicultura bajo el dominio musulmán. González Jiménez (1980, p. 142) y García del Barrio (1995, pp. 148 y 151) dan el número de bodegas repartidas, cuya cifra es de 21. La cuestión estriba en que si los ingleses usaban el nombre de *Sherris*, que es prácticamente el mismo que en árabe, no debe caber duda en que conocían el nombre de la ciudad desde mucho antes; esto es, desde la época de la dominación islámica, y lo conservaron tal cual hasta el siglo XVII, en que cambiaron la i por la y: *Sherrys*. Más tarde, en el siglo XVII, adoptaron la denominación actual: *Sherry*. La nueva cuestión, sabiendo que los ingleses son muy suyos, es el motivo por el cual conocían a Jerez desde tiempos de los moros. Puede ser por las repetidas algaras de los normandos en nuestras costas atlánticas: Cádiz, Puerto de Santa María, Jerez, Sanlúcar de Barrameda, Sevilla, etc.; o, quizá, por el consumo que del vino de Jerez ya hacían. No hay que olvidar que los sultanes cordobeses enviaron embajadas a los normandos. Sobre este asunto, el doctor ingeniero agrónomo García del Barrio (1995, p. 143) es más contundente con su siguiente hipótesis:

> Nosotros mantenemos la idea de que el fuerte carácter comercial de los árabes, que estuvieron en Jerez desde el año 711 hasta 1264 y que tuvieron épocas de gran esplendor y actividad comercial, debió ser la causa de que al realizar exportaciones de vino a Inglaterra y países del Norte, *antes* de la conquista castellana de la región, con el nombre árabe del lugar de procedencia, pasase dicho nombre transformado al idioma inglés y conocido con el mismo en el mundo británico y en el resto de los países. Aunque las citas sobre el vino de la región son muy numerosas en los cronistas árabes, no hay ninguna que haga referencia a esta posible exportación.

De esta información colegimos que esos vinos tenían que proceder de la zona de Cádiz –Sanlúcar de Barrameda o Jerez– y no de Málaga porque de sus territorios, que dependían del reino de Granada, todavía no habían sido expulsados los sarracenos: la anexión de las tierras malagueñas a la corona de Castilla no se produjo hasta el último cuarto del siglo XV. A finales del siglo XVI, según este mismo autor (ib., 296), está totalmente documentada la gran afición de los ingleses por un vino jerezano o sanluqueño, al que denominaban *sack*. Este nombre, con el que popularmente se conocía dicho vino, ha quedado inmortalizado en la obra de William Shakespeare, concretamente, en *Enrique IV* y en *Las alegres comadres de Windsor.* García del Barrio (1995, p. 142) también recoge esta noticia: "El año 1608, Shakespeare, en su obra ENRIQUE IV, pone en boca de su personaje Fallstad el mejor elogio que jamás se haya hecho de un vino". Tal alabanza del vino de Jerez, en la transcripción de Moreno Navarro (1995, pp. 179 y 180), es la siguiente: "Si mil hijos tuviera, el primer principio humano que les enseñaría sería abjurar de toda bebida insípida y dedicarse al Jerez"[233]. En alguna ocasión, dice Unwin (ib., p. 297), Shakespeare se refiere a este vino como el «*old sack*» [«vino rancio»] (*Enrique IV*, parte I, I,ii.3), porque "el *sack* era dulce y poseía una alta graduación alcohólica, lo cual se traducía en que podía durar más tiempo". Sobre esta denominación de *sack*, González Gordón (1970, p. 58 a 60) añade que ese vino era tanto dulce como seco y que solía anteponerse al nombre de la ciudad española de donde procedía; así se distinguían el *Sherris Sack*, el *Málaga Sack* y el *Canary Sack*. González Gordon (ib., p. 59 y 60) opina que la palabra *Sack* provenía

233 Esta frase es el colofón de la apología del jerez hecha por Falstaff en la *Segunda parte del rey Enrique IV*, acto IV, escena III (Shakespeare, Obras completas, Tomo I, p. 674).

de la española «saca» con la que se designaba en Castilla a las mercancías exportadas; es decir la «saca» de productos fuera del país[234].

Volviendo al núcleo de la disertación, tras esta digresión, se estaba diciendo que en Persia había una tradición milenaria en la vitivinicultura cuando, al ser conquistada por los árabes, se implantó la religión islámica y con ella la condena hacia el consumo del vino. Pero, al igual que ocurrió en al-Andalus, las normas religiosas, más impuestas que sentidas –pues las autoridades, bajo la presión de fanáticos religiosos, tuvieron que recurrir en algún momento a las persecuciones contra los infractores públicos de las normas coránicas que iban contra ciertos hábitos populares– no lograron, al menos durante bastantes siglos, acabar con la costumbre ancestral de libar vino por el común de las gentes, y no precisamente en rituales religiosos, aunque también en ellos fuera empleado desde tiempos prehistóricos. Sobre esto de las prohibiciones coránicas, Nazanín Amirian (ib., p. 44) dice:

> La circunstancia de que el Islam prohibiera la producción y el consumo de alcohol forzó a los iraníes a que dejasen de beber en público, pero el vino siguió elaborándose en

---

234 Como ejemplo se puede mencionar lo que dice el padre Martín de Roa, S. J. sobre la sustitución de olivos por viñas en la zona de Jerez, según la reproducción que hace González Gordon (1970, p. 56):

> «Célebre fue el vino, trigo, azeite, miel, cera, i otros tales frutos, que desta región se sacavan para las naciones extrañas. Si bien del azeite falta la sobra, i queda la bondad, que también entonces se estimava, habiendose dado los vecinos a plantar viñas, por la gran saca de vinos dulces, i generosos, que tanto apetecen los extranjeros».

muchos hogares y llegó a convertirse en ciertos ambientes en un símbolo contra el dominio de la cultura islámica.[235]

Omar Jayyam, que reposa en el lugar de su ciudad natal donde él poseía viñedos, tenía un espíritu inquieto que, dudando de la inmortalidad del alma, no estaba dispuesto a seguir unos preceptos religiosos represivos de los placeres terrenales. Fue un rebelde que nunca comulgó con esa religión que prometía placeres en el Paraíso, pero que los prohibía en este mundo y amenazaba con el Infierno. Su amor hacia la vida y sus goces, sobre todo el de beber vino, "hunde sus raíces en el hedonismo divulgado por Zaratustra", dice Amirian (ib., p. 37). Omar Jayyam en sus poemas sostiene que la religión islámica promete cosas, como ganar un Paraíso, que no son comprobables, ya que nadie ha regresado de la muerte para contar lo que hay después de ella. Por eso es absurdo que el Corán hable de paraísos con hermosas huríes y ríos de vino generoso con los que poder deleitarse una vez que se ha muerto. Lo más lógico sería disfrutar de ello en el presente (Amirian, ib., p. 39). Esto se aprecia claramente en uno de sus *robaí*[236] (el nº 22, p. 139, de la traducción efectuada por

---

235 Esto de los alimentos que se convierten en símbolos de identidad de un pueblo, o de una religión, está bastante extendido. Por ejemplo, en la España de principios del siglo XVII, tras la expulsión de los moriscos y la obligación para los que se quedaban de abrazar la religión cristiana, algunos de esos cristianos nuevos hacían alarde en público de no beber vino ni comer jamón o tocino –con evidente peligro para ellos pues podían ser enjuiciados por la Inquisición por practicar a escondidas otra religión diferente de la cristiana–, según la información que proporciona Serafín Fanjul (2000, b, pp. 78 y 154).

236 Según la explicación de la señora Amirian (en la Introducción de su obra citada, p. 7) el plural de *robaí* es *robaiyat*. El *robaí* es un tipo de composición poética, consistente en un dístico en el que cada

Amirian, en su libro citado):

Cuando la llegada de nuevas flores se cante,

Pídeles, amor mío, que escancien vino bastante.

Libérate de huríes, paraísos e infiernos:

Todo eso se te entrega, mi vida, en cada instante.

Jayyam cree en una constante transformación de la materia, de forma que con las partículas de unos elementos se van formando continuamente otros elementos y, como dice Amirian (ib., p. 42):

> Recuerda a los que viven y beben en el presente que esa jarra que llevan a los labios conserva los restos de la hermosura de una joven amante, o que la tierra, el barro, el polvo, están henchidos de vida como la nuestra, que perdura en sus naturalezas de alguna forma.

Esta idea es expresada por Jayyam en el *robaí* nº 7 de los seleccionados por Amirian (ib., p. 109):

Este cuenco del que el inicuo está bebiendo

los ojos del visir y su corazón fueron.

Cada jarra de vino en las manos de un ebrio

fue de una hermosa labios y de un borracho cuerpo.

---

uno de sus dos versos se ha dividido en dos hemistiquios. La rima entre los cuatro hemistiquios suele ser

Otros interesantes *robaiyat* de Omar Jayyam son los siguientes:

Nº 4 de la selección de Amirian (ib., p. 103)

Levántate, mi vida, que ya apunta la aurora;

bebe muy suave el vino, puntea el arpa y toca.

De aquellos que marcharon, no volverá ninguno.

Y, para quienes quedan, la estancia será corta.

Nº 5 de la selección de Amirian (ib., p. 105)

Contra una piedra, mi copa he estrellado,

completamente loco, completamente embriagado;

oír me ha parecido que decía susurrando:

“Tú serás yo, yo fui tú en el pasado”.

Nº 34 de la selección de Amirian (ib., p. 163)

Deleita mi corazón, vida mía, a mi lado;

remediarás así mis penas y quebrantos.

Trae rápido una jarra y, aquí juntos, bebamos

antes de que hagan vasijas, amor, con nuestro barro.

---

de los dos primeros entre sí y con el cuarto; también pueden terminar con la misma palabra.

Nº 40 de la selección de Amirian (ib., p. 175)

Esta Rueda del Cielo ha de sentir vergüenza

de aquel que por la marcha de los días se apena.

Escucha el arpa y bebe el vino de tu jarra,

antes de que la jarra se estrelle con la piedra.

Y el Nº 47 de la selección de Amirian (ib., p. 189)

Ya que resulta efímera nuestra estancia en el mundo,

vivir sin placer y sin vino es absurdo.

Discutir los principios del universo, ¿importa?

¿Qué más da, tras mi muerte, si no es eterno el mundo?

Omar Jayyan no es el único poeta persa que canta al vino. Siglos después, en el XIV, se encuentra Shamseddin Hafez (1318-1273), que, según Amirian (ib., p.18), nació en Shiraz[237] y "es el poeta más exquisito y estimado por los persas". De él transcribe una poesía Tin Unwin (ib., p. 212):

Llena, llena la copa de vino espumoso,

Déjame apurar el zumo divino,

Para calmar mi corazón torturado;

237 Donde ya sabemos que hay, o había, buen vino.

Porque el amor que parecía al principio tan suave,

Que me miraba con tanta dulzura y sonreía tan alegremente,

Me ha clavado su dardo en lo más hondo del corazón.

El vino, en la cultura árabe, tenía otras aplicaciones además de su ingestión. Ibn Wafid, en su *Tratado de Agricultura*[238], comenta los siguientes usos del vino y del mosto: a las mieses les es beneficioso que la simiente sea "roçiada con vino caliente" (ib., p. 84); la masa de pan puede fermentar sin levadura echándole un pedazo de la torta hecha con harina de avena amasada con la espuma del mosto al ser hervido y secada al sol (ib., p. 92); los rábanos y los nabos para que salgan dulces debe remojarse su simiente con "mosto cocho, que es arrope" (ib., p. 100); si al sembrar los ajos se les pone mosto no tendrán mal olor y serán más sabrosos (ib., p. 102); los lirios salen blancos como la nieve al poner en las raíces de la planta "hez de vino negro", y la flor tendrá un color bermejo como la grana si la hez es de vino bermejo (ib., p. 103); y las palomas se acogerán muy bien al palomar si se les pone pedazos de granada remojados en vino, y también si se les dan cominos frescos remojados en buen vino que huela bien (ib., p. 111).

El geópono sevillano Abū l-Jayr, que estuvo al servicio del rey al-Mu'tamid y por lo tanto fue contemporáneo de Ibn Abdún, en su *Tratado de Agricultura* también ofrece algunos remedios aplicables en botánica en los que interviene el vino. Son éstos: para

238 Del que se han perdido muchos capítulos, entre ellos, según explica el editor Cipriano Cuadrado (p. 96, n 124), los que supuestamente tratan del cultivo de las viñas, la vendimia, el modo de obtener vino, sus clases y sus propiedades.

alejar los gusanos de los árboles “se fumiga su parte inferior con ajo, azufre o poso de vino” (pp. 237 y 238); para evitar la caída prematura de las frutas del peral “se coge poso de buen vino, se diluye en agua y lo empleas para riego durante quince días” (p. 241); para que las palmeras den fruto se preparan galletas cocidas al horno con harina, queso fresco no salado y agua, luego se muelen y se diluyen en vino hasta formar una pasta espesa que se vierte por la parte superior de la palmera (p. 242); a la morera plantada por estacas y esquejes “le beneficia el poso de vino” (p. 262); y un método para conservar frescos los membrillos es meterlos en vino o miel, “pero su sabor se estropea” (pp. 313 y 314).

Un último aspecto de la relación entre el vino y la cultura se va a tratar con brevedad. El vino tiene efectos terapéuticos y contribuye así a mejorar la salud. Las propiedades medicinales del vino son conocidas desde hace milenios y se fueron transmitiendo de generación en generación. Por ejemplo, la creencia en la mayor supervivencia de los bebedores de vino. No se trata de los borrachos y alcohólicos, sino de quienes beben vino cotidianamente, aun con cierta abundancia a lo largo del día, sin llegar a excesos. Y, aunque parezca mentira, tiene tal creencia un fundamento científico, pese a que en la antigüedad fuera un hecho conocido por la experiencia. En efecto, el vino era un sustituto del agua, necesaria para la vida humana. Había bastantes personas que desde que tenían uso de razón jamás recordaban haber bebido agua. El agua es sólo para lavarse, decían. Y así era imposible que cogieran las enfermedades que en gran cantidad se transmitían por el agua y afectaban principalmente a quienes la bebían. Los ríos, aun con sus aguas límpidas y cristalinas, eran unos de los focos más importantes de propagación de las epidemias. Algunas de

las propiedades beneficiosas del vino son conocidas por los tratados médicos de la antigüedad. Hipócrates (c. 460-c. 377 a.C.), el famoso médico griego de la isla de Cos de quien recibe el nombre el juramento *hipocrático* de los médicos, prescribía el vino como “desinfectante de heridas, como bebida nutritiva, como antipirético, como purgante y como diurético”, según Unwin (obra citada, p. 243), quien a su vez extrae la información de Lucia, S. P.: *A History of Wine as Therapy*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1963). Galeno (c. 130-c. 201), otro egregio médico griego cuyas obras siguieron ejerciendo influencia considerable hasta el Renacimiento, también recomendaba el vino para desinfectar heridas y para bajar la fiebre (ib., p.243).

Los árabes fueron aficionados a la cultura helenística y tradujeron numerosas obras de los griegos, entre ellas las de medicina. En al-Andalus descollaron como médicos los cordobeses Averroes (1126-1198) y Maimónides (1135-1204), musulmán el primero y judío el segundo, y los sevillanos Ab ū ł^{c}Alā’ Zuhr (médico personal de al-Mu’tamid y de los primeros sultanes almorávides), Avenzoar (1076-1162, hijo del anterior), e Ibn Mufarray al-Nabatí (c. 1165-1240). Este último basó sus remedios en la obra *Materia Médica* del griego del siglo I Dioscórides, uno de cuyos ejemplares había sido regalado por el emperador bizantino Constantino VII Porfirogéneta (c. 960-1028) al califa ‘Abd al-Rahmān III, quien mandó traducirla al árabe[239]. Durante el reinado de este califa sobresalió el médico cordobés Abulcasis (Abu-l-Qasim ibn ‘Abbas al-Zahrawí, c. 936-c. 1013) que escribió una enciclopedia médica, *Tasrif*, la cual se difundió por Europa gracias a la traducción de Arnaldo de Vilanova (1240-1311), médico y químico

239 Véase la nota 37 en la página 81.

de la corte de Pedro III de Aragón. De este médico, Tim Unwin (ib., p. 243) cita el libro *Liber de Vinis*, al que se refiere diciendo que “fue el texto que corroboró el uso terapéutico del vino durante la Baja Edad Media”. De Castro (1996, p. 605), además de citar el *Kitab al-Agdiya (Tratado de los alimentos)* de Avenzoar (Abu Marwan Ibn Zuhr), menciona el tratado médico-dietético el *Kitab al-wusul li-hifz al-saha fi al-fusul (Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año o “Libro de la higiene”)* de Ibn al-Jatib que contempla el vino.

Titus Burckhardt (1970, p. 84 a 86) extrae algunos párrafos del libro de Abulcasis; de entre ellos se transcriben estos dos en los que se alude a las cualidades del vino y de su derivado el vinagre:

> El melocotón es de naturaleza fría y húmeda en segundo grado. La clase mejor es la que huele a almizcle. Los melocotones se emplean en casos de fiebre ardiente. Tienen el inconveniente de descomponer los humores; esto se contrarresta con vino aromático.
>
> La mostaza es de naturaleza caliente y seca en tercer grado. La mejor es la fresca, roja y cultivada. Disuelve la gota, pero perjudica al cerebro. Esto se contrarresta con un remedio preparado de almendras y vinagre.

7.2 El comercio del vino

Ningún historiador que se haya dedicado al mundo islámico antiguo ha dejado de destacar el esplendor de la cultura árabe, y en particular el alcanzado en al-Andalus. La primera causa de ello, dejando aparte el botín en los momentos iniciales de las

conquistas, que no fue desdeñable pero se agotó pronto esta fuente de ingresos, fue la riqueza que se pudo obtener gracias al desarrollo de la producción, tanto en la agricultura como en los oficios y en las artes, y, sobre todo, del comercio. Este último a impulsos de una demanda creciente fomentada por el desarrollo urbano y por el poder adquisitivo de una población en aumento y de unas élites cada vez más ricas y refinadas, que no se contentaba con los productos nacionales sino que también exigía los de otros países. Pero en ningún momento aparece el vino, entre las menciones referentes a los artículos objeto del tráfico mercantil de larga distancia.

En lo concerniente al comercio internacional de vino desde al-Andalus, la profesora Constable (1994, p. 219) comenta: “Debido a las restricciones islámicas sobre el alcohol, no es sorprendente la escasez de referencias a la exportación y al consumo abierto de vinos andalusíes, aunque su existencia no deja de ser evidente”. Esta idea está apoyada en lo que anteriormente dice esta profesora (ib., p. 191 y 192) respecto a un cadí de Algeciras, Abu al-Hasan al-Jaziri, en su *Maqsud al-mahmud fi talkhis al-‘uqud*, (manuscrito inédito que se encuentra en el Instituto Miguel Asín del CSIC, Madrid, ms. 5, fol. 55v.), quien citaba un inventario confeccionado por el ulema Ibn Habib en el siglo IX sobre los alimentos que podían ser transportados en barco alquilado. En ese inventario aparece el vinagre y otros productos que soportan el paso del tiempo, pero en él no figuran ni alimentos perecederos ni el vino, que sí aguanta el tiempo del transporte. Pero como opina esta profesora (ib., p. XXIII del “Prólogo”), aunque se refiera al comercio en general y no al caso concreto del vino, “La ausencia de evidencias no implica necesariamente que algo no existió”. Y claro está, en lo referente al comercio internacional del vino se encuentra con un tremendo hermetismo

en las numerosas fuentes por ella consultadas. Es desalentador que en todo su libro sólo haga 5 ó 6 alusiones al vino antes del siglo XIII, algunas tan generales como la observación, citada por Constable (1994, p. 217), del geógrafo de siglo X Ibn Hawqal, en su *Kitab surta al-ard*, sobre Sevilla, que era una ciudad «con muchos productos, especialmente sus frutos, vinos e higos». Además las referencias que constata son indirectas y en ningún caso se encuentra con un documento en el que figure un cargamento de vino que se traslada de un país a otro. Las citas a destacar, por las cuales puede deducirse el tráfico internacional del vino, son las siguientes:

> Durante el siglo XI, el poeta y estadista judío, Samuel b. Magh escribió para ensalzar el vino: «de apariencia rojo, de sabor dulce, la cosecha de España es renombrada en el este». Esta afirmación indica que, incluso durante esta época, los vinos de Málaga, Jerez y otras regiones andalusíes ya eran enormemente apreciados, al menos por los no musulmanes. (Constable, ib., p. 219).

> Si el vino era un artículo objeto de un comercio internacional, es fácil que los marineros y todos los que se encontraban a bordo fuesen propensos a beber alcohol. En varias obras del poeta almeriense Ibn Safar[240], contemporáneo de Ibn ‘Abd ūn, se mencionan las fabulosas fiestas, con alcohol, que tenían lugar a bordo.” (Constable, ib., p. 219)

Medina Molera (1980, p. 329 y 330), al comentar las amplísimas relaciones internacionales y comerciales de al-Andalus durante el emirato y el califato de Córdoba,

---

240 Según las poesías del poeta granadino Ibn Said *Rayat al-Mubarrazin wa gayat al-Mummayazin* / Ibn Said al-Andalusi; libro editado por Numan Abd al-Mutaal al-Qadi, El Cairo, 1973. Hay una versión en castellano de Emilio García Gómez bajo el título de *El libro de las banderas de los campeones*, cuyos versos aludidos se encuentran en las pp 236y 237).

menciona sin documentar que, entre otros numerosos productos, los andaluces exportaban “vinos”. En cambio, Sánchez Mármol (1981, p 485), refiriéndose al comercio exterior del emirato nasrí, atribuye a Al-Maqqari la noticia de la salida desde Málaga de vino, pese a la prohibición.

En la nota 232 de la página 452 se comentaba que algunos historiadores consideran confirmada la exportación del vino de Jerez durante el periodo musulmán al mercado inglés. Pese a que esta opinión no está documentada, se debe suponer, en contra del parecer de González Gordon, que tal noticia podría ser cierta, porque en caso contrario no había explicación para que un pequeño pueblo agrícola, poco menos que perdido en la geografía peninsular y sin ninguna otra notoriedad que la calidad de sus caldos, pudiera ser conocido por su nombre árabe, *Sherish*, en países lejanos, como los de las Islas Británicas donde estaba dicha denominación perfectamente consolidada en el idioma inglés, bajo la fonética *Sherris*, si no fuera por lo único que distinguía a dicho pueblo y que apreciaban los nórdicos: su excelente vino.

El vino sin una adecuada comercialización apenas tiene utilidad y se produciría en muy poca cantidad, porque la mayor parte de él se consume en las ciudades, adonde hay que transportarlo una vez elaborado, o bien llevar allí las uvas para obtenerlo. En las urbes suelen estar las personas de gusto exquisito que desean beber vinos de gran calidad, a veces procedentes de zonas muy distantes. Pero este asunto tan importante para dar salida a su producción que, por lo que se ha tratado anteriormente, debía ser en cantidades nada desdeñables en al-Andalus, es el gran ignorado. Perece como si hubiera un pacto de silencio en lo relativo al comercio del

vino dentro de las áreas islamizadas, de forma que es difícil encontrar en las fuentes algo útil para conocer cómo se distribuía y se canalizaba el vino hasta llegar al consumidor. Sabemos que consumidores había, en gran número y de todas las condiciones sociales. Por lo tanto, la demanda, diversificada en diferentes calidades, estaba garantizada. El problema consiste en averiguar cómo y por qué rutas llegaba el vino a las gentes de unas u otras ciudades, incluidas las del extranjero. Pero esto no preocupaba a los historiadores y geógrafos musulmanes que veían una contradicción entre las prescripciones religiosas y el consumo generalizado del vino. Por este motivo soslayan el tema y no lo mencionan, pues, en realidad, es un asunto tabú: ¿cómo se va a tratar el comercio del vino si está prohibido consumirlo? Las vides dan frutas, uvas para comer frescas o desecadas, y nada más. Con esta idea *in mente*, describen las viñas y alaban las buenas uvas y las pasas tal como lo hacen con las demás frutas. En cambio, sobre los procesos de vinificación el silencio es total. Por lo que a esto se refiere, Lévi-Provençal (1957, p. 160) dice:

> En todas partes se hacía vino, aunque no fuese nunca abiertamente o se encargase este cuidado a un bodeguero mozárabe; pero no tenemos ninguna noticia sobre los procedimientos de vinificación.

A lo cual, podríamos añadir que sobre los procedimientos de comercialización del vino tampoco hay noticias, salvo algunas de forma indirecta.

A los argumentos anteriores habría que añadir que también es posible que la ausencia de referencias comerciales sobre el vino, en lo que respecte al tráfico internacional del mismo, sea debida a que en efecto no fuera un producto que

mereciera la pena ser comercializado fuera del ámbito local, ya que, según dice Claude Cahen (1970, pp 31 a 36), en su breve artículo «Unas palabras sobre el declive comercial del mundo musulmán a fines de la Edad Media», para los musulmanes las mercancías objeto del tráfico mercantil de larga distancia fueron las que se prestaban a la especulación; es decir, las que se podían comprar a bajo precio en algún sitio y venderse en otras partes con un alto margen de beneficios. Claude Cahen añade que en el mundo islámico jamás se incentivó la producción interior de algún artículo y el fomento de su exportación con vistas a mantener o aumentar el empleo, ni siquiera para asegurar un saldo positivo de la balanza comercial. Según esta explicación, el vino, por la prohibición coránica, no se prestaría a proporcionar un alto margen de ganancia. Sin embargo, esta explicación ignora la posibilidad del comercio del vino para el consumo de no musulmanes extranjeros.

En general, los historiadores, especialmente los antiguos, y este calificativo también debe aplicarse a muchos que escribieron en el siglo XX, son como los abuelos: cuentan historietas y batallitas. Una buena prueba de ello la hemos ofrecido en estas páginas, en las que se han transcrito unas cuantas. No es que no tengan interés, sino que llega un momento en que resultan insulsas. Cuando uno se cansa de comprobar lo bien que vivían los reyes y los aristócratas y la cantidad de pobres desgraciados que morían no sólo por causa de las aspiraciones de sus jerarcas, sino de sus cambios de humor, se echa de menos el conocer cómo vivía el común de las gentes, cómo se ganaban la vida día a día, en qué trabajaban y qué dificultades tenían que superar para comer y dar de comer a los demás. De todo esto las crónicas apenas nos cuentan algo y en los libros de historia el problema del comercio y otras cuestiones

económicas queda resuelto en cuatro o cinco páginas (o líneas, en algunos). Los textos árabes que nos refieren algo sobre la vida cotidiana son los tratados de *hisba*, como el de Ibn Abdún que aquí se estudia, aunque su finalidad principal sea proponer reformas en las relaciones sociales de tipo comercial.

Como muestra del parco tratamiento que en bastantes libros de historia se hace de las cuestiones económicas, a continuación se transcribe lo poco que sobre este asunto dicen Fernando García de Cortázar y José Manuel González Vega, en su *Breve historia de España* (Círculo de Lectores S.A., Barcelona, 1995, pp 141 a 143):

> La incorporación de la península al Imperio musulmán le permite recobrar la vocación mediterránea que los godos habían distraído y volver a las antiguas rutas de comercio: las ciudades y los negocios despiertan con el ímpetu del Islam. Los mercaderes enfilan hacia Francia y viajan por el Mediterráneo cargados de joyas, textiles y cerámicas que una industria renovada no para de fabricar. La experiencia administrativa árabe en Oriente Medio resuelve ahora muchas de las dificultades que habían agobiado a las ciudades hispanas desde el declive de Roma. Abriendo mercados y redes comerciales o instaurando gremios de artesanos, el gobierno y los municipios abanderan el progreso económico y el renacimiento urbano.
>
> El zoco, junto a la mezquita, llena de algarabía el corazón de las ciudades árabes, por más que, hacia el norte del país, éstas se revistan de un aire militar, rural o burocrático. Córdoba (100.000 habitantes), Sevilla, Algeciras, Málaga (20.000), Almería (27.000), Granada (26.000), Valencia, Mérida, Toledo (37.000), Zaragoza (17.000)... componen la nómina de las ciudades más ricas. Todas han sido elegidas por los artesanos, tenderos y

labradores potentados como lugar de residencia, dado el gusto andalusí por los aires urbanos, en contraste con sus homólogos cristianos, amigos del terruño y la aldea.

No puede explicarse, sin embargo, este florecer ciudadano sin la prosperidad de la agricultura o la cabaña y la puesta a punto de un complejo sistema de abastecimiento que apuntalan la demanda de las poblaciones, cada día más densas y exigentes. De Roma había heredado el campesino hispano los elementos primordiales de explotación del campo, pero las técnicas árabes mejorarían notablemente su productividad. Las innovaciones en el regadío andaluz y levantino repercutieron en el aumento y la calidad de las cosechas y en la recuperación de algunos suelos despreciados hasta entonces. [...]

Entre las producciones de mayor calado de la agricultura peninsular habrían de contarse los granados, el arroz, la caña de azúcar, el algodón y los naranjos [...]

El cultivo del secano con sus alternancias anuales de siembra y barbecho difiere poco del romano, practicado en el norte y el resto de Europa. Las llanuras del Guadalquivir se transforman en grandes arrozales, aunque son insuficientes para compensar el déficit crónico de cereales, que obliga a comprarlos en los mercados norteafricanos. Por toda Andalucía alarga sus raíces el olivo, acompañado de plantas textiles y colorantes: algodón (Sevilla, Guadix), lino (Granada), esparto (Murcia), morera (Baza, Jaén, Las Alpujarras). La ganadería prospera al recibir sangre africana en un continuo trajín de razas y especialidades que mejoran las cabañas equina y ovina. A pesar de estos avances, el campesinado andaluz debe su alivio, sobre todo, a los nuevos contratos de aparcería, que reparten las cosechas entre propietarios y labriegos, a diferencia del norte cristiano, con mayor servidumbre de los trabajadores del campo.

La explotación minera también continúa y enriquece la tradición romana, obteniéndose pequeñas cantidades de oro (arenas del Tajo, Darro) y más abundantes de plata (Murcia,

Alhama, Hornachuelos) y hierro (Córdoba, Sevilla). El mercurio sigue siendo de Almadén y el cobre tiene yacimientos en Toledo, Granada y Riotinto. Con estos metales pudieron desarrollarse industrias de orfebrería y metalurgia, cuyos centros más dinámicos se apiñaban en torno a los talleres fundados por Abd Al-Rahmān III en Medina Al-Zahra.

Otras producciones notables, aparte de las manufacturas alimenticias, fueron el vidrio, la alfarería, el cuero, la marquetería, las sedas, pieles y marfiles..., todas ellas bajo el palio del proteccionismo califal. También se beneficiaron en su periplo exportador de las mejoras de las calzadas romanas y de la construcción de ramales, que enlazaban Córdoba con las demás ciudades del reino. Merced a estas comunicaciones, Al-Andalus pudo abastecerse de las mercaderías que llegaban de Europa, en especial esclavos, que, vía Barcelona, procedían del comercio judío del eje Danubio-Rhin, y madera para los astilleros almerienses y tortosinos. En Oriente, Córdoba compraba libros, orfebrería, materiales de construcción... Pero los mejores intercambios los hizo en el norte de África colocando sus excesos de aceite y acopiando cereales mientras descargaban las caravanas el oro del Sudán.

Esto es todo lo relativo a la economía y el comercio de al-Andalus durante unos cuantos siglos. Estamos de acuerdo en que se trata de una breve historia, pero en las historias más amplias lo dicho en ellas sobre el asunto económico no es mucho más. A lo sumo se detalla algo en cosas concretas, pero no aparecen muchos datos nuevos. Por supuesto, el vino ni se menciona y eso que es una fuente de riqueza por ser apreciado en multitud de países europeos. De éstos se importaban esclavos, principalmente de la raza eslava, de forma que, en la opinión de Peter Spufford (1988, p. 74), esta palabra pasó a sustituir a la de *servus*, designándose a éstos a partir de entonces con la voz *sclavus*. Titus Burckhardt (1970, p. 40) también menciona que la

propia palabra indica que provenían de los países eslavos[241]. Sobre este comercio de esclavos es interesante conocer lo que dice Dozy (1861, Tomo III, p. 61), ya que indirectamente se obtiene información sobre el comercio de los musulmanes españoles con los bizantinos y con los italianos, que dominaban las rutas marítimas del norte del Mediterráneo:

> Al principio, el nombre de eslavos se aplicaba a los prisioneros que los pueblos germánicos hacían en sus guerras, contra las naciones así llamadas, que vendían a los sarracenos españoles (Maccari, t. I, p. 92); pero con el transcurso del tiempo, cuando se comenzaron a comprender bajo el nombre de eslavos una multitud de pueblos que pertenecían a otras razas, se dio este nombre a todos los extranjeros que servían en el harén o en el ejército, cualquiera que fuese su origen. Según el preciso testimonio de un viajero árabe del siglo X, los eslavos que tenía a su servicio el califa español eran gallegos, francos (franceses y alemanes), lombardos, calabreses y procedentes de la costa septentrional del Mar Negro (Ibn Hocal, man. De Leyden, p. 39). Algunos habían

---

241 Pero esta denominación acabó sirviendo para designar cualquier esclavo de procedencia nórdica. Sobre esto, Lévi-Provençal (1957, p. 101) dice:

> El nombre genérico de eslavos, o *saqaliba*, ya hemos visto que designaba no sólo a los hombres procedentes de las remotas partes de Europa (germanos, escandinavos o eslavos), sino también a cautivos venidos de países próximos a España, señaladamente francos (*Ifranch*) de la Gascuña, del Languedoc y de la Marca hispánica. En las expediciones que los traían había también mujeres, esas francas tan buscadas en Córdoba por ser rubias y de piel blanca. Entre ellas y las cautivas vascas escogían los príncipes omeyas sus más mimadas concubinas, que, al dar a luz, se elevaban al rango de verdaderas princesas, sultanas-validé (*umm walad*) influyentes y siempre dispuestas a urdir, con los eunucos eslavos, intrigas palatinas tan secretas como complicadas. Pero estas francas no poblaban solamente los harenes califales. Los dignatarios de la *jassa* y los ricos burgueses de las grandes ciudades se las procuraban también a peso de oro.

sido hechos prisioneros por los piratas andaluces, otros habían sido comprados en los pueblos de Italia, porque los judíos, especulando con la miseria de los pueblos, compraban niños de uno y otro sexo y los llevaban a los puertos de mar, donde naves griegas y venecianas iban a buscarlos, para llevárselos a los sarracenos. Otros, esto es, los eunucos destinados al servicio del harén, llegaban de Francia, donde había grandes manufacturas de eunucos, dirigidas por judíos. Era muy famosa la de Verdún (Luipandro: *Antapodosis*, 1.VI, c. 6) y había otras en el Mediodía (Ibn Hocal, p. 39; Maccari, t. I, p. 92).

Como se acaba de ver, los musulmanes de la Península Ibérica compraban allende los Pirineos esclavos que, al parecer, pagarían en oro. Podrían haberlos pagado con productos manufacturados o agrícolas. Al-Zuhrī (*El mundo en el siglo XII*, p. 156) dice que del Aljarafe se exportaba aceite a los reinos cristianos, y en la versión medieval manuscrita en castellano (ib., p. 248) se habla de la exportación de este aceite a "tierra de Roma". El envasado del aceite y del vino es similar, lo mismo que los problemas de su manipulación y transporte, por lo que también pudiera haber ocurrido que entre las especies aptas para el pago de las importaciones estuviera el vino, que, de todas formas, para los cristianos europeos se traía del Mediterráneo Oriental (Grecia, Chipre) por vía marítima hasta los puertos de la costa mediterránea francesa, donde se reexpedía, por rutas fluviales y terrestres, a la Europa del centro y del norte. Si verdaderamente los esclavos eran pagados en metálico, con oro y plata, era porque se disponía de este medio de cambio. Sin embargo, la producción de oro en al-Andalus[242] no era suficiente para atender todas las necesidades, tanto de la circulación

242 Que venía del río Segre, en Lérida; del río Darro, en Granada; y de la desembocadura del río Tajo, enfrente de Lisboa, en la playa de Almada. La plata se beneficiaba de los yacimientos donde se

monetaria como de la orfebrería, y, por eso tenía que importarse, principalmente del Sudán occidental, del que también se obtenían esclavos negros, según Julio Valdeón Baruque (2001, pp. 64 y 65). Este autor nos informa, además, que la Córdoba califal importaba del próximo Oriente especias y productos de lujo; de la Europa cristiana pieles, metales y esclavos. Mientras que exportaba productos agrarios: aceite, azúcar, higos y uvas; minerales: cobre, estaño, y mercurio; y manufacturas, principalmente tejidos de seda. También nos dice que en el año 942 llegaron a Córdoba comerciantes italianos de Amalfi. Asimismo hay constancia de la llegada de otros italianos a las costas andaluzas, por ejemplo los genoveses que atracaron en Málaga en el siglo XI, según refiere Rachel Arié (1982, p. 252). Este comercio de los esclavos negros y del oro sudanés realizado en el norte de África debía pagarse con toda seguridad en especie, puesto que no tiene sentido pagar el oro con oro, ni los esclavos con oro en un país donde éste abunda, y el pago, así, debía ser fundamentalmente con aceite de oliva[243] y con otros productos. Gracias a la navegabilidad del Guadalquivir hasta Sevilla con navíos de bastante calado, "los comerciantes sevillanos se enriquecieron, principalmente a través de la exportación del aceite de oliva que se producía en la zona" (M'hammad Benaboud, 1992, p. 82). Esta zona sevillana a la que se hace alusión en este pasaje es el Aljarafe, cuyos "productos cubren las regiones de la tierra y el aceite que se prensa en sus olivares es exportado hasta la propia Alejandría"

---

extraía en las regiones de Murcia, Alhama, Hornachuelos y Totálica, en el distrito de Beja (Lévi-Provençal, 1957, pp. 173 y 174).

243 Apreciado por los habitantes de las riberas del Mediterráneo, pero desconocido y no apreciado en absoluto por los habitantes del norte de Europa y por los sudaneses.

(Sánchez-Albornoz, 1946, Tomo II, p. 301).

Pese a las continuas hostilidades e incursiones guerreras en territorio enemigo en búsqueda de botín por ambas partes, el Califato de Córdoba y los reinos cristianos del norte de la Península Ibérica no tenían reparos en comerciar entre sí. Al parecer, con cierta regularidad las caravanas de los mercaderes se desplazaban de sur a norte y viceversa. De este comercio Lévi-Provençal (1957, p. 183) dice:

> Por su parte, los reinos cristianos del norte de la Península, sobre todo León, aseguraban ya a las industrias de lujo de la España califal mercados importantes, así como a ciertos artículos orientales que, pasando por la capital andaluza, eran revendidos al otro lado de las Marcas por corredores judíos o mozárabes. Muchos documentos nos ofrecen la prueba de la indiscutible influencia que Córdoba tenía en esta época sobre el vestido y el mobiliario de la aristocracia de la España cristiana, y esta influencia no se tradujo sólo en la progresiva adopción del fausto de la lujosa vida de la *jassa* andaluza por los magnates de la corte leonesa, sino que determinó asimismo multitud de préstamos léxicos al árabe, que proclaman con elocuencia el prestigio de que entonces gozaban los refinados productos de los maestros cordobeses o bagdadíes. Es significativo, por ejemplo, ver figurar en esos documentos la mención de objetos calificados de «iraquíes» o «basríes», y muchos nombres árabes, deformados apenas, de telas lujosas, brocados, tejidos bordados y tapicerías, como el *dibach* y otros productos de las manufacturas andaluzas de *tiraz*.

Manuel Riu Riu (1989, p. 251) menciona que la seda fabricada en al-Andalus se exportaba a toda la cuenca del Mediterráneo; y, con más detalle Lévi-Provençal (ib., p. 183, nota 201) dice:

La exportación de telas de seda de los talleres andaluces de *tiraz* a Egipto, e incluso al Jurasán, está ya atestiguada por Ibn Hawqal, *Surat al-ard*, ed. KRAMERS, I, pág. 110. [...]. Especialmente, cita los tapices de fieltro (*labd*), que podían llegar a valer de 50 a 60 dinares; los tejidos de seda cruda (*jazz*), de diferentes clases, entre ellas una encerada (*mushamma*) que se utilizaba para hacer capas impermeables; las telas de lino, sobre todo las fabricadas en Pechina, que se exportaban a Egipto, a la Meca y al Yemen.

Además de lo ya mencionado, se enviaban a los reinos cristianos del norte peninsular pieles de comadreja y de petigrís, que eran muy estimadas en León (Lévi-Provençal, 1957, pp. 184-185); pellizas forradas (*mubattana*); pañuelos de seda (Rachel Arié, 1982, pp., 254 y 255); estribos, sillas de montar repujadas y otros aparejos de montar (M'hammad ben Aboud, 1992, p. 79).

Lo raro es que no se exportara también ese exquisito vino oloroso y dorado que tanto alaban los poetas, como, por ejemplo, en la poesía de Ibn Zaydun que se expuso más arriba, en la página 423.

Es indudable que el vino producido en al-Andalus era comercializado en el mercado nacional. Desde luego, el síntoma más evidente de ello es que la gente lo bebía. También es un indicio el que el Estado aceptara el vino (o mosto) como pago en especie, ya que, luego no tendría dificultad en encontrar una salida para ese vino. Con el tiempo, y el desarrollo de una economía monetaria, el cobro de los impuestos pagaderos en especie se prefirió que fuera satisfecho en dinero (Rachel Arié, 1982, p. 75), debido a los grandes gastos de almacenaje que suponía el guardar los cereales, el aceite, el vino, los ganados y el resto de los productos. No obstante, la recaudación en

especie debió proporcionar al Estado un poder dominante en el mercado de los productos básicos, como en el caso del vino, pues, se recordará por haber sido ya mencionado, *supra* página 434, que el mercado del vino de Secunda, a las puertas de Córdoba, perteneciente al Estado estaba arrendado.

La cuestión estriba en si el vino andalusí se exportaba o no. Varios siglos antes, los caldos béticos ya eran apreciados en Roma por su alta calidad, lo cual está atestiguado por Columela al referirse en su libro *De re rustica* (Lib. I, Prefacio) a la importación por parte de Roma de vinos procedentes de la Bética y por Estrabón al comentar en su *Geografía* las grandes cantidades de vino y de grano que se exportaban desde la Turdetania, al noroeste de Cádiz (Unwin, obra citada, p. 162). También hay constancia de este comercio por el hallazgo de ánforas de vino del siglo I cerca del puerto de Ostia procedentes de las provincias romanas Tarraconense y Bética (Unwin, ib., p. 175) y cerca del Tiber en el monte Testaccio a las afueras de Roma (ib., p. 184). Siglos después, tras la caída del Imperio romano de Occidente, el comercio de larga distancia del vino decayó hasta prácticamente anularse, pese a que los conquistadores de las tribus bárbaras, como “los visigodos, suevos, vándalos y burgundios que se asentaron en la Galia y en Hispania a principios del siglo V continuaran cultivando la vid” –Unwin, ib., p. 201–, porque, al fragmentarse la unidad del Imperio en múltiples nacionalidades y convertirse el sistema económico en local, autárquico y de mera subsistencia, se redujo considerablemente el poder adquisitivo en cada respectivo reino y, sobre todo, porque mermó la población urbana que era la principal demandante de vino. Para el periodo del siglo siguiente, por lo que a esto respecta, Unwin (ib., p. 202), basándose en *An Historical Geography of Europe 450*

B.C. –A.D. 1330, Cambridge University Press,1973, de Pounds, N. J. G., dice:

> El brote de peste bubónica y las epidemias, como la viruela y posiblemente la difteria y el cólera, que asolaron Europa durante el siglo VI tras la denominada peste de Justiniano en el año 540 d.C., redujeron aún más la tasa demográfica e hicieron disminuir la demanda general de vino. Dadas las circunstancias, las pautas y producción y consumo del vino adquirieron un carácter mucho más local y se orientaron principalmente hacia una economía de subsistencia.

Pero en los países nórdicos, Inglaterra inclusive, donde las tierras no tienen condiciones naturales para un adecuado cultivo de la vid, sus habitantes también apreciaban el vino y tenían que importarlo. Este vino, en gran parte dulce hecho con uva moscatel, procedía del Imperio romano de Oriente, de Grecia, Turquía y Palestina. Sobre este comercio, Unwin (ib., pp. 206 y 207) dice:

> Buena parte de este vino era dulce y estaba elaborado a base de uva moscatel, cuyas bayas solían secarse para aumentar el contenido de azúcar; ya en el periodo medieval, cuando este vino comenzó a exportarse en grandes cantidades a la Europa septentrional, a menudo viajaba bajo el nombre de «Romanía», denominación genérica que aludía a su origen en el Imperio romano de Oriente.
>
> Durante los siglos V y VI adquirieron gran renombre los vinos de Gaza, en la provincia palestina de Negev (Mayerson, P. «The wine and vineyards of Gaza in the Byzantine period», *Bulletin, American Schools of Oriental Research*, 1985); Gregorio de Tours (*Historia de los francos*, VII.29) observa que eran más fuertes que los vinos de la Galia (Gregorio de Tours, traducción inglesa por O. M. Dalton, Oxford, 1927: 306). La plantación de viñedos en esta región parece haber guardado una estrecha relación con el auge del

monasticismo durante el siglo IV y con las actividades de san Hilario, fundador de la vida monástica. Si damos por cierta la vida de san Hilario escrita por Jerónimo (*Vita Hilarionis*), parece que el cultivo de la vid y la producción de vino constituían dos de las principales actividades de los monjes en el monasterio fundado por el santo. La expansión de estos viñedos, evidenciada también por el descubrimiento de restos de numerosas prensas vinícolas en los alrededores de Gaza y de Elusa, se intensificó a raíz de los peregrinajes a Tierra Santa emprendidos por gentes de Francia, Italia y España durante los siglos V y VI. Mayerson (1985) apunta que Gaza, situada en el extremo más meridional de Palestina, se convirtió en una de las paradas preferidas por los peregrinos, quienes después de haber probado el vino llevaron consigo una pequeña cantidad al Mediterráneo occidental. Cuando empezó a aumentar la demanda de vinos de Gaza las mismas rutas fueron abastecidas por los comerciantes. Pero el periodo de prosperidad fue breve, puesto que las conquistas musulmanas de siglo VII y la imposición del dominio islámico ocasionaron una drástica reducción de la producción vinícola en el Mediterráneo oriental.

Las conquistas árabes en el Próximo Oriente y en el norte de África cerraron una buena parte de las fuentes de aprovisionamiento y de las vías del tráfico comercial por el sur del Mediterráneo para los países europeos. Los navegantes italianos fueron haciéndose con las rutas navales del norte de este mar tan nuestro y el comercio con Bizancio, de donde siguió importándose artículos de lujo y el vino dulce griego (Unwin, ib., p. 245):

Como la ruta marítima hacia el norte de Europa a través del estrecho de Gibraltar entrañaba peligros insalvables, al estar la Península Ibérica y el norte de Africa bajo el dominio musulmán y sus mares sometidos al acoso de los piratas sarracenos, la distribución de los productos orientales a la Europa septentrional

acababa realizándose por vía terrestre y fluvial, resultando así muy cara (Unwin, ib., pp. 250 y 251). Por este motivo, las mayores cantidades de vino que llegaban a los países nórdicos, aprovechando la baratura del transporte naval, procedían de la costa atlántica francesa y de la España cristiana que exportaba sus vinos desde la cornisa cantábrica (Unwin, ib., p. 248)[244].

A partir de mediados del siglo XII Inglaterra traía el vino de sus posesiones en Aquitania, siendo los principales puertos exportadores Burdeos y La Rochelle, desde donde también se exportaba el vino a Flandes, Escocia, Irlanda, Alemania, Dinamarca y Noruega (Unwin, ib., pp. 248 y 249). Más tarde, en el siglo XIV, una vez expulsados los musulmanes de la parte sudoccidental de la Península Ibérica y tras la expansión hacia el oeste del Imperio otomano, los vinos dulces de alta graduación del Mediterráneo oriental con destino al norte de Europa fueron sustituidos por los procedentes de la Castilla andaluza, que producía vinos similares, de forma que a finales de ese siglo "los vinos españoles eran muy populares en Inglaterra" (según la información de Childs, obra citada en la nota 233, que nos transmite Unwin, ib., p. 251).

La cuestión estriba en saber a ciencia cierta si antes de la conquista por los castellanos de tierras gaditanas, Jerez, El puerto de Santa María y Sanlúcar de Barrameda, ya se exportaba el vino de esta comarca a Inglaterra, como algunos historiadores se inclinan a creer, según el testimonio recogido por González Gordon y

---

244 Sobre este particular Unwin cita (ib., p. 249) la obra de W. H. Childs sobre el comercio entre Inglaterra y Castilla: *Anglo-Castillian Trade in the Latter Middle Ages*, Manchester University Press, 1978, donde se alude a las importaciones inglesas de vino blanco y tinto procedente de Castilla a través del País Vasco durante el siglo XIII.

referido en la nota 232 de la página 452 y luego comentado en la página 465.

El espíritu comercial de los musulmanes españoles queda evidenciado por la potente flota mercante y de guerra que poseían, cuando en aquellas épocas incluso los buques de guerra podían dedicarse al comercio. El poderío naval de al-Andalus se inició a raíz de las invasiones normandas que asolaron diversas zonas del dilatado litoral peninsular bajo el dominio islámico. La primera incursión normanda tuvo lugar en el año 844. Los normandos (*mayūs*), después de devastar las costas de Galicia y la desembocadura del Tajo, llegaron a Cádiz y remontaron luego el Guadalquivir saqueando y destruyendo todo cuanto encontraban a su paso. La ciudad de Sevilla no se libró de la feroz depredación de los normandos; pero el ejército de ‘Abd al-Rahmān II consiguió derrotar a los *mayūs*. A finales de ese año, el emir de Córdoba mandó instalar una atarazana en Sevilla donde se construyeran barcos para la defensa de las costas del emirato (Bosch Vilá, 1984, pp. 44 a 50). Aproximadamente un siglo después, ‘Abd al-Rahmān III volvió a dar un gran impulso a la marina de guerra para hacer frente al peligro fatimí que se extendía por el norte de África y amenazaba los dominios califales en el norte de África (Melilla o Ceuta) y en la península, como, por ejemplo, cuando la escuadra fatimí asoló las costas almerienses en el año 955 (Lévi-Provençal,, 1957, p. 61). Además de las atarazanas de Pechina (Almería) y Sevilla, había astilleros en las ciudades de Alcacer do Sal, Silves, Algeciras, Málaga, Alicante, Denia y Tortosa. Lévi-Provençal (1957, p. 63) hace la siguiente observación:

> Todas estas atarazanas, que también trabajaban para la marina mercante, [...], habían de continuar en actividad durante el siglo XI, permitiendo a principados tan minúsculos

como los de Almería y Denia sacar lo esencial de sus ingresos de la actividad marítima, tanto en el comercio como en la piratería.

Abderramán II, tras la derrota que infligió a los vikingos, envió una embajada al rey de los *mayūs*. El embajador andalusí fue el historiador y poeta Al-Gazal, pero el relato procede del libro *Matrib* de Ben Dihya y en la versión de Sánchez-Albornoz (1946, pp., 187 a 191) es como sigue:

«Cuando el embajador del rey de los Magos[245] (normandos) llegó cerca del sultán Abd al-Rahmān (II) para pedirle la paz, después de haber salido aquellos de Sevilla, de haber atacado sus alrededores y de haber sido dispersados por las tropas de Abd al-Rahmān, y cuando ya había sido muerto el jefe de su flota, Abd al-Rahmān resolvió contestarles que accedía a su petición. Mandó pues, a Al-Gazal que fuese en embajada con el emisario del rey de aquéllos, en atención a que Al-Gazal estaba dotado de un ingenio sutil y ligero, poseía habilidad para la réplica clara y contundente, había demostrado sobrado valor y audacia, y sabía entrar y salir por todas las puertas (traducción literal). Acompañado, pues, de Yahya ben Habib se trasladó a Silves, donde se les había preparado una embarcación provista de todo lo necesario. Eran portadores de una respuesta a la petición del rey de los Magos y de un regalo para corresponder al que había recibido el sultán español. El embajador del rey normando entró en otra embarcación, aquella en que había venido, y las dos embarcaciones zarparon al mismo tiempo. A la altura del gran

245 La fonética de una palabra árabe y su ortografía depende del traductor. En la presente ocasión, Magos ha sido traducido por Pons Boigues. Pero en otro contexto, referente a posteriores incursiones normandas en el siglo X, cuyas anécdotas también figuran en el libro de Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, p. 406), García Gómez es el traductor de la crónica que relata los sucesos en los que intervinieron los normandos y para designarlos emplea la ortografía de Mayus.

promontorio que penetra en el mar, límite de España en el extremo occidental, y que es la montaña conocida con el nombre de Aliwiya fueron sorprendidos por una tempestad.

»Pasado este peligro, Al-Gazal llegó al límite del país de los Magos en una de sus islas. Se detuvieron allí algunos días para reparar las averías de las naves y descansar de las fatigas de la travesía. Luego la embarcación de los Magos hizo vela en dirección a la mansión del rey, con el objeto de noticiarle la llegada del embajador. El rey se alegró, y cuando hubo dado las órdenes oportunas para que se presentaran los españoles, éstos se trasladaron al sitio en que aquél residía. Era éste una gran isla en el Océano, donde había corrientes de agua y jardines. Hallábase a tres jornadas, es decir, a trescientas millas de la tierra firme o del continente: había allí gran número de Magos, y a su alrededor aparecían muchas otras islas, grandes y pequeñas, todas habitadas por Magos, como asimismo parte del continente: es aquél un gran país que exige muchos días para recorrerle. Sus habitantes eran entonces paganos (Magos); pero ahora son ya cristianos, pues han abandonado el culto al fuego, que era su antigua religión; solamente los habitantes de algunas islas lo han conservado: en aquel país todavía se dan casos de contraer matrimonios con la madre o la hermana, y otras abominaciones por el estilo. Con esta gente los otros Magos más civilizados están en continua guerra y los reducen frecuentemente a la esclavitud.

»El rey mandó que se preparase a los españoles un magnífico hospedaje. Envió a algunas personas a su encuentro, y los magos se agolparon para verlos, de manera que los españoles pudieron observarlos de cerca en su manera de vestir, admirándose de ello. Dos días después de su llegada, el rey los llamó a su presencia; pero Al-Gazal puso por condición que no se le obligara a inclinarse ante el monarca, y que tanto él (Al-Gazal) como su compañero no debían alterar en lo más mínimo sus costumbres. El rey accedió a todo ello; pero cuando llegaron a la sala de recepción donde los esperaba el soberano

adornado con magníficas vestiduras, se encontraron los embajadores con que, según las órdenes del rey, se había hecho la puerta tan sumamente baja que no se podía pasar por ella sin inclinarse. Entonces Al-Gazal sentóse en el suelo, y apoyado en las partes traseras y ayudándose con sus pies, traspasó el umbral, levantándose al punto que hubo penetrado en la estancia regia.

»El rey había reunido gran cantidad de armas y valiosos objetos; pero Al-Gazal no dio muestra alguna de asombro ni temor, y permaneciendo de pie dijo lo siguiente: “Salud y bendición a vos, ¡oh rey!, y a todos los que se hallan en vuestra presencia. ¡Ojalá podáis gozar largo tiempo de la gloria, de la vida, de la protección que pueda conduciros a la grandeza en este mundo y en el otro, que durará eternamente, donde estaréis en la presencia de Dios vivo y eterno, el único Ser que no es perecedero. Él es el que reina y a Él habremos de volver.” Habiendo traducido el intérprete estas palabras, el rey se admiró de ellas, y dijo: “Éste debe ser uno de los sabios de su país y un hombre de ingenio.” Sin embargo, hallábase sorprendido de que Al-Gazal se hubiese sentado en el suelo y que hubiese entrado en la morada regia con los pies hacia delante. “Nosotros teníamos intención de humillarle, pero él ha tomado la revancha mostrándonos desde luego la planta de sus pies. Si no fuese embajador, nos ofenderíamos por este acto.”

»Presentó luego Al-Gazal la carta del sultán Abd al-Rahmān, leyéronla y tradujéronla. Al rey le pareció hermosa: la cogió con sus manos y la guardó en su seno. Mandó luego que se abriesen los cofres que contenían los regalos; examinó las telas y los vasos preciosos, mostrándose de ello muy satisfecho, y permitió a los españoles que volviesen a su alojamiento, donde recibieron una asistencia muy esmerada.

»Durante su permanencia en el país de los Magos, Al-Gazal contrajo con ellos muchas relaciones: tan pronto disputaba con sus sabios reduciéndolos a silencio, como luchaba con sus mejores guerreros propinándoles fuertes golpes.

»Habiendo oído hablar de él la esposa del rey de los Magos, quiso verle y le mandó llamar. Llegado a su presencia la saludó; luego la contempló largo rato, como dominado por la admiración. “Pregúntale, dijo ella a su intérprete, por qué me mira tan detenidamente: si es porque me encuentra muy bella, o acaso por la razón contraria.” La respuesta de Al-Gazal no se hizo esperar: “La razón de ello, dijo, es que yo no esperaba encontrar en el mundo un espectáculo semejante. Yo he visto cerca de nuestro rey mujeres escogidas entre las más bellas de todas las naciones; pero no he visto jamás una belleza que se aproximase siquiera a la de ésta.” “Pregúntale, dijo la reina al intérprete, si es que bromea o habla en serio.” “Seriamente”, replicó él. “¿Pues acaso no hay mujeres hermosas en tu país?”, preguntó ella. “Mostradme, dijo Al-Gazal, alguna de vuestras damas, a fin de que pueda yo compararlas con las nuestras.” Habiendo la reina hecho venir a las que pasaban por más hermosas de la corte, nuestro embajador las fue examinando de la cabeza a los pies, y luego dijo así: “Hermosa son ciertamente; pero su belleza no es comparable con la de la reina, pues la belleza de ésta y todas sus demás cualidades no pueden ser apreciadas en su justo valor por cualquier persona, sino únicamente por los poetas; y si la reina quiere que yo describa su belleza, sus buenas cualidades y su inteligencia en un poema que será recitado en todas nuestras comarcas, lo haré muy a gusto.” La reina, halagada en su amor propio mujeril, saltaba de gozo y mandó se le hiciese un regalo; pero él se negó a aceptarlo. “Pregúntale, dijo entonces la dama al intérprete, por qué lo rehúsa: ¿es acaso por desprecio al regalo o a mí?” Habiendo ejecutado el intérprete sus órdenes, respondió entonces Al-Gazal: “Su regalo es magnífico, y considero un gran honor recibir de ella cualquier obsequio, pues es reina e

hija del rey; mas el obsequio que a mí me basta es el haber tenido la dicha de verla y de haber sido recibido bondadosamente por ella. He aquí el mayor regalo que ella pudiera hacerme; y si aún quiere obsequiarme más, que me permita venir aquí a toda hora.” Esta respuesta, que fue traducida por el intérprete, hubo de acrecentar más y más la satisfacción de la reina, la cual dijo entonces: “Quiero que se lleve este regalo a su casa, y le permito que venga a visitarme cuantas veces guste; jamás mi puerta estará cerrada para él, y le recibiré siempre con la mayor benevolencia.” Al-Gazal diole las gracias, pidió para ella la bendición del cielo y se despidió.»

Tammam ben Alqama dice: «Cuando yo oí de labios de Al-Gazal este relato, le pregunté: ¿Era ella tan hermosa como le manifestabas? Ciertamente, respondió él no era fea; pero a decir verdad yo necesitaba de ella, y al hablarle como yo lo hacía, me granjeaba su aprecio y conseguía más de lo que yo mismo podía esperar.»

Tammam ben Alqama añade: «Uno de sus compañeros me ha contado lo siguiente: La esposa del rey de los Magos de tal modo simpatizó con Al-Gazal, que no podía pasar un día sin verle. Si no iba él, ella mandaba llamarle, y pasaba algún tiempo en conversación con él, hablándole de los musulmanes y de su historia, del país que habitaban, de los pueblos comarcanos, y por lo general, después de haberse despedido de ella para volver a su residencia, ella le enviaba un regalo, consistente en telas, manjares, perfumes o cosas parecidas. Estas visitas frecuentes bien pronto excitaron la curiosidad pública: los compañeros de nuestro embajador se disgustaron por ello, y le aconsejaron que fuese más prudente. Y como él comprendiese que podían tener razón, ya en adelante fueron más raras sus visitas a la reina. Ésta le preguntó la causa de aquel cambio, y él no se la ocultó. Su respuesta la hizo sonreír: «Los celos, dijo ella, no existen en nuestras

costumbres. Entre nosotros, las mujeres no están con sus maridos sino mientras ellas lo tienen a bien, y una vez que sus maridos han dejado de agradarles los abandonan.»

Respecto a esta embajada, conviene observar que, enjuiciando la aventura con nuestra mentalidad moderna, es de todo punto absurdo enviar un embajador para que se dedique a departir amigablemente con la reina del lugar y, luego, éste nos cuente con prolijidad de detalles sus charlas con ella y las curiosas relaciones entre los sexos en ese exótico país y no nos diga nada en absoluto de la verdadera misión de la embajada. En todas las épocas las embajadas se han establecido para adoptar acuerdos, o, al menos, para intentarlo, bien para sellar una paz, o bien para concertar tratados de amistad y no agredirse mutuamente con objeto de los tráficos comerciales. Se habrá podido observar que Al-Gazal, al contar su peculiar experiencia, pasa silenciosamente de largo a la hora de referir los términos de la carta del emir de Córdoba al rey de los vikingos y, también, de dar el resultado de su embajada. Esto, por lo que se ve, no interesaba a la gente de su país y de su tiempo. Lo que sí sabemos por G. Lafforgue (1967, p. 776) es que en la comarca de Sevilla, en zonas de Morón y Carmona, quedaron pequeños grupos de vikingos que no fueron hostilizados y acabaron por integrarse en al-Andalus, incluso abrazaron la religión islámica. Con motivo de esta embajada, y que con ella se había abierto la ruta marítima al país de los normandos, lo más lógico es haber aprovechado la ocasión para procurar la venta de productos, como, por ejemplo el vino. Que éste gustaba a los vikingos está fuera de toda duda, ya que cuando en sus correrías llegaron a lo que se supone que era la actual América del Norte, al país descubierto lo llamaron Vinland, es decir, tierra del vino, y no porque en él hubiera vino, el cual era desconocido para los indígenas, sino

porque allí crecían vides en estado silvestre y de sus uvas se obtenía un vino excelente (Unwin, 2001, p. 219).

Esta embajada a un país nórdico –recordemos que normando, en sus primeros orígenes, significaba «hombres del norte»– no fue la única. Otón I de Alemania envió embajador a Abd al-Rahmān III; y el emperador de Constantinopla y los reyes de Francia e Italia también estuvieron interesados en establecer relaciones diplomáticas con el califa cordobés (Dozy, 1861, Tomo III, p. 60 y 87). El conde de Barcelona igualmente envió delegados a Abd al-Rahmān III (Rachel Arié, 1982, p. 24). Pero para el común de las gentes permanecen ignotos los posibles acuerdos comerciales con estos países. Chalmeta (1973, p. 331) se queja de esta penuria de datos sobre economía: “las crónicas [...] no suelen prestar atención a la vida económica y social más que en muy señaladas ocasiones, concretamente cuando interfieren con la vida política”.

El espíritu navegante y aventurero de los andalusíes queda puesto de manifiesto en la siguiente narración de Al-Idrisi en su *Nuzhat al-Muxtaq*, que nos transmite Sánchez-Albornoz (1946, Tomo II, p. 199 a 201):

> Lisboa está construida en la orilla septentrional del río llamado Tajo, sobre el que está situada Toledo. Su anchura en las cercanías de Lisboa es de 6 millas, y la marea se hace sentir allí violentamente. Esta bella ciudad, que se extiende a lo largo del río, está rodeada de muros y protegida por un castillo. En el centro de la misma hay fuentes de las que mana agua caliente en invierno y en verano.

Situada en la proximidad del Océano, Lisboa tiene frente a ella sobre la orilla opuesta el fuerte de Almada, llamado así porque, en efecto, el mar echa pepitas de oro sobre la costa. Durante el invierno los habitantes de la comarca salen del fuerte en busca de ese metal, y se entregan a este trabajo mientras dura la estación rigurosa. Es éste un hecho curioso del cual hemos sido testigos.

Fue de Lisboa de donde partieron los aventureros cuya expedición tenía por objeto saber lo que encierra el Océano y cuáles son sus límites. Existe todavía en Lisboa, cerca de los baños calientes, una calle que lleva el nombre de los aventureros.

He aquí cómo las cosas ocurrieron: se reunieron en número de ocho, todos parientes próximos (literalmente, primos hermanos). Construyeron un barco mercante y llevaron a bordo agua y víveres en cantidad suficiente para una navegación de varios meses. Se hicieron a la mar al primer soplo de viento Este. Después de navegar alrededor de once días, llegaron a un mar cuyas ondas espesas exhalaban un olor fétido, escondían numerosos arrecifes y no estaban iluminadas sino débilmente. Con el temor de perecer, cambiaron la dirección de sus velas, corrieron hacia el Sur durante doce días, y alcanzaron la isla de los Carneros, donde gran número de rebaños de carneros pastaban sin pastor y sin que nadie los cuidara.

Desembarcaron en tal isla, allí encontraron una fuente de agua corriente y cerca de ella una higuera salvaje. Tomaron y mataron algunos carneros, pero la carne era tan amarga que fue imposible comerla. Guardaron la piel, navegaron todavía doce días hacia el Sur, hallaron al fin una isla que parecía habitada y cultivada. Se acercaron a ella con el fin de saber de qué se trataba y poco tiempo después fueron rodeados de barcas, hechos prisioneros y conducidos a una ciudad situada a orillas del mar. Les albergaron enseguida en una casa donde vieron hombres de alta estatura y de color rojizo, casi lampiños y con

largos cabellos lacios, y mujeres de una rara belleza. Durante tres días quedaron prisioneros en una habitación de tal casa. Al cuarto vieron venir a un hombre que, hablando lengua árabe, les preguntó quiénes eran, por qué habían venido y cuál era su patria. Le contaron toda su aventura; él les dio esperanzas y les hizo saber que era intérprete del rey. Al día siguiente fueron presentados al soberano, que les dirigió las mismas preguntas, y al que respondieron como habían respondido la víspera: que se habían lanzado al mar a la aventura, con el fin de saber lo que podía tener de singular y de curioso y para averiguar sus límites extremos.

Cuando el rey les oyó hablar, se puso a reír y dijo al intérprete: «Explica a estas gentes que mi padre ordenó en otro tiempo a algunos de sus esclavos que embarcaran sobre este mar, lo recorrieron durante un mes, hasta que la claridad (de los cielos) les faltó y se vieron obligados a renunciar a esta vana empresa.» El rey ordenó además al intérprete que asegurase de su benevolencia a los aventureros con el fin de que formaran una buena opinión de él, lo que aquél hizo al punto.

Retornaron luego a su prisión y allí quedaron hasta que, habiéndose levantado un viento Oeste, se les vendaron los ojos y se les obligó a remar durante algún tiempo. «Navegamos, dicen, ceca de tres días y tres noches, arribamos enseguida a una tierra donde se nos desembarcó, y con las manos atadas detrás de la espalda fuimos abandonados sobre una playa. Allí quedamos hasta la salida del Sol en el más triste estado, por causa de las ligaduras que nos apretaban fuertemente y nos incomodaban mucho; al fin oímos ruido y voces humanas y nos pusimos a dar gritos. Entonces algunos habitantes de la comarca vinieron hacia nosotros y, viéndonos en condición tan miserable, nos desataron y nos dirigieron diversas preguntas, a las cuales respondimos con el relato de nuestra aventura.» Eran beréberes. Uno de entre ellos nos dijo: «¿Sabéis cuál es la distancia que os separa de vuestro país?» Ante nuestra respuesta negativa,

añadió:«Entre el punto donde os encontráis y vuestra patria hay dos meses de camino.» El jefe de los aventureros dijo entonces: «*Wa asafi* (¡Ay de mí!).» he aquí por qué el nombre de este lugar es todavía hoy Asafi. Es el puerto del cual hemos ya hablado, situándolo al extremo de Occidente.

De esta expedición que tuvo lugar a mediados del siglo IX, Lévi-Provençal (1957, p. 208) supone que adonde llegaron los aventureros fue a las islas Canarias, y, en nota a pie de página, añade:

Sobre esta tentativa de los marinos andaluces no disponemos todavía más que de la narración bastante novelesca conservada por IDRISÍ (*Descr. De l'Afr, et de l'Esp.,* texto, págs. 184-185; traducción, págs. 223-225), y reproducida por varios autores posteriores (cf. *Péninsule Ibérique*, página 23 y nota 2). Pero esta narración ha de ser puesta en relación con un breve dato consignado por BAKRÍ (ibid., pág. 36 y nota 3), según el cual la tripulación aludida tenía por jefe al marino Jashjash. Este personaje, al que tuvimos oportunidad de citar *supra*, vol.IV, pág. 227, nota 111, y que se sabe era hijo de Sa'd ibn Aswad de Pechina, aparece últimamente, en la parte recién descubierta del *Muqtabis* de IBN HAYYAN relativa al reinado de Muhammad I (I, fol. 263 r.º), como asociado con otro personaje, de nombre –Markasish ibn Shakuh (?)– indudablemente deformado por el copista, en el mando de la escuadra omeya que tuvo a su cargo, en 857 (245), cruzar a todo lo largo de la costa atlántica de al-Andalus para intentar oponerse a una nueva ofensiva de los piratas normandos (cf. *supra*, vol. IV, págs. 202-203).

También tenemos noticias de una expedición de guerra contra la ciudad de Santiago de Compostela, en la que Almanzor aprovechó la escuadra para transportar las tropas y los pertrechos con la finalidad de atacar directamente en la retaguardia del

territorio enemigo, mediante una audaz maniobra. Un extracto del relato de esta incursión militar, debido a Ben Idhari en su *Bayan al-Mugrib* y que reproduce Sánchez-Albornoz (1946, Tomo I, pp. 479 a 483), es el siguiente:

> Al-Mansur había llegado en esta época al más alto grado de poder. Socorrido por Alá en sus guerras con los príncipes cristianos, marchó contra Santiago, ciudad de Galicia, que es el más importante santuario cristiano de España y sus regiones cercanas del continente. La iglesia de Santiago es para los cristianos como la Qaaba para nosotros. La invocan en sus juramentos y van a ella en peregrinación desde los países más lejanos, incluso desde Roma y de más allá. Pretenden que la tumba en ella visitada es la de Jacobo, quien era entre los doce apóstoles el que gozaba de la mayor intimidad de Jesús; se dice que era su hermano, porque estaba siempre a su lado y algunos cristianos creen que era hijo de José, el carpintero. Está enterrado en tal ciudad y los cristianos le llaman hermano del Señor –¡que Alá sea exaltado y desvanezca tal creencia!– Jacobo, nombre que equivale a nuestro Yaqub, era obispo de Jerusalén y se lanzó a recorrer el mundo para predicar su doctrina; vino a España y llegó hasta Galicia, volvió a Siria y fue allí condenado a muerte a la edad de ciento veinte años solares; pero sus compañeros trajeron sus huesos para enterrarlos en esta iglesia que se hallaba en el límite extremo hasta donde había llegado en sus viajes. Ningún príncipe musulmán había sentido aún la tentación de atacar tal lugar ni de llegar hasta allí, en razón de las dificultades que se oponían al acceso hasta él, de su emplazamiento en tierra abrupta y de la gran distancia a que se hallaba.
>
> Al-Mansur dirigió contra tal ciudad la expedición estival que salió de Córdoba el sábado 23 Chumada II de 387 [3 julio 997], que era su cuadragésimo octava campaña. Entró primero en la ciudad de Coria; después a su llegada a la capital de Galicia, Viseo, se le

reunieron gran número de condes que reconocían su autoridad y que se le presentaron con sus guerreros y con gran pompa, para unirse a los musulmanes y comenzar las hostilidades. Por orden de Al-Mansur una flota considerable había sido reunida en Kasar Abu Danis (Alcaçar do Sal), situada en la costa occidental de la Península. En ella habían de transportarse diversos cuerpos de infantería, los aprovisionamientos y las armas. Con tales preparativos podía confiar en llevar su empresa hasta el fin. Legado a un lugar llamado Porto, sobre el Duero, la flota remontó el río hasta el lugar elegido por Al-Mansur para el cruce del resto de las tropas, y las naves sirvieron allí de puente junto al castillo que se alza en aquel punto. Se repartieron enseguida los víveres entre los diversos cuerpos del ejército y, aprovisionados éstos abundantemente, entraron en país enemigo.

Tomada la dirección de Santiago, Al-Mansur atravesó extensas regiones, cruzó muchos grandes ríos y diversos canales o rías en que refluyen las aguas del Océano; llegó enseguida a las llanuras de Valladares, Malasita y Al-Dayr y de las comarcas vecinas; desde ellas avanzó hacia una elevada montaña muy abrupta sin vías ni caminos, pero los guías no pudieron señalar otro itinerario. Por orden de Al-Mansur grupos de obreros trabajaron para ensanchar las huellas de los senderos, a fin de que pudiera pasar el ejército. Atravesado el Miño, los musulmanes desembocaron en anchas llanuras y en fértiles campos y sus exploradores llegaron hasta Dayr Kustan (¿el monasterio de San Cosme y San Damián?) y el llano de Balbenut situado sobre el Océano; tomaron por asalto la fortaleza de San Balayo (San Payo) y la saquearon, y después de haber atravesado unas marismas, arribaron a una isla en la que se habían refugiado gran número de habitantes de la región. Los invasores los hicieron prisioneros y llegaron a la montaña de Mozarro, que el Océano rodea por todas partes; se internaron en ella, arrojaron de la misma a quienes la ocupaban y se apoderaron del botín dejado por ellos. Atravesaron enseguida la ría de Lurqui por dos vados que les fueron señalados; después

cruzaron el río Ulla y penetraron en llanuras bien cultivadas y abundantemente abastecidas; en las de Unba, Karachita Dayr Sontebria, por ejemplo. Llegaron así a la ría de Iliya (Padrón) donde se alzaba uno de los templos consagrados a Santiago, que para los cristianos seguía en importancia al que encierra su sepulcro, por lo que acudían a él devotos de las regiones más distantes; del país de los Coptos, de Nubia, etc. Después de haberlo arrasado por entero, fueron a acampar ante la orgullosa ciudad de Santiago el 2 de Xaban [10 de agosto]. La habían abandonado todos sus habitantes y los musulmanes se apoderaron de todas las riquezas que en ella hallaron y derribaron las construcciones, las murallas y la iglesia, de modo que no quedaron huellas de las mismas. Sin embargo, los guardias, colocados por Al-Mansur para hacer respetar el sepulcro del santo, impidieron que la tumba recibiera daño alguno. Pero todos los hermosos palacios, sólidamente construidos, que se alzaban en la ciudad, fueron reducidos a polvo y no se hubiera sospechado tras su arrasamiento que hubieran existido allí la víspera. Se llevó a cabo la destrucción durante los dos días que siguieron al miércoles 2 de Xaban. Las tropas conquistaron después las comarcas vecinas y llegaron hasta la península de San Mankas (San Cosme de Mayanca) que avanza en el Océano, punto extremo al que ningún musulmán había arribado hasta entonces y que sólo había sido hollada hasta allí por los pies de sus habitantes. Y en ella se detuvo la caballería que no fue más allá.

Al-Mansur comenzó su retirada desde Santiago, después de haber avanzado más lejos que ningún otro musulmán. De regreso de su campaña se dirigió hacia el territorio de Bermudo (II), hijo, de Ordoño, a fin de saquearle y devastarle; pero cesó en sus razzias al llegar a las comarcas regidas por los condes confederados que servían en su ejército. Continuó su marcha hasta la fortaleza de Lamego, que había antes conquistado y allí despidió a los condes, a los que hizo desfilar, cada uno en su puesto, y a los que hizo distribuir vestidos así como a sus soldados. Desde Lamego envió a Córdoba la relación

de sus victorias. En esta campaña repartió entre los príncipes cristianos y musulmanes que se habían distinguido en ella: dos mil doscientas ochenta y cinco piezas de seda bordada, veintiún vestidos de lana merina, dos de *anbarí* (¿de piel de cachalote?), once de *ciclaton* (seda bordada con oro), quince *murayyazat* (paños rameados), siete tapices de brocado, dos piezas de brocado romano y pieles de alfeneca (comadreja). El ejército entero entró en Córdoba sano y salvo y cargado de botín[246], después de una campaña que había sido una bendición para los musulmanes. ¡Alá sea alabado!

En Santiago, Al-Mansur no había encontrado sino un viejo monje sentado junto a la tumba del santo. Le preguntó: «¿Por qué estáis ahí?» «Para honrar a Santiago», respondió el monje, y el vencedor dio orden de que le dejaran tranquilo.

No cabe duda, pues, que los puertos atlánticos de al-Andalus se utilizaban. Pero está claro que esos puertos estaban infrautilizados, cosa que cuesta mucho creer, si sólo eran empleados: para refugio y reparación de los navíos de guerra que defendían el litoral de posibles ataques de los normandos y otros piratas; para lanzar alguna esporádica expedición guerrera; o como base para emprender alguna aventura marítima de descubrimiento (en ocasiones muy raras).

Las condiciones objetivas para los mercaderes de al-Andalus eran las siguientes: tenían vides y uvas de calidad; se elaboraban buenos vinos por tradición, que se remonta a época romana; los cristianos del norte de la Península Ibérica no

246 R. Dozy (1861, Tomo III, p. 190) nos amplía la información: cuando Almanzor entró en Córdoba llevaba consigo muchos prisioneros cristianos, que portaban a hombros las puertas de la ciudad de Santiago y las campanas de su iglesia. Las puertas se colocaron en el techo de la mezquita, que se estaba ampliando, y las campanas se usaron en el mismo templo como lámparas.

tenían limitaciones para beber vino, y, como cualquiera, debían apreciar los caldos de calidad; los habitantes del centro y norte de Europa también bebían vino y lo importaban; los mercaderes de al-Andalus no despreciaban lo más mínimo el comerciar con cualquier país, ya fuera musulmán o cristiano; asimismo disponían de una potente flota mercante y buenos puertos, tanto en las costas atlánticas como en las mediterráneas; y los navegantes andalusíes tenían el suficiente espíritu aventurero como para afrontar cualquier tipo de navegación y por cualquier ruta, siéndoles conocida la ruta hacia los países nórdicos. En resumidas cuentas, la demanda de vino estaba garantizada y en la España musulmana se elaboraban buenos vinos. Entonces, surge inevitablemente una pregunta: ¿cómo es que no hay constancia del comercio de larga distancia del vino? La verdad es que no se comprende bien que gentes ansiosas de obtener beneficios desperdiciaran una pingüe oportunidad de enriquecerse con el vino vendiéndolo en el exterior, cuando en el interior el erario de los príncipes se engrosaba gravando su consumo con un impuesto.

El principal problema de la exportación de vino consiste en la poca durabilidad del mismo, que apenas llegaba al año envasado en barricas (Unwin, ib., p. 248). Además, el vino, con el transporte, se agitaba mucho y mermaba su cantidad debido a derrames o a la evaporación cuando se trasladaba con tiempo caluroso[247]. Estos problemas afectaban bastante menos a los vinos dulces de alta graduación, porque se resentían menos con el viaje y duraban más tiempo que los vinos ligeros, lo que les permitía transportes largos, durar más de un año y venderse a precios altos (Unwin, ib.,

247 M. K. James: *Studies in the Medieval Wine Trade*, editado por E. M. Veale, Oxford, Clarendon Press,1971, p. 139, según la cita que de él hace Unwin, ib., p. 254.

pp. 250 y 251). Pero estos problemas se paliaban si el vino se envasaba en recipientes cerrados herméticamente, como ya hacían los romanos. La costumbre, que éstos habían adquirido, de sellar las ánforas que contenían vino se perdió después del siglo I, porque dejó de invertirse en vinos de crianza, a la vez que se empleaban barricas de madera sin sellar para el transporte, y, así, toda la cosecha del año se dedicó al consumo inmediato. Los vinos de crianza no reaparecieron hasta que a comienzos del siglo XVII "se generalizó el uso de botellas de cristal con tapones de corcho", en la opinión de Unwin (2001, p. 92).

A pesar de esta apreciación, los árabes no olvidaron la crianza del vino ni su conservación en recipientes sellados. De ello nos da razón Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p.484) a propósito de su explicación de las diferentes acepciones de la palabra *jatim* (sello) y sus derivados:

> La misma voz, empleada bajo la forma de jatim o jatm, designa el tapón con que se cierra el orificio de una vasija, ánfora, etc. El mismo sentido encierran estas palabras de Dios: "jitamoho miskon" (su sello será de almizcle)[248]; pero se han equivocado los que interpretan este término por el vocablo "fin" o "acabamiento", y que dicen: "Ello significa que después de beber (de ese vino) se sentirá el aroma del almizcle." La voz "jitam" no tiene aquí ese sentido; significa más bien lacrar: se taponan las ánforas, que contienen el vino, con arcilla o pez, a efecto de conservar ese licor y mejorar su gusto y aroma. Para describir la excelencia del vino del paraíso, el Corán dice que está sellado con almizcle,

248 Nota del traductor de la *Muqaddimah*: "Les será escanciado (a los moradores del Paraíso) de un néctar sellado: Cuyo lacre será de almizcle: ¡Que los aspirantes rivalicen para lograrlo!" (Corán, sura LXXXIII, vers. 25, 26).

sustancia, que por su fragancia y su gusto, es bien superior a la arcilla y a la pez de las que hacemos uso en esta vida temporal.

Los musulmanes de la Península Ibérica descubrieron el cristal en la segunda mitad del siglo IX. Incluso se sabe el nombre del inventor de su fabricación: el cordobés ‘Abbas ibn Firnas (Lévi-Provençal, 1957, p. 185). También se conoce que había una manufactura de cristal en Niebla (M’uhammad ben Aboud, 1992, p.79). Con cristal o con vidrio –de invención mucho más antigua– se fabricaban botellas en al-Andalus y en ellas se guardaba el vino sellándolas. Esto es precisamente lo que se da a entender claramente en las siguientes poesías, que García Gómez tradujo y publicó en *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa’id al-Magribí* (1978, pp. 150, 215 y 258, respectivamente):

Levántate y rompe, con mi permiso, el sello que tapa la botella de vino, y aleja tu oído de lo que puedan decir. (Del sevillano del siglo XIII Abu Ishaq Ibrahim b. Sahl al-Isra’ili).

¡Qué honor para la tinta el haber aparecido sobre una boca que encierra deliciosa ambrosía!

Aunque también la pez aparece cerrando la botella de vino, y la noche se viste con la media luna. (Del accitano del siglo XII Abu-l-Qasim Muhammad b. ‘Ali al-Barrq).

Debajo de las capas surgió la luna de su rostro, cuyos encantos están diciendo: «Ama» a quien ya se olvidó de amar.

No importa que sean burdos sus vestidos: también la rosa tiene espinas en su cáliz,

la pez cubre las botellas que guardan el vino, y al almizcle lo llevan en toscos envases. (Del zaragozano del siglo XI Yahya al-Yazzar).

Éstos son indicios suficientes para percatarse que, habiendo alcanzado la civilización árabe en al-Andalus altos niveles de cultura y de riqueza, las personas pudientes tenían gustos refinados y apreciaban el buen vino de crianza envejecido en botellas selladas. Esto significa que el vino no estaba en el califato cordobés afectado por el desconocimiento de las técnicas de su crianza, añejamiento y conservación. Por consiguiente, el estado de los conocimientos y de la tecnología no representaban un impedimento insalvable como para que no pudiera llevarse a cabo adecuadamente el transporte del vino a larga distancia. De hecho, éste se efectuaba, aunque la constancia de esta realidad provenga de fuentes indirectas. R. Dozy refiere la forma ingeniosa que tuvo la sultana Aurora, navarra de origen y madre del califa Hixam II, de enviar dinero de contrabando, camuflándolo en cántaros de vino, al virrey de Mauritania Zurí ibn Atia para que éste pudiera sufragar un levantamiento militar que derrocara al todopoderoso primer ministro Almanzor. La finalidad de tal complot era reponer a Hixam II en el gobierno de la nación que detentaba Almanzor, puesto que éste mantenía al califa tan apartado de los asuntos de gobierno que más bien parecía su cautivo. Dozy (1861, Tomo III, pp. 181 y 182) describe este asunto así:

No ignoraba Aurora que era preciso empezar por pagarle, pero gracias a su astucia de mujer, ella sabía lo que tenía que hacer para proporcionarse dinero y para hacerlo llegar a su aliado. El tesoro encerraba cerca de seis millones en oro y estaba en el palacio califal. Ella tomó de allí ochenta mil monedas de oro y las metió en un centenar de cántaros y encima echó miel, ajenjos y otros licores de uso, encargó a algunos esclavos que los

llevaran fuera de la ciudad a un lugar que ella designó. La astucia le salió bien. El prefecto no cayó en sospecha y dejó pasar a los esclavos con su carga. Así, cuando Almanzor llegó a informarse de un modo u otro de lo que había pasado, el dinero iba ya camino de Mauritania.

Para mandar subrepticiamente el dinero a Mauritania la sultana Aurora podría haber elegido camuflarlo en sacos de trigo, de higos secos, o de cualquier otro producto objeto del comercio de exportación. Y, sin embargo, escogió cántaros que rellenó con licores. No debe caber la menor duda respecto a que se trataba de licores con contenido alcohólico, puesto que la voz de licor no suele emplearse sino para designar líquidos alcohólicos destinados a ser bebidos, y, entre ellos el ajenjo. Por eso, no es descabellado, al ser una partida considerable, ¡nada menos que de cien cántaros!, pensar que el vino –el buen vino– formara parte de esa partida, puesto que el vino es uno de los licores[249] más al uso, tal como dice el cronista: "ajenjos y otros licores de uso". La expedición, aparentemente comercial, pasó por delante del prefecto de la ciudad, o de sus agentes, sin despertar la más mínima sospecha, y eso que transportaban lo que para el Corán son bebidas reprobables y, en teoría, prohibidas. La única explicación posible de este suceso es que el transporte de tales mercancías, pese al Corán, era tan corriente que, incluso en la elevada cantidad de cien cántaros,

---

249 He aquí un ejemplo del uso del término licor con la acepción de vino, extraído de *al-Muqaddimah* de Ibn Jaldún (p. 113):

Es bien sabido, además, que, incluso en los tiempos del paganismo, los árabes nobles se abstenían del uso del vino; la vid, por otra parte, no era una planta de su suelo, y muchos de ellos consideraban como un vicio el uso de dicho licor.

de ninguna forma podía suscitar los recelos, ni llamar la atención, de los funcionarios encargados del control de salida y entrada de productos.

Norman J. G. Pounds aporta información sobre el comercio del vino entre Italia y el norte de África llevado a cabo por los mercaderes de Amalfi antes de ser conquistada por los normandos a finales del siglo XI. Acerca de este comercio, Pounds (1974, p. 398) escribe lo siguiente:

> Amalfi dominaba el primitivo comercio entre el mediterráneo oriental y el occidental. Desarrolló un complejo sistema triangular que abarcaba a gran parte del mediterráneo. Sus comerciantes exportaban los productos de la Italia meridional –trigo, madera, paños, vinos y frutas– no a Constantinopla, que podía aprovisionarse con mayor facilidad en lugares más cercanos y a mejores precios, sino al norte de África. En sus puertos, desde Túnez hasta Alejandría, esos productos se intercambiaban por aceite de oliva, cera y oro del Sudán.[250]

---

250 Dufourcq y Gautier-Dalché (1976, p. 136) aportan el siguiente dato:

> En 1227, Jaime el Conquistador aseguró a los barceloneses el monopolio de sus importaciones y exportaciones en el ámbito situado entre Ceuta y Alejandría y para todo el transporte de vino –lo cual confirma la importancia de esta mercancía en la economía barcelonesa.

Pero, aunque el transporte de vino venga en esta cita sin solución de continuidad a lo dicho sobre la concesión de un monopolio de exportación e importación con todo el norte de África (desde Ceuta hasta Alejandría) con lo cual se da pie para pensar en el comercio del vino entre los países cristianos y los islámicos, no queda absolutamente claro que el transporte de vino se hiciera, además del interior del territorio de la corona de Aragón, entre los dominios aragoneses y el África musulmana. De todas formas este dato es de fecha posterior al periodo considerado en este estudio.

Pese a que no hay todavía, por la escasa amplitud de esta clase de investigación histórica directamente en las fuentes por parte de los arabistas, una evidencia clara del comercio del vino entre países musulmanes y cristianos, o entre naciones islámicas y otras en general, es posible concluir, por todos los indicios aportados, que el vino se elaboraba en al-Andalus y era objeto del comercio, tanto en el interior como en el exterior del país, aunque de sus exportaciones nada concreto pueda decirse al guardar las fuentes un silencio casi impenetrable, que sólo los expertos en la materia son los llamados a intentar romper con sus investigaciones.

De todas formas, lo que sí está claro es que las prohibiciones coránicas no lograron poner fin a la cultura del vino en al-Andalus, ni en otros países islámicos. Es posible que en algún momento arreciaran las medidas persecutorias contra los bebedores o contra los dueños de viñedos o, incluso, contra los cosecheros, con su consecuente repercusión sobre la demanda de vino o sobre su oferta, según fuera el caso. Pero no parece que nada de ello haya afectado de forma permanente al cultivo de la vid en al-Andalus, en el sentido de suponer una disminución drástica de la

---

Pounds (1974, p. 425 y 426) trata algo acerca del desarrollo mercantil de Génova durante el siglo XII en el ámbito del Mediterráneo occidental, explotando el “comercio con los bereberes de África y los musulmanes de España”. De entre los productos intercambiados menciona que el vino procedía de España. Pero, en este caso no hay garantía de que, a su vez, procediera de la zona musulmana, pues igualmente podía comprarse en la Cataluña cristiana, que, como se acaba de ver, practicaba el comercio con el vino.

superficie total dedicada a las viñas[251]. Esta afirmación no pretende negar que hubiera una sustitución efectiva del cultivo de la vid por la del olivo, ya que el aceite no tenía condena religiosa y por experiencia se notaba su favorable acogida en los países islámicos ribereños del Mediterráneo. Para que tenga éxito una disposición religiosa que afecta a un elemento económico se precisa que haya compatibilidad entre los órdenes económico y religioso. Por ejemplo, la prohibición religiosa de comer carne de cerdo podrá tener una efectividad total si existen en mayor abundancia fuentes de proteínas de origen animal sustitutivas, como las provenientes del ganado ovino y del bovino[252]. Ahora bien, esto no ocurre en muchas zonas de secano de la cuenca del

---

251 La gran escasez de viñas existente cuando se procedió a los repartimientos en la repoblación subsiguiente a las conquistas cristianas del Valle del Guadalquivir a mediados del siglo XIII puede explicarse, según indica Borrero Fernández (1995, pp. 34 y 35), por la desolación y abandono del agro andaluz debido a las continuas algaras y otras acciones militares, entre ellas las típicas talas de campos, a las que fue sometido el territorio durante décadas antes de la conquista definitiva.

252 Y aun así, siempre es posible tropezarse con las costumbres ancestrales que originan grandes resistencias a la adopción sin cuestionar de la norma religiosa. Por ejemplo, en al-Andalus no es seguro que todos los musulmanes practicaran el ayuno absoluto de la carne de cerdo, pues T. de Castro (1996, p. 599) saca a relucir citas en la literatura islámica en las que se hacen referencias a la cría de cerdos en al-Andalus, así como el *Tratado de agricultura* de Ibn Wafid (1008-1074) donde se dedica un capítulo a narrar la matanza del cerdo. Sin embargo, en la parte conservada de esta obra de Ibn Wafid no se encuentra dicho capítulo. Pero se sabe que existía por un trozo del índice que se ha salvado; en él figura el capítulo XCVIII, sobre “matar puercos” (*Tratado de Agricultura* de Ibn Wafid, p. 75). Aparte de esto, Ibn Wafid se refiere al ganado porcino para desaconsejar por completo el uso de su estiércol, en el capítulo quinto sobre “escoger los estiercos”; dice así: “E guárdese del estiércol de los puercos, que mata todas las plantas” (ib., p. 81). No obstante, el sevillano Abū l-Jayr en su *Tratado de Agricultura* (p. 245) no

Mediterráneo donde se practica una agricultura de subsistencia basada en los cereales, el olivo y la vid, de forma que los tres cultivos se complementan. Algunas veces se ven campos con olivos y vides y en otras ocasiones, especialmente si la distancia entre árboles es considerable, campos de olivos en los que se ha sembrado cereales. Estos tres cultivos son de secano (en principio, aunque si se les riega científicamente su rendimiento mejora) y en algunas tierras se podría sustituir el cultivo de la vid por el de los cereales o el del olivo, pero, quizá, con este proceder resultaría perjudicado el rendimiento global de las tierras y la supervivencia de los hombres, porque, al cosecharse estos tres cultivos en distintas épocas del año –y dejando aparte la circunstancia de que el olivo es un frutal de ciclo bianual, de modo que las cosechas abundantes se suceden cada dos años, siendo malas o mediocres las de los años intermedios–, las condiciones climáticas y meteorológicas les afectan de modo desigual; así es que podría malograrse la cosecha del trigo mas no la vendimia o la

---

participa de esta drástica condena del estiércol de cerdo, ya que recomienda hacer un agujero en la raíz del granado amargo y colocar en él una estaca de madera de cedro, y en su pie estiércol porcino y regar con orina humana, y así "el granado amargo se volverá dulce". Indirectamente también se conoce algo del contenido del libro de Ibn Wafid por las citas que de él hacen otros autores, como Gabriel Alonso de Herrera en su *Obra de Agricultura* (1513). Este último cita a Wafid (en lo que a este asunto se refiere) a propósito de las tareas a realizar durante el mes de noviembre, entre ellas la de "soltar los puercos para que coman la grama de las viñas" (Cipriano Cuadrado Redondo en su "Introducción" al *Tratado de Agricultura* de Ibn Wafid, p. 43). Sin embargo, unas décadas más tarde, bajo la dominación de los almorávides que impusieron un rigorismo religioso, quedó prohibido hablar de los productos derivados del cerdo; así lo dice claramente Avenzoar (1076-1162) en su *Tratado de los Alimentos* (p. 59): "Por lo que respecta al cerdo, la ley islámica prohíbe que se cite". Pero, por lo que parece se seguía consumiendo su carne.

recogida de la aceituna (o cualquier otra combinación entre estos tres elementos). En otras tierras, de muy mala calidad para los cereales e, incluso, para los olivos, el único cultivo factible es el de la vid. Por eso no extraña que, a finales del episodio almorávid, al-Idrīsī describiera que en Almería[253] “El número de posadas u hosterías registradas por la administración para pagar el impuesto del vino se elevaba a mil menos treinta”, según el relato de este autor sobre la ciudad de Almería recogido por López de Coca (1980, p. 89).

253 Cuyas tierras descuellan por ser casi desérticas, salvo las pocas que con admirable esfuerzo fueron puestas en regadío bajo la dominación musulmana.

CAPÍTULO VIII: LOS GREMIOS EN AL-ANDALUS

En la Parte I, parágrafo 4.4, se demostró, analizando el texto del *Tratado* de Ibn Abdún, que los gremios todavía no se habían instituido en al-Andalus a finales del siglo XI o a principios del XII. Aquí se ampliará la información disponible sobre los gremios durante esa época y para ello se investigará el tratamiento de este asunto por algunos historiadores y también se examinará con alguna minuciosidad el artículo del profesor García Sanjuán titulado "La organización de los oficios en al-Andalus a través de los manuales de hisba", publicado en *Historia. Instituciones. Documentos*, 24, por el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1997 (páginas 201 a 233).

8.1 Según Lévi-Provençal

Puesto que Lévi-Provençal descubrió y tradujo el *Tratado* de Ibn Abdún, parece obligado empezar por enjuiciar la obra *España musulmana* de este historiador. De todas formas, ya se puede intuir que si en la traducción del *Tratado* de Ibn Abdún, que data del año 1934, esto es, de una fecha anterior a la publicación de su historia sobre los musulmanes de al-Andalus, ya se había decantado por admitir la existencia de los gremios hacia finales del siglo XI, no causará ningún estupor que en su historia también transmita esta idea. Pero la cuestión estriba en si en esta ocasión aporta

nuevas fuentes históricas que permitan avalar su afirmación sobre la existencia de los gremios en época tan temprana con mayor fundamento que cuando tradujo el *Tratado* de Ibn Abdún. Este historiador galo se refiere a los gremios en la parte de su obra dedicada a las instituciones y a la vida social e intelectual, y concretamente, dentro del capítulo dedicado al desarrollo económico, en el apartado de "La producción industrial y los cambios". Lo primero que afirma Lévi-Provençal (1957, p. 178) es esto:

> Por lo menos desde el siglo IX, nos dan los textos históricos indicios de que en Córdoba y las restantes ciudades andaluzas existía una organización de los diferentes gremios –fabricantes, comerciantes o artesanos que vendían directamente a su clientela el producto de su trabajo– en otras tantas «categorías» (*sinf*)[254], que a falta de vocablo más exacto, nos vemos forzados a llamar «corporaciones». La corporación andaluza se nos aparece completamente desprovista de los caracteres inherentes por lo común a este organismo, tanto en el mundo islámico oriental –donde la afiliación corporativa quedará pronto sometida a un verdadero ritual de iniciación– como en el mundo occidental cristiano –donde las agrupaciones gremiales obtendrán con rapidez franquicias comunales y acentuarán la escisión entre las sociedades patronales y las hermandades

---

254 Aquí, el propio historiador francés inserta una nota a pie de página (la número 183) para puntualizar lo siguiente:

> Sobre el valor de este vocablo, atestiguado para la España musulmana por SAQATÍ, *Manuel hisp. de hisba* (glosario, pág. 43), véase L. MASSIGNON en la *Enc, Isl.,* IV, pags., 455-456, s. v.º El mismo autor ha publicado en la *Revue du monde musulman*, vol. LVIII, Paris, 1924, los resultados de una *Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Marroc*, que se puede consultar con fruto, a título comparativo. Véase también los artículos *suk* y *tidjara* en la *Enc. Isl.*, IV, págs 531-532 y 785-790, aunque en ellos no se trata el aspecto andaluz de la actividad comercial. –Para la España de comienzos del siglo XII, véase asimismo E. LÉVI-PROVENÇAL y EMILIO GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII,* págs. 25-31.

obreras–. Nada de todo esto existió en el sistema corporativo del occidente del Islam en la Edad Media. La agrupación industrial, artesana o mercantil no tuvo en él otro objetivo que el reconocimiento de la autoridad de un hombre bueno (*amīn*; español, *alamín*), especie de síndico, que llevaba como delegado la representación del gremio a que pertenecía junto a la autoridad civil, y, más en especial, junto al almotacén. Este alamín, llamado también a veces *'arif*, y designado por el almotacén, respondía ante éste de cualquier infracción que se cometiese, dentro de su corporación, contra normas vigentes en materia de probidad comercial.

Cada corporación tenía fijados en cada ciudad los lugares en que había de fabricar o vender, dentro de ciertos barrios del centro o de la periferia. La mayoría de los gremios se agrupaba, no obstante, en el zoco o mercado, que se extendía en la vecindad inmediata de la mezquita mayor.

Pasemos a analizar ahora estas ideas de Lévi-Provençal sobre la existencia de los gremios en al-Andalus:

1º. Según él en los textos históricos sólo hay "indicios", que no se remontan a antes del siglo IX.

2º. No hay una palabra apropiada para designar los gremios, ni siquiera como un conjunto o corporación. Los textos árabes se refieren con la palabra *sinf* a algo intraducible, aunque dicho vocablo parece ser que alude a "categorías". Esto nos introduce en un problema, cual es, a qué clase de categorías se está refiriendo el texto árabe con dicho término. Porque posiblemente tan sólo se trate de "diversas clases" de oficios. Dejando esto aparte, pero sólo temporalmente pues enseguida retornaremos al

vocablo *sinf* y las categorías de oficios, es conveniente observar lo que explica Lévi-Provençal, en la nota a pie de la página reseñada, respecto a que la voz *sinf* aparece en el libro de al-Saqatí. Pero este autor malagueño, llamado Abú Abd Allah Muhammad ben Alí Muhammad al-Saqatí, es posterior, del orden de un siglo, al periodo que se está considerando, ya que escribió su libro, titulado *Libro del buen gobierno del zoco*, en el primer cuarto del siglo XIII[255].

Sin embargo, al final de la transcrita nota Lévi-Provençal remite a su versión del *Tratado* de Ibn Abdún (pp. 25-31) para apreciar lo que ocurría en al-Andalus a comienzos del siglo XII. Las páginas que menciona corresponden a la introducción, y, por lo tanto, se trata de una opinión personal, que por supuesto no documenta. La idea que tiene de los gremios expuesta en su traducción del *Tratado* de Ibn Abdún (pp. 25 y 26) es la siguiente:

> En la segunda parte de su obra Ibn Abdún se ocupa más especialmente de los gremios sevillanos de su época, que, por otra parte, examina sin orden de ningún género y con frecuentes repeticiones, dedicándose más que nada a desenmascarar los fraudes y trapacerías de que suelen usar ciertos artesanos y vendedores, y a proponer las medidas que, en su sentir, podrían adoptarse para meterlos en cintura. Esta última parte de su opúsculo no es otra cosa que un manual de *hisba*, muy parecido por lo demás, tanto en muchos detalles como en la inspiración, al de al-Saqatí. Indudablemente será de interés para el lector seguir paso a paso a Ibn Abdún en esta revista de los diferentes oficios; pero su silencio casi absoluto sobre la organización corporativa de los que los ejercían

255 Dato proporcionado por Chalmeta (1973, p. 431), tras un minucioso análisis del *Kitāb fī ādāb al-hisba* del autor malagueño al-Saqatí.

nos hace pensar que esta organización apenas existía por aquellos tiempos tanto en Sevilla como en Málaga, y lo mismo en el resto de la España musulmana que en el norte de África. Por otra parte, en su lista de oficios, Ibn Abdún no aspira indudablemente a ser completo, pues algunos, que por fuerza deberían existir por aquella época en una ciudad como la suya, no aparecen mencionados en la obra, mientras sí lo son en el tratado paralelo de su contemporáneo al-Saqatí.

Nada más leer esto se nota que hay algo chocante, y es que, pasando por alto la peculiar forma que tiene Lévi-Provençal de llamar contemporáneos a personas que se llevan por lo menos cien años, como es el caso de al-Saqatí e Ibn Abdún, su discurso parece contradictorio. Lévi-Provençal da por sentado que había gremios en tiempos de Ibn Abdún y luego se extraña al comprobar que este último no menciona para nada la organización gremial. La conclusión más lógica que cabe deducir sobre esto, teniendo en cuenta que una interpretación simple es preferible a otra más complicada, es que si Ibn Abdún no hace ninguna referencia a la organización gremial se debe sencillamente a que no había gremios cuando él escribe su *Tratado*. En cambio, Lévi-Provençal prefiere la complejidad, y, así, afirma en primer lugar que había gremios, para a continuación rectificar y puntualizar que en realidad su existencia se encontraría en un estadio tan primitivo de su evolución que “apenas” habían empezado a funcionar como tales gremios. Más bien parece que, pese a la evidencia, no quiere dar su brazo a torcer.

Volviendo al vocablo *sinf*, aunque no sabemos con exactitud su significado

antiguo[256] lo que sí es seguro es que en el *Tratado* de Ibn Abdún en ningún momento se emplea tal palabra. Como se acaba de ver, Lévi-Provençal, por un lado, remite al libro, cien años más tardío, de al-Saqatí para atestiguar el uso de *sinf*, y Bosch Vilá, por otro lado, en su *Historia de Sevilla* (p. 371), informa que el término empleado por Ibn Abdún en su *Tratado* es *sinā'a*, que significa oficio, y no usa "*sinf* ", que sería el término equivalente a gremio, o por lo menos el que alude a una "corporación asociativa de gentes del mismo oficio o industria artesana". Como se ve Bosch Vilá no traduce *sinf* como "categoría".

En consecuencia, y sin necesidad de saber árabe y de haber cotejado el texto original, queda plenamente confirmado que Ibn Abdún únicamente menciona los oficios y no alude para nada a los gremios. Así es que si en las versiones en francés, italiano y castellano de este *Tratado* aparece la palabra gremio es una pura invención del traductor. Por eso, surge, a su vez, el interrogante de por qué Lévi-Provençal decidió aventurarse temerariamente en esta empresa intelectual sin base científica.

Una posible explicación puede ser el deseo de seguir una moda cultural iniciada por otros compatriotas y arrogarse el mérito de haber descubierto indicios de la organización gremial en una época temprana y en un área del mundo islámico medieval poco conocida por otros investigadores históricos, como era el occidente musulmán, representado, en este caso, por al-Andalus. El profesor García Sanjuán (1997, pp. 203 a 208) recoge en su artículo citado las primeras aportaciones al estudio

256 Para quienes ignoramos la lengua arábiga por supuesto, pero para los arabistas también, porque no hay acuerdo unánime entre ellos acerca de su significado.

de las “organizaciones corporativas profesionales”, que fueron realizadas por L. Massignon en sus trabajos “Le corps de métier et la cité islamique”, publicado en *Revue International de Sociologie* 28 (1920) y los artículos “*guilds*” (islamic) de la *Encyclopaedia of Social Sciences* y “*shadd*” y “*sinf*” de la *Encyclopédie Islamique*. En ellos este autor se inclina por atribuir el origen de las corporaciones profesionales en países del Islam oriental (pues sólo estudia ese ámbito musulmán) al siglo IX y en conexión con movimientos religiosos, en concreto con el chií al que pertenecía la secta de los ismailitas carmatíes. Sigue diciendo el profesor García Sanjuán que Massignon afirma que esta organización de los oficios alcanzó su mayor apogeo durante el califato chií fatimí de Egipto (969-1171); pero luego con el nuevo régimen de los Ayubíes (1171-1250), que eran sunníes (ortodoxos), “las corporaciones fueron sujetas a un régimen policial muy estricto, aunque ello no supuso su completa desaparición.”

Pero si se tienen en cuenta las explicaciones de Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 395), según las cuales a los ismailitas, que más tarde reinaron en Egipto, se les llamaba *“batiniya”* (de *batin* = secreto) por creer en un *imām* secreto y que también se les denominaba *“molhida”* (sacrílegos) debido a sus opiniones impías –por las que debieron ser perseguidos, haciéndose candidatos a la pena de muerte por el delito de impiedad–, es perfectamente posible que los chiítas organizaran clandestinamente los oficios; acción que Massignon considera estrechamente vinculada al movimiento religioso, como forma política para llegar al poder. Algo de esto debió ocurrir porque B. Lewis[257], según el citado artículo del Profesor García Sanjuán (p. 204) califica a las

257 En “The Islamic Guilds”, *Economic History Review* VIII/I (1937),26.

organizaciones de tipo gremial de los carmatíes de “sistema masónico”, y, además, considera que, a diferencia de las europeas, las islámicas jamás fueron organizaciones puramente profesionales. De ser ciertas estas hipótesis, se explicaría el motivo de ser puestas estas corporaciones a una rigurosa vigilancia policial (aunque no fuera posible terminar con ellas) y también se pondría de manifiesto que, en realidad, no perseguían una finalidad profesional, que es algo primordial para caracterizar la organización de los oficios como gremio. De todas formas, el estudio de Massignon no tiene nada que ver con al-Andalus. Pero las organizaciones laborales con fines políticos no es un caso aislado en el Próximo Oriente. En el reino de Castilla ocurrió algo parecido en el siglo XIII, ya que Fernando III prohibió determinadas cofradías y otras coaliciones con apariencia de cofradías por considerar que tenían fines ilícitos. La consideración que este asunto merece a González Arce (1991, p. 164) es la siguiente: “las cofradías prohibidas desde Fernando III a Enrique IV no pueden ser en realidad gremios encubiertos, sino que más bien se trató de coaliciones con fines políticos, tal como se especifica en las leyes de Juan I y Enrique II”.

Sin embargo, el mundo islámico que se desenvolvió en al-Andalus y en el Mogreb era el campo donde desarrollaba Lévi-Provençal sus investigaciones históricas y estas ideas propagadas por Massignon en la década de los años veinte del siglo pasado debieron cautivar a su colega, quien al final de ese decenio debía estar trabajando con la traducción del libro del malagueño al-Saqatí, puesto que en 1931 lo publicó en colaboración con el profesor G. S. Colin, según informa García Gómez, el adaptador de la versión en español del *Tratado* de Ibn Abdún, (pág. IX). Como se ha dicho anteriormente, en el libro de al-Saqatí viene la palabra *sinf*, que da pie a

especular con “categorías” y de ahí derivarlas a los gremios en al-Andalus, y esto mismo quiso hacerlo después, pero quebrando el rigor científico, con el *Tratado* de Ibn Abdún que no sólo no habla de gremios –*sinf*, si fuera un correcto equivalente, pero que no lo es pues ya se ha dicho que más bien se refiere este término a “categorías” laborales– sino que es un siglo anterior, como mínimo[258]. Hay que tener en cuenta, aunque se trata de estudios y obras que se publicaron bastante más tarde que las citadas de Lévi-Provençal, que según el artículo de García Sanjuán (1997, p. 205) las corporaciones profesionales no están bien documentadas en el oriente musulmán hasta el siglo XIII, y confirmadas con mayor plenitud por el viajero tangerino Ibn Battūta, que realizó un periplo por Persia y Asia Menor en el siglo XIV y en el relato de sus viajes atestigua la existencia de asociaciones de tipo profesional. Pero García Sanjuán (ib., p. 207) considera que Ibn Battūta cuenta, sin llegar a profundizar demasiado, las anécdotas relativas a esas organizaciones profesionales como una cosa curiosa y extraña para él, “de lo que cabe deducir que tales asociaciones no eran habituales en el Magreb islámico”. Suponiendo cierta la idea de que Ibn Battūta narra las cosas extrañas y curiosas que ve, entonces eso quiere decir que, en verdad, tales organizaciones no existían en el Mogreb, y que, en este caso el profesor García Sanjuán cae en la trampa de la tiranía de las palabras (o de los conceptos) porque parece no atreverse a romper tajantemente con la noción preexistente de ese tipo de gremios en el norte de África en el siglo XIV. Dicho de otra forma, suponiendo que hubiera *sinf* ya consolidados en la España y el Marruecos islámicos de aquella época

258 Un siglo es un lapso de tiempo suficiente para que hayan cambiado o evolucionado las instituciones, pese a que antiguamente la evolución social estuviera ralentizada.

(siglo XIV), estas organizaciones eran completamente diferentes y no tenían nada que ver con las corporaciones que se estaban desarrollando en Anatolia y Persia; de modo que no es que no fueran “habituales”, como dice el profesor García Sanjuán, dando a entender que aunque raras alguna de ellas había, sino que las corporaciones descritas por Ibn Battūta no exist ían sencillamente en su país natal, puesto que eran extrañas a las costumbres de este lado occidental del orbe islámico y por eso llaman la atención de Ibn Battūta.

3º. Lévi-Provençal, pese a haber decidido subjetivamente que desde muy temprano existían gremios en al-Andalus, en el texto que se está comentando también se retracta respecto a la corporación gremial andaluza, pues considera ahora, recordémoslo, que “se nos aparece completamente desprovista de los caracteres inherentes por lo común a este organismo, tanto en el mundo islámico oriental [...] como en el mundo occidental cristiano”. Entonces, si la organización de los oficios en la Andalucía musulmana no tiene los “caracteres inherentes” de los gremios musulmanes que se iban formando en Oriente ni de los cristianos de Occidente, se nos plantea nuevamente un interrogante: ¿qué entiende Lévi-Provençal por gremio? Puesto que él no ofrece una definición de lo que supone que es un gremio, es muy posible que estemos enredados en una de esas discusiones bizantinas en las que cada cual defiende su propia postura sin habérsela explicitado previamente a su opositor dialéctico. Este asunto ya ha quedado ampliamente debatido en el anterior apartado 2º, por lo que no merece la pena insistir sobre ello. No obstante, sólo se añadirá que Lévi-Provençal provoca la polémica (o el error) por utilizar el concepto de gremio para referirse a algo relacionado con los oficios, pero con una significación totalmente

personal y al margen del término convencionalmente aceptado, que a falta de una definición explícita no puede ser otro que el determinado por el diccionario, y que no hace como, por ejemplo, Dozy, que emplea gremio para referirse con toda corrección a una nueva acepción de la palabra gremio, a saber: "Unión de los fieles con sus legítimos pastores, y especialmente con el Pontífice romano"[259]. Por consiguiente, Dozy (ib., Tomo I, p. 209) no induce a error cuando dice: "Gracias a este cebo ofrecido a la avaricia[260], la iglesia musulmana recibía en su gremio cada día una porción de conversos"; o bien, cuando cuenta que Ibn-Hafzun volvió a la religión cristiana de sus antepasados de la siguiente forma: "Sólo el temor de perder a sus aliados musulmanes le había impuesto hasta entonces cierto género de violencia y le había impedido seguir el ejemplo de su padre, que había vuelto al gremio de la Iglesia muchos años antes." (ib., Tomo II, p. 241).

4º. Después de la retractación anterior, Lévi-Provençal sostiene que lo único que hubo en la "agrupación industrial, artesana o mercantil" sólo fue "el reconocimiento de la autoridad de un hombre bueno (*amīn*; español, *alamín*)". Añade que este alamín era una "especie de síndico" –o sea, que no es enteramente un síndico, porque el síndico de verdad es un hombre elegido por una comunidad, o corporación, para cuidar de sus intereses, lo cual no acontecía con ninguno de los que Ibn Abdún menciona– "que llevaba como delegado la representación del gremio a que pertenecía junto a la

259 *Diccionario de la lengua española*; de la Real Academia Española.

260 Se refiere a la exención de pagar el impuesto de capitación por parte de los cristianos y judíos que abrazaran el mahometismo.

autoridad civil, y, más en especial, junto al almotacén". Ésta es la definición ofrecida por Lévi-Provençal, pero sin explicar cuál es el fundamento en el que descansa tal afirmación. No obstante, ya se ha visto[261] que en el árabe clásico *amīn* significaba fiel y también que el castellano asumió esta voz para designar al funcionario público que en Marruecos se encargaba de recaudar fondos y administrarlos por cuenta del gobierno. Alamín es otro término, derivado directamente de *amīn*, adoptado por el castellano para referirse al oficial que en lo antiguo contrastaba las pesas y medidas y tasaba los víveres. Dejando aparte estos préstamos lingüísticos procedentes de la lengua árabe, es sintomático que paralelamente se siguiera usando en Castilla su propia terminología para mencionar las personas encargadas de realizar estos cometidos. Tal palabra era "fiel". El diccionario de la Real Academia Española da la siguiente equivalencia de fiel, en su 6ª acepción: "Encargado de que se cumplan con exactitud y legalidad ciertos servicios públicos". Y en su 12ª acepción, entre otras, significaba almotacén, o"persona que contrastaba las pesas y medidas", y el "fiel ejecutor" era el regidor a quien le tocaba asistir al repeso. La doctora Teresa de Castro (2001, p. 855) documenta el uso de esta palabra en una ordenanza del concejo de Baza dictada el 13 de junio de 1494, y que dice lo siguiente:

> «mandaron que los moros que troxeren a vender qualesquier cosas a esta çibdad que vengan a los sobrefieles para les poner los preçios dellas, e no las pongan los almotaçenes [...] so pena quel almotaçen que lo pusiere sin el dicho fiel paguen por cada ves çient marauedis [...]. Pregonose esto en la morería».

261 En la nota 129, páginas 230 y 231.

Obsérvese, como hace ver la Dra. de Castro, que la asunción de nombres árabes por parte del castellano terminaba al cabo del tiempo, y debido tanto a la evolución como a la adaptación a realidades distintas, con significaciones no exactamente equivalentes a las originarias. Así, este almotacén cristiano de la ordenanza de Baza no tenía las mismas funciones que las del almotacén musulmán del siglo XI o XII, cuando escribía Ibn Abdún, y que, no obstante, los moros interpretaban que sí tenía similares atribuciones a los almotacenes que ellos habían conocido antes de la conquista cristiana, debido a la analogía del apelativo. En esta normativa cristiana quien fijaba los precios no era el almotacén, al que acudían los musulmanes por inveterada costumbre, sino el fiel. La Sra. de Castro constata que no había una función típica para el fiel, ya que en ocasiones y según los sitios se le encomendaban unas u otras. Por ejemplo, en algunos concejos al fiel se le encargó de las pesas y medidas municipales, mientras que en otros vigilaban los pesos de las ventas de carne, o de harina. Incluso se le encomendaba la policía urbana, esto es la limpieza de calles y de los cursos de agua. Los almotacenes tampoco tenían cometidos fijos ni siquiera distintos de los que ejercían los fieles, de forma que a veces éstos y aquellos coincidían. Pero a pesar de estas disparidades, es evidente que se pretendía que el fiel fuera una persona intachable y de toda confianza. Si esto es lo que sucedía en los reinos cristianos, no hay motivo para pensar que, en el afán similar del orbe islámico de velar por la justicia en los tratos mercantiles y la evitación del fraude, en los reinos musulmanes vecinos no se empleara igualmente un *amīn* (= fiel) para darle un cometido de esta naturaleza y con entera independencia de una posible organización de los oficios. Así, por ejemplo, hay noticias de la inclusión de un *amīn* en el ámbito

judicial para supervisar las confiscaciones, como ya se hizo alusión a ello, página 243[262].

El intento de caracterizar el gremio a comienzos del siglo XII a través de la figura del alamín o del *amīn* ya ha sido analizado en la Parte I, parágrafo 4.4, donde se reprodujeron todos los pasajes en los que Ibn Abdún alude a esta figura. Entonces se hacía la investigación al tenor de lo que se aprecia y deduce del *Tratado* de Ibn Abdún. Allí se vio que en aquella época esta figura no estaba todavía instituida, tan sólo propuesta por Ibn Abdún como algo deseable, y, por lo tanto, no estaba en vigor con carácter de generalidad. Ni mucho menos que tal figura tuviera algo que ver con la organización de los oficios en gremios, ni, por supuesto, que llevara la representación de algo inexistente, tal que una corporación profesional. En la mayoría de los casos contemplados por Ibn Abdún la función propuesta para el "hombre bueno" era la de arbitraje en las disputas, esto es, algo así como un magistrado *sui géneris* que evitaba colapsar las verdaderas magistraturas del almotacén y del juez secundario. Este árbitro, en algunos casos, como en los zocos extramuros, era para cualquiera que allí acudiera, con absoluta independiente de los oficios, y, en otros casos, era para cumplir funciones policiales en lugar de la representación del oficio. No se insiste sobre esta peculiar función del *amīn* porque ya ha sido tratada anteriormente en el parágrafo 4.4 de la primera Parte, páginas 236 a 240.

---

262 Y anteriormente se aportó noticia documentada al respecto (nota 27, pagina 64 y 65), la cual es igualmente transmitida por Chalmeta (1973, p. 484). Este *amīn* que supervisaba las confiscaciones no tenía nada que ver con las organizaciones de los oficios.

La misión atribuida por Lévi-Provençal al alamín de responder ante el almotacén "de cualquier infracción que se cometiese, dentro de su corporación, contra las normas vigentes en materia de probidad comercial" no se encuentra, por más que se busque, en el *Tratado* de Ibn Abdún. Lo que sí se considera es la función de controlar la calidad de determinados productos que Ibn Abdún pretende que sea ejercida por un "hombre ducho en el oficio", pero nada dice sobre que este alamín sea responsable ante el almotacén, ni que tenga que pertenecer al oficio. Puede incluso pertenecer a otro, como en el caso de un carpintero que controla la calidad de las cerrajerías y herrajes utilizados en la construcción. Ni siquiera es necesario que ejerza el oficio; únicamente que sea experto en dicho oficio, y, a veces, si su función era la de poner paz entre las gentes, basta con que fuera "un hombre de confianza".

5º. Por último, se comentará la aseveración de Lévi-Provençal respecto a que "cada corporación tenía fijados en cada ciudad los lugares en que había de fabricar o vender". De la lectura del *Tratado* de Ibn Abdún no se deduce que esto fuera cierto en todos los casos. Al contrario, en bastantes ocasiones se nota que había una cierta anarquía en la ubicación de la gente para ejercer su oficio y para colocarse a la hora de vender sus productos. De ahí que Ibn Abdún[263] pretendiera prohibir que los vendedores se instalaran en determinados sitios (§54 ó 110), que procurara establecer en lugares fijos a algunos vendedores, como los de la leña, cal, y otros productos, que no cita (§89), que, por lo que parece, se colocaban donde les venía en gana, y que intentara

263 Como ya se tuvo ocasión de comprobar en la Parte I, donde se trataron los epígrafes de su *Tratado* relativos al comercio (parágrafo 3.3.1) y a lo que Lévi-Provençal llama los gremios (parágrafo 4.4).

instalar agrupados a los artesanos de cada oficio (§110). En realidad, los únicos sitios fijos que menciona Ibn Abdún son el barrio de los alfareros (§52)[264], y los lugares de la orilla del río donde se vendía carbón por subasta (§90). Es más, cuando Ibn Abdún propone (§110) que se prohíba "a los vendedores que se reserven lugares fijos en el atrio de la mezquita mayor o en otro sitio", lo que estipula es que cada lugar debe ser ocupado por quien llegue primero; si bien es cierto que a continuación recomienda que el almotacén coloque a cada artesano con los de su oficio en lugares fijos. Todo esto prueba, en especial lo último, que todavía no estaba organizada la ubicación de todos los componentes de una misma profesión en sitios fijos.

Por consiguiente, cuando Ibn Abdún escribe su *Tratado*, la localización en lugares fijos para cada corporación no estaba instituida[265]. Pero aunque lo estuviera,

---

264 En cuya vecindad se habilitó un cementerio en el año de la gran hambre. Sin embargo, Ibn Abdún opinaba –§73– que las tejas y los ladrillos se debían fabricar fuera de la ciudad y que las alfarerías se deberían instalar en torno al foso, por ser los terrenos más espaciosos.

265 Sin embargo, el doctor García Sanjuán (1997, p. 213), al mencionar "la agrupación topográfica de los oficios", llama la atención sobre lo que ocurría en al-Andalus y considera que era una "evidencia", pues ya Ibn Abdún señalaba en el §110 del *Tratado* que: "el almotacén deberá instalar los gremios, colocando a cada artesano con los de su oficio en lugares fijos. Así es mejor y más perfecto". En el parágrafo 4.4 ya ha sido analizado el significado de esta prescripción, y allí se concluía que cuando Ibn Abdún escribía todavía no era una realidad eso de la agrupación de los miembros de un oficio en una zona determinada. Por lo menos esa realidad no era completa, si se quiere matizar algo este asunto y dejar una puerta abierta a la circunstancia de que en algún caso aislado pudiera haber una concentración de los componentes de un oficio en un área reducida, como sucedía con los alfareros, que en su barrio tenían una mezquita, según se afirma en el §52. Está claro que en el §110 se dice "deberá instalar", lo

eso no significa que los gremios existieran. Dozy (1861, Tomo IV, p. 69) narra un suceso protagonizado por el rey taifa de Sevilla al-Muta'did, hacia mediados del siglo XI, con ocasión de la guerra para apoderarse de Carmona. Con esta finalidad, se puso en contacto con un espía que tenía infiltrado en esa ciudad. Los mensajes se los hacía llegar a través de un campesino que los llevaba cosidos en el interior del forro de su *djobba* (especie de casaca) sin que éste lo supiera. El encargo que llevaba era el de recoger un haz de leña, entrar en la ciudad, situarse "donde se ponen de ordinario los leñadores", y no venderlo sino a quien le entregara por su haz la desorbitada suma de cinco dirhemes que debía pedir[266]. De este relato se deduce que los leñadores no estaban constituidos en un gremio, porque si lo hubiera estado, no habrían consentido que un extraño ocupara uno de sus sitios, y no obstante tenían un lugar fijo para la venta de su mercancía. Hoy día, en que no hay gremios, se puede observar la tendencia que tienen los vendedores de un ramo a ubicarse unos al lado de otros, en la

---

que quiere decir que todavía no estaban instalados; y además se insiste diciendo que "así es mejor y más perfecto", con lo que se da un potente y convincente argumento para que la medida se lleve a cabo. Se trata pues de un deseo de Ibn Abdún, pero en esto el profesor García Sanjuán confunde lo que es un mero enunciado programático con una realidad que, según él, Ibn Abdún evidencia.

266 Lo demás de la historia es irrelevante para lo que se pretende ilustrar. No obstante, el relato sigue así: En efecto, tras varios intentos por parte de diversos ciudadanos que se interesaban por la leña, acabó vendiendo el haz a uno que le dio los cinco dirhemes y le mandó que se lo llevara a su casa. Como ya se hizo de noche le ofreció que se quedara a dormir en su morada y emprendiera el viaje de regreso al día siguiente con mayor seguridad. Aceptada la oferta, y una vez dormido el campesino, el espía retiraba la nota y ponía la suya con los informes pertinentes al estado de la situación y de los movimientos de las tropas del rey de Carmona.

misma calle o en las colindantes. Por lo visto, la propia competencia entre ellos favorece sus respectivas ventas, porque nunca los precios y los artículos son del todo homogéneos y lo que uno busca y no encuentra, de acuerdo con sus preferencias y posibilidades económicas, lo puede hallar en la tienda de al lado. Esto acaece incluso con los comercios actuales denominados hipermercados, que en un área reducida, relativamente, se instalan tres o cuatro de estas grandes tiendas. En consecuencia, el que una calle tenga el nombre de los que viven de un oficio, como podría ser leñeros, porque en ella se ubicaban los individuos que lo ejercían, no quiere decir que existiera tal gremio. Sin embargo, con esto no se pretende insinuar que una vez constituido un gremio, los miembros de éste no lo practicaran en la calle que llevaba su nombre; únicamente se asevera que la toponimia urbana pudo haberse formado antes de la institución de los gremios. Lo contrario a esta aserción es precisamente lo que pretende dar a entender Lévi-Provençal (1957, p. 181) cuando afirma tajantemente lo siguiente:

> Esta industria textil, y las anejas del cardado, hilado, apresto y tinte de las telas, daban trabajo a muchos obreros y aprendices en otras tantas calles, de las que cada una llevaba el nombre del gremio que en ella se albergaba.

Este proceder de Lévi-Provençal parece poco científico, porque habría que documentar en cada caso cuándo empezó a llamarse así una calle y cuándo se constituyó el gremio de igual nombre, para cotejar sin lugar a dudas cual fue la evolución de los acontecimientos. Quizá, en algunos casos la calle recibiera el nombre antes que el gremio fuera constituido, y en otros casos después. En principio, y sin

datos constatados en las fuentes históricas, no es concluyente la igualdad en la nomenclatura de una calle y la profesión de un colectivo para deducir de ello la existencia de un gremio, porque no es descabellada la hipótesis de haberse reunido en una calle los componentes de un oficio, antes de estar organizados en gremio, bien a iniciativa propia, o bien, con mayor probabilidad que en el caso anterior, a instancias del poder político que de este modo lograba facilidades en el control de la actividad y en la recaudación de los impuestos.

Lévi-Provençal (ib., p. 179) lanza otra idea que no queda corroborada en el *Tratado* de Ibn Abdún. Se trata de la división en categorías laborales de los miembros de un oficio. Sobre esto dice:

> La organización de los artesanos distinguía entre maestros (*mu'allim*), obreros calificados (*sani'*), y aprendices (*muta'allim*). Cada patrón explotaba su propio capital, pero a menudo se hacían contratos entre dos o más artesanos del mismo gremio para juntar sus respectivas aportaciones de capital y utilizar una misma tienda. Otro tanto ocurría con los talleres industriales que necesitaban un herramental más costoso, como las herrerías, tintorerías, tenerías y telares. Con relación a la constante vigilancia de que eran objeto por parte del almotacén y de su personal auxiliar, no había diferencia entre los fabricantes propiamente dichos (*arbab al-sana'i*[c]) y los comerciantes (*ahl al-suq*).

Ya se estudió en el parágrafo 4.4, Parte I, lo concerniente al tratamiento de las categorías laborales realizado por Ibn Abdún, que era francamente parco, de modo que apenas aparecen las diferentes categorías y que de su exposición no se deducía que el grado de maestro estuviera regulado y fuera necesario un examen para acceder a él.

En resumidas cuentas, Lévi-Provençal no aporta nuevas pruebas documentales en su historia sobre la *España musulmana (711-1031)*, que limita a las primeras décadas del siglo XI, es decir, antes que Ibn Abdún escribiera su libro y que no obstante algunas de sus opiniones se apoyan en este autor. Otras afirmaciones son sustentadas en el libro de al-Saqatí, que como ya se ha dicho escribió en el siglo XIII, y también en dos estudios de Torres Balbás, uno acerca de las "Alcaicerías", publicado en *Al-Andalus*, XIV, 1949 (págs. 431-455) y otro titulado "Zocos, plazas y calles en las ciudades hispano-musulmanas", también publicado en *Al-Andalus*, XII, 1947 (págs. 437-476). Pero ambos artículos no son citados en lo relativo a los gremios, al alamín o a las categorías profesionales. Por tanto, al no aportar nuevas pruebas documentales, no hay motivo para modificar la conclusión extraída en el citado parágrafo 4.4 sobre la inexistencia de los gremios en la época de Ibn Abdún y en el lugar geográfico en el que vive; es decir, en la Sevilla anterior a las primeras décadas del siglo XII.

Entre los historiadores que comparten la opinión de Lévi-Provençal, en lo concerniente a la existencia de gremios en la España musulmana, se encuentran García de Cortázar y González Vesga, quienes en su *Breve Historia de España* (1993, p. 141) defienden que había gremios. Así mismo, esto es lo que afirma Montgomery Watt en su *Historia de la España Islámica* (1965, p. 59). Sin embargo, la cortedad de estas obras y lo dilatado del periodo de la dominación árabe en la Península Ibérica, no les permite aquilatar a partir de cuándo hay constancia fidedigna de la existencia de los gremios. Además, debido al carácter divulgativo de estas obras, no documentan sus asertos. Por lo tanto, para los fines que aquí se persiguen, constatar o refutar la idea de los gremios antes del siglo XII en al-Andalus, las aportaciones de estos autores en

esos libros son irrelevantes, por carecer de la necesaria precisión y base científica.

8.2 Según Rachel Arié

Rachel Arié, que en su *España Musulmana (siglos VII-XIV)* sigue con bastante fidelidad a su maestro Lévi-Provençal hasta el siglo XI y que tradujo al francés algunos de los tratados de hisba descubiertos por éste[267], se despega algo del historiador galo y se acoge a la tesis difundida por C. Cahen en su artículo «Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?» ya citado en el parágrafo 4.4 (nota 120, pág. 213), según la cual no puede hablarse de gremios en la época clásica del Islam, es decir antes del siglo XII. No obstante, R. Arié mantiene alguna de las ideas preconcebidas de Lévi-Provençal, aunque matizadas pues las atribuye a al-Saqatí, que como se dijo es un autor del siglo XIII, y en cuanto nos da una visión de las "categorías" (*sinf*) profesionales que no se distingue de "colectivo", pero en franca ruptura con la acepción de gremio. Veamos a continuación lo que expone R. Arié (1982, p. 246). Se anticipa que es una mixtura bastante incoherente, porque admite la organización de las categorías profesionales, que no se sabe para qué sirven, cuando acto seguido sostiene que las categorías de los oficios no son corporaciones, pero al frente de esas categorías había un *amīn* que las representaba. Como no aporta nada

267 Concretamente su "Traduction française annoté et commentée des traités de hisba d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfi", publicada en *Hespéris-Tamuda*, I/1 (1960), 5-38; I/2 (1960), 199-214; I/3 (1960), 349-386, que son tratados de hisba bastante antiguos, porque el de Ibn 'Umar es del siglo IX y el de Ibn 'Abd al-Ra'ūf es del siglo X.

nuevo a lo ya debatido, excepto lo recién dicho, no se considera necesario comentar mucho sus palabras, que confunden antes que aclaran:

> La organización de las diversas categorías profesionales de la ciudad hispanomusulmana, que aparece atestiguada desde el siglo IX para la Córdoba omeya, se mantuvo en la Sevilla de los almorávides y en la Granada de los sultanes nasríes. Fabricantes, comerciantes o artesanos vendían directamente a sus clientes el producto de su trabajo, en otras tantas «categorías» (*sinf*) de oficios a las que no puede darse el nombre de corporaciones por estar desprovistas de las características que éstas tenían en el Oriente musulmán o en el Occidente cristiano[268]. Al frente de cada una de ellas había un hombre bueno (*amīn*, a veces llamado *'arīf*), cuya autoridad reconocían todos los miembros de la profesión y a la que representaba ante la autoridad civil, y especialmente ante el *muhtasib*. Así, por ejemplo, el *amīn* de la «categoría» de drogueros ejercía un control riguroso sobre todos ellos y les enseñaba el conjunto de reglas de la profesión; él era el responsable ante el *muhtasib* de cualquier infracción en cuanto a la probidad comercial[269].

---

268 Aquí la autora en una nota remite al artículo ya citado de C. Cahen : *Y a-t-il eu des corporations...?* Pero nótese que a continuación y de forma incongruente dice que "al frente" de cada categoría había "un hombre bueno" = *amīn*. Si las categorías no estaban organizadas no podían tener "al frente" a nadie; y eso sin tener en cuenta que en el libro de Ibn Abdún nunca aparece nadie al frente de nada.

269 En este punto la autora remite al tratado de *hisba* de al-Saqatí, un siglo posterior al que aquí se considera. Este manual de *hisba* se encuentra publicado en castellano, según la traducción y anotaciones de P. Chalmeta Gendrón, con el título de "*El Kitab fī ādābh al-hisba* (libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqatī", en *Al-Andalus*, XXXII/1, 1967, 125-162; XXXII/2, 1967, 359-397; XXXIII/1, 1968, 143-195; y XXXIII/2, 1968, 367-434.

8.3 Según Bosch Vilá

Ya se ha dicho un poco más arriba que el catedrático Bosch Vilá no era partidario de estimar la idea de la existencia de gremios en la Sevilla islámica hacia el siglo XII, y, por extensión, en el resto de al-Andalus. Fundamenta su juicio en el citado artículo de C. Cahen y en sus propias investigaciones, en las que analiza el contenido del *Tratado* de Ibn Abdún. Su interpretación de este texto es en esencia, aunque no en los detalles, similar a la que en esta memoria se ofrece. Sus reflexiones son algo novedosas, aun sin ir del todo en contra de la doctrina establecida por Lévi-Provençal, por lo que se estima conveniente reproducir sus palabras. Pese a resultar un poco extensa la cita, es preferible la transcripción que hacer un resumen, mientras que los comentarios se introducirán en notas a pie de página. Sobre los "gremios" o corporaciones profesionales esto es lo que dice Bosch Vilá (1984, pp. 370 a 373):

> En diversas ocasiones se ha aludido aquí a "gremios" y al síndico o *amīn* de una determinada agrupación o corporación artesanal o de oficios. Mas ¿hubo algún tipo de institución municipal? Un no rotundo requiere esta última pregunta, pues –es obvio– la institución municipal supone la existencia previa del municipio. En cambio, no puede negarse de tal manera la que anteriormente se formula a propósito de los gremios o

---

Se aprovecha la ocasión para apostillar que Ibn Abdún en ningún momento dice que el *amīn* tuviera una autoridad reconocida por todos los miembros de la profesión, como asegura la Sra. Arié, sino que su figura deseaba Ibn Abdún imponerla con la obligación de que todos acataran sus laudos. Tampoco dice Ibn Abdún que el citado *amīn* tuviera, entre las funciones que él desea asignarle, la representación de los miembros de la profesión ante el *muhtasib*.

corporaciones profesionales. Yo diría que sí existía alguna forma de asociación profesional, pero necesariamente distinta a la de los "gremios" en el sentido medieval europeo que de los mismos se tenía. Es cierto que en el *Tratado* de Ibn Abdún aparece la figura del *amīn* de un oficio o trabajo artesano (*sinā'a*) determinado y que con la voz *amīn* se designa en Marruecos al "síndico de un gremio"[270], pero queda la duda de si el "alamín" del tratado corresponde ciertamente al "síndico" de una corporación profesional o, mejor, de un gremio, o si, por el contrario, es simplemente una especie de inspector o cuidador y tal vez responsable del buen hacer profesional de unos determinados oficios artesanos, pues colabora, en cierta manera, con el *muhtasib*. Parece –eso sí– que, como existió en la Hispania romana y visigoda, hubo en los primeros siglos islámicos, herencia de tiempos antiguos, alguna afinidad y vinculación asociativa entre quienes practicaban un mismo oficio en la ciudad y que tal forma, no bien definida, fue el embrión de los llamados *asnāf* (singular *sinf*) o gremios, que tuvieron vigencia en el mundo islámico clásico a partir de los siglos V y VI de la hégira, es decir, los siglos XI y XII de J.C. Sin embargo, no hay o no conozco testimonios de la existencia de *asnāf*, al modo y organización de los de las ciudades orientales del mundo islámico clásico, en al-Andalus. El texto de Ibn Abdún se refiere al *sinā'a*, al oficio, no al *sinf*, no al gremio como corporación asociativa de gentes de un mismo oficio o industria artesana[271]. Sin embargo, el hecho de que esas gentes se

---

270 Cabe preguntarse desde qué siglo se designa con el vocablo *amīn* al síndico en Marruecos. Sobre esto véase *supra* nota 129, páginas 230 y 231.

271 El reconocer que en el texto de Ibn Abdún no aparece el término *sinf* –que Bosch Vilá asemeja a gremio, mientras que otros historiadores lo dan como equivalente a "categoría"– y sí el de *sinā'a*, entra en contradicción con la anterior afirmación de este historiador respecto a que en la Península Ibérica los gremios tuvieron vigencia en el islam clásico a partir de los siglos XI y XII, ya que a caballo de estos siglos es precisamente la época de Ibn Abdún, que no menciona ni *sinf* ni *asnāf*. Por consiguiente, y

establecieran en una misma calle o barrio, como se sabe y se ha dicho más arriba, induce ciertamente a pensar que la estructura física de la ciudad responde también a una realidad social, a móviles también económicos, aparte de los religiosos, y, en ese caso concreto, a la necesidad de crear vínculos asociativos para responder, así mejor, a la vigilancia y a las exigencias del *muhtasib*[272].

C. Cahen reconoce que "al fin del período que llamamos Edad Media, y en los tiempos modernos, existe en la mayor parte de los países musulmanes una cierta organización profesional corporativa". Por mi parte, y, por lo que a Sevilla en sus últimos siglos de vida islámica se refiere, creo que no es demasiado arriesgado afirmar que no hubo una estructurada organización profesional corporativa, sino, tan sólo, una forma evolucionada de agrupación privada de oficios o de grupos profesionales, pero no gremios propiamente

---

en aras a la claridad, debería haber dicho taxativamente que la aparición de los gremios tuvo que ser después del comienzo del siglo XII, que fue precisamente la frontera que marca el final del islam clásico; o bien, haber descartado del ámbito del islam clásico a al-Andalus, en lo que al desarrollo de los gremios se refiere. Así es que es muy dudosa la existencia en al-Andalus de los gremios en la época clásica del islamismo, puesto que a lo sumo, según esta opinión de Bosch Vilá, sólo habría sido posible en unos pocos años después de escribir su libro Ibn Abdún.

272 Pero repárese que en esta explicación de la toponimia urbana, y que los artesanos u otros profesionales se aglomeraran por zonas, aunque se pretendiera crear ciertos vínculos entre ellos, no está unida a la idea de la existencia de los gremios, porque todo lo que dice Bosch Vilá es perfectamente factible sin que haya una corporación instituida como gremio. Téngase en cuenta que, aunque Bosch Vilá emplee la idea de "crear vínculos asociativos", que induce erróneamente a pensar en los gremios, lo fundamental de su exposición es la necesidad de estar los componentes de un oficio bien controlados por el *muhtasib*. No obstante, da la sensación de que las rupturas con ideas preconcebidas no son francas y siempre se deja la posibilidad, bajo formas suavizadas, de la existencia, no ya abiertamente de gremios sino, de asociaciones, agrupaciones, ciertos vínculos corporativos, y otras ideas por el estilo.

tales. El día que lleguen a estudiarse las numerosas *fatwas* o dictámenes jurídicos emitidos sobre cuestiones relativas a oficios y a trabajos artesanales, quizás aparezcan indicios que nos lleven a otras afirmaciones o hipótesis. Entretanto, pues, parece ser lo más aceptable, a mi juicio, referirse sólo a la existencia de grupos profesionales, sin organización definida, solidarios y vinculados entre sí por un sentimiento común de cohesión social y movidos por una análoga comunidad de intereses. El *amīn* no sería más que un perito, destacado artesano o especialista en cada oficio, un hombre honesto y con ciertos conocimientos en materia jurídico-religiosa, un mediador en caso de que surgieran diferencias entre los miembros del grupo, un hombre de confianza aceptado por todos. Ibn Abdún dice claramente que "cada oficio" (*sinā'a*) debe tener un *amīn*. ¿Lo tendría en verdad o ello no era más que un "piadoso deseo"?[273] Cualquiera que haya sido –realidad o deseo– el caso es que en otro lugar declara que es el cadí quien debe asignar en cada grupo de oficios "a uno de sus individuos, que sea alfaquí, instruido y honrado, para que, en caso de diferencias que puedan surgir en el ejercicio de su profesión, ponga de acuerdo a las partes, sin que tengan que acudir al juez secundario"[274]. Aparte el *amīn*, cada grupo de oficios tenía, "todos los viernes una persona determinada que hiciera oír a

---

273 Se trata del §187, en el que se recomienda un árbitro para dirimir diferencias entre las partes.

274 Esta cita corresponde al §44 del Tratado de Ibn Abdún, y conviene apreciar que Bosch Vilá utiliza la expresión "asignar en cada grupo de oficios", en lugar de "designar en cada gremio" que es la empleada por Lévi-Provençal y García Gómez (quien, por cierto, fue el director de la tesis doctoral de Bosch Vilá). Pero la idea expresada por Bosch Vilá sobre que el alamín sería "un hombre de confianza aceptado por todos" no obedece a lo manifestado por Ibn Abdún, pues éste es más bien partidario de la imposición de la figura del alamín, pues quien lo designa es el almotacén, y, cuando se trata de mediar en las disputas y conflictos en ámbitos generales que afectan también a los consumidores y no a los particulares entre miembros de un oficio, el laudo del alamín es obligatorio, y, por tanto no tiene que ser aceptado por todos, tan sólo acatado, según declara Ibn Abdún en los §70 y 187.

las gentes de cada oficio el *takbīr*, es decir, la invocación “Dios es el más grande” cuando lo pronunciara el *imām*; también debía tenerlo la gente de los zocos.

8.4 Según Seco de Lucena

Seco de Lucena[275] sigue á Lévi-Provençal al considerar la existencia de gremios en al-Andalus en fechas tan tempranas como son las del siglo XI. Pero va mucho más lejos que él al ofrecer una idea peregrina, y nunca mejor empleado el calificativo, con su pretensión de hacer creer que el tipo gremial desarrollado en al-Andalus pasó con suma rapidez a los reinos cristianos peninsulares y de ahí a los europeos a través de la ruta jacobea, de forma que en el siglo XII ya se encuentra consolidada la organización de los oficios en el resto de Europa. La propagación de la idea de organizarse los artesanos en corporaciones de tipo gremial mediante los peregrinos que iban a Santiago de Compostela, como si de un virus se tratara, es contemplada por Seco de Lucena (1942, p. 853) como un “proceso de contaminación”, que es el apelativo que él da a lo que se suele conocer como difusión cultural de las instituciones. Lo más asombroso de esta tesis es la virulencia del germen, que en poco tiempo fue capaz de implantarse inicialmente en al-Andalus, procedente del islam oriental, y luego en toda Europa, cuando en la Península Ibérica no hay pruebas fidedignas del desarrollo de los gremios en la España cristiana antes del siglo XII. Supone Seco de Lucena (ib., p. 854), haciéndose eco de las opiniones de Massignon, que las corporaciones laborales

275 Luis Seco de Lucena Paredes: “Origen islámico de los gremios”, en *Revista del Trabajo*, 34, 1942, pp 853 a 855.

islámicas del Oriente Próximo, consideradas por este historiador francés, se habían introducido ya en el siglo X en al-Andalus. Lo que no nos cuenta Seco de Lucena es si también en este caso el contagio fue propagado por los peregrinos andalusíes que iban a La Meca. Cualquiera que haya sido el proceso, ya se comentó en las páginas 513 y 514 que las tesis de Massignon son controvertidas, porque pueden referirse a movimientos organizativos del artesanado fundamentados en motivos religiosos y políticos y no en los profesionales, que son los que verdaderamente caracterizan al gremio. Incluso en el Oriente musulmán no se constata el corporativismo profesional hasta después del siglo XII, como ya se mencionó anteriormente. En este artículo, difunde Seco de Lucena (ib., p. 854) varias apreciaciones poco rigurosas basándose en su interpretación de los manuales de hisba de Ibn Abdún y Al-Saqatí. En una de ellas se expresa así:

> Este sistema corporativo fue rápidamente introducido en la España musulmana con otras aportaciones orientales, y hacia el siglo XI había adquirido tal importancia que los tratadistas hispanoárabes juzgaron preciso redactar manuales como el de Ben “Abdún y Al-Saqatí” para uso de los funcionarios –almotacén–, a quienes el Estado encomendaba la doble función –social y económica– de vigilar por el cumplimiento de las constituciones gremiales y observancia de los usos corporativos y reprimir los fraudes de los artesanos en materia mercantil.

Sobre estas afirmaciones conviene precisar que uno de los manuales citados por Seco de Lucena es de la última década del siglo XI, como muy pronto, y el otro de principios del siglo XIII. Por lo tanto, de ser cierta su hipótesis, ya no sería tan temprana la adopción del supuesto sistema gremial en al-Andalus, sino más bien contemporánea

de su aparición en el resto de Europa. Otra puntualización es que si bien es cierto que estos manuales van encaminados a censurar las fraudulentas costumbres mercantiles al uso, no lo es que en dichos manuales, por lo menos el *Tratado* de Ibn Abdún que es el que aquí se estudia, se contemple, como insinúa este autor, la vigilancia y el cumplimiento "de las constituciones gremiales y la observancia de los usos corporativos". Desde luego, en el *Tratado* de Ibn Abdún no aparece en ningún lugar nada referente a constituciones gremiales ni a los usos corporativos.

Otra apreciación carente de rigor de Seco de Lucena (ib., p. 854) es la siguiente:

> Los manuales de Ben "Abdún y Al-Saqatí" a que antes me he referido nos enseñan que los artesanos hispanomusulmanes estaban agrupados por corporaciones de oficios o gremios, regidos por un síndico al que se denominaba "amín", *fiel*, y también "arif", perteneciente al oficio. El amín era designado por la autoridad y quedaba responsable ante ésta del cumplimiento de las ordenanzas del gremio y de la observancia por sus miembros de las reglas de probidad comercial.

Nuevamente asistimos a interpretaciones personales que van mucho más allá de lo que razonablemente cabe deducir de la lectura del *Tratado* de Ibn Abdún y a asunciones de ideas comunes por los diferentes autores, que acaban por constituir doctrina. Se observa, por lo transcrito en las páginas 508 y 509 de un texto de Lévi-Provençal, y en las páginas 528 y 529 sobre otro de Rachel Arié, y en éste de Seco de Lucena, que varios autores consideran que la figura del amín, que en algunas ocasiones es llamado *arif*, es el síndico de un gremio y que es representante del mismo y responsable de su corporación ante el almotacén, o la autoridad competente. Iguales

ideas, como más adelante se verá, son también adoptadas por González Arce y por García Sanjuán, quien nos aclara[276] que al-Saqatí en su párrafo [72], al hablar de los oficios relacionados con la carnicería, propone el nombramiento de un alarife (o *al-arif*) de confianza y escogido entre uno de los carniceros y matarifes. Sin embargo en el texto de Ibn Abdún no aparece en absoluto nada que indique la equiparación del amín con el síndico de un gremio, ni que dicho amín sea un representante de algo que no existe en las exposiciones de Ibn Abdún, ni mucho menos que sea responsable ante el almotacén de una institución que únicamente se encuentra en la imaginación (eso sí, muy fértil) de estos intérpretes, tal como se analizó en el parágrafo 4.4 de la Parte I. Obsérvese que el propio Seco de Lucena traduce amín por fiel, y esto no le hace sospechar que equiparar amín con síndico, e igual a representante del oficio, es simplemente una aberración.

Una última apreciación poco rigorosa de Seco de Lucena (ib., pp. 854 y 855) se va a enjuiciar. Es la que a continuación se reproduce:

> Los monarcas cristianos, al ocupar las ciudades islámicas (que en la mayoría de los casos conservaban su población musulmana), otorgaban a aquellas sus cartas constitucionales.
>
> Y es curioso advertir que con éstas se solían promulgar ordenanzas para el buen gobierno de los gremios.
>
> Así ocurrió en Sevilla, según consta documentalmente, donde Fernando el Santo mantuvo las agrupaciones urbanas constituidas por artesanos musulmanes de un mismo

276 En su artículo de 1997, p. 219.

oficio y concedió a cada gremio cierta especie de jurisdicción para dirimir sus diferencias y el derecho a regular sus manufacturas, con funcionarios propios para juzgar de la calidad de los géneros y velar por la observancia de los reglamentos de taller[277]. Es decir, que conservó íntegramente la organización gremial de los musulmanes.

Lo primero que es preciso comentar sobre esto es que la conquista de Sevilla fue a mediados del siglo XIII (en el año 1248). O sea, se están mezclando siglos como si tal cosa; como si se tratara de la misma época sólo porque había poblaciones moras que eran conquistadas por los cristianos y sin que el transcurso de los siglos afectara a la evolución de sus instituciones. En consecuencia, se debe pensar, por ejemplo, que nada tiene que ver la conquista de Toledo, en 1085, por Alfonso VI, con la de Córdoba, en 1236, por Fernando III el Santo. Según Martín Ramos (y otro, 1972, p. 241), tras la conquista de Toledo, Alfonso VI otorgó fueros propios a las minorías y más adelante siguiéronse dando sucesivos fueros, hasta que Alfonso VII derogó tanta variedad de leyes y las unificó para todos los habitantes en 1118. Más o menos, salvo por la correspondencia de las fechas, esto está confirmado con lo dicho por Lardizábal (1815, p. XLII) acerca de que el Fuero Juzgo o Libro de los jueces era el código legal imperante en el reino de León y en algunas partes del reino de Castilla, pero que se pretendía unificar para todo el mundo este sistema legal. Hay que tener en cuenta que, aunque algunas leyes fueran promulgadas para otorgar privilegios, los fueros eran lo que hoy denominamos leyes. Por eso el propio Alfonso VI en 1101 manda que en Toledo los pleitos de los mozárabes se diriman por el Fuero Juzgo. Y en 1155 esta

277 Nota insertada por el propio Seco de Lucena en este punto: Conf. Ortiz de Zúñiga: *Los anales de Sevilla*, apud. P. Zancada, “Derecho Corporativo Español”. Madrid, s. a. 29.

ordenanza fue confirmada por Alfonso VII, “dirigiendo su confirmación, no ya á solos los muzárabes, sino á todo el concejo ó ciudad de Toledo”. Lardizábal también dice (ib., p. XXXVII) que “el santo Rey Don Fernando” dio en 1241 a la ciudad de Córdoba “por Fuero el libro de los jueces ó código latino wisigodo”, para ello lo mandó traducir a la lengua vulgar, “y que le tenga perpetuamente por fuero con el nombre de Fuero de Córdoba”. Por consiguiente, la tendencia de los reyes castellanos a lo largo de los siglos de reconquista fue la de unificar el sistema legislativo aplicable a todos los lugares, pues durante el reinado de Alfonso VII hay una escritura de compraventa en la que se alude a que la compra fue hecha “*secundum forum de Talavera, et secundum librum Judicum*” (ib., p. XLII); en otra disputa por la competencia legal a aplicar si por el fuero de Talavera, que como el de Toledo era el de las leyes visigodas, o por el fuero de Castilla, Alfonso X el Sabio en 1254 decidió que las causas criminales se juzgaran por el Fuero Juzgo, y esta decisión fue confirmada por su hijo y heredero al trono Don Sancho en 1282, y ya como rey en 1290, para atajar estas disputas, “mandó que sin hacer más diferencia entre muzárabes y castellanos, todos fuesen juzgados por las leyes wisigodas: *Et que hayan todos el fuero del libro Juzgo de León, é que se juzguen por él*” (ib., p. XLII). El Fuero Juzgo siguió vigente durante bastantes siglos, ya que Alfonso X el Sabio, pese a haber confeccionado un nuevo código, nunca mandó promulgar las *Siete partidas*. Éstas fueron publicadas y autorizadas por Alfonso XI en 1348 (ib., p. XLIII).

Obligado es decir que en todo el Fuero juzgo no hay ninguna norma que tenga que ver con ninguna organización de los artesanos, ni con los oficios, ni con las profesiones; excepto la mención genérica a los orfebres para considerarlos ladrones, y

reos por lo tanto de la pena por latrocinio, si adulteran el oro aleándolo con cualquier otro metal, o si trabajando el oro, la plata, u otro metal hurtaren algo de esos metales –leyes 3 y 4 del Título VI, Libro VII– y ciertas regulaciones que, según el título del Libro XI, atañen a los físicos [médicos y sangradores] a los mercaderes de ultramar y a los marineros –aunque luego no hay norma alguna sobre estos últimos–. Así es que las ordenanzas laborales tuvieron que promulgarse cuando surgiera la necesidad, pero no como un privilegio concedido a una ciudad por haber sido conquistada, ya que, como se ha visto en el caso de Córdoba y mucho antes en el de Toledo, el fuero general a aplicar fue el libro de los jueces o Fuero juzgo de León. Por tanto, las ordenanzas gremiales se fueron desarrollando en Castilla de forma autónoma y adaptándose algunas denominaciones a su propia idiosincrasia, que por préstamo lingüístico, se tomaron de idioma arábigo; pero la coincidencia sólo era de nomenclatura y no de contenido de la institución que diferían bastante las cristianas de las musulmanas, aunque también tuvieran algunas analogías[278]. Respecto a estas diferencias ya se ha comentado algo en la página 519 al analizar las consideraciones de la doctora de Castro. Ahora se añadirá que el almotacén cristiano era una institución sujeta a subasta, que, como tal, obligaba al pago del canon ofrecido, y, una vez concedido el cargo, el almotacén cobraba derechos, por ejemplo, participando en el importe de las

278 Chalmeta (1973, p. 94) considera que en nuestra lengua hay dos clases de arabismos: uno, conservando el vocablo arábigo, como en «alcántara» y otro, traduciéndolo, como en «fiel», que es en cristiano el alamín moro. Pero obsérvese que en este último ejemplo se dan simultáneamente las dos clases de arabismos, ya que en castellano tenemos indistintamente fiel y alamín, incluso amín. Ahora bien, aunque el uso de fiel sea por traducción de la voz árabe y no por una evolución paralela pero independiente, esto refuerza la tesis sobre que el amín no era un síndico, sino sencillamente un fiel.

multas que imponía (González Arce, 1991, p. 169). De ahí que en su regulación cobrara gran importancia el "Arancel de Derechos del Almotacenazgo"[279].

La primera regulación de carácter general que afecta a las organizaciones profesionales se encuentra en *Las siete partidas* de Alfonso X el Sabio. Se trata de la ley 2 del Título 7, Partida Quinta, en la que se introducen severas restricciones a la autonomía de los gremios y a su tendencia por aplicar prácticas monopolísticas. Por su relevancia para captar el ámbito gremial de aquella época, aunque sea de fecha posterior a la aquí estudiada y correspondiente a la zona cristiana, a continuación se reproduce esta ley 2 titulada "*Como los mercaderes no deben poner cotos entre sí sobre las cosas que vendieren*":

> Cotos [tasas] y posturas [convenios] ponen los mercaderes entre sí haciendo juras [conciertos jurados] y cofradías [gremios] juntamente para que se ayuden unos a otros, poniendo precio cierto por cuánto darán la vara de cada paño, y por cuánto darán otrosí el peso y la medida de cada una de las otras cosas, y no menos. Otrosí los menestrales ponen coto entre sí por cuánto precio den cada una de las cosas que hacen en sus menesteres; otrosí hacen postura que otro ninguno no labre en sus menesteres sino aquellos que ellos recibieren en sus compañías [sociedades], y aun aquellos que así fueren recibidos, que no acabe el uno lo que el otro hubiese comenzado; y aun ponen

279 Véase en González Arce (1991, p. 169), quien en su artículo se extiende bastante sobre esta institución del almotacenazgo. Chalmeta (1973, pp. 495 a 607) también tiene un amplio estudio sobre el almotacén y el almotacenazgo; pero este autor destaca mucho las similitudes entre los cometidos y funciones de estos funcionarios en sus modalidades cristiana y sarracena, cuando también es muy conveniente resaltar las disparidades.

coto en otra manera: que no muestren sus menestrales a otros ningunos sino a aquellos que descendieren de sus linajes de ellos mismos. Y porque se siguen muchos males de ello, prohibimos que tales cofradías y posturas y cotos como estos sobredichos ni otros semejantes de ellos no sean puestos sin conocimiento y con otorgamiento del rey; y si los pusieren, que no valgan; y todos cuantos de aquí en adelante los pusieren, pierdan lo que tuvieren, y sea del rey; y aún, además de esto, sean echados de tierra para siempre. Otrosí decimos que los jueces principales de la villa, si consintieren en que tales cotos sean puestos, o si desde que fueren puestos no los hicieren deshacer si lo supieren, o no enviaren decir al rey que los deshaga, que deben pagar al rey cincuenta libras de oro.

Mención especial merece el caso de la conquista de Sevilla, por la singularidad de la misma y porque se suele poner de ejemplo, como en la transcripción de las páginas 537 y 538 perteneciente a un texto de Seco de Lucena, para ilustrar la pervivencia de los gremios musulmanes tras el cambio de la soberanía. Y resulta que de mala forma pudieron sobrevivir las corporaciones gremiales de los moros cuando no quedó ni uno en Sevilla. Sobre esta cuestión José Mª de Mena (1975, p. 97) escribe: “San Fernando exigió que le entregasen la ciudad vacía de habitantes, así que todos tuvieron que marchar a Marruecos, a Málaga o a Granada”. Al parecer, y según las crónicas, del reino taifa de Sevilla partieron exiliados, debido a la conquista, del orden de 300.000 personas (ib., p. 97). Por consiguiente el rey Fernando III tuvo que repoblar con gentes de Castilla y cristianos de cualquier otra procedencia la ciudad y el resto del reino de Sevilla[280.] En estas condiciones no era necesario respetar ningún fuero de los

280 Sobre los repartimientos y la repoblación de Andalucía en el siglo XIII puede consultarse el estudio de González Jiménez (1980, pp 129 a 181).

musulmanes, ni sobre derecho común, ni sobre derecho laboral, porque simplemente no había a quien aplicárselo. Teniendo en cuenta estos hechos y que pocos años antes en Córdoba se había otorgado el Fuero Juzgo, no causará ninguna extrañeza que a Sevilla también se le diera el mismo código legal. Así narra José Mª de Mena el suceso (ib., p. 100):

> Ocupada que hubo la ciudad comenzó el rey San Fernando a reorganizar la vida local, designando por arzobispo al prelado don Remondo o Ramón, que le había acompañado en la conquista. «Heredó de buenos y grandes heredamientos de villas castillos y lugares muchos ricos» a la iglesia de Santa María. Ordenó el Cabildo y Regimiento de la ciudad; puso muchos letrados y oficiales, dando como ordenanza y legislación municipal el «Fuero Municipal y general toledano», otorgando a los caballeros sevillanos las mismas franquezas que gozaban los de Toledo; y a los del barrio de la calle Francos, la «franquía» o facultad de comprar, vender y cambiar libremente y sin impuestos, de donde viene su nombre a esta calle.
>
> Repartió las propiedades tanto urbanas como rústicas de la ciudad y comarca, [...].
>
> En el cuaderno de repartimientos figuran con detalle los predios, cultivos y edificaciones de que el rey hizo donación a los caballeros, príncipes e iglesias.

Por tanto, no cabe otra posibilidad que deducir que los gremios sevillanos a partir de mediados del siglo XIII son enteramente de origen castellano y que tardarían algo en consolidarse, porque Sevilla se convirtió de populosa en insignificante por el número de sus habitantes, puesto que en 1253 contaba con unos 4.800 vecinos según la estimación de Julio González, trasmitida por González Jiménez (1980, p. 143). De

acuerdo con la tesis aquí defendida, resulta que la influencia islámica en los gremios castellanos es nula, ya que cuando se conquistó Toledo, poco antes de que escribiera su libro Ibn Abdún, no estaban instituidos en el mundo islámico peninsular. La reconquista sufrió un largo parón con lo que dio tiempo a que los gremios en el Estado castellano se desarrollaran por su cuenta bajo sus propias necesidades económicas y en los Estados islámicos bajo las suyas[281], si es que en éstos llegaron verdaderamente a organizarse. Con esta aseveración no se niega que hubiera préstamos lingüísticos, ni que hubiera difusión cultural; pero al cabo de unos 150 años Castilla recobró la hegemonía sobre los moros a quienes acabó arrebatando las grandes ciudades de Córdoba y Sevilla y no mucho después Cádiz. Sabido es que por lo general es la potencia más fuerte la que termina por hacer prevalecer sus instituciones, aunque adopte otras muchas así como ciertos modos culturales del vencido, especialmente en lo relativo al refinamiento, pero transformándolos y adaptándolos a su idiosincrasia.

8.5 Según González Arce

Este autor[282] adopta una postura ambigua, parecida a la de quien tira la piedra y esconde la mano. Por un parte vierte la idea de la influencia islámica en la formación

---

281 Es preciso reconocer que las condiciones económicas y políticas de unos y otros no eran las mismas, y, aunque había comercio y difusión cultural entre ambos tipos de Estados, no cabe pensar en unas similitudes totales.

282 En su artículo “Sobre el origen de los gremios sevillanos”, publicado *En la España Medieval*, Nº 14, 1991.

de los gremios sevillanos, incluso deja caer de rondón algunas cosas de Ibn Abdún[283], y por otra parte –pues, en puridad de términos, no está clara esa influencia musulmana, e incluso casi entra en contradicción con su nueva exposición sobre la creación de los gremios sevillanos por orden del rey cristiano tras la conquista–, acaba por eludir el tema mencionando que es polémico e indicando algunos autores que niegan esa influencia. Luego se transcribirá parte del contenido de su disertación con el objeto de comprobar fehacientemente su posicionamiento. Pero antes conviene señalar una de esas incorrecciones interpretativas de los textos en la que este autor también incurre.

González Arce (1991, p. 165) apunta la idea sobre las causas que debieron inducir a Alfonso X para fundar gremios en Sevilla. Entre ellas, menciona la herencia de la experiencia gremial sevillana durante la época de los musulmanes, la agrupación topográfica de las especialidades laborales, y "la teoría de derecho curtense". En nota a pie de página aclara lo que es esta teoría:

> Según la cual los gremios urbanos son creaciones del señor feudal que domina la ciudad, interesado en asegurarse el control, sobre todo económico, del nuevo artesanado allí asentado [vid. DOPSCH, Cf. A.: *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea. (De César a Carlomagno)*. México, 1951].

No obstante, como conviene comprobar las citas acudiendo a los textos originales citados, lo que sostiene Dopsch es todo lo contrario. Dejando aparte otras

283 Ahora bien, con cierta honradez, pues dice que son propuestas y no realidades.

críticas de este último autor a la teoría del régimen señorial[284], veamos las palabras de Dopsch (1918, p. 457), extraídas de la publicación citada por González Arce, tras cuya lectura huelgan los comentarios:

> Por lo tanto, en esta época primitiva no existe realmente prueba alguna para suponer que esta organización de los oficios por cargos (magisterios) sea de carácter señorial; antes bien, las fuentes revelan con toda claridad que artesanos libres se habían asociado, por razones de carácter técnico, con propósitos notorios de ejercitar su profesión.

Volviendo al argumento central, González Arce (1991, p. 164) de la institución de los gremios en la Sevilla cristiana dice:

> Pero lo que más destacó en esta ciudad es que se debió a la expresa voluntad real la organización y estructuración de la producción artesanal, mediante la implantación de gremios de menestrales. En concreto, Alfonso X, y dentro de unas ordenanzas generales otorgadas para el gobierno urbano, dispuso la existencia de asociaciones de artesanos en cada especialidad laboral.

Y más adelante (ib., p. 166) insiste:

> Ello nos va a permitir [...] afirmar que el origen jurídico de los gremios sevillanos del periodo cristiano no es otro que la voluntad real; como dijimos, contenida entre las ordenanzas que, para su gobierno, otorgara Alfonso X a la ciudad de Sevilla tras su conquista.
>
> También resulta sabido cómo el uso jurídico sevillano derivó, a su vez, del Fuero de Toledo; concedido a Sevilla en 1251 por Fernando III, tal y como consta en distintos

284 Por ejemplo, las de las pp. 453 y 455 de su libro recién mencionado.

documentos de los archivos murcianos. Posiblemente sea ésta la vía de donde provengan las mencionadas ordenanzas; y aún tal vez la influencia musulmana que se observa en la estructura de los gremios sevillanos.

Esta idea básica es ampliada por González Arce (ib., p. 178):

> Alfonso X al incorporar a la normativa sevillana el funcionamiento y estructura artesanal existente desde época musulmana, no está sino reproduciendo una medida similar a la que posiblemente se tomara tras la ocupación de Toledo por Alfonso VI o sus sucesores. Motivo por el cual, en este aspecto, la aplicación del derecho toledano a Sevilla resultó tan positiva que las corporaciones adquirieron un inusitado y precoz desarrollo. A este respecto no es de extrañar que haya parecido más evidente la influencia musulmana por la vía indirecta, derecho toledano, que por la herencia directa de la recién ocupada ciudad, ya que cuando los artesanos apelan reivindicando los derechos que se les reconocían hubieron de acogerse a algo tangible, como el precedente legislativo toledano, y no a la tradición islámica no válida ante el legislador cristiano.

Es preciso señalar que la argumentación de este autor es muy sibilina para lograr que cuele sin llamar mucho la atención la idea de la influencia islámica en los gremios sevillanos, aunque sea de una forma indirecta a través del ordenamiento toledano. Desde luego, la vía directa no la puede esgrimir porque los gremios sevillanos fueron fundados por voluntad regia, tal como el autor asegura, lo cual es evidente si se considera que la ciudad estaba vacía de habitantes y hubo que traerlos de fuera, suceso fundamental, que González Arce oculta. Este escritor hace hincapié en que a los sevillanos se les otorgó el fuero toledano y que a través de él se introdujo la gremialidad “existente desde época musulmana”, dando a entender que la época

musulmana fue anterior a la cristiana y que aquella dejó de existir de repente. La realidad es que ambas épocas coexistieron y evolucionaron paralelamente durante siglos y que cuando se conquistó Toledo 163 años antes que Sevilla no hay constancia fidedigna de la existencia de organización de tipo gremial en al-Andalus. Además ya se ha expuesto que el Fuero de Toledo, como cuerpo jurídico general, era el Fuero Juzgo, que fue el que también se otorgó a Murcia, aplicable tanto a castellanos como a mozárabes; que en él no hay regulación de la actividad artesanal y que en Sevilla no quedó ningún moro. Por tanto, pretender que a través del Fuero de Toledo se conservó y se propagó la influencia islámica es algo totalmente descabellado; máxime si se tiene en cuenta que en siglo y medio hay tiempo más que suficiente para que se desarrollaran y evolucionaran instituciones propias, incluso para que desaparecieran muchos de los moros toledanos. Lo más probable fue que, cuando se conquista la ciudad y hay que repoblarla y fomentar su economía, si a Sevilla se dan ordenanzas particulares promoviendo los gremios son para ciudadanos cristianos del norte, habituados a sus usos y obligados por las exigencias de sus reyes y señores. Otro detalle que es menester no perder de vista es que, en virtud de las costumbres antiguas, los fueros especiales concedidos a los conquistados sólo les afectaba para dirimir cuestiones entre miembros de la misma comunidad; o sea, en este caso entre moros, si se les había otorgado la licencia de regirse por sus leyes coránicas. Mas nunca se aplicaba tal fuero singular si entre los implicados había un sujeto, o institución, perteneciente a la comunidad de los conquistadores, ya que entonces regía el código legal de estos últimos. Por consiguiente, era impensable que se dejara un gremio con la normativa sarracena cuando su actividad y sus productos afectaban de

lleno a la comunidad cristiana y a las arcas del erario.

Una vez lanzada la idea de la herencia musulmana en lo concerniente a los gremios sevillanos, González Arce (ib., p. 173) no quiere entrar en si efectivamente había o no organizaciones laborales de tipo gremial en la parte occidental del mundo islámico, que es precisamente el caballo de batalla. A este respecto señala a Claude Cahen como uno de los historiadores que no aceptan la existencia de gremios en el Islam occidental en fechas tan tempranas como las anteriores al siglo XII y al español Pedro Chalmeta[285] por no apreciar éste en las organizaciones de los oficios islámicos una finalidad autodefensiva.

No se puede dejar a González Arce (ib., p. 172) sin indicar que es uno de los múltiples historiadores que se acogen a la asociación[286] de los siguientes conceptos: «*amīn*» (síndico), también llamado a veces «*arif*», con una función de representación de todos los miembros de una profesión y con su responsabilidad ante la autoridad judicial competente. Pero ninguno de los autores aquí tratados partidarios de esta asociación aporta prueba documental, mediante la trascripción de un texto árabe anterior al siglo XII, en el que se aprecie sin lugar a dudas que ya existía una organización de los artesanos al modo de las gremiales, que al frente de ellas y regulando y vigilando el ejercicio de la profesión había un alamín y que éste los representaba corporativamente y asumía la responsabilidad de dicho colectivo ante el

285 Pedro Chalmeta Gendrón: *El "señor del zoco" en España: edades media y moderna, contribución al estudio de la historia del mercado*; Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1973.

286 Que cabría calificarla de hedionda de puro manida.

almotacén (que era el magistrado competente). Y por supuesto nada de esto se aprecia en todo el texto de Ibn Abdún.

8.6 Según García y García

Este autor nos ofrece una visión del gremio un poco exagerada. Prácticamente para él es toda reunión de gente que ejerce un mismo oficio. En principio esta concepción obedece a la acepción muy amplia dada por el diccionario; así es que no tendría que ser objetada si no fuera porque García y García (1951, p. 78)[287] asocia gremio con "corporaciones de oficios" o con "oficios corporados". Parte este investigador (ib., p. 9) de la consideración aristotélica sobre "que el hombre era un animal social", y que, por lo tanto, su tendencia es a reunirse con otros para cooperar en el trabajo. De ahí que se junten los del mismo oficio ya desde épocas prehistóricas, y, de acuerdo con esta idea, encuentra (ib., p. 10) en los pintores rupestres de la Cueva de Altamira "los elementos constitutivos de la célula de la organización asociativa laboral de España, y consecuentemente de Sevilla."

Teniendo en cuenta este precedente, ya no causa asombro que García y García encuentre una continuidad en la transmisión del espíritu asociativo de los trabajadores carpetovetónicos a lo largo de su historia hasta después de la conquista de Sevilla por Fernando III. Y en el ínterin, recogiendo García y García –ib., p. 77– la tesis de Seco de Lucena, se lo transfirieron a los europeos que hacían la ruta compostelana.

---

287 *La corporación laboral en la historia de Sevilla*; Gráficas Tirvia, Sevilla, 1951.

García y García pasa revista a las formaciones gremiales romanas o «*collegium*» (ib., p. 17 a 27) y la repercusión de esta organización en la España bajo la dominación romana (ib., pp. 29 a 43). Luego afronta el estudio de la «*ghilda*» germánica y la corporación de los oficios en la España visigoda (ib., pp. 45 a 51), para concluir con "la asociación laboral musulmana en Sevilla" (ib., pp. 53 a 80). En lo concerniente a este último capítulo de su análisis histórico de los gremios no aporta ninguna idea original. Se limita a aceptar con elogios las tesis de Seco de Lucena sobre el origen islámico de los gremios y las de Lévi-Provençal difundidas en su traducción del manual de hisba de Ibn Abdún, del que García García hace una cumplida recensión. Lo curioso es que, en primer lugar, recoge (ib., pp. 59 y 60) la propia opinión de Lévi-Provençal[288] respecto a que "su silencio casi absoluto sobre la organización corporativa de los que lo ejercían, hace pensar que esta corporación laboral organizada, apenas existía tanto en Sevilla, como en Málaga" para a continuación, en segundo lugar, creer ciegamente todo lo que cuenta el historiador francés acerca de la asociación, ya clásica, de puro repetitiva, entre los conceptos de «*amīn*» o «*arif*» y el de la regencia por parte de estos del gremio, así como con el de la responsabilidad de la corporación ante la magistratura (ib., p. 78) y también la equivalencia entre «alamín» o «amín» y el «síndico gremial» (ib., p. 76) y, en tercer lugar, concluir incomprensiblemente con una simultánea negación y afirmación de la existencia de los gremios musulmanes en la Sevilla de aquella época. Dice así García y García (ib., p. 78):

288 Vertida en la página 26, en la "Introducción" de su traducción del *Tratado* de Ibn Abdún.

Por eso no se puede precisar, a nuestro juicio, la existencia de netas corporaciones de oficios musulmanas en Sevilla, aun cuando, como hemos dicho por la sola enunciación de la palabra «gremio», parece que existieron tales gremios islámicos en la Sevilla árabe y precursores de los de la Reconquista, según la tesis del señor Seco de Lucena.

Otro aspecto llamativo de la exposición de este autor es la pretensión de hacernos creer en que los gremios durante la dominación visigoda está atestiguada en los escritos de San Isidoro de Sevilla, principalmente en las *Etimologías*, de las cuales hace cumplidas citas. Sin embargo, en este libro no se describe en absoluto nada que pueda ser tomado como un indicio de organización corporativa de los oficios. Se limita San Isidoro a definir lo que son determinadas herramientas, para qué sirven y el uso que de ellas hacen los correspondientes artesanos. En particular, y como el título del libro indica, sobre las palabras contempladas por San Isidoro por lo general en las *Etimologías* se explica su origen.

García y García enumera una serie de «collegia» romanos que existieron en la Península Ibérica[289], por ejemplo, «collegia fabrum», los «aerarius» o broncistas, los «metalarii», los «aurileguli», los «confectores aeris» y otros. Pero, buscando en el índice de nombres comunes en latín que viene al final de las *Etimologías* no aparece ninguno[290]. San Isidoro trata el «navicularius», que es el “fabricante y constructor de naves” (*Etim.* XIX, 19,1); el «pistor», o panadero que junto con los que muelen la

289 Aparte de muchos que cita para Roma: «navicularii», «pistores», «suarii», «calcis coctores et vectores», «argentarii» «lapidarii», «medici», por citar sólo algunos.

290 Ni siquiera los de Roma.

cosecha, o *pilumnos*, tomaron el nombre de "*Pilumnio*", que fue el primero que molió la cosecha (*Etim*. IV, 11,5 y XV, 6,4); el «medicus», del que dice que tiene que saber la gramática (*Etim*. IV, 13,1); el «aerarium» que tiene este nombre porque en él se depositaba el *aes signatum*, o dinero acuñado (*Etim*. XV, 5,3) y *aerariun* también significa "erario", porque los primeros pagos se hacían con *aes,-ris* de cobre (*Etim*. XVI, 18,5); «aurarii» es la denominación, que viene de *aurum* (oro), aplicable a los que tienen una brillante reputación y espléndida fama (*Etim*. XVI, 18,1). Respecto a los que estaban al frente de los «*collegia*», que se llamaban «*magistri*» según dice García y García (ib., p. 23), San Isidoro sólo se refiere a que dicha palabra significa "el que es mayor en un lugar" (*Etim*. X, 170) y, al aplicarla a una persona, sólo menciona a los *magistri populi* que ostentan el poder por cinco años.

También pretende este autor basar los gremios visigodos en la mención que en las *Etimologías* se hace de los vocablos: «*artifex*»[291]; «*praepositus*»[292]; «*opifex*»[293]; «*ergasterium*» y «*gynaeceum*»[294]; «*pistrinum*»[295]. Además García y García (ib., pp. 50 y

---

291 Que San Isidoro menciona a propósito de la voz mano (*manus*) para puntualizar que por extensión se utiliza para la mano de «arte» y de «artista», de donde proviene *manufretium* o salario (*Etim*. XI, 1,66) y también para explicar que se emplea «artifex» porque se ejerce un arte, de igual modo que se llama *aurifex* al que trabaja el oro, o sea *aurum facere* (*Etim*. XIX, 1,2).

292 Para decir que es el nombre dado a quien ordena y rige a súbditos y servidores (*Etim*. X, 205).

293 O artífice que es quien realiza una obra, es decir, *opus facere* (Etim. X, 200).

294 Que son los talleres donde los hombres y las mujeres respectivamente realizaban algún trabajo (*Etim*. XV, 6,1 y 3), que según García y García (ib., p. 49 y 50) estos dos tipos de talleres eran

51) aprovecha la ocasión para mencionar determinadas herramientas usadas por diferentes clases de artesanos que también son tratadas por San Isidoro, aunque en su línea argumental tan sólo sea una mera enunciación y breve explicación del utensilio y su origen etimológico. Y de todo esto García y García (ib., p. 51) encuentra la prueba más contundente para afirmar concluyentemente que "Expuesta queda la somera indicación de elementos relacionados con la corporación laboral visigoda hispalense". Ahora bien, como se ve, en ningún momento este autor cita un texto en el que se diga algo de lo que se pueda deducir claramente la existencia de una corporación mínimamente parecida al concepto corriente de gremio.

García y García (1951, p. 48) comenta que en las leyes visigodas no aparecen vestigios de las corporaciones de los oficios, del tipo de la «ghilda» sajona, pero, haciendo suyas las palabras de Eduardo Pérez Pujol[296], dice que en las corporaciones visigodas debió penetrar "el espíritu de resistencia y de asociación para las luchas en defensa del derecho". Para atestiguar la asunción de esta idea acude al Fuero

---

empleados por los monjes en sus monasterios. San Isidoro (*Etim*. XV, 6,2) añade que *ergástula* (palabra que aún se conserva en nuestro idioma y de la misma raíz que ergasterium) era el sitio donde se encerraba a los malhechores para que realizaran algún trabajo. Es posible que este tipo de talleres tuviera una relación con el «*collegio*» citado por San Isidoro (*Etim*. IX, 4, 29) que es donde se recluía a los «*collegiati*» o gente envilecida, hijos de padre desconocido, que han cometido algún delito.

295 O molino, nombre que proviene de *pilum*, o mortero (*Etim*. XV, 6,4).

296 Pérez Pujol, Eduardo (1896): *Historia de las Instituciones Sociales de la España Goda*; Vives Mora, Valencia, 1896.

Juzgo[297], y García y García (ib., p. 48) interpreta, haciendo gala de una libertad asombrosa, “que castiga a las turbas sediciosas y grupos de oficiales que rechazaban a sus patronos, o sea, verdaderas conjuraciones o declaraciones de huelga de aquella época.”

La Libertad interpretativa y la fértil imaginación de este autor se pone de manifiesto al leer lo que en verdad se dice en dicha ley (*Fuero Juzgo*, Ed. 1815, p. 133), que nada tiene que ver con su versión recién transcrita:

> Si algun omne aiunta omnes por fezer muerte ó ferida, ó quien faze aiuntar pora otro omne ferir, ó manda á algunos omnes que lo fieran pues quel iuez lo sopiere, mándelo prender, é fágalo señalar, é reciba LX azotes, é fágale nombrar á todos aquellos que fueron con el que lo fizieron. E si fueren omnes libres, que non sean en su poder, cada uno dellos reciba L azotes. E si fueren siervos dotri, é non daquel con quien fueron, mándelos el iuez tener ante sí, é mande dar á cada uno dozientos azotes.

8.7 Según García Sanjuán

A continuación se enjuician algunas apreciaciones del profesor García Sanjuán, sobre este asunto de los gremios, expuestas en su artículo mencionado[298].

---

297 Libro VIII, que trata *De las fuerzas, et de los dannos, et de los quebrantamientos*, en el que se encuentra la Ley III del Título I, la cual se refiere a *Si muchos omnes se aiuntan per fazer mal de so uno*.

298 “La organización de los oficios en al-Andalus a través de los manuales de *hisba*”, en *Historia. Instituciones. Documentos*. 24; Universidad de Sevilla, 1997.

Reconoce este autor (1997., p. 215), en su estudio sobre la posible influencia de los gremios sevillanos de la época musulmana en los posteriores ya bajo el dominio cristiano a partir de la conquista de Sevilla a mediados del siglo XIII[299], que con la constatación de "la concentración topográfica de los oficios" no hay motivo suficiente "para deducir la existencia de un determinado tipo de organización profesional". Pero ya con esto nos informa claramente de sus intenciones, ya que su misión consiste en deducir la existencia de algún tipo de organización profesional en época islámica. Para lograr este objetivo, de un modo "metodológicamente correcto", elige "un elemento que permita definir o no la existencia de una organización profesional de los oficios". Tal elemento lo encuentra en "la presencia de la figura del síndico o encargado del mismo" [se refiere al oficio]. Es preciso llamar la atención sobre ese modo "metodológicamente correcto" de afrontar su investigación. Primero, porque hace una definición apriorística: síndico = encargado de un oficio, para a continuación ampliarla equiparando el término síndico al de alamín; con lo cual se obtiene la siguiente secuencia: síndico = alamín = encargado del oficio. Sin embargo, esto es precisamente el quid de la cuestión, puesto que se ignora el significado de síndico antes del siglo XII en sus equivalentes en lengua árabe. Por lo tanto, esta definición no se puede aceptar sin su previa demostración. Ya se ha indicado que amín o alamín significaba "fiel", y que el tal fiel no representaba a ningún oficio. Si antaño el síndico verdaderamente representaba a los miembros de un oficio, entonces amín y síndico no podían ser sinónimos. En consecuencia, se vincula el resultado de la investigación a una definición apriorística, en la cual el consecuente es idéntico al antecedente; es decir, se entra en la tautología,

299 Opinión harto discutible, que ya ha sido criticada en los parágrafos 8.4 y 8.5.

en la cual se busca la “presencia” o no de un síndico –dando por supuesto que esta figura presupone la existencia del gremio– mediante el alamín, su equivalente por definición en condiciones de identidad. Así es que todo depende de algo impreciso por completo, ya que, en realidad, la voz alamín lo mismo podría referirse a un personaje perteneciente a una organización como a un funcionario público ajeno a la organización de los oficios. Aquí cobra un especial relieve el significado de la palabra amín y su evolución en cada época. Pero resulta que su acepción en siglos posteriores y en la zona marroquí –donde, según el diccionario islámico francés, el alamín tenía funciones de síndico– se traslada anacrónicamente, tanto en el tiempo como en el espacio, a épocas anteriores y a otro territorio, el de al-Andalus antes del siglo XII. Y segundo, porque esa definición ya presupone automáticamente la existencia del gremio, pues, al determinarse que síndico es el encargado del oficio, y un poco más adelante, en la misma página del artículo del profesor García Sanjuán, se aclara que este síndico es el representante del oficio, se da por sentado que la función principal del síndico es la de representar y encargarse del oficio, con lo cual indefectiblemente ya hay una organización y no es cuestionable ni la figura ni las funciones verdaderas de ese pretendido síndico igual a alamín. En realidad, el alamín y sus funciones sólo puedan deducirse del estudio a fondo del *Tratado* de Ibn Abdún –o de cualquier otro manual de *hisba*– cotejando el personaje con los cometidos que en el opúsculo le son atribuidos. En resumidas cuentas, cualquiera que sea la palabra que se use su significado sólo puede provenir del análisis de las funciones reales que le sean asignadas o descritas, en este caso, por Ibn Abdún en su *Tratado* o por cualquier otro autor.

Otra dificultad, también de índole metodológica, en la que a veces se incurre es no transcribir las frases completas de los textos para que puedan ser leídas al natural y hacerse cada cual su propia apreciación. Por consiguiente, cuando se proporciona directamente una interpretación personal de un texto, en alguna ocasión la idea original del autor queda difractada por el prisma mental del intérprete o del traductor; y de todos es sabido que la lectura de un mismo libro, incluso un párrafo reducido, aun dentro de su contexto –y no digamos si además se saca fuera de él–, da lugar a pluriformes interpretaciones, según sea quien lo lea. Para comprobar esto se expondrá un ejemplo. García Sanjuán (ib., pp. 215 y 216) escribe: "Ibn Abdún indica en el párrafo [187] de su *Risāla* que en todos los oficios debe haber un síndico o representante del oficio, al que denomina *amīn*/alamín", y, acto seguido, da la frase árabe en grafía latina: *yaŷib an yakūn fīkulli sināᶜa amīn*. De esta frase conocemos, al menos, dos palabras *sināᶜa* = oficio y *amīn* = fiel, intachable[300]; pero la reproducción en castellano en la versión de Lévi-Provençal, que es la única que hay y que ya fue dada en el parágrafo 4.4, es esta: "en cada gremio debe haber un síndico"[301]. Como se aprecia claramente, el profesor García Sanjuán añade por su cuenta que "debe haber un síndico o representante del oficio", aunque, en verdad la frase "o representante del oficio" no aparece en el texto de Ibn Abdún, ni tampoco la palabra "síndico", puesto que Ibn Abdún sólo habla de *sināᶜa* = oficio y de *amīn* = fiel. Es decir, asistimos a la interpretación consistente en la sustitución inmediata de la secuencia de igualdades

300 Sobre esta acepción del vocablo *amīn* véase la nota 124 (páginas 230 y 231).

301 Cuando en realidad Lévi-Provençal debería haber puesto en honor a la honestidad de un traductor objetivo: "en todos los oficios debe haber un fiel".

antes dicha sobre la definición apriorística de síndico = alamín = representante del oficio, sin que en realidad sea eso lo dicho por Ibn Abdún (quien en ningún momento, a lo largo de su libro menciona lo de síndico ni, mucho menos, lo de representante del oficio). Pero con ese acto volitivo de interpretación, el profesor García Sanjuán (ib., p. 216) cree haber demostrado la existencia de la organización profesional, ya que luego sigue diciendo: "Esto nos induce a pensar, en principio, que la organización profesional, si tomamos como criterio de existencia de la misma la presencia de dicho síndico, se extendía a todos los oficios artesanos o manufactureros". Sin embargo esta deducción no es acertada. Primero porque el *amīn* de Ibn Abdún no es un síndico ni un representante del oficio, sino un árbitro. Segundo, porque no se ha percatado el profesor García Sanjuán del tenor del manual de *hisba* de Ibn Abdún que es programático; se trata de propuestas que él hace, y, por consiguiente, decir que "en todos los oficios debe haber un *amīn*", no quiere decir esto que en la realidad lo hubiera. Compruébese que esta es también la apreciación del catedrático Bosch Vilá (1984, p. 372), que más arriba ya se ha ofrecido, y que, no obstante, se vuelve a dar, para facilitar el seguimiento de los razonamientos: «Ibn Abdún dice claramente que "cada oficio" (*sināʼa*) debe tener un *amīn*. ¿Lo tendría en verdad o ello no era más que un "piadoso deseo"?» Y tercero porque la frase está extraída de su contexto, pues, como ya se analizó[302], Ibn Abdún en el §187 trata de un árbitro para las ferias de ganado, cuyo laudo es de obligado cumplimiento, y luego extiende esta propuesta a todos los oficios. Tal árbitro es llamado *amīn* por Ibn Abdún en el referido §187. En consecuencia, este *amīn* no representa a ningún oficio; y si no hay función de

302 *Supra*, parágrafo 4.4.4, páginas 236 a 238.

representación no se puede hablar de la existencia de una organización que la requiriera basándose en dicho *amīn*.

En su artículo, el profesor García Sanjuán (ib., p. 216) pasa a continuación a pormenorizar y, para ello, acude a los manuales de *hisba* más antiguos. Empieza por el de Ibn ᶜUmar (*Kitāb ahkām al-sūq*), quien, según dice este profesor, sólo hace una breve referencia en el párrafo 2 de su *Kitāb* (= libro) a las "personas de más confianza" (*awtaq*), encargadas del control de los pesos y medidas: "Ha de comprobar este tal (*awtaq*), con los patrones, todas las pesas (*sunūŷ*), balanzas (*mawāzīn*) y medidas (*makāyyīl*) que se usen en él". Luego nos informa que *awtaq* significa "persona de la mayor confianza" (que esta palabra tiene la raíz w.t.q., que es la misma de *tiqa* = "persona de confianza"), pero de esto extrae una sorprendente conclusión: que "es también una de las formas habituales de denominar al representante del oficio en los tratados de *hisba* andalusíes". Es sorprendente porque se prejuzga que en los tratados de *hisba* aparece el representante del oficio, cuando esto es precisamente una de las cosas a demostrar, y en este manual no se menciona tal representación, ni tampoco en el de Ibn Abdún, asunto que se acaba de debatir. En este manual de *hisba* no se encuentra ninguna otra referencia a una persona que esté relacionada con los oficios, porque, en caso contrario García Sanjuán ya se hubiera encargado de sacarlo a relucir, y del *Kitāb* de Ibn ᶜUmar ya no vuelve a citar nada más sobre estas cuestiones. O sea, y en resumidas cuentas, Ibn ᶜUmar únicamente habla de una persona de mucha confianza que ha de encargarse de verificar los pesos y las medidas con los patrones correspondientes (y punto). No hay que buscar más pies al gato (ni menos), lo que quiere decir Ibn ᶜUmar es exactamente lo que dice, clara y llanamente; y, por supuesto,

lo que no dice es que los oficios estén organizados, ni siquiera que en ellos haya un hombre de confianza que represente al oficio, puesto que la necesidad de un controlador de los pesos y medidas "que se usen en él"[303] es tan importante por sí misma, que no se requiere la organización previa de los oficios para ser nombrada una persona de entera confianza que ejecute esa misión. Es más, esto último (el nombramiento de una persona que vaya por todas las tiendas del zoco) es más sencillo que organizar los oficios y poner al frente de ellos un controlador de pesos y medidas[304]. Téngase presente que en nuestra herencia lingüística, que obedecía a una realidad práctica, la primera acepción de alamín, en nuestro diccionario, recordémoslo, es la de "oficial que en lo antiguo contrastaba las pesas y medidas y tasaba los víveres". Y aquí no se dice que fuera un oficial perteneciente a cada uno de los gremios, ni en ninguna de las demás acepciones de esta palabra, sino que se trataba de un funcionario público que recorría el mercado y demás tiendas. No es probable que lo de oficial, en este contexto, se refiera al ejercicio de un oficio, porque, dada la relevancia, tendría que ser llevado a cabo este cometido por un maestro y no por un oficial. Además, y sin necesidad de recurrir a los léxicos prestados de otras lenguas,

---

303 Posiblemente este "él" se refiera al zoco, al mercado, y no al oficio. Como se ve, por extraerse la frase de su contexto queda ignorado el ámbito al que se alude.

304 En algunas de nuestras carreteras más antiguas todavía se ven desvíos hacia sitios de pasaje y control de vehículos. El cometido de llevar a cabo tales controles estaba asignado a funcionarios de la autoridad pública. A finales del siglo XIX se les llamó «fieles contrastes de pesos y medidas» (Chalmeta, 1973, p. 606). En el siglo XX aún funcionaban y no había gremios. Es decir, verificar pesos y medidas es algo independiente de que haya o no gremios.

recuérdese que en nuestro idioma existía la voz “fiel”[305] para designar al funcionario encargado de velar por los pesos y las mediciones, entre otros cometidos que pudieran serle asignados.

Otra cosa en la que conviene fijarse es en la palabra *awtaq* empleada por Ibn ᶜUmar, que equivale a “persona de mucha confianza”. Si hacemos memoria sobre el modo usado por Ibn Abdún para referirse en varias ocasiones a las personas que deben encargarse de algunos quehaceres considerados de gran importancia, recordaremos que era “un hombre de confianza” o “un hombre de fundamento”, cuyos significados vienen a coincidir con el concepto de *amīn* (= fiel), y, por lo que vemos en el *Kitāb* de Ibn ᶜUmar, también encajan con *awtaq*, por lo que es probable que estas palabras árabes fueran sinónimas. El profesor García Sanjuán (ib., p. 218) reconoce que “el léxico árabe es muy rico y variado”, y, por eso, “no debe extrañar en absoluto que Ibn ᶜAbdūn no emplee siempre el término *amīn* para referirse al representante del oficio”. Algunos historiadores, Lévi-Provençal, García Gómez, García Sanjuán y otros que se han citado, a fuerza de insistir machaconamente en su “representante del oficio”, que sólo existe en su imaginación, creen que con haberse inventado esta figura ya han demostrado que había gremios, o, al menos, organización de los oficios en épocas tan tempranas como el siglo IX: ¡por una mención a un controlador de pesos y medidas! Y no digamos de la extraordinaria confirmación de sus tesis en el *Tratado* de Ibn Abdún: ¡por unas cuantas referencias a los hombres de confianza que deben realizar tareas muy especiales en aras del beneficio público! Con la misma porfía que

305 Concepto similar al de “persona de la mayor confianza”.

ellos reiteran una y otra vez lo del “representante de los oficios” es una obligación el repetir, hasta la saciedad si fuera necesario, que los autores de estos manuales de *hisba* jamás mencionan lo de la representación de los oficios. Por lo tanto, ellos no consiguen aportar ninguna prueba documental de la existencia de los pretendidos gremios; y, al fallar ésta, toda su teoría se derrumba estrepitosamente.

El profesor García Sanjuán, en la revista que pasa a los manuales de *hisba*, recurre ahora al *Tratado* de Ibn ᶜAbd al-Ra’ūf (*Risāla fī ādāb al-hisba wa-l-muhtasib*), escrito en el siglo X, y dice que en él sólo se menciona una vez la presencia del “síndico”[306]. Dado su indiscutible interés para este fin de comprobar documentalmente la existencia o no de los gremios antes del siglo XII, a continuación se reproduce lo que escribe el profesor García Sanjuán (ib., p. 216):

> Se trata del párrafo dedicado a los carniceros (*ŷazzārīn*), donde señala que el *muhtasib* les ordenará que confíen el degüello de los animales a “una persona honrada y de confianza” (*man yūtaq bihi wa yuᶜlam fadlihi*); de no existir tal persona, el propio *muhtasib* directamente les impondrá un *amīn* que les enseñe las reglas del degüello (*ŷuᶜila amīn ᶜalayhim yaqif ᶜalayhim wa yuᶜallimuhum sunnat al-dabh*). Se deduce que, en primera instancia, eran los propios carniceros quienes debían nombrar al encargado del degüello. Pero de no haber nadie lo suficientemente preparado sería el *muhtasib* quien les impondría el nombramiento de un *amīn* o experto que les enseñase las normas del degüello. En cualquier caso, este dato de la *Risāla* de Ibn ᶜAbd al-Ra’ūf es de gran interés

306 A estas alturas, esto ya debería hacernos sospechar de la autenticidad de la prueba, pues “síndico” no es verbo propio del árabe.

pues testimonia la presencia de un *amīn* entre los carniceros en un periodo tan antiguo como el siglo IV/X.

Aunque el profesor García Sanjuán cree encontrarse ante la presencia de un "síndico", más bien parece evidente que de esas consideraciones de Ibn ᶜAbd al-Ra'ūf no se deduce en absoluto que ese *amīn* fuera un "síndico" de un gremio, puesto que no tiene ninguna función de representación ni de nada relacionado con la organización del ejercicio de la profesión. Se trata únicamente de un experto en degüellos. Volviendo nuevamente a la reflexión sobre que cuando la gente culta se pone a escribir dice, por lo general, lo que tiene que decir, resulta que Ibn ᶜAbd al-Ra'ūf sólo dice que si los carniceros no nombran "una persona honrada y de confianza" para sacrificar las reses, entonces será nombrada por el almotacén (y punto). Lo que ocurre es que en un lugar Ibn ᶜAbd al-Ra'ūf designa a ese individuo con una voz (= "persona honrada y de confianza", lo mismo que un siglo después sería empleada por Ibn Abdún) y más tarde, para no repetirse, igual que hacemos nosotros, por ejemplo con persona e individuo, lo llama *amīn* (= fiel, hombre en quien se puede confiar y que es incorruptible). Por tanto, lo que hacían todos estos escritores cultos, aunque cultivaran las letras árabes, era usar simplemente los sinónimos, y no es necesario buscar explicaciones más complejas. Por lo demás sería completamente absurdo que en el siglo IX Ibn ᶜUmar únicamente se refiera a los verificadores de los pesos y medidas y un siglo más tarde Ibn ᶜAbd al-Ra'ūf sólo mencione al matarife cuando en sus respectivas épocas el sistema económico estaba lleno de gremios[307]. Dejando la crítica aparte, esta

307 Según nos quieren obligar a ver estos historiadores a quienes aquí se enjuicia, por lo que se cree es una carencia de método científico

recomendación de Ibn ᶜAbd al-Ra'ūf es bastante parecida a la de Ibn Abdún[308]. Este último autor en el §120 propone: "Dentro del zoco no se sacrificará ninguna res, como no sea en cubas, llevándose fuera del zoco la sangre y la basura de las tripas". Luego dice: "Las reses serán degolladas con un largo cuchillo, y así serán todos los cuchillos para degollar". Con esto da a entender que no se solía utilizar cuchillos largos para este fin. A continuación recomienda que no se sacrifiquen reses aptas para la reproducción y para el trabajo de arar, excepto si tienen algún defecto, "y de ello ha de cuidarse un síndico de confianza y que no se deje cohechar, que ha de ir todos los días al matadero". De lo dicho por Ibn Abdún no se puede afirmar que hubiera una organización de los carniceros ni de los matarifes. Y aquí el síndico de confianza no es un individuo de la profesión, ni tiene nada que ver con la forma en que ésta se organice o no se organice, pues sólo tiene que vigilar el cumplimiento de una norma: que las reses no sean apropiadas para la reproducción o para el trabajo. La vigilancia del cumplimiento de las normas puede hacerse con o sin gremios; de la misma forma que el amín que vigila la exactitud de los pesos y medidas no tiene por que pertenecer a un gremio, ni que cada gremio tenga su propio vigilante. Además, lo de la matanza tiene su importancia para los musulmanes, porque, por el Corán (2,168, entre otros), no pueden comer carne cuyo animal haya sido matado sin invocar el nombre de Dios, y, además, tiene que estar muy bien desangrado, ya que el Corán (ib.) prohíbe también la ingestión de sangre. De ahí que Ibn Abdún en el §124 diga: "Las salchichas y las albóndigas han de hacerse con carne fresca y no con carne de animal enfermo o muerto sin degollar, porque ésta sea más barata". Por esos motivos, estos autores de

308 Ya indicada parcialmente a propósito del §120 en el parágrafo 4.4.4, páginas 241 y 242.

los manuales de *hisba* se preocupan de la forma en que deben ser sacrificadas las reses destinadas a la alimentación humana. Por una parte, el matarife tiene que ser ducho en el oficio y saber muy bien cómo realizar el degüello y que el animal se desangre completamente; y, por otra parte, que el cuchillo sea bien largo, con el mismo objetivo. La cuestión de menor importancia era si el jifero lo elegían los carniceros o lo designaba el almotacén; lo relevante era que fuera un buen degollador. Por último hay que tener en cuenta que el amín designado por el almotacén como matachín no lo era para un gremio, sino un enseñante, un profesor versado en el arte de degollar, que transmite sus conocimientos a los demás, sin tener nada que ver con que si el conjunto de los carniceros está o no organizado corporativamente.

Se aprecia con nitidez meridiana que el razonamiento de estos historiadores se encuentra viciado, porque parten de una idea falsa; ésta consiste en creer que el amín es un representante del oficio, que equivale a síndico, y que “hombre de confianza”, “hombre ducho y honrado”y “hombre de fundamento” son expresiones sinónimas entre sí, y, por consiguiente, todas ellas significan “representante del oficio”. Así es que cada vez que se topan con una de estas locuciones ya han demostrado que existía algún tipo de organización corporativa. Es factible estar de acuerdo en que amín, con su significado primigenio de fiel, incorruptible, y todas las demás expresiones antes dichas pueden ser consideradas como sinónimas; pero en lo que cabe una discrepancia profunda es en que todas ellas equivalgan a representante del oficio, porque no hay ningún fundamento en todos los textos de los manuales de *hisba* hasta aquí contemplados que avalen esa analogía terminológica. Simplemente quieren decir lo que literalmente dicen: hombre experto y honrado; hombre de confianza; hombre fiel e

incorruptible; y eso es todo. Bueno, hay algo más, y es la pretensión de los autores de los manuales de *hisba*, que escriben con vistas a proteger a los consumidores y velar por el bien común, y, para ello, intentan que se establezcan unas normas que afecten al intercambio de los productos, de modo que éste no sea lesivo para los musulmanes (como ellos llaman a los consumidores). En ningún momento sienten inquietud en organizar los oficios, tan sólo los zocos, lugares de intercambio, en aquellas medidas mínimas que faciliten la labor de controlar la calidad de los artículos, de vigilar la comisión de fraudes y de dirimir las disputas que pudieran surgir en los intercambios. Estas misiones precisan unos individuos que las lleven a cabo, pero, aunque algunos tienen que dominar bien el oficio –es decir, uno que se las sabe todas– para conocer al detalle dónde se puede cometer el fraude, no es requisito indispensable que los oficios estén organizados ni que tal sujeto represente al oficio. La pretendida representación, imaginada por estos historiadores, no obedece ni al espíritu ni a la letra de los autores de estos tratados de *hisba*.

Si con dos menciones, una en cada uno de los libros de *hisba* del siglo IX y X, hasta ahora analizados, alguien cree haber encontrado pruebas documentales[309] para demostrar la organización tan temprana de los oficios en al-Andalus, podemos suponer la tremenda alegría que recibiría en cuanto se tropezara con las diez o doce de estas referencias en el *Tratado* de Ibn Abdún. Es algo así como aquellos que explorando un lejano país en busca de oro encuentran unas arenas, que por efecto de un espejismo, creen ver con reflejos dorados, y al regresar de su viaje cuentan que han descubierto

309 Que en realidad no es que siquiera lleguen a pobres y endebles, sino que sencillamente no las hay.

unas arenas auríferas riquísimas, cuando la pura realidad es que sólo era arena.

Sin embargo, no se entiende el motivo de tanto empeño en la demostración, cuando sólo es suficiente con decir: la voz amín significa, sin que sea admisible ninguna clase de discusión –como si de un axioma se tratara–, representante de los oficios –que es exactamente lo que hacen estos arabistas–, por consiguiente cada vez que aparezca este vocablo, que al traducirlo –con todo lo que se debe entender que es el rigor científico más exquisito– no hay inconveniente en sustituirlo por la palabra síndico, ya está documentada la existencia de organización corporativa.

Pero veamos esto mismo, que no es un sarcasmo, con las propias palabras del profesor García Sanjuán (ib., p. 216) y luego con las de Lévi-Provençal:

> Ibn ᶜAbdūn no es demasiado explícito, pues, como se ha podido comprobar, se limita a decir en el párrafo [187], que en cada oficio debe haber un alamín; desde el punto de vista cronológico es también interesante destacar la presencia, *a priori* en todos los oficios, de un *amīn* en la Sevilla almorávide de finales del siglo XI o comienzos de XII.

Como se ve, amín, para este medievalista del islam, es indefectiblemente un representante del oficio, y, por eso es interesante destacar este hecho, ya que si amín significara lo que denotaba verdaderamente, esto es, fiel, un hombre intachable e incorruptible, u hombre de confianza, entonces, ya no sería algo a realzar, por lo vulgar que resultaría. Pero esa vulgaridad era lo que Ibn Abdún quería decir, y por ello era lo bastante explícito (aunque no en el deseo de ciertos medievalistas del mundo islámico). Además, todavía queda por poner a la luz, porque ha sido silenciado y no se saca a relucir en ningún momento, el contexto en el que este paradigmático §187 está

inscrito. Lévi-Provençal escribe lo propugnado por Ibn Abdún –aunque con su visión de traductor y con la complicidad del adaptador al español, García Gómez, quienes identifican, así sin más, y sin la mínima reflexión, *amīn* con síndico, y oficio con gremio; ¡flaco favor a la ciencia!–:

> En las ferias de ganado deberá ponerse un síndico [*amīn*] a cuyo laudo haya de recurrirse en caso de diferencia entre las partes. Del mismo modo, en cada gremio debe haber un síndico.

Aquí está íntegramente todo el contenido de este epígrafe.

¡Las frases no pueden extraerse de su contexto!

Ahora se nota con toda claridad que este *amīn* no representa para nada al oficio, ni es síndico ni nada que se le parezca. Únicamente se trata de un árbitro, de una persona que dirime las diferencias entre las partes, de forma que para agilizar la solución de los conflictos se recomienda que haya uno de estos ayudantes especializados del almotacén no sólo en las ferias de ganado, sino también uno por cada clase de oficio. No se considera necesario advertir, por lo obvio que es, que el *amīn* propuesto para las ferias de ganado no es un síndico o miembro de un gremio, puesto que aquellos ganaderos que acudían a las ferias[310] es imposible que estuvieran organizados en gremio. A continuación de proponer un amín para las ferias de ganado, Ibn Abdún extiende la propuesta de este tipo de árbitro a todos los oficios, pero no deja de ser una propuesta, ni de ser un árbitro o mediador ese personaje.

El profesor García Sanjuán (ib., p. 217) prosigue su estudio con la figura del mediador, que es mencionada con la función de arbitraje por Ibn Abdún en los §70, 84 y 202, todos ellos transcritos en el parágrafo 4.4.4. En el primero de ellos, Ibn Abdún habla de “un hombre honrado, de buenas costumbres y alfaquí” que debe ponerse fuera de cada puerta de la ciudad por si se producen disputas y para que se encargue de poner paz entre las gentes, estando éstas obligadas a aceptar su arbitraje. En el segundo, se alude a “dos hombres de confianza” para que pongan paz entre los que compran cal y los que la venden, pues en ella van piedras y debe ser resarcido el comprador en el peso equivalente de las piedras. Y en el tercero, se trata de “un hombre de fundamento y honrado” que se debe colocar en la parada donde buscan trabajo los jornaleros agrícolas con el cometido de resolver las diferencias que puedan surgir respecto al momento de finalizar la labor. Acto seguido, plantea este profesor la cuestión de si dicho mediador “es un personaje distinto o el mismo que el alamín que debe haber en cada oficio, según se dice en el citado párrafo [187]”. Obsérvese que el planteamiento de la pregunta va encaminado a dilucidar entre si el síndico que él dice que hay, porque no duda que lo hay, cosa que no afirma Ibn Abdún, que tan sólo propone un amín en todos los oficios, y estos mediadores cumplen todos ellos una función de representación dentro de unos oficios organizados corporativamente. Su respuesta no se hace de rogar, ya que en la página siguiente (ib., p. 218) dice: “me inclino por la identificación del “*mediador*” con el representante del oficio”. Como el Dr. García Sanjuán ha omitido la referencia al contexto en el que se desenvuelve el §187,

---

310 Cada uno de su padre y de su madre, o sea, que venían de sitios distintos, incluso muy distantes.

del que se recomienda una relectura, resulta que plantea una cuestión en realidad inexistente; porque, según lo que en este epígrafe al completo se dice, resulta que seguimos estando ante un nuevo caso de la figura del mediador, generalizada a todos los oficios, y no ante dos posibles figuras, una la del mediador y otra la del *amīn* = representante del oficio, que pudieran hacer sugerir la duda de si son dos figuras distintas o sólo una. La verdad es que siempre ha sido contemplada por Ibn Abdún una sola figura: la del árbitro mediador. El amín de Ibn Abdún no representa a nadie; su función es la de vigilar en general el cumplimiento de algunas normas o mediar en los litigios.

Tras sacar erróneamente la conclusión de "la coincidencia en la función del mediador con la del alamín" en su calidad de representante de oficio, pues para él no es concebible otra acepción de esta voz, continúa el profesor García Sanjuán con el análisis de la obra de al-Saqatí, autor del siglo XIII. Pero aquí ya no se entra, porque el presente estudio está limitado hasta los comienzos del siglo XII, que es la época de Ibn Abdún. No obstante, se menciona de soslayo que al-Saqatí en su *Kitāb* alude a una "alamina para reconocer las esclavas y tenerlas en observación", según nos transmite Chalmeta (1973, pp. 438 y 447). Parece innecesaria la observación respecto a la evidente imposibilidad de ser dicha alamina la síndica de un gremio: ¿el de las esclavas?

Por todo lo expuesto, tanto en el parágrafo 4.4, como en esta parte, es obvia la conclusión: antes de los comienzos del siglo XII, en al-Andalus no se encuentran en las fuentes hasta aquí aportadas por los arabistas indicios fidedignos de la existencia de

gremios ni de ninguna otra clase de organización corporativa de los oficios.

8.8 Según Collantes de Terán

Para terminar se expondrán las opiniones de este historiador que tiene publicados muchos estudios sobre Sevilla, aunque aquí sólo se citará su artículo sobre "La formación de los gremios sevillanos. A propósito de unos documentos sobre los tejedores", *En la España Medieval*, 1980, pp 89 a 104.

Collantes de Terán en ningún momento sostiene que los gremios sevillanos instaurados tras la conquista tuvieran un remoto o indirecto origen islámico. Se muestra muy comedido, incluso en las fechas a partir de las cuales puede empezar a hablarse de gremios, porque la documentación al respecto presenta tremendas lagunas. Ante la escasez de datos, es difícil rastrear la existencia de los dos elementos básicos, según él, que permiten identificar una organización laboral como gremio; a saber: autoridades propias y ordenanza laboral.

A resultas de su estudio, concluye que en el caso de los tejedores sevillanos está atestiguado, aportando cuatro documentos en el Apéndice al final del artículo, el gremio de este colectivo profesional. Entre los documentos que aporta se encuentra uno en el que se relata la reclamación judicial de los tejedores contra la pretensión del almotacén de exigir los derechos por las varas y las medidas que ellos tenían. Justificaban su pretensión en los usos y costumbres del aforamiento de Toledo, que es el que había recibido la ciudad de Sevilla después de ser conquistada. En esta ocasión

los tejedores ganaron el pleito. De paso, Collantes de Terán (1980, p. 91) deja bien claro que Sevilla fue repoblada; dice así, copiando de unas *Ordenanzas de Sevilla* (Sevilla, 1632, fol. 194):

> «que después que la dicha cibdad de Sevilla fue poblada de cristianos, los dichos texedores de lino y lana della y de su Tierra poblaron y fueron poblados y aforados al fuero de la çibdad de Toledo y ouieron priuilegio ... por donde vsassen, y fuese vsado con ellos, según que vsauan los otros texedores de lino y lana de la dicha çibdad de Toledo».

Otras veces, ante reclamaciones, los reyes revocaban disposiciones anteriores, por ejemplo, (Collantes, ib., p. 92) cuando Fernando IV dejó sin efecto el nombramiento de un alamín vitalicio aceptando la queja de los interesados que se basaban en que Alfonso X (abuelo del rey) les había concedido el privilegio de elegir ellos a su propio alamín.

También cita Collantes (ib., p. 94) que los barqueros lograron el privilegio de nombrar ellos a su alcalde, pero Sancho IV revocó esta concesión.

Como puede observarse, las ordenanzas que afectaban a los colectivos de profesionales de un oficio se iban dando poco a poco, oficio por oficio y ciudad por ciudad, pasando a engrosar el ordenamiento jurídico general de la ciudad, que era el Fuero Juzgo[311]. Algo más a observar es que los tejedores sevillanos basan sus pretensiones en las prerrogativas de sus homólogos de Toledo para lograr sus objetivos; pero ello no implica en absoluto que los toledanos tuvieran unos usos y

311 El cual, como ya se dijo, no contempla las actividades laborales ni el ejercicio de los oficios, salvo algún detalle general sobre el ejercicio fraudulento de la profesión para equipararlo al latrocinio.

costumbres por herencia de los moros, sino que los habían consolidado con el paso del tiempo después de haber obtenido una ordenanza real sin derogación posterior. Y esto en lo concerniente a las autoridades propias del colectivo, que todavía quedaría por demostrar que además poseían una normas para regular el ejercicio de la actividad profesional y la producción. La prueba documental de esas normas es mucho más difícil de conseguir porque, según Collantes –ib., p. 93–, para fechas antiguas "no hay alusión a una normativa de carácter técnico, que, por el contrario, es muy abundante en las de 1492, lo que no quiere decir que no existiese."

Para zanjar la polémica sobre el origen islámico de los gremios y sobre la existencia de estos en al-Andalus antes del siglo XII se expondrán ahora las palabras de Collantes de Terán (ib., pp 89 a 91):

> El origen de los gremios castellanos sigue siendo hoy objeto de controversias, que se polarizan en dos tipos de cuestiones: el momento en que hacen su aparición y las instituciones de las que proceden. Respecto a la primera, están los que defienden un origen temprano del fenómeno gremial, datable en el siglo XIII, frente a los que propugnan un nacimiento tardío, coincidente con la política desarrollada por los Reyes Católicos. El otro aspecto es la vinculación con asociaciones de tipo religioso o/y benéfico, que actúan como fermento del gremio propiamente dicho. En parte, esta falta de claridad está motivada por los huecos que presenta la documentación en este campo o por su desconocimiento, lo que impide cualquier intento de llegar a conclusiones definitivas.
>
> Los autores que se han preocupado por los gremios sevillanos, los han estudiado en la supuesta época de esplendor, es decir, en los siglos XVI y XVII. Al plantearse la cuestión de sus orígenes encontramos diferencias semejantes a las que se dan a nivel de todo el

reino. Basándose en las noticias de la Crónica General sobre la organización del campamento de los conquistadores y el establecimiento de los pobladores en la ciudad recién ocupada[312], han defendido la existencia de los gremios ya en la segunda mitad del siglo XIII, entre otros analistas Ortiz de Zúñiga. Frente a estas posturas, otros autores, entre ellos Gestoso, tienden a ver el comienzo de los gremios sevillanos en los finales del siglo XV, coincidiendo con el reinado de los Reyes Católicos. Nicolás Tenorio parece adoptar una postura ambigua. Primero afirma que existieron desde poco tiempo después de la ocupación cristiana, en cuanto que constituían una parte de la organización social del momento; pero unas líneas más abajo manifiesta que más que gremios se trata de agrupaciones de habitantes dedicados a una misma profesión o industria, que poseen un alcalde, pero que no se encuentran organizados en las tres clases de personas, aprendices, oficiales y maestros, ni sujetos a reglas, como lo estuvieron posteriormente.

Aquí se encuentran reflejados los elementos que han de considerarse como constituyentes del gremio, al menos a nivel institucional: las autoridades propias y la ordenanza laboral. Siempre que se den ambos elementos podemos decir que estamos ante una corporación gremial. A través de los textos conocidos parece que la existencia de autoridades gremiales es más precoz que la de los estatutos u ordenanzas. Sin

312 Me permito una aclaración: En el sitio de Sevilla el campamento de las fuerzas de San Fernando tenía calles especiales donde se ubicaban los miembros de cada oficio. Pero esto sólo obedece a una buena organización militar de un campamento, donde no es lógico que la infantería esté mezclada con la caballería o con la artillería; lo mismo que conviene separar las churras de las merinas, no es apropiado mezclar los herreros y los panaderos teniéndolos todos al mogollón. Por consiguiente esta organización de un campamento militar no es índice de la existencia de gremios (como algunos historiadores pretenden), al igual que tampoco lo es la agrupación topográfica de los oficios en una ciudad.

embargo, ¿hasta qué punto se puede hablar de no existencia de unas reglas, aunque sean mínimas, desde el momento en que existen unas autoridades con unas funciones específicas? Cabría pensar en unos estatutos basados en la costumbre, quizás imitados o trasplantados de los lugares de origen de los nuevos pobladores. Por otro lado, también hay que tener en cuenta la existencia de cargos públicos vinculados a ciertos oficios, que no son propiamente autoridades gremiales: los alamines de la sal o de la Alhóndiga de Sevilla y determinados tipos de fieles y alcaldes, como los de los cómitres o de la mar. Aquellos podrían tener sus precedentes en los alamines de época musulmana, ya que éstos eran nombrados por las autoridades urbanas; sin embargo, las autoridades gremiales propiamente dichas, posiblemente tras un breve periodo inicial, fueron elegidas por los propios agremiados, aunque las magistraturas ciudadanas las controlasen mediante el requisito de la confirmación y juramento, por lo que no creo que sea válido vincularlos a los citados oficios musulmanes aunque la terminología sea la misma.

CONCLUSIONES

PRIMERA: El manual de hisba de Ibn Abdún apenas contiene instrumentos de análisis económico.

El pensamiento transmitido por Ibn Abdún en su *Tratado* no se inscribe en el campo de lo que hoy entendemos por teoría económica, ni en él se encuentran de forma explícita instrumentos que sirven o pueden servir para realizar análisis económicos. Pertenece el pensamiento económico de Ibn Abdún al campo de la economía normativa; es decir, al del establecimiento de reglas para la consecución de un sistema económico más perfecto que el existente. Mas esto no presupone la inexistencia total de economía positiva en el *Tratado* de Ibn Abdún, puesto que el conocimiento de determinados instrumentos de teoría económica es necesario para concebir dicho sistema, en el que, además, según la mentalidad de la época, predomina su sometimiento a la ley islámica, al código moral preconizado en el Corán, debido al reconocimiento de unos valores de orden superior.

Para perfilar una sociedad mejor que la existente, Ibn Abdún tiene que denunciar los defectos del sistema en vigor, y, procediendo de esta forma, también entra en la economía descriptiva. Obedece ésta a una base real, cuya estructura es la que se ha intentado analizar en el presente estudio, además de poner de relieve los principios teóricos subyacentes en su pensamiento.

SEGUNDA: Con frecuencia los historiadores interpretan erróneamente los textos.

A veces un profesor tiene una ocurrencia personal y cree verla confirmada en una lectura absolutamente subjetiva y parcial de un texto antiguo. Su interpretación es recogida por alguno de sus discípulos con toda fidelidad; a su vez éstos la transmiten y al cabo del tiempo se consolida y pasa a engrosar el cuerpo general de las doctrinas oficiales. Una vez que es asumida por el estamento académico se suele considerar herético y candidato a la excomunión a todo el que se atreva a cuestionar tal visión de los hechos históricos. Es decir, las osadías sólo se permiten a los eruditos. Los demás pueden tener el mayor sentido común, pero si cuestionan una interpretación oficial se encuentran perdidos y de la profunda sima a la que se ven arrojados, por ser unos ignorantes e indocumentados, no pueden salir mientras no comulguen con la rueda de molino en que consiste esa doctrina oficial.

Sin embargo, desde 1934 en que Karl Popper publicó *La lógica de la investigación científica* y propuso este filósofo de la ciencia (1934, p. 39) el principio de la *falsabilidad* como criterio de demarcación, para que un enunciado entre en la categoría de científico tiene que poder "*contrastarse intersubjetivamente*" (ib., p.43), es decir que se le pueda efectuar una "regulación racional mutua por medio del debate crítico" (ib., p. 43n*1). En consecuencia, cuando una egregia personalidad emite un juicio tras una investigación histórica (o científica en general), lo lógico sería que sus colegas y discípulos se pusieran de inmediato a efectuar la contrastación intersubjetiva, para comprobar que no se trataba de una «coincidencia» aislada, sino de un

acontecimiento que, debido a su regularidad y reproducibilidad, podría ser contrastado por cualquier otro investigador (Popper, ib., p. 44).

Y resulta que, como se ha podido apreciar en las páginas precedentes, este procedimiento no es practicado con regularidad entre los investigadores históricos, ya que se han presentado bastantes ejemplos de lecturas subjetivas y erróneas, en el sentido de no resistir el ser contrastadas por cualquier persona. En algunas ocasiones la interpretación está tan sesgada que el desvío llega a los 180º. Esto cuesta creerlo, pero contra todo pronóstico, si uno se molesta en efectuar comprobaciones en las citas, se encuentran casos en los que se recurre a una autoridad para demostrar, por ejemplo, que algo es negro, cuando en realidad ésta afirmaba que era blanco.

Realizar falsificaciones de contenido histórico es una costumbre inveterada. Como de casi todas las cosas, antecedentes de ello se encuentran en época de los griegos y los romanos clásicos. Caro Baroja[313] (1991, p. 24) narra que en Roma, hacia el año 181 a. J.C., unos labriegos descubrieron dos arcas de piedra con inscripciones griegas y latinas. Según éstas, en una de las arcas se hallaban los restos de Numa Pompilio –el rey legislador de los romanos del siglo VII a. J.C.– y en la otra unos documentos escritos por él. Aunque los restos humanos no estaban, aparecieron varios libros en griego de filosofía pitagórica y otros en latín de contenido religioso. Estos últimos fueron considerados «disolventes» y los primeros anacrónicos porque Pitágoras había vivido en el siglo VI. El hallazgo fue condenado a una solemne quema

313 Caro Baroja, Julio (1991): *Las falsificaciones de la Historia*; Círculo de Lectores, S.A., Barcelona, 1991.

pública.

Según la referencia dada por Unwin (1991, p. 181), Petronio en su *Satiricón*, escrito en el siglo I d. J.C. y plagado de narraciones irónicas, menciona que Trimalción, para impresionar a sus convidados, mando servir un vino de Falerno, muy celebrado por los sibaritas romanos, en cuya etiqueta figuraba que era de las bodegas del cónsul Opimio y de cien años de edad.

Caro Baroja nos da cumplida cuenta de la inclinación de determinadas personas a crear falsificaciones históricas, cuyos motivos van desde la pura avaricia –ganando dinero al vender en comisión de fraude el objeto falsificado– hasta la vanidad personal –satisfaciendo delirios de grandeza– que induce al falsario a “forjar la historia según su voluntad” (Caro Baroja, 1991, p. 104). Este escritor proporciona un perfil psicológico del padre jesuita del siglo XVI y principios del XVII Jerónimo Román de la Higuera que se distinguió por confeccionar varios cronicones falsos. Posiblemente el retrato de la personalidad de este jesuita pueda extenderse a otros inventores de la Historia. De Román de la Higuera dice Caro Baroja (ib., p. 163 y 164):

> Pero, roído por una clara perturbación mental, apoyaba sus averiguaciones en documentos que él mismo forjaba, que reflejan una forma particular de «mitomanía». Ésta, en líneas generales, consiste en la tendencia a la alteración de la verdad, a la mentira y a la fabulación, de suerte que el mitómano es de ordinario crédulo: cree en lo que inventa y llega en esto a ser «sistemático».

Los historiadores tienen una magnífica oportunidad para dar rienda suelta a su imaginación cuando traducen textos antiguos, y, en ocasiones, pueden llagar a fabricar

su propia visión de la historia. Traducir del árabe clásico *amīn* (= fiel) por síndico de un gremio; o bien *amīn ʻallā al-wādī* (= fiel del río) por síndico de los marineros; y *sinā'a* (=oficio) por gremio es mucho más que buscar una equivalencia moderna a conceptos antiguos de difícil homologación.

TERCERA: En al-Andalus antes del siglo XII sólo se reconocían dos clases sociales.

Por mucho que hoy cueste creer que en una sociedad no hay mas que dos clases sociales, tan acostumbrados a considerar la riqueza como parámetro de clasificación, se debe tener en cuenta que si los propios integrantes de la sociedad, en su misma época, hablan y dan nombre únicamente a dos entidades, la *jāsa* y la *ʻāmma*, es porque para ellos éstas eran las que consideraban. Por tanto, los historiadores modernos deben explicar este hecho y no empeñarse en catalogar a los miembros de aquella sociedad en los tres grupos clásicos actuales: alto, medio y bajo (que por lo demás es una gran simplificación).

Ibn Jaldún (Muqaddimah, p. 450) se refiere a los "principales" y a las "gentes del pueblo", o bien (ib., pp 451 y 465), a los "grandes" y a los "plebeyos". También da una pista para dilucidar la pertenencia a uno u otro grupo social. Al referirse a las personas que "ocupan un rango muy elevado", Ibn Jaldún (ib., p. 457) explica que "tienen el honor de tratar directamente con el soberano". Por consiguiente, para la mentalidad de aquellas gentes la riqueza no constituía un elemento verdaderamente diferenciador del estatus social. En cambio, era la posibilidad de tratar o no directamente con el sultán, estar en su presencia y departir con él, lo marcaba la distinción del individuo y su

categoría social.

CUARTA: Hay indicios para pensar que desde al-Andalus se exportaba vino a otros países.

Pese a las restricciones coránicas, la elaboración y el consumo de vino no desapareció en al-Andalus, ni incluso cuando fueron decretadas persecuciones por los almohades.

Está muy claro que si la gente bebía vino era porque se comercializaba en el interior del país, aunque fuera localmente. Numerosas son las pruebas que lo atestiguan: había tabernas; los sultanes recaudaban un impuesto especial sobre el vino; y el vinagrero iba por las casas para elaborar en ellas el vinagre.

Así como el comercio local del vino no ofrece ninguna duda, no ocurre lo mismo con el comercio internacional del mismo. Aquí parece que la prohibición del Corán surte su efecto, por lo menos en lo relativo a la mención de esta sustancia anatematizada en los documentos que hacen referencia a las cargas de los medios de transporte.

Sin embargo, hay algunas referencias indirectas que corroboran la hipótesis del comercio internacional del vino, aunque fuera de forma clandestina; es decir, sin hacer mención oficial a que en determinado cargamento parte de su contenido es de vino. Por ejemplo, en los barcos se daban fiestas báquicas; se relata el envío de cántaros conteniendo licores de Córdoba a Ceuta; hay una mención a la fama de la cosecha andalusí en el Próximo Oriente; y el nombre árabe de Jerez es el que adoptan los

ingleses en su idioma, ignorándose el motivo, y el posible hecho famoso ocurrido en esta ciudad que indujera a ser conocida por los británicos, exceptuando la calidad de sus caldos desde tiempos de los romanos y que los árabes conservaron al elaborar un "vino de color" mediante el procedimiento, según la explicación de Márquez Fernández (1995, p. 132), de añadir, tras la fermentación del mosto, un arrope espeso obtenido "por calentamiento del mosto hasta que se han tostado o requemado los azúcares", lo cual, además de dar color, "cuando [los vinos] son buenos mejoran la calidad del Jerez".

Un síntoma más del probable comercio exterior del vino por parte de las naciones islámicas, aun refiriéndose el dato a varios siglos después de la época aquí considerada, tiene que ver con la actividad de los navegantes andaluces en el siglo XV. Éstos explotaban la pesca en los ricos bancos costeros del Magreb y del Sahara Occidental, y aprovechaban sus singladuras atlánticas para comerciar con los indígenas ribereños de esas tierras. Entre los productos del tráfico mercantil se encontraba el vino, siendo los habitantes de esas costas de religión musulmana. Así lo declara Arranz Márquez (1991, p.23):

> Tampoco deben olvidarse los intereses privados andaluces en juego, con la nobleza al frente, defendiendo caladeros de pesca del banco canario-sahariano junto a un activo comercio con los naturales de la zona a base de trigo, vino, cueros, armas y esclavos, principalmente.

Obsérvese que los artículos de este comercio son los típicamente tradicionales desde hacía siglos. Por ello, se considera que esta noticia es una nueva confirmación

indirecta del comercio internacional del vino en países musulmanes.

De todas formas, como no se ha encontrado una prueba fehaciente, no es posible concluir categóricamente que existía un comercio de exportación del vino andalusí.

QUINTA: Los gremios no existieron en al-Andalus antes del siglo XII, a la luz de la documentación actual.

La determinación del momento en que aparecieron las corporaciones de índole gremial en el orbe islámico es un asunto muy controvertido. Y de esta controversia no se libra al-Andalus. Tampoco está suficientemente aclarado si en el origen de esta institución se encuentran influencias islámicas orientales o si se desarrollaron de forma autónoma obedeciendo a precedentes occidentales. En realidad es un asunto poco investigado, aunque parece abundante la literatura sobre este tema. Las fuentes son parcas e insuficientemente explícitas, y, además no son asequibles más que a los que dominen el árabe clásico –que, a su vez, experimentó varias adaptaciones en su grafía lo que dificulta más la investigación–. En lo que respecta a los gremios en al-Andalus, como se ha dicho, parece que hay bastante escrito sobre ello; pero muchos de los historiadores lo único que han hecho es adherirse a la tesis de Lévi-Provençal, que en la presente memoria se cuestiona. Quizá no se haya producido una polémica profunda sobre esta cuestión porque resulta francamente arduo afrontar un estudio meticuloso de esta materia, por las razones antes expuestas: desconocimiento del idioma y carencia de datos en las fuentes. Y también porque resultó ser muy sugestiva la idea de una continuidad de la institución gremial en el suelo peninsular, que instaurada en

tempranas épocas durante la dominación islámica, en que el florecimiento de la cultura y la riqueza material se produjo con anterioridad en el área musulmana que en zona cristiana, acabó por ser asumida en los reinos cristianos como acto de benevolencia para con los conquistados, al serles respetadas sus instituciones a los vencidos. Con esta versión se satisfacía además un afán: el de transmitir la idea de la tolerancia y convivencia pacífica entre las culturas cristiana, musulmana y judía. Esta idea es denominada mito por Serafín Fanjul[314] y desde luego en la conquista de Sevilla Fernando III el Santo no demostró ninguna condescendencia con los sarracenos derrotados, ya que exigió que se le entregase la ciudad vacía de gente. Ladero Quesada[315] (1980, p. 19) narra así el suceso: "se estableció también que los musulmanes emigrasen con sus bienes, muebles y semovientes en el plazo de un mes, durante el cual los cristianos ocuparían ya el alcázar". Refiriéndose a ello, Ibn Jaldún (*Muqaddimah*, p. 457) denomina a este suceso "la gran emigración de musulmanes españoles".

Descartada la tolerancia para con el moro vencido se va a pique la idea de la conservación de sus instituciones, que aún tendrían un cierto sentido si sólo se trataba de dirimir las cuestiones planteadas entre ellos, pero nunca cuando éstas afectaban a los conquistadores. Por consiguiente, la continuidad del gremio musulmán en el cristiano no tiene sentido, ni base.

---

314 Fanjul, Serafín (2000, a): *El mito de las tres culturas*; publicado en *Revista de Occidente nº 224*, Enero de 2000.

Otra cuestión es si antes del siglo XII ya había gremios en al-Andalus. Es preciso tener en cuenta que los historiadores europeos polemizaban sobre el momento de su aparición en el Islam oriental; también que en la introducción de la traducción del *Tratado* de Ibn Abdún el propio Lévi-Provençal se contradice a sí mismo al decir (p. 25) que Ibn Abdún se ocupa de los gremios para luego puntualizar (p. 26) que en el libro se guarda un silencio casi absoluto sobre la organización corporativa. Por tanto, se plantea el reto de leer el texto de Ibn Abdún con carácter crítico, y, en efecto, tras su lectura se tiene la sensación de la inexistencia de la organización gremial y que la palabra gremio está introducida a presión entre unos engranajes que los hace chirriar. Luego se analiza a fondo el *Tratado* de Ibn Abdún y se llega al convencimiento de que en ese manual de hisba no hay realmente rastro de este tipo de organizaciones laborales.

Tomando en consideración los trabajos de algunos historiadores españoles que tratan este asunto nos encontramos que el solo fundamento de la existencia de los gremios en al-Andalus es la creencia ciega en la forzada (o más bien imaginada) idea de Lévi-Provençal al respecto. No hay ninguna prueba material que avale la existencia de los gremios en época tan temprana. Y al profundizar un poco en el estudio de este tema surgen pruebas de la incorrecta interpretación de Lévi-Provençal. Por lo tanto, del presente estudio se deduce que no había gremios en al-Andalus antes del siglo XII.

En realidad, esta conclusión no es nada novedosa, pues terminada esta

---

315 Laredo Quesada, Miguel Ángel (1980): *Historia de Sevilla II: La ciudad medieval*; Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1980, p. 19.

memoria la Dra. Bramon me proporcionó un texto de profesor Chalmeta que recoge su ponencia sobre la ciudad islámica expuesta en el Simposio Internacional celebrado en Zaragoza a finales de 1988. En él Chalmeta (1991) decía:

> ¿Cuál es el grado de organización de estos grupos artesano-comerciales? Ya vimos que existía una marcada especialización topográfica de las actividades de todos los grupos (con exclusión de los grandes mercaderes). ¿Significa esto que, aparte de la cohesión espacial, existía una coherencia político-profesional que convirtiera aquellos grupos en gremios? Ante todo, resulta interesante destacar que «cuando se examina la corporación fasí, uno queda extrañado por lo escaso de la cohesión eficiencia que presenta... Los artesanos no están realmente agrupados y unidos... Estas corporaciones no pasaban en realidad de suministrar alamines al Majzen, repartir entre las gentes del gremio las cargas impuestas por el Estado (tras repartir tras haber intentado si no neutralizarlas cuando menos aliviarlas) y –esporádicamente– colectas de tipo social para socorrer a sus compañeros necesitados...»[316]. Esta organización aparente recubre una realidad sumamente anárquica. Observación a tener en cuenta ya que el Magrib no estuvo nunca bajo dominio otomano; mientras todos los estudios sobre presuntos «gremios» islámicos fueron hechos sobre regiones que sí formaron –durante un plazo más o menos largo– parte de dicho imperio.
>
> Hablando en términos socio-económicos y políticos, ¿las organizaciones musulmanas (*sinf, rifa, firqa, tāi'fa*) constituyen auténticas corporaciones o no? Masignon y epigonos quisieron hacer de ellos gremios. Pero éstos no surgen hasta el s. XIV, con la aparición

316 Aquí Chalmeta introduce la siguiente nota a pie de página: LE TOURNEAU: *Fès*, pp. 295, 305, 314. Sobre la solidaridad social de los artesanos, cf. los tratados de *hisba*, RAYMOND: *Artisans*, p. 567 y Chalmeta: *El «señor del zoco».* Para los comerciantes cf. GOITEN: *Op. Cit.*, pp 182 204.

de los otomanos. No los hubo en al-Andalus, ni se encuentra el menor rastro de ellos en los documentos de la Geniza y Le Tourneau no acaba de verlos en Fez. Asimismo, los alamines no han de ser entendidos como jefes de gremios, sino como simples responsables del oficio ante el poder, nombrados con fines fiscales y para mejor controlar a sus colegas. Por tanto, ante el silencio de las fuentes, obligado es seguir las observaciones de Baer,[317] Cahen,[318] Goitein, [319] Raymond,[320] Steren,[321] para concluir a la no existencia de organizaciones artesano-corporativas en el mundo musulmán antes del siglo XV, e –inclusive– sólo en la parte otomana con posterioridad a dicha fecha.

---

317 *Egyptian guilds in modern times.* Jerusalem 1965. (Nota del propio Chalmeta).

318 «Les corporations professionelles...», *The islamic city.* Oxford, 1970. (Nota del propio Chalmeta).

319 *A Mediterranean society...* U. C. A. 1967. (Nota del propio Chalmeta).

320 *Artisans et commerçants...* Damasco, 1973. (Nota del propio Chalmeta).

321 «The constitution of the Islamic city», *The Islamic City,* 1970. (Nota del propio Chalmeta).

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS EN LAS QUE SE BASA LA PRESENTE MEMORIA

Ibn ᶜABD AL-RA'ŪF: *Risāla fī ādāb al-hisba wa-l-muhtasib*; editada por E. Lévi-Provençal en *Documents inédites sur la vie social et économique de l'occident musulman au Moyen Age*. Première série: trois traités hispaniques d'hisba (texto árabe), El Cairo 1955, 69-116. Existe traducción al francés por Rachel Arié: *Traduction française annotée et commentée des traités de hisba d'Ibn ᶜAbd al-Ra'ūf et de ᶜUmar al-Garsīfī*, en Hespéris-Tamuda, I/1, 5-38; I/2, 199-214; I/3, 349-386. (No existe traducción al castellano de este Tratado).

Ibn ABDÚN: *Risāla fī qadā' wa-l-hisba* (*Tratado de la judicatura y de la hisba*); versión en castellano de Lévi-Provençal y García Gómez (véase en Lévi-Provençal).

Ibn ABDÚN, Muhammad b. *Ahmad: Ibn Abdún: un sevillano universal del siglo XII*; Ediciones Alfar, Sevilla, 1984.

ALFONSO X el Sabio: *Las siete partidas* (antología); Editorial Castilla, Madrid, 1992.

Al-SAQATI: *El Kitab f ī ādābh al-hisba (libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqatī*, traducido por P. Chalmeta Gendrón, y publicado en *Al-Andalus*, XXXII/1, 1967, 125-162; XXXII/2, 1967, 359-397; XXXIII/1, 1968, 143-195; y XXXIII/2, 1968.

AMIRIAN, Nazanin (2002): "Omar Jayyam, heredero legítimo de Zaratustra",

estudio introductorio a su edición y traducción de *Robaiyat* de Omar Jayyam, DVD ediciones, S.L., Barcelona.

Anónimo: *El lazarillo de Tormes*; en *La picaresca española*, Tomo I, Editorial Afanias, Madrid, 1981.

Anónimo: *Poema de mío Cid*; facsímil de la edición paleográfica por don Ramón Menéndez Pidal, realizada por la Dirección General de Archivos y Bibliotecas, bajo el patrocinio del Ministerio de Educación Nacional, para conmemorar la donación del Códice de Per Abat hecha por la Fundación Juan March a la Biblioteca Nacional en 20 de Diciembre de 1960, Madrid, 1977.

ARIÉ, Rachel (1982): *España Musulmana (siglos VIII-XV)*, Tomo 3 de la *Historia de España*, dirigida por Manuel Tuñón de Lara; Editorial Labor S.A., Barcelona.

ARIÉ, Rachel: *Traduction française annoté et commentée des traités de hisba d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfi*, publicado en Hespéris-Tamuda, I/1 (1960), 5-38; I/2 (1960), 199-214; I/3 (1960), 349-386

ARRANZ MÁRQUEZ, Luis (1991): "Introducción" a su edición de *Diario de a bordo* de Cristóbal Colón; Historia 16, Información y Revistas, S.A., Madrid.

ASENSIO, Eugenio (1976): *La España imaginada de Amárico Castro*; Ediciones El Albir, S.A., Barcelona.

AVENZOAR: Tratado de los Alimentos (Kitāb al-Agdiya); véase en Ibn Zuhr.

ÁVILA, Mª Luisa (1989): "Las mujeres «sabias» en al-Andalus"; en *La mujer en*

al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales; Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, S.A.; Madrid y Sevilla.

BARRIENTOS GARCÍA, José (1985): Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto; Ediciones Universidad de Salamanca.

Ibn BASSĀL: *Libro de Agricultura*; estudio preliminar de E. García Sánchez y J. E. Hernández Bermejo; Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1995.

BENABOUD, M'uhammad (1992): *Sevilla en el siglo XI. El reino abbadí de Sevilla (1023-1091)*; Servicio de publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla.

Biblia: *Sagrada Biblia*; versión en castellano de La Editorial Católica, S.A., Madrid, 1966.

BLAUG, Mark (1962): *Teoría económica en retrospección*; versión en castellano, sobre la tercera edición en inglés del original en 1978, por el Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988.

BORRERO FERNÁNDEZ, Mercedes (1995): "La viña en Andalucía durante la Baja Edad Media", en *Historia y cultura del vino en Andalucía*; Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla,.

BOSCH VILÁ, Jacinto (1984): *La Sevilla Islámica 712-1248*; Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

BOSWORTH, C. E. (1996): “The Concept of *Dhimma* in Early Islam”; artículo incluido en *The Arabs, Byzantium and Iran*, en *Studies in Early Islamic History and Culture*, pp. 37-51; Hampshire Variorum.

BRAMON, Dolors (1991): *El mundo en el siglo XII. El tratado de al- Zuhrī*; traducción de la obra de este geógrafo almeriense; Editorial AUSA, Barcelona.

BRAMON, Dolors (1998): “Avituallament i salubritat a les ciutats islàmiques (i un «ex cursus» sobre l’arabisme rafalí)” en *ACTA historica et archæologica MEDIÆVALIA*, Departament D’Història Medieval Paleografia i Diplomática; Institutut D’Història de la Cultura Medieval, Facultat de Geografia i Historia, Universitat de Barcelona.

BURCKHARD, Titus (1970): *La civilización hispano-árabe*; versión en castellano por Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1981.

CAHEN, Claude (1970): “Quelques mots sur le déclin commercial du monde musulman à la fin du moyen age”; artículo publicado en *Studies in the Economic History of the Middle East*, Ed. por M. A. Cook, Oxford, pp 31 a 36.

CALVETE HERNÁNDEZ, Pascual (1991): “Historia de las campanas”; artículo publicado en la revista *Campaners* nº 4, del Gremi de Campaners Valencians, Valencia.

CAMARENA, Pablo (2002): “Las finanzas de Alá”; artículo publicado en la revista *El profesional* nº 10, noviembre; Fundación para la Acción Formativa y el Empleo (FAFYE), Madrid.

CARABAZA BRAVO, Julia Mª (1991): “Introducción” al *Kitāb al-Filāha (Tratado de Agricultura)* de Abū l-Jayr; Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid.

CARO BAROJA, Julio (1991): *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*; Círculo de Lectores, S.A., Barcelona.

CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio (1973): *Textos básicos de Naciones Unidas*, Editorial Tecnos, S.A., 2ª edición, Madrid, 1981.

CASTRO, Teresa de (1996): “La alimentación en la cronística almohade y nazarí: acerca del consumo de vino”, en *La Mediterrània àrea de convergencia de sistemes alimentaris*; Mallorca.

CASTRO, Teresa de (2000): “Las tabernas en la Edad Media”, en *Historia 16*, XXIV, 292, pp 10-26, Madrid.

CASTRO, Teresa de (2001): “La organización del comercio alimentario en el Reino de Granada en la Baja Edad Media. ¿Una deuda con al-Andalus?”, en *Anuario de Estudios Medievales*, XXXI,2, pp. 843-866, Barcelona.

CHALMETA GENDRÓN, Pedro (1973): El “señor del zoco” en España: edades media y moderna, contribución al estudio de la historia del mercado; Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.

CHALMETA GENDRÓN, Pedro (1991): “Organización artesano-comercial de la ciudad musulmana”, en *Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica: ponencias y*

comunicaciones; Institución Fernando el Católico, Zaragoza.

CHEJNE, Anwar G. (1974): *Historia de España Musulmana*; versión en castellano por Ediciones Cátedra, S.A., Madrid, 1999.

CHIC GARCÍA, Genaro (1997): *Historia económica de la Bética en la época de Augusto*; Padilla Libros Editores & Libreros, Sevilla.

CLARET, Antonio (2000): "Apuntes sobre la astronomía arábigo-española"; artículo en *Información Actualidad Astronomía*, nº 1, Junio; Instituto de Astronomía de Andalucía (Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

COHEN, Mark R. (1999): "What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study", publicado en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam 23*, (pp. 100-131), Jerusalem, Magnes Press, The Hebrew University.

CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA, Juan de –Marqués de Lozoya– (1967): *Historia de España*, vol 2; Editorial Salvat, 6 vol. Barcelona, 1967-1968.

COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, Antonio (1980): "La formación de los gremios sevillanos. A propósito de unos documentos sobre los tejedores", *En la España Medieval*, pp 89 a 104; Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, Madrid.

COLUMELA, Lucio Junio Moderato: *Los doce libros de agricultura* (2 vol.); versión en castellano por Editorial Iberia S.A., Barcelona, 1959.

CONSTABLE, Olivia Remie (1994): Comercio y comerciantes en la España

musulmana. La reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500; versión española por Ediciones Omega, S.A., Barcelona, 1997.

Constitución Española, B.O.E. núm. 311,1, de 29 de diciembre de 1978.

CUADRADO REDONDO, Cipriano (1997): “Introducción” a su edición del *Tratado de Agricultura de Ibn Wāfid*; Universidad de Málaga.

DEBUY, George(1973): *Guerreros y campesinos, desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*; versión en castellano por el Siglo XXI de España Editores, S.A., Madrid, 1976.

DOPSCH, Alfons (1918): *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea (De César a Carlomagno)*; versión en castellano del Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982.

DOZY, Reinhart P. (1861): Historia de los musulmanes de España; versión en castellano, del original en francés Histoire des Musulmans d’Espagne jusqu’a la conquêt de l’Andalousie par les Almoravides (711-1110), Leyden, 1861, editada en 4 Tomos por Ediciones Turner, S.A., Madrid, 1982.

DUFOURCQ, Charles Emmanuel y Gautier-Dalché, Jean (1976): *La España cristiana en la Edad Media*; versión en castellano por Ediciones «El Albir», S.A., Barcelona, 1983.

DYER, Christopher (1989): *Niveles de vida en la Baja Edad Media. Cambios sociales en Inglaterra, c.1200-1520*; versión en castellano por Editorial Crítica, S.A.,

Barcelona, 1991.

EPALZA, Míkel de (1989): “La mujer en el espacio urbano musulmán”, en *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*; Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, S.A.; Madrid y Sevilla.

FANJUL, Serafín (2000 a): *El mito de las tres culturas*; publicado en *Revista de Occidente nº 224*, Enero. También se encuentra este artículo en la dirección de Intrnet: http://www.ceindoeuropeos.com/tresculturas.htm:

FANJUL, Serafín (2000 b): *Al-Andalus contra España*; segunda edición, Siglo XXI de España Editores, S.A., Madrid, 2001.

FIERRO, Isabel (1989): “La mujer y el trabajo en el Corán y el Haddiz”, en *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*; Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, S.A.; Madrid y Sevilla.

Fuero Juzgo, versión editada por La Real Academia Española, por Ibarra, impresor de cámara de S.M., Madrid, 1815.

GABRIELI, Francesco: “Il trattado censorio di Ibn ᶜAbdūn sul buon governo di Siviglia”, en *Rendiconti delle Clase de Scienze morali, storische e filologiche* de la Reale Academia Nacionale dei Linzei, ser. VI, vol. XI, fasc. 11-12, (1936, pp. 878-935).

GARCÍA DEL BARRIO AMBROSY, Isidro (1995): “Las bodegas del vino de

Jerez (Historia, microclima y construcción)", en *Historia y cultura del vino en Andalucía*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (1973): *Historia de España Alfaguara*, Tomo II: "La época medieval", Alianza Editorial, S.A., 4ª edición, Madrid, 1977.

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando y GONZÁLEZ VESGA, José(1993): *Breve historia de España*; Círculo de Lectores, S.A., Barcelona, 1995.

GARCÍA Y GARCÍA, Tomás de Aquino (1951): *La corporación laboral en la historia de Sevilla*; Gráficas Tirvia, Sevilla.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1940): *Poemas arabigoandaluces*; Editorial Espasa-Calpe, S.A., 4ª edición, Madrid, 1959.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1942): *El libro de las banderas de los campeones*; versión en castellano por Ediciones Seix Barral, S.A., Barcelona 1942; edición de bolsillo, 1978, en la que se traducen los poemas recogidos por Ibn Said al-Magribí en su libro *Rayat al-Mubarrizin*.

GARCÍA LIZANA, Antonio y CALERO SECALL, María Isabel (1999): "El significado de al-Andalus en el pensamiento económico español", en *Economía y Economistas Españoles*, Tomo 2: *De los orígenes al mercantilismo*; Círculo de Lectores S.A., Barcelona.

GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración (1992): Edición, traducción e introducción del *Kitab al-Agdiya (Tratado de los Alimentos)*, de Avenzoar; CSIC, Madrid.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (1995): *El zoco en al-Andalus*; tesina inédita.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (1997): “La organización de los oficios en al-Andalus a través de los manuales de hisba”; artículo publicado en *Historia. Instituciones*. *Documentos*, 24, Publicaciones de la Universidad de Sevilla,.

GIBB, H. A. R. (1955): “Fiscal Rescript of ‘Umar II”; artículo publicado en *Arabica II*, Leiden.

GODELIER, Maurice (1973): *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas*; versión en castellano del Siglo XXI de España Editores, S.A., Madrid, 1978.

GONZÁLEZ ARCE, José Damián (1991): “Sobre el origen de los gremios sevillanos”, *En la España Medieval*, nº 14, pp 163 a 182, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, Madrid.

GONZÁLEZ GORDON, Manuel María –marqués de Bonanza– (1970): *Jerez-Xerez Sherish. Noticias sobre el origen de esta ciudad, su historia y su vino*; Talleres de Gráficas del Exportador, Jerez de la Frontera.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (1980): “Orígenes de la Andalucía cristiana”, en *Historia de Andalucía I: La Andalucía dividida (1031-1350)*; CUPSA Editorial, Madrid, y Editorial Planeta, S.A., Barcelona.

GONZÁLEZ MORENO, Antonio (1981): “Invasiones norteafricanas y movimiento nacionalista en al-Andalus”, en *Historia de Andalucía, vol II: Al-Andalus. De la desmembración del califato a la conquista cristiano-feudal*; Biblioteca de Ediciones

Andaluzas, S.A., Sevilla.

HARRIS, Marvin (1983): *Antropología cultural*; versión en castellano por Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1998.

HARRIS, Marvin (1985): *Bueno para comer*; versión en castellano por Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1989.

ISIDORO DE SEVILLA (san): *Etimologías*; edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.

Ibn JALDÚN: *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*; versión en castellano del Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, México, 1997.

Ibn ᶜUMAR: *Kitāb ahkām al-sūq*; versión en castellano según la traducción de Emilio García Gómez con el título *Unas ordenanzas del zoco del siglo IX*, publicada en *Al-Andalus* XXII/1 (1957), 253-316.

L-JAYR, Abū: *Kitāb al-Filāha (Tratado de Agricultura)*; Introducción, edición, traducción e índices por Julia Mª Carabaza Bravo; Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 1991.

JAYYAM, Omar: *Robaiyat*; edición y traducción de Nazanin Amiruan, DVD ediciones, S.L., Barcelona, 2002.

JENOFONTE: *Económico*; Edición, traducción y notas por Juan Gil, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967.

LAFFORGUE, G: “Normandos”, artículo en *Gran Enciclopedia Larousse*; Editorial Planeta, S.A., Barcelona, 1976.

LARDIZÁBAL Y URIBE, Manuel de (1815): *Discurso, sobre la legislación de los wisigodos y formación del Libro ó Fuero de los jueces, y su versión castellana*; inserto a modo de estudio previo a la edición del *Fuero Juzgo* por La Real Academia Española, Madrid.

LAREDO QUESADA, Miguel Ángel (1980): *Historia de Sevilla II: La ciudad medieval*; Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla.

LAVADO PARADINAS, Pedro J. (1991): “La ciudad mudéjar: espacios y nuevas funciones”, en *La ciudad islámica. Simposio internacional sobre la ciudad islámica: ponencias y comunicaciones*; Institución Fernando el Católico, Zaragoza.

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste y GARCÍA GÓMEZ, Emilio : *Sevilla a comienzos del siglo XII: El tratado de Ibn Abdún*; Moneda y Crédito, Madrid, 1948; reedición facsímil del original realizada por la Fundación Cultural del Colegio oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla, 1998.

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste (1957): *España musulmana (711-1031): Instituciones y vida social e intelectual*; Tomo V de la *Historia de España*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Editorial Espasa-Calpe, S.A., Madrid.

LLOP I ÁLVARO, Francesc (2003): “El carillón: un instrumento musical”; artículo publicado en la página de Intrnet del Gremi de Campaners Valencians, en la dirección:

http://campaners.com/gcv/carillo l.htm

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique (1980): “Los reinos de taifas y las dinastías bereberes”, en *Historia de Andalucía II: La Andalucía dividida (1031-1350)*; CUPSA Editorial, Madrid, 1980 y Editorial Planeta, S.A., Barcelona.

MAHOMA: *El Corán*; versión en castellano de Juan Vernet, editada por Plaza & Janés Editores, S.A., 4ª edición, Barcelona, 1997.

MALTHUS, Thomas Robert (1798): *Primer ensayo sobre la población*, versión en castellano editada por Ediciones Altaya, S.A., Barcelona, 1997.

MARÍN, Manuela (1989): “*Las* mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba”, en *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*; Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, S.A.; Madrid y Sevilla.

MÁRQUEZ FERNÁNDEZ, Dominga (1995): “Vinos y viñedos andaluces: tradición y modernidad”, en *Historia y cultura del vino en Andalucía*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla.

MARTÍN, José Luis (1989): La edad Media en España. El predominio musulmán, siglos VII-XII; Grupo Anaya, S.A., Madrid.

MARTÍN RAMOS, J. L. y ESPINET F.: “Toledo” artículo en *Gran Enciclopedia Larousse*, Editorial Planeta, S.A., Barcelona, 1977.

MEDINA GÓMEZ, Antonio (1992): *Monedas hispano-musulmanas*; Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Diputación Provincial de Toledo.

MEDINA MOLERA, Antonio (1980): *Historia de Andalucía, vol I: De los orígenes al califato andalusí*; Biblioteca de Ediciones Andaluzas, S.A., Sevilla.

MEDINA MOLERA, Antonio (1981): "La fitna y los reinos taifas andalusíes", en *Historia de Andalucía, vol II: Al-Andalus. De la desmembración del califato a la conquista cristiano-feudal*; Biblioteca de Ediciones Andaluzas, S.A., Sevilla.

MENA CALVO, José María de (1975): *Tradiciones y Leyendas Sevillanas*; Plaza & Janes Editores, S.A., Barcelona, 1989.

MENA CALVO, José María de (1975): *Historia de Sevilla*; Plaza & Janes Editores, S.A., Barcelona, 1991.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1950): *El Cid Campeador*; Editorial Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1964.

MERCADO, Tomás de (1569): *Suma de Tratos y Contratos*; Editora Nacional, Madrid, 1975.

MILL, John Stuart (1848): *Principios de Economía Política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*; versión en castellano por el Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

MORENO NAVARRO, Isidoro (1995): "La cultura del vino en Andalucía:

Identidades socioculturales y culturas del trabajo", en *Historia y cultura del vino en Andalucía*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla,.

OLAGÜE, Ignacio (1974): *La revolución Islámica en Occidente*; Fundación Juan March, Madrid.

ORTIZ, Luis (1558): *Memorial del contador Luis Ortiz a Felipe II*; Instituto de España, Madrid, 1970.

PARAVICINI, Werner (1984): "La crisis de la sociedad francesa en tiempos de la guerra de los cien años", artículo en *Europa 1400. La crisis de la Baja Edad Media*; versión en castellano por Crítica (Grijalbo Comercial, S.L.), Barcelona, 1993.

POPPER, Karl R. (1934): *La lógica de la investigación científica*; versión en castellano de Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1967.

POUNDS, Norman J. G. (1974): *Historia económica de la Europa medieval*; versión en castellano por Editorial Crítica, Barcelona, 1987.

QUESNAY, François (1767): *Máximas generales del gobierno económico de un Reyno agricultor*, traducción del original en francés por Manuel Belgrano en 1794. Edición facsímil realizada por Ernest Lluch y publicada por Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1984.

Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*; vigésimo segunda edición; Espasa Calpe, S.A., Madrid, 2001.

RIU RIU, Manuel (1989): *Manual de Historia de España:* Tomo 2 Edad Media

(711-1500); Espasa-Calpe, S.A., Madrid.

RUBIERA, María Jesús (1989): “Oficios nobles, oficios viles”, en *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*; Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, S.A.; Madrid y Sevilla.

SĀ’ID AL-ANDALUSĪ, Abū-l-Qāsim Sā’id: *Libro de las categorías de las naciones (Kitāb Tabaqāt al-Umam)*; versión en castellano de Felipe Maíllo Salgado, Ediciones Akal, S.A., Madrid, 1999.

Ibn SAID AL-MAGRIBI: *Kitab rayat al-mubarrizi wa-l-gayat al-mumayyizin*; véase en García Gómez, Emilio (1942) la traducción al castellano de esta obra bajo el título de *El libro de las banderas de los campeones*.

SAMUELSON, Paul Anthony (1948): *Curso de economía moderna*, versión en castellano de *Economics, An Introductory Analysis*, Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid, 1969.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1946): *La España musulmana, según los autores islamitas y cristianos medievales*; Editorial Espasa-Calpe, S.A., 2 Tomos, 4ª edición, Madrid, 1974.

SÁNCHEZ MÁRMOL, Fernando (1981): “El reino nasrí: último reducto de al-Andalus”, en *Historia de Andalucía, vol II: Al-Andalus. De la desmembración del califato a la conquista cristiano-feudal*; Biblioteca de Ediciones Andaluzas, S.A., Sevilla.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel (1980): “Apogeo y crisis del estado cordobés”, en *Historia de Andalucía I: de Tartesos al Islam (-1031)*; CUPSA Editorial, Madrid, 1980 y Editorial Planeta, S.A., Barcelona.

SANTOS REDONDO, Manuel (1999): “Album”, artículo incluido en *Economía y Economistas Españoles*, Tomo I : *Una introducción al pensamiento económico*; obra dirigida por Enrique Fuentes Quintana, editada por el Círculo de Lectores S.A., Barcelona.

SCHUMPETER, Joseph A. (1954): *Historia del análisis económico*; Ediciones Ariel, S. A., Barcelona, 1971.

SECO DE LUCENA PAREDES, Luis (1942): “Origen islámico de los gremios”, en *Revista del Trabajo*, nº 34, pp. 853 a 855.

SEIBT, Ferdinad (1984): “Sobre un nuevo concepto de la «crisis de la Baja Edad Media»”; artículo en *Europa 1400. La crisis de la Baja Edad Media*; versión en castellano de de Crítica (Grijalbo Comercial, S.L.), Barcelona, 1993.

SÉNECA, Lucio Anneo: *De los beneficios*; versión en castellano contenida en sus *Obras completas*, editadas por Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid, 1961.

SÉNECA, Lucio Anneo: *Cartas a Lucilio*; versión en castellano por Editorial Juventud, S.A., Barcelona, 1982.

SHAKESPEARE, William: *Enrique IV*; en *Obras completas*, Tomo I, versión en castellano por Aguilar, editada por Santillana Ediciones Generales, S. L., Madrid, 2003.

SHAKESPEARE, William: *Las alegres comadres de Windsor*; en *Dramas de Guillermo Shakespeare*; Casa editorial Maucci, Barcelona, 1960.

SMITH, Adam (1776): *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*; versión en castellano por el Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

SPIEGEL, Henry William: *El desarrollo de Pensamiento Económico*; versión en castellano de Ediciones Omega, S.A., Barcelona, 1987.

SPUFFORD, Peter (1988): *Dinero y moneda en la Europa medieval*; versión en castellano por Editorial Crítica, S.A., Barcelona, 1991.

TURGOT, Robert Jacques, barón de L'Aulne: Réflexions sur la formation et la distribution des richesses. Versión en castellano bajo el título Estudio y traducción de la obra: Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas de R. J. Turgot (Noviembre de 1776), por Eduardo Escartín González, Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla, 2003.

UNWIN, Tim: *El vino y la viña. Geografía histórica de la viticultura y el comercio del vino*; versión en castellano (sobre las originales en inglés de 1991 y 1996) de Tusquets Editores, S.A., Barcelona, 2001.

VADILLO, José Manuel de (1805): "Discurso primero: Sobre si la moneda es común medida de los géneros comerciables y el influjo de la legislación y de los gobiernos en el valor de la moneda y del interés del dinero", artículo recopilado con

otros en la obra *Discursos*, Imprenta de D. D. Feros, a cargo de Guerrero (calle del General Riego nº 58) Cádiz, 1844.

VADILLO, Umar Ibrahim (2001): «La falacia de la banca islámica» en el nº 118 de la *Hemeroteca de Webislam*.com del 9 de marzo de 2001.

VALDEÓN BARUQUE, Julio (2001): *Abderramán III y el Califato de Córdoba*; Editorial Debate, Barcelona.

VERNET, Juan (1976): “Emirato y califato de Córdoba”; en *Gran Enciclopedia Larousse*, Tomo 3, p. 281; Editorial Planeta, S.A., Barcelona, 1976.

VERNET, Juan (1977): “Muhammad I y II de Córdoba”; en *Gran Enciclopedia Larousse*, Tomo 7, p. 529; Editorial Planeta, S.A., Barcelona, 1977.

VERNET, Juan (1997): “Prólogo” a la edición de *El Corán* por Plaza & Janés Editores, S.A., 4ª edición, Barcelona.

VIGUERA, María Jesús (1989): “Estudio preliminar” a *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*; Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, S.A.; Madrid y Sevilla.

Ibn WAFID, Abu l-Mutarrif (Abencenif o Abenguefith, para los latinos): *Tratado de Agricultura*; edición de Cipriano Cuadrado Romero; Analecta Malacitana (anejo de la revista de la sección de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras) Universidad de Málaga, 1997.

WATT, Montgomery (1965): *Historia de la España Islámica*; versión en castellano por Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1970.

WOLF, Eric R. (1951): “The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam”, artículo publicado en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, n. 4, pp. 329-355.

Ibn ZUHR, Abū Marwān ᶜAbd al-Malik (Avenzoar, en los textos latinos): *Tratado de los Alimentos (Kitāb al-Agdiya)*; edición y traducción de Expiración García Sánchez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1992.

Al-ZUHRĪ, Muhammad ibn Abī Bakr: *El mundo en el siglo XII. El tratado de al-Zuhrī*; traducido por Dolors Bramon, Editorial AUSA, Barcelona, 1991.

2. OTRAS OBRAS COMPLEMENTARIAS

ALFONSO X el Sabio: *Lapidario (Según el Manuscrito Escurialense H. I, 15)*; introducción, edición, notas y vocabulario de Sagrario Rodríguez M. Montalvo; Editorial Gredos D.L., Madrid, 1981. Hay otra versión de María Brey Mariño editado por Castalia, Madrid, 1988, y de la misma autora hay una separata de la edición facsímil publicada por Edilan, Madrid,1982.

ALVARO: *Vita Eulogii*, en *España Sagrada*, tomo X; ed. Real Academia de Historia.

ALVARO: *Epistolae, Indiculus luminosus*, en *España Sagrada*, tomo XI; ed. Real Academia de Historia.

Anónimo: *Ajbar Machmua* (colección de tradiciones); traducida y anotada por Emilio Lafuente y Alcántara; Real Academia de la Historia, Madrid, 1867.

Anónimo: *Hudūd al-ālam: «The Regions of the World», A Persian Geography*, traducción inglesa de V. Minorsky, Gibv Memorial Series, ns XL, Londres, 1970.

Anónimo: *Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Nasir;* editada por primera vez y traducida, con introducción, notas e índices por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez; CSIC, Instituto Miguel Asín, Madrid, 1950.

Anónimo: *Una descripción anónima de al-Andalus*; traducción al español en 2 vols. por Luis Molina; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Miguel

Asín, Madrid, 1983

ASÍN PALACIOS, Miguel: *Un códice inexplorado del cordobés Ben Hazm*; publicado en *Al-Andalus*, II, 1934, p.36.

BAER, Gabriel: Guilds in Middle Eastern History, en Cook, M. A. (Ed.): Studies in the Economic History of the Middle East. London, 1970

Al-BAKRI, Abu ‘Ubayd: *Yugrafiyyat al-Andalus wa Uraba min Kitab al-Massalik wa-l-mamalic*; Dar Al-Irshad, Beirut, 1968. Existe traducción española de este libro bajo el título siguiente:

Al-BAKRI, Abu ‘Ubayd: *Geografía de España (Kitab al-Masalik wa-l-Mamlik)*; introducción, traducción, notas e índices por Eliseo Vidal Beltrán; Editorial Anubar, Zaragfoza, 1982.

Ibn BATTŪTA, Muhammad b. Ibrahim: *A través del Islam*; edición y traducción al castellano por Serafín Fanjul y Federico Arbos, Editora Nacional, Madrid, 1981.

Calendario de Córdoba; véase en Rabí ben Zayd.

CAGIGAS, Isidoro de las: *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*. Volómen segundo: *Los mudéjares* (2 Tomos), Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1948-1949.

CAHEN, Claude: «Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique? Quelques notes et réflexions» en A. H. Hourani y S. Stern, TheIslamic City, Oxford, 1970, 51-63; y en C. Cahen, *Les peuples musulmans dans*

l'Histoire Médiévale; Damas: Institut Français, 1977.

CHILDS, W. H.: *Anglo-Castillian Trade in the Latter Middle Ages*, Manchester University Press, 1978

COLLANTES DE TERÁN, Antonio: *Solidaridades laborales en Castilla*, artículo publicado en *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval* (Actas de la XIX Semana de estudios Medievales de Estella, 20-24 de julio e 1992); Pamplona: Gobierno de Navarra, 1993

Al-DABBI: Bugyat al-mutamis fi Ta'rij riyal Ahl al-Andalus; Rojas, Madrid, 1883.

Ibn DIHYA AL-KALBI, Umar b. Al-Hasan: *Al-Mutrib min asar ahl al-Magrib*; al-Maktabat al-Amiriya, El Cairo, 1993.

DIOSCÓRIDES: *De Materia Médica*; traducción al castellano de Andrés Laguna en *Pedacio Dioscórides Anezarbeo:(1551)*, Instituto de España, Madrid, 1968. Hay varias versiones más modernas, por ejemplo, la titulada *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos : edición de 1566 / Pedacio Dioscórides Anazarbeo ; [traducido de lengua griega e ilustrado por] Andrés Laguna* de la Fundación de Ciencias de la Salud, D.L. Madrid, 1999

ESTRABÓN: *Geografía (Geografía de Iberia)*; edición y comentario por Adolfo Schulten; Librería Universitaria de A. Bosch, Barcelona, 1952.

GONZÁLEZ ARCE, José Damián: *Cuadernos de ordenanzas y otros documentos sevillanos del reinado de Alfonso X*, publicado en Historia. Instituciones.

Documentos 16 (1989).

GREGORIO DE TOURS: *Histoire des francs*; Belles Lettres, Paris, 1979.

Ibn HAYYAN AL-QURTUBI:*Al-Muqtabis*; Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1973.

Ibn HAWQAL: Kitab surat al-‘ard (Configuración del mundo); Anubar, Valencia, 1971.

Ibn HAYYĀN, Hayyān b. Khalaf: *Muqtabis*; traducción española por Mª Jesús Viguera y Federico Corriente, con el título *Crónica del califa ‘Abdarramān III an-Nasir entre los años 912 y 942*; Anubar, Zaragoza, 1981

Ibn HAZM: *Un códice inexplorado del cordobés Ben Hazm*; traducido por Miguel Asín Palacios, y publicado en *Al-Andalus*, II, 1934, p.36.

HYAMS, E.: *Dionysus: a Social History of thr Wine Vine*; London: Sigdwick & Jackson, 1987.

Ibn IDARI AL-MARRAKUSI: *Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*; Beirut Dar al.Garbal al.Islam, 1985.

Ibn IDARI AL-MARRAKUSI: *Histiria de al-Andalus*; Ediciones Aljaima, Málaga, 1999.

Al-IDRISI: *Kitab Nuzhat al-Muataq (Descripción de España)*; edición facsímil del de la Imprenta Real de 1799; Editorial Atlas, Madrid, 1980.

JAMES, M. K.: *Studies in the Medieval Wine Trade*, editado por E. M. Veale,

Oxford, Clarendon Press, 1971

Ibn al-JATIB, Muhammad b. Abd Allàh: *Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año* o "*Libro de higiene*" (*Kitab al-wusul li hifz al-saha fi al-fusul*); Universidad de Salamanca, 1984.

Ibn al-JATIB, Muhammad b. Abd Allàh.: *Kitab a'mal al-a'lam*; traducción, notas e índices por Rafaela Castrillo; Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1983.

Ibn JAQAN: *Kitab Matmah Al-anfus*; Matba'a Al-Sa'ada, El Cairo, 1947.

Al-JAZIRI, Abu al-Hasan: *Maqsud al-mahmud fi talkhis al-'uqud*; manuscrito inédito del Instituto Miguel Asín del CSIC, Madrid, ms.5, fol. 55v.

JERÓNIMO (san): *Vita Hilarionis*, en *Obras completas de San Jerónimo*; Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999.

Al-JUSANI: *Qudat Qurtuba wa-'Ulama' Ifriqiya*; El Cairo: Muktaba al-Janiyi, 1994. Traducción al español: *Historia de los jueces de Córdoba* / por Aljoxaní; texto árabe y traducción española por Julián Ribera**;** Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas: Centro de Estudios Históricos (Imprenta Ibérica) (E. Maestre), Madrid, 1914. Hay otra versión más moderna: *Kitab al-Qudat bi Qurtuba*. Español: *Historia de los jueces de Córdoba* / Aljoxami; EAUSA, D.L., Granada, 1985.

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste: "Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XII.e siècle: Le traité d'Ibn ᶜAbdūn", en *Journal Asiatique CCXXIV* (1934, pp. 177-299).

LÉVI-PROVENÇAL,Évariste: *Séville* musulmane au début du XII.e siècle: Le traité d'Ibn ᶜAbdūn sur la vie urbaine et les corps demétiers; traduit avec une introduction et des notes par E. LéviProvenál,Paris, 1947.

LEWIS, B.: "The Islamic guilds", en *Economic History Review* VIII/I (1937).

LUCIA, S. P.: *A History of Wine as Therapy*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1963.

MAKDISI, George: "La corporation à l'époque classique de l'Islam"; en *Religion, law and Learning in classical Islam*, Londres, 1991; variorum, pp. 35-49.

Al-MAQQARI: *Kitab Nafh al-Tīb min gusn al-Andalus al-ratīb*; ed. El Cairo, 10 tomos, 1367/1949; otra ed. I. 'Abbās, 8 t. Beirut, 1968.

MASSIGNON, Louis: "Le corps de metier et la cité islamique", artículo publicado en *Revue International de Sociologie* 28, 1920.

MASSIGNON, Louis: "Guilds" (islamic), artículo de la *Encyclopedia of Social Sciences*.

MASSIGNON, Louis: *Shadd* y *Sinf*, artículos de la *Encyclopédie Islamique*.

MASSIGNON, Louis: "Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Marroc", cuyos resultados fueron publicados en *Revue du monde musulman*, vol. LVIII, Paris, 1924.

MAYERSON, P. «The wine and vineyards of Gaza in the Byzantine period», *Bulletin, American Schools of Oriental Research*, 1985

PÉRÈS, Henri: *Esplendor de Al-Andalus: la poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI*; Hiperión D.L., Madrid, 1983.

PÉREZ Pujol, Eduardo: *Historia de las Instituciones Sociales de la España Goda*; Vives Mora, Valencia, 1896.

Periplo del mar de Eritrea: The Periplus of the Erytrœn Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a merchant of the First Century, trad. W. H. Schoff, London: Longmans, Green & Co. *Le périple de la Mer Erythrée: suivi d'une étude sur la tradition et la langue*, par Hjalmar Frisk; Elander, Göterborg, 1927.

POUNDS, Norman J. G.: *An Historical Geography of Europe 450 B.C. –A.D. 1330*, Cambridge University Press, 1973.

Ibn al-QUTIYA: *Ta'rij Iftitah al-Andalus*; El Cairo: Dar al-Kitab al-Misri, 1989.

RABÍ ben ZAYD: *Le calendrier de Cordoue / Publié par R. Dozy*; E. J. Brill, Leiden, 1861. Existe una versión en castellano con el título: «Una nueva traducción latina del *Calendario de Córdoba* (siglo XII)», en Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII (ed. De J. Martínez Gázquez Y J. Samsó), Barcelona, 1981, pp. 9-78.

Al-RAZI, Ahmad ibn Muhammad: *Crónica del moro Rasis: versión del Ajbar Muluk al-Andalus de Ahmad Ibn Muhammad Ibn Musa Al-Razi, 889-955*; edición de Diego Catalán y mª Soledad de Andrés; Editorial Gredos, Madrid, 1975.

Al-RAZI, Isa ben Ahmad: *Anales palatinos del Califa de Córdoba Al-Hakam II*

(traducción de Emilio García Gómez); Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967.

Al-RAZi, Isa ben Ahmad: «La “Description de L’Espagne” d’Ahmad al-Razi», edición de E. Lévi-Provençal, *Al-Andalus* 18 (1953), pp. 51-108.

RENAUD, H. Y Colin, G. S., Glossaire de la matière médicale marocaine, Paris, 1934.

RIERA I MELIS, Antoni: “La aparición de las corporaciones de oficio en Cataluña (1200-1350)”, artículo publicado en *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval* (Actas de la XIX Semana de estudios Medievales de Estella, 20-24 de julio e 1992); Pamplona: Gobierno de Navarra, 1993.

RODINSON, M. «Histoire économique et histoire des clases dans le monde musulman», en *Studies in the Economic History of the Middle East from the rise of Islam to the present day*, Londres, 1970.

Ibn SAID, Ahmad b. Abd al-Malik Abu Ya’far: *Rayat al-Mubarrazin wa gayat al-Mummayazin* / Ibn Said al-Andalusi; editado por Numan Abd al-Mutaal al-Qadi, Yina al-Turat al-Islami, El Cairo, 1973. Existe traducción al español por Emilio García Gómez bajo el títilo de *El libro de las banderas de los campeones* (véase en la Sección 1 de la Bibliografía).

Al-SAQUNDI: *Elogio del Islam español*; traducción por Emilio García Gómez; Lleida Estudi General de Lleida, 1934.

SUETONIO; *De Vita Caesarum Liber II*; ed. La Nuova Italia Firenze, 1970; versión española: *Vida de los césares*, Editorial Cátedra, Madrid, 1998.

STUTZ, A.: “Das karoling. Zehentgebot”, en *Zeitschrift d. Savigny-Stiftung f. RG., vol. XXIX* (1908).

TORRES BALBÁS, Leopoldo: “Zocos, plazas y calles en las ciudades hispano-musulmanas”, publicado en Al-Andalus, XII, 1947 (págs. 437-476).

TORRES BALBÁS, Leopoldo: “Alcaicerías”, publicado en *Al-Andalus*, XIV, 1949 (págs. 431-455).

Al-TURTUSI, Abū Bakr Muhammad b. Al-Walid: *Siray al-Muluk*; Dar Sader, Beirut, 1995. De esta obra hay una traducción completa al castellano realizada por Maximiliano Alarcón bajo el título *Lámpara de los príncipes* por Abubequer de Tortosa, en 2 volúmenes, Instituto de Valencia de don Juan, Madrid, 1930-1931.