

Entre la norma y la praxis: pertenencias e identidades en Al-Ándalus entre los siglos XI y XII

Autor:

Ocampo, Andrea Florencia

Seminario:

SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN: “Al-Ándalus: patrones de organización del Islam en Occidente”

2016

Monografía presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos para el seminario de Investigación de Historia

Monografía

Entre la norma y la praxis: pertenencias e identidades en Al-Ándalus entre los siglos XI y XII

En el siguiente trabajo monográfico, se realizará un análisis de las diversas identidades que residían en la Península Ibérica bajo la autoridad del Islam, durante la época de dominio almorávide (1091-1147).

En esta investigación, se focalizará en los siguientes aspectos: en primer lugar, la forma particular que el discurso jurídico islámico construyó para denominar y juzgar a los grupos sociales coexistentes, en especial, cristianos y judíos. Este acercamiento propone una mirada acerca de aquellos ejercicios y formas en que la ley islámica pudo ser aplicada a fin de mostrar uniformidad e inmutabilidad. Veremos que en estos discursos se desprenden nociones que segregan categóricamente a un “nosotros” de un “otros”, ordenando a los individuos según su fe y garantizando la posibilidad de invalidar y sancionar pautas actitudinales que se colocaban por fuera del margen tradicional de normas deseadas. Segundo, prestaremos atención al alcance efectivo que pudo haber tenido esta normativa sobre el conjunto andalusí. La redefinición constante de fronteras identitarias se tornó, para los juristas musulmanes, problemática, a causa de la interacción de una población en la cual convivían distintas identidades y en una sociedad que mutaba según las diferentes circunstancias. Por lo tanto, la influencia social y el efecto de este encasillamiento pueden iluminar acerca de la dinámica interna de la organización islámica en al-Ándalus para esta época, en especial, la coexistencia y las formas de interacción entre los diferentes colectivos religiosos.

La propuesta metodológica es la realización de un análisis cualitativo de una fuente jurídica islámica en particular: la obra de Ibn ‘Abdūn (sevillano musulmán de finales del siglo XI), posiblemente redactada entre los últimos años del reino *taifa* de Sevilla y de los primeros de la época almorávide (entre los siglos XI y XII). Este opúsculo se titula *Risāla fī-l-qadā wa-l-hisba* (*Tratado sobre la judicatura y la hisba*) –de aquí en más será llamado *Tratado*-. Concretamente, para la primer parte de este trabajo, interesan los pasajes dedicados a las relaciones entre las comunidades cristiana y judía, y la musulmana, recogidas en algunas de las disposiciones del tratado: especialmente las N°. 153, 154, 157, 164, 169, 196 y 206, las cuales resultan elocuentes sobre el trato discriminatorio que merecían cristianos y judíos en la Sevilla de comienzos del siglo XII. Seguido a ello, incluiremos al estudio otras regulaciones del mismo que ya no están dirigidas hacia los grupos no-musulmanes, sino hacia el interior mismo de la comunidad de creyentes, poniendo en la mira a musulmanes sospechados de “heterodoxia”, aquellos que están comportándose por fuera de los marcos legales aceptados por todo el conjunto.

Asimismo, para enriquecer este estudio, se incluirá como complemento el libro sagrado de las revelaciones hechas por *Allah* a Mahoma, *El Corán*, el cual servirá reiteradas veces de base para los preceptos que el autor del *Tratado* realiza en su discurso.

El *Tratado de Ibn ‘Abdūn*

Previamente y antes de entrar en materia, es oportuno conocer la fuente considerada. Si bien la fecha exacta del opúsculo es incierta, su autor Ibn ‘Abdūn introduce algunos indicios acerca de la época en la que vivió y pudo haber compuesto la obra. Él mismo informa que fue testigo personal de los primeros años del reinado del ‘abbādī sevillano al-Mu‘tamid, quien había ascendido al trono de Sevilla, en el año 1068: “(...) *He conocido el momento en que comenzamos a derribar las casas, cabañas y otras instalaciones que se encontraban allí (...) se habían demolido bajo las órdenes del gobierno, al principio del reinado de al-Mutamid*”¹. Asimismo, propone una cronología cuando hace tres menciones de los almorávides², lo que permite relacionar el anterior punto con las décadas del 1140 y 1150, en las que tuvo lugar el hundimiento del gobierno almorávide en al-Ándalus. Por último, el editor y traductor al francés de esta obra, Evariste Lévi Provençal, indica en su introducción que el lenguaje y el vocabulario del autor es netamente hispánico y que no deja de mostrarse “muy andaluz”, en el hecho de considerar a los nuevos gobernantes norafricanos como extraños e, incluso, como intrusos³.

A partir de dicho prefacio, también es posible constatar que el *Tratado* tiene como fin poner de relieve todo lo que puede ser incompatible con las normas de vida fijadas por El Corán y por la *sunna*. De allí que podemos catalogarlo dentro del grupo de obras jurídicas elaboradas por el colectivo de hombres de religión, muy apegados a las doctrinas religiosas y legales islámicas. Además, se puede deducir su intención de aplicar la fórmula de *taghyir Al-Munkar*, la cual significa “cambiar lo que es reprehensible desde el punto de vista islámico”. Por tanto, este opúsculo puede ser estimado como uno de los varios “manuales de *hisba*” sobre el deber islámico, escritos por juristas musulmanes en al-Ándalus.

El propósito de Ibn ‘Abdūn abarca un terreno bastante dilatado. No sólo propone una codificación y un control que acabe con los abusos y fraudes introducidos tanto en la administración y fiscalidad como en el libre juego de las transacciones comerciales, sino que también se ocupa de la vida urbana y cotidiana de Sevilla en época almorávide. En este sentido, la obra no se limita a ser un tratado teórico, también es un testimonio histórico que posee elementos que conectan a su autor con su realidad circundante. Así, notamos a lo largo del tratado indicaciones que nos remiten a espacios y ámbitos propios de la ciudad de Sevilla, al igual que las consideraciones que hace Ibn ‘Abdūn de las relaciones sociales existentes entre los diversos

1 IBN ‘ABDŪN, § 52 en LÉVI PROVENÇAL E., *Séville musulmane au début du XIIe siècle. Le traité d’Ibn ‘Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*. Maisonneuve & Larose, Paris, 2001 p. 51.

2 IBN ‘ABDŪN, § 56, § 9, § 20, *Ibid.*, pp. 31, 38 y 54.

3 GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., “Introducción”, en *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ‘Abdun*, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla, 1981, p. 7, 13

colectivos que componen la sociedad de al-Ándalus del siglo XI o principios del XII –musulmanes, cristianos, judíos-, basadas en pautas y actitudes que, según el sevillano, son dignas de considerarlas o no como réprobas y merecen ser corregidas mediante las normas islámicas. Dada su rigurosidad y su deseo explícito de aplicar sanción a los comportamientos y costumbres disolutas de sus conciudadanos, se puede aducir que Ibn ‘Abdūn era una persona muy influida por el dogmatismo almorávide y muy proclive al cumplimiento estricto de las normas islámicas en la vida social y cotidiana. Al comienzo de su tratado expone: “*En atención a los buenos sentimientos que abriga respecto a los musulmanes -¡Dios los guarde!-; al sincero afecto que les profesa; a la rectitud de su creencia y de su atención para con ellos; más aún, a su deseo de aconsejarles, emprende el autor la redacción de esta obra, en la que se propone exponerles 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*”⁴.

Anteriormente, hicimos mención de que el *Tratado* se inserta en el género de obras jurídicas sobre derecho hispanomusulmán. Para introducirnos en el mundo jurídico de la España musulmana y conocer sus peculiaridades, tomaremos como referencia la caracterización que realiza del mismo Juan Martos Quesada⁵. La escuela jurídica que monopolizó el desarrollo del Derecho aplicado en la España musulmana fue el mālikismo. Fundada por el medinés Mālik b. Anas hacia mediados del siglo VIII, el cual escribió antes de su muerte en el año 795, fue una compilación de normas y comentarios sobre cuestiones legales y rituales, civiles y religiosas, conocida con el nombre de *Kitāb al-Muwatta* (*Libro del camino allanado*). Una de las principales características de esta escuela es que, al margen de aceptar el Corán y la *sunna* como bases del Derecho islámico, establece que la *īymā*, el consenso, el acuerdo de los ulemas de Medina sea tenido por ley en todo el ámbito musulmán. Asimismo, admite el uso del *qiyās*, de la comparación, deducción o razonamiento del alfaquí para establecer soluciones legales. Pero su aporte más importante es su defensa del *istislāh* como principio jurídico para establecer o modificar leyes y normas, atendiendo al bien común de la comunidad.

En el contexto español, su hijo Hisām I (788-796) es considerado como el introductor del mālikismo durante su emirato. Hacia el siglo X, el califato instaurado con ‘Abd al-Rahmān III lo consagrará definitivamente como doctrina oficial, apoyando la ortodoxia e interviniendo cada vez más el poder central en la actividad de los alfaquíes mālikíes, quienes irán adaptando el mālikismo a la especificidad de al-Ándalus. En el momento de la instauración de los imperios norafricanos almorávide, hacia el siglo XI, sus gobernantes intentarán sin éxito perseguir una doctrina fuertemente implantada en la España musulmana, influenciada por la corriente ideológica que surge en esta época, en el Norte de África, de renovación del Islam y vuelta a la pureza de sus orígenes⁶.

4 IBN ‘ABDŪN, § 1 en *Ibid.*, p. 35.

5 MARTOS QUESADA J., *Introducción al mundo jurídico de la España musulmana*, Ed. G. Martín, Madrid, 1999, p. 46-57

6 En el mundo islámico, desde los primeros califatos sucesores de Mahoma, las personas doctas en la ley coránica fueron consideradas honradas y piadosas, seguidoras de la verdadera religión. En el caso español, mayor realce gozaron individuos con estas cualidades a partir de las innovaciones religiosas de los almorávides, llamados así porque procedían de la rábida (*ribat*) que, al sur de

De acuerdo con la doctrina mālikí, a nivel institucional, tanto en al-Ándalus como en el Norte de África, adquiere importancia la institución del consejo del cadí (*šūrā*), la cual será obligatoria e imprescindible en el desarrollo del proceso judicial. La judicatura llegó a ser una institución primordial y sus magistrados (cadí, *hakim* y *muhtasib*) eran personalidades eminentes y no se limitaban a resolver litigios civiles, sino que, además, se dedicaban (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 judíos⁷. Precisamente, en el *Tratado de Ibn ‘Abdūn*, la esencia de esta institución y su obligatoriedad están documentados⁸, personificada en el conjunto de consejeros que asisten al cadí y al cual acude el juez para cuestiones técnicas o doctrinales. En este punto, si, como hemos indicado antes, la época de Ibn ‘Abdūn tiene relación directa con el dominio almorávide, y si su objetivo era dictar recomendaciones en pos del bien común, es probable que el sevillano haya desempeñado algún rol dentro de instituciones como la *šūrā* o en alguna magistratura de segunda fila, o, como mínimo, haber tenido relación con la escuela jurídica mālikí, ya que manifiesta tener conocimiento de las funciones desempeñadas por las principales autoridades, como el cadí y el almotacén, entre otras. De esta forma, con estos datos es posible intuir que no sólo era andalusí y sevillano, sino también que poseía un conocimiento profundo sobre aquellas funciones y que, basándose en su experiencia vivida, redactó el tratado como un reglamento que sirviera como guía práctica en el buen gobierno del *zoco* y del reino.

Antecedentes bibliográficos: estado de la cuestión

Sobre el *Tratado de Ibn ‘Abdūn*, se han localizado dos estudios pormenorizados. El primero es una investigación de índole económica de Eduardo Escartín González⁹ que busca encontrar en el *Tratado* instrumentos que puedan servir para realizar un análisis del sistema económico hispano-islámico para este periodo. Para ello, se centra en la referencia que Ibn ‘Abdūn hace sobre asuntos económicos, sobre todo, en lo que concierne al control del *zoco* o mercado musulmán, al comercio del vino, y sobre asuntos laborales (la organización de los gremios de oficios). En el transcurso de su estudio, Escartín González toma en cuenta aspectos sociales que aparecen en la fuente: la moralidad pública, la censura a las desviaciones en el conjunto de las costumbres, el rol social de la mujer, la homosexualidad y finalmente, la animadversión de Ibn ‘Abdūn hacia los cristianos y los judíos. Con estas referencias, el autor puede confirmar que no hubo convivencia pacífica entre los miembros de diferentes culturas. Asimismo, deduce los principios teóricos subyacentes en las ideas despectivas de Ibn ‘Abdūn hacia determinados grupos sociales. Siendo una persona

Marruecos, estaba habitada por personas ascéticas y profundamente religiosas que predicaban el Corán para propagar el islam. ESCARTIN GONZALEZ, E. *Estudio económico sobre el Tratado de Ibn Abdūn. El vino y los gremios en al-Ándalus antes del siglo XII*, Fundación El Monte, Sevilla, 2006, p. 42

⁷ *Ibid.*, p. 42

⁸ IBN ‘ABDŪN, § 8 en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, pp. 53, 54.

⁹ ESCARTIN GONZALEZ, E. *Óp. cit.*

docta y fiel cumplidora de lo estipulado en el Corán y lo instituido por las tradiciones, el *Tratado* del sevillano estaría destinado a corregir posibles desviaciones de las prescripciones coránicas.

Otra investigación que consideraremos es la de Alejandro García-Sanjuán¹⁰ quien, desde el estudio del testimonio que deja Ibn ‘Abdūn, se propone analizar a los miembros de los colectivos judío y cristiano de al-Ándalus desde la opinión que el sevillano transmite sobre estos “protegidos”, así como las normas y preceptos que debían imponérselos a su juicio en la época almorávide. En primer lugar, comprueba que la actitud hostil de Ibn ‘Abdūn no era una excepción, ni era poco habitual, sino que al contrario, se insertaba plenamente dentro del conjunto de sólidamente establecida en la península, de raíz islámica clásica. Según García-Sanjuán, la mayoría de las prescripciones y normas que invoca pueden rastrearse prácticamente desde los orígenes del islam en obras jurídicas de todo tipo, constituyendo la visión propia del sector más conservador y ortodoxo de hombres de religión. Aún así, pese a su dimensión teórica ligada al dogma islámico, García-Sanjuán encuentra que el conjunto de normas que conforman el contenido de este tratado constituyen un fiel reflejo de la realidad histórica de Sevilla de esta época. De esta forma, Ibn ‘Abdūn introduce prescripciones novedosas relacionadas con la coexistencia entre cristianos, judíos y musulmanes andalusíes, más prácticas y relacionadas con el contexto en el que surgen, el propio espacio hispanomusulmán. Es posible suponer que las situaciones penadas en dichas prohibiciones seguramente se daban con recurrencia en la época almorávide. Entonces, a partir de estas consideraciones, García-Sanjuán postula que el *Tratado* viene a poner de manifiesto que la sociedad andalusí estuvo lejos de ser una sociedad tajantemente segregada, donde, en realidad, las relaciones cotidianas entre los miembros de las distintas comunidades eran habituales y sugieren un grado de coexistencia más íntimo. Dichos vínculos abarcaban diversos aspectos de la vida social, tanto en el ámbito económico y comercial, como el de índole profesional o intelectual, o mismo en el ámbito privado y personal de los sujetos.

Para nuestro propósito, resulta interesante el aporte de García-Sanjuán porque revela que en al-Ándalus ocurría una interacción social dinámica que, a su vez, estaba regida por diversas reglas y normas supuestas que ordenaban y separaban individuos, afectando constantemente los vínculos sociales y determinando posibles consensos o conflictos. Para tal caso, como indica María de la Paz Estévez, la adscripción o pertenencia religiosa era el instrumento primario del grupo dominante para determinar ese orden¹¹, a partir del cual se aplicaba un “disciplinamiento social”, controlando las actitudes y pautas de comportamiento de los individuos y, a su vez, era el elemento fundamental en la construcción de identidades, de un “nosotros” y de un “otros”. Asimismo, el *Tratado* debe ser conjugado no sólo con la presencia de una normativa musulmana que limitaba la libertad de relacionarse mutuamente, sino también con la posibilidad

10 GARCÍA SANJUAN A., “Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn Abdūn” en A. García Sanjuán (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de cultura islámica*, Universidad de Huelva, Huelva, 2003.

11 ESTÉVEZ, M. P., “Cristianos y musulmanes en al-Ándalus: el caso de los mozárabes de Toledo y los límites de la integración Estévez” Presentado en *IV Jornadas Internacionales de Reflexión Histórica: El clamor de la Libertad. Voces y silencios de la Antigüedad a nuestros días*, Universidad de Buenos Aires, agosto de 2010, p. 2

de que dichas prescripciones no fueran aplicadas y respetadas al pie de la letra y, en consecuencia, aparecieran posibles contestaciones, resistencias, hasta reformulaciones discursivas o prácticas, de preceptos del dogma islámico.

Aquellos grupos sociales claramente discriminados, ese “*otro*” que, en gran medida, estaba al margen de todo protagonismo en las fuentes o testimonios de la época, ¿eran sujetos pasivos e invisibles en el cotidiano de al-Ándalus? Sobre esta cuestión, podemos responder que no es razonable que los cristianos o judíos permanecieran completamente inactivos; ni lo es tampoco que fueran reducidos a la nada, sin más, tras la implantación de un gobierno islámico sobre la mayor parte de la Península. Por otra parte, cabe señalar que, en el inicio de su periodo de dominación, los musulmanes no eran muy numerosos y constituyeron una exigua minoría frente a la abrumadora mayoría de población nativa. Por tanto, la condescendencia de los vencedores era obligada ya que los cristianos formaron, durante mucho tiempo, el mayor porcentaje de la población de al-Ándalus. Tal como nos indica Ana Echeverría Asuaga, el derecho islámico no se había consolidado de un momento a otro, sino que se trató de una recepción paulatina en la sociedad andalusí, en la medida en que se fueron incorporando disposiciones sobre los diferentes colectivos sociales, conforme a la definición de su posición dentro de las distintas escuelas jurídicas¹². En este punto debe entenderse que las formas judiciales musulmanas debieron adaptarse a esa jurisdicción, en convivencia –al menos en un primer momento– con el sistema de derecho visigodo, basado en el romano. Asimismo, la distinción de musulmanes y de no-musulmanes, o de lo que se suponía exactamente ser musulmán, ser judío o ser cristiano para los juristas musulmanes, fue difícil de determinar, ya que se encontraban con relaciones entre musulmanes y sometidos mucho más estrechas y con intercambios y préstamos culturales cotidianos. En palabras de la autora, si bien existía “*la intención por parte de los juristas de establecer diferencias (...), basados principalmente en prácticas, rituales y costumbres, como las normas de pureza ritual a través del vestido, el lavado y la comida, o la circuncisión*”¹³, en la cotidianeidad no fue fácil. Era plausible que surgieran conflictos entre las distintas comunidades religiosas, en parte por sus competencias religiosas¹⁴. No obstante, como muestra Estévez, dada esta coexistencia fue necesario de imponer una segregación entre los

12 ECHEVERRÍA ARSUAGA A., “Los marcos de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes”, en *Stvdia Historica. Historia Medieval*, nº 27, p. 44

13 *Ibid.*, pp. 44, 45

14 En el momento de instauración del Estado islámico en la Península, a nivel político, los musulmanes no estaban interesados en arriesgarse a provocar conflictos con la mayoría cristiana, mucho más teniendo en cuenta que su dominio en un principio tambaleó debido a los grandes problemas que causaron en al-Ándalus las guerras civiles entre árabes, sirios y beréberes. CABRERA E., “Musulmanes y cristianos en al-Ándalus. Problemas de convivencia” en *Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia*. Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, pp. 121

Asimismo, tampoco podían prescindir del concurso de la mayoría cristiana, en primer lugar, porque tuvieron que acordar con un sector poderoso e influyente de la población cristiana, el sector de la aristocracia que apoyaba a la casa de Vítiza, antes de la conquista, el cual tenía interés en conservar su poder (como ejemplo, el pacto establecido entre Abd al Aziz b. Musa y Teodomiro, autoridad de la región de Orihuela). Por otro lado, los primeros pactos de capitulación también fueron la plataforma sobre la que se elaboró el estatuto jurídico de la *dimma*, un conjunto de disposiciones legales que regía las relaciones entre musulmanes y dominados/infieles. Este estatuto implicaba determinadas imposiciones a nivel social y económico sobre los *dimmiés* (cristianos y judíos protegidos). En lo económico, imponía una tributación, el *harag* y la *gizya*, que el *dimmi* debía hacer al Estado islámico, conformando una de sus fuentes de ingresos. Si bien su aplicación tuvo reveses por los quiebres políticos y la aparición de nuevos centros de poder, tuvo continuidad a lo largo del dominio islámico en la Península. Tanto el califato como los reinos de *taifas* la siguieron respetando. ESTÉVEZ, M. P., *Óp. cit.*, pp.4, 5

colectivos religiosos mediante una serie de medidas que intentaron encuadrar los contactos cotidianos para evitar cualquier tipo de contaminación indeseada¹⁵.

Desde esta perspectiva, retomando nuestra fuente y el periodo en el que se enmarca este trabajo, podemos anticiparnos y postular la existencia de un correlato político en el discurso de Ibn ‘Abdūn. Adscripto su tratado en la ortodoxia islámica, este discurso se vuelve inmanente al poder (y, desde ya, a los conflictos y relaciones sociales). De allí que es visible el intento continuo de reforzar la legitimidad y autoridad del derecho islámico aplicado sobre la sociedad de al-Ándalus; de generar una reforma de cada miembro del conjunto social que permita sustituir costumbres o comportamientos considerados erróneos y modelar creencias juzgadas imprudentes; y, sobre todo, proporcionar un discurso que posibilite el mantenimiento de una lógica particular de dominación y que combata (rechazando o subsumiendo) las resistencias más amenazantes.

Dicho correlato, como se intentará demostrar más adelante, reposaría en una lógica de dominación construida sobre un mecanismo ideológico de escrutinio-segregación del enemigo del orden islámico, más que en un movimiento de estigmatización-animadversión-exclusión, de éste último. Una operación de atenta inclusión/exclusión y de demarcación parece estar inscripta en el seno mismo del discurso de Ibn ‘Abdūn. Esta operación categorizaba a los individuos en quienes formaban parte de lo que se consideraba la verdadera fe, y quienes no.

El “*otro*”: los colectivos no-musulmanes

Las referencias acerca de las relaciones entre las comunidades cristiana y judía, por una parte, y la musulmana, por otra, recogidas de un total de siete disposiciones del *Tratado*, resultan enormemente elocuentes respecto al trato discriminatorio que debían merecer los protegidos. En algunas ocasiones nuestro autor alude indistintamente a judíos o a cristianos pero, en otras, se dirige individualmente a uno u otro grupo.

El primer punto a destacar entre estas referencias es el desprecio personal y el deseo explícito del sevillano de evitar o limitar contactos e interacciones entre “unos” y “otros”. Sobre la proximidad física o espacial, indica: “*Un musulmán no debe dar un masaje a un judío ni a un cristiano, así como 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*”¹⁶. Aquí, podemos notar una expresión particular que el autor usa, “gentes viles”, para decir que un judío o un cristiano era una persona ruin o despreciable, así como una persona malvada en la que no debía depositarse confianza. A su vez, identificamos otra marca definitoria al establecer una división moral-religiosa del

¹⁵ *Ibid.*, pp. 5-6

¹⁶ IBN ‘ABDŪN, § 153, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, p. 149, 150

trabajo y señalar qué tarea les corresponde a unos y cuál a otros. Mientras que unos –musulmanes- pueden realizar tareas honorables en el espacio público, los otros grupos no deben hacer más que labores impías, en absoluto

dignas para los primeros. Finalmente, el incumplimiento de lo estipulado conllevaría una sanción o reprimenda, aunque no castigo físico.

Conectado con lo anterior, Ibn ‘Abdūn da cuenta de una circulación de conocimientos que transitaba de un colectivo a otro, al mostrar su desconfianza respecto a la posibilidad vender libros de ciencia a los no-musulmanes y al considerar que aquellos usurparían la autoría de estas obras: “*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...*” Y agrega nuevamente una división de tareas específicas para cada colectivo religioso: “*...Lo mejor sería no permitir a ningún médico judío ni cristiano que se dedique a curar a los 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 han de confiar sus vidas?*”¹⁷

Acto seguido, añade las siguientes disposiciones que sellan una posición inferior para los no-musulmanes dentro de la dinámica social de Sevilla, a través de un tipo de vestimenta y de apariencia particulares y diferenciadas de la musulmana. “*No deben venderse [a un musulmán] ropas de leproso, de judío, de cristiano, ni tampoco de libertino, a menos que se haga conocer al comprador el origen*”. “*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 (...) Deberán llevar un signo por el que sean conocidos, por vía de humillarlos.*”¹⁸ Este tipo de insignias concebidas con el propósito de humillarlos públicamente las podemos encontrar también en la célebre obra sobre los mozárabes de Francisco J. Simonet¹⁹. Por otra parte, Ibn ‘Abdūn señala una prohibición que regía en esa época para los cristianos de hacer uso de expresiones de saludo y de invocación características del idioma árabe, y los demoniza al equipararlos con la figura de Satán²⁰. A su vez, estas personas no podían usar prendas ni cortes de cabello determinados, porque se trataba de un código que correspondía en forma excluyente al grupo musulmán. Así, en efecto, a partir de este cuadro descripto, nos encontramos con distinciones muy precisas que sirven para reconocer infieles a simple vista, en un entorno en el cual

17 IBN ‘ABDŪN, § 206, *Ibid.*, pp. 172, 173

18 IBN ‘ABDŪN, § 164, § 169 *Ibid.*, pp. 154, 155, 157

19 “Para no ser confundidos con los musulmanes (...), debían diferenciarse de ellos en sus vestidos, arreos y maneras; raparse sólo la parte anterior de la cabeza y a partir el cabello de distinto modo; usar sin alteración la antigua forma y corte de sus trajes, sin poder adoptar los usados por los musulmanes, tales como la *calansua*, la *imama*, la *caba* o *aljuba* y el *taisán*, ni el calzado musulmán con rosetas, ni mucho menos llevar las vestiduras de lujo propias de los *xerifes* y *alimes*...” SIMONET, F.J., *Historia de los mozárabes de España*, Ed. Turner, vol. I, pp. 79, 80

20 “...*Tampoco se les saludará con la fórmula «La paz sea sobre ti» [al-salamu ‘alaika!] 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»...*” IBN ‘ABDŪN, § 169, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.* p. 157

interactuaban y coexistían distintas identidades y en donde la asimilación de costumbres suprimía signos de identificación inmediatos.

En las siguientes disposiciones Ibn 'Abdūn alude específico a prácticas o actitudes de un colectivo particular. Por ejemplo, sobre los judíos: "*Ningún judío debe sacrificar una res para un musulmán. Se ordenará que los judíos tengan tablas de carnicería especiales para ellos.*"²¹ Pero, más llamativas son las invectivas de Ibn 'Abdūn dirigidas contra los cristianos que, desde su punto de vista, deberían ser corregidos cuanto antes. Recomienda a las mujeres musulmanas que se abstengan de entrar en las "abominables" iglesias a causa de la conducta libertina de los clérigos²². Además, se dirige a las cristianas indicándoles que sólo tienen permitido ir a sus templos en días festivos, a causa de sus conductas sexuales indebidas con los sacerdotes²³. Dado lo anterior, nuestro autor propone una solución para terminar con estas conductas ilícitas: como sucede en Oriente, obligar a los clérigos a casarse y, al mismo tiempo, obligarlos a circuncidarse²⁴. Por último, considera que debe prohibirse el toque de campanas en las iglesias cristianas dentro de la circunscripción musulmana; sólo debe realizarse en "tierras de infieles"²⁵.

A simple vista, lo que atraviesa a este discurso es la peyorativa caracterización de los no musulmanes, acompañada de una latente actitud despectiva y hostil. Sin embargo, como señala García-Sanjuán, las formulaciones verbales hostiles que se desprenden de dicho discurso no eran nuevas en esta época²⁶, sino que nos remiten a un recurrente tópico que atraviesa a tratados como el nuestro y los de otros autores musulmanes: una preocupación relativa al resguardo de los principios del credo islámico que se aplicaban para concebir una sociedad civil ordenada bajo parámetros identitarios. Es decir, el resguardo de aquella disciplina que desde el Estado islámico se buscaba imponer para definir la pertenencia de cada individuo. En palabras de Mary Douglas, "*las cosas ambiguas pueden ser amenazadoras*"²⁷. Tal ambigüedad, los límites de la norma, están siendo reflejadas en las situaciones aludidas en todas las prohibiciones del *Tratado*, pues es probable que las actitudes o comportamientos sugeridos se lleven a cabo frecuentemente en la sociedad andalusí. Por ejemplo, es discutible el alcance efectivo de la prohibición sobre las insignias o vestimentas distintivas para *dimmiés* ya que hay evidencia de que la imposición de aquellos demarcadores dependía muchas veces de la intención y del grado de dogmatismo de cada gobernante, o

21 IBN 'ABDŪN, § 157, *Ibid.*, p. 152.

22 "*Debe prohibirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas...*", IBN 'ABDŪN, § 154 *Ibid.*, p.150

23 "...*Asimismo, debe prohibirse a las mujeres francas 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 ninguno de ellos que no disponga de dos o más mujeres con las que acostarse (...)* No debe tolerarse que haya mujer, sea vieja o no, en casa de un clérigo, mientras éste rehúse casarse" *Ibid.*, p.150

24 "...*Convendría pues mandarles que contrajeran matrimonio, como ocurre en Oriente (...)* No debe tolerarse que haya mujer, sea vieja o no, en casa de un clérigo, mientras éste rehúse casarse. *Oblígueseles, además, a circuncidarse, como les obligó al-Mutadid Abbad, pues si, a lo que dicen, siguen el ejemplo de Jesús (¡Dios le bendiga y salve!), Jesús se circuncidó, y precisamente ellos, que han abandonado esta práctica, tienen una fiesta, que celebran solemnemente, el día de su circuncisión.*" *Ibid.*, p.150

25 "*Debe prohibirse en territorio musulmán el toque de campanas, que sólo han de sonar en tierras de infieles.*" IBN 'ABDŪN, § 196 en *Ibid.*, p.168

26 GARCÍA SANJUAN A., *Óp. cit.*, p. 67

27 DOUGLAS M., *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 10

también, del grado de aceptación o de respeto de cada protegido²⁸. Por su parte, la alusión acerca de las labores específicas de los protegidos podría en realidad indicar que era posible para algunos cristianos y judíos gozaran de una posición que les permitía tener a musulmanes a su servicio.

En lo que respecta al toque de campanas de las iglesias, al permiso para mantener sus ritos fuera del recinto amurallado de la ciudad, es cierto que se les permitió edificar iglesias fuera de esa delimitación²⁹. A su vez, es perceptible en aquella prescripción sobre los contactos entre mujeres musulmanas con clérigos cristianos, o sobre judíos y cristianos en asociación con musulmanes en determinadas funciones y trabajos, la existencia de contactos habituales entre sujetos de los diferentes colectivos religiosos, ya sea en los espacios públicos de la ciudad, como en los recintos privados de cada credo³⁰.

Nos encontramos, entonces, con un cuadro social en al-Ándalus compuesto por identidades fluctuantes, que en su multiplicidad le dan fisonomía propia. Al mismo tiempo, a causa de un proceso paulatino de arabización y de islamización, se hacía difícil la diferenciación instantánea de los individuos. Por otra parte, este proceso de encasillamiento debía repercutir en la sociedad andalusí al querer reforzar el papel del elemento musulmán en menoscabo de la influencia de los cristianos y judíos, durante un momento de continua reorganización y reforzamiento del dominio de los reinos de *taifas* en la Península, tanto en su interior –frente a la amenazada de otras *taifas* rivales-, como el sector externo –el avance de los reinos cristianos del norte-.

En resumen, si personas doctas como Ibn ‘Abdūn querían evitar encuentros y contactos entre musulmanes y no-musulmanes, el sistema jurídico y normativo siempre será un acervo teórico con material suficiente para sustentar sus propuestas. La norma tiene función protectora y las reglas que mantienen el orden pueden ser tan represivas como la clase dominante de la sociedad lo quiera. Así, se buscará suprimir la disidencia y todo comportamiento contaminante. Como postula Mary Douglas, el *tabú*, el código moral y legal se compone espontáneamente, estableciendo límites espaciales y señales físicas y verbales para cercar ambigüedades y relaciones vulnerables e indeseadas³¹. Además, se actualiza permanentemente cuando la amenaza surge en un momento de violación o falta de respeto del código.

El “otro interior”: musulmanes en la mira de musulmanes

28 M. P. Estévez muestra que, hasta la llegada de los almorávides y almohades, la población cristiana de al-Ándalus no se vio obligada a llevar signos distintivos. Por otra parte, las prohibiciones que regían para los cristianos de hacer uso de expresiones de saludo y de invocación propias de los musulmanes, tampoco fueron respetadas tajantemente, cuestión que se evidencia en documentación de los siglos XII y XIII. ESTÉVEZ, M. P., *Óp. cit.*, pp. 7-9, 13

29 E. Cabrera señala que de hecho, en el caso de Córdoba, a finales del siglo VIII, existían en pie muchas iglesias cristianas, con sus advocaciones correspondientes. CABRERA E., *Óp. cit.*, p. 122.

30 El encuentro de musulmanes y cristianos en celebraciones propiamente cristianas podría llegar a darse. M. P. Estévez nos indica el caso de Abu Amir ben Xohaid quien “*estuvo cierta noche en una de las iglesias de Córdoba*”, experiencia que parece haberle sido placentera ya que: “*el toque de las campanas alegraba sus oídos*”, mientras observaba como los participantes tomaban vino y comían carne de cerdo en su presencia. Asimismo, hay testimonios sobre participación activa de musulmanes en celebraciones de Año Nuevo y las de San Juan. ESTÉVEZ, M. P., *Óp. cit.*, p. 12

31 DOUGLAS M, *Óp. cit.*, pp. 11, 12

Pese a que Ibn ‘Abdūn promueve la discriminación de judíos y cristianos, y combate las creencias y prácticas no-musulmanas, su discurso reprobador de ninguna manera quedaba limitado a ellos. Pone atención también en el interior del colectivo de musulmanes.

En el inicio de su discurso, la puesta en acción de la *hisba* está declarada explícitamente cuando empieza exponiendo 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.*”³² A continuación, indica que esta disciplina moral debe ser impartida desde los gobernantes, sobre todo, del príncipe. Al ser el eje del grupo social, debe asegurar y preservar este atributo moral, porque si no lo hiciese o careciera del mismo, rápidamente el conjunto social entraría en decadencia³³. Acto seguido, en las regulaciones siguientes señala que debe exigirse tanto a los funcionarios públicos como a las autoridades civiles y judiciales locales una enfática moralidad y vigilancia de las pautas de comportamiento de los ciudadanos. Por ejemplo, en lo relativo al prefecto de la villa o zalmedina (*sahib al-madina*), describe que su función es mantener el orden público en Sevilla, acompañado de un cuerpo de policía, compuesto de oficiales, patrullas y alguaciles, el cual le permitirá ejercer la vigilancia de día y de noche por toda la ciudad³⁴. Al mismo tiempo, los oficiales tienen la misión de hacer investigaciones policíacas, comprobar declaraciones de delincuentes, y aplicar, cuando sea decretado, el castigo físico. En este punto, cabe destacar la advertencia siguiente acerca de la pena de azotes, porque aquí Ibn ‘Abdūn no hace diferencia religiosa respecto al castigo, siendo éste igualitario para todos: “*El prefecto de la ciudad no debe absolver a una persona que cometa falta contra la ley religiosa*”; los únicos exentos son aquellos de “alta condición”, cuya pena será rebajada con la aplicación de una expresión del Profeta “¡Perdonar a las personas de alto estatus!”. Sin embargo, agrega Ibn ‘Abdūn, si reinciden en mala conducta, el castigo será necesario³⁵.

Esta manera de entender la disciplina resulta coherente con la manera en que el historiador alemán Gerhard Oestreich, especialista en sociología histórica, propone, a fines de 1960, mediante el neologismo “disciplinamiento social”, en su artículo titulado “*La estructura del estado absolutista*”³⁶. Desde su

32 IBN ‘ABDŪN, § 1 en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, p. 35

33 “*Lo cual, en esta área, es de la mayor importancia es el examen de la forma de ser el príncipe: constituye el eje del grupo social y como el punto central de un círculo, que formará una línea armónica, perfecta y sin defectos, por lo que su centro es fijo e inamovible. El príncipe también es como la inteligencia en comparación con los hombres: si es sólido, se le da una comprensión y opiniones que la belleza y el peso. La buena sociedad se basa en las cualidades del príncipe, la decadencia de la organización social, de acuerdo con sus defectos*”. 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*”. IBN ‘ABDŪN, §2 en *Ibid.*, p. 42

34 Sobre el zalmedina dice Ibn ‘Abdūn que debe ser “*una persona de buenas costumbres, alfaquí, y entrado en años (...) Si fuese joven y borracho, probablemente cometería actos contrarios a la moral*”. Asimismo, debían ser intachable la conducta de los agentes de las patrullas y de los inspectores de policía, ya que como estipula Ibn ‘Abdūn 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*”. IBN ‘ABDŪN, §21, §26 *Ibid.*, pp. 68, 72

35 IBN ‘ABDŪN, §24, *Ibid.*, p. 71

36 Véase: OESTREICH, G. “The structure of Absolute State” en *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge University Press, pp. 258-273

perspectiva, el disciplinamiento social se expresa prioritariamente a través de una batería de leyes policiales que los Estados territoriales imponen a sus súbditos con el objetivo de controlar sus comportamientos y regular sus conductas. Es así como impulsaban la virtud de la moderación, valores como el ascetismo y la constancia, la domesticación de las propias pasiones y el autocontrol, la contención de los impulsos violentos, y la importancia del servicio público y de la vida activa. De esta forma, la disciplina es una fuerza que tiende a actuar desde el exterior del sujeto normalizado y su principal objetivo es el cumplimiento efectivo de la ley. Al mismo tiempo, se trataría de una fuerza que tiende a emanar desde arriba, pues el principal impulsor del proceso de disciplinamiento sería el propio Estado. Desde allí, se montan los aparatos policiales intermedios y locales dispuestos a impartir norma en los diversos rincones de la sociedad. En el *Tratado*, éstos están comprendidos entre gobernantes y juristas, carceleros, maestros de escuela, corredores de casas, encargados de cementerios, pesadores públicos, notarios fidedignos, calafates, médicos³⁷.

La aplicación rigurosa de la ley u ortodoxia impartida por estos poderes públicos igualmente afecta a los musulmanes “heterodoxos”, es decir, a aquellos que no están siguiendo las normas o prácticas tradicionales, aceptadas por la mayoría. Aquí, la atención de Ibn ‘Abdūn se dirige especialmente a sectores sociales marginales como enfermos leproso, jóvenes solteros, homosexuales, apostadores, prostitutas y ladrones.

En primer lugar, Ibn ‘Abdūn prohíbe la venta de ropas de “leproso” (considerando bajo este rótulo a todo enfermo), sin antes advertir su procedencia. Tampoco se debe tomar masa de pan hecha por ellos como salario, ni comprarles huevos, pollos, leche ni otro producto. Establece que su intercambio debe ser entre personas bajo esa misma condición de enfermos³⁸. Al parecer, lo que pretende aquí es un límite sanitario, y para evitar contaminación, que el pan amasado por un leproso no termine en manos de un individuo sano. Entonces, podemos entrever la intención de establecer un límite por cuestiones sanitarias por temor al contagio³⁹. Cabe indicar, sin embargo, que existen estudios que permiten relativizar la marginación de los leproso del conjunto urbano de al-Ándalus. Existían personas con lepra que ejercían profesiones en el espacio público, como lo atestigua un boticario leproso de Córdoba al inicio del siglo XII⁴⁰. Asimismo, la prohibición misma del sevillano sobre los intercambios posiblemente esté dando cuenta de que estas personas estaban insertadas plenamente en los circuitos mercantiles de intercambio.

37 IBN ‘ABDŪN, §15, §28, §51, §52, §155, §201, §215 en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, pp. 61, 976, 92-94, 151, 169, 177

38 IBN ‘ABDŪN, §164, *Ibid.*, pp. 154-155

39 En esta línea interpretativa, Roberto Marín Guzmán agrega que la marginación de los leproso y el constante temor de la gente al contagio dio lugar a una modalidad de entierro de aquellos que morían de lepra en un cementerio designado sólo para ellos, como se puede mencionar el caso del *Maqbarat al-mard. à* (cementerio de leproso) en Badajoz a principios del siglo XI (ejemplo de este autor). MARÍN GUZMÁN, R. “Un cuento sūfí en las mil y una noches: la historia de Abū l-H. asan con Abū Ŷa’far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del islam medieval” en *MEAH*, Sección Árabe-Islam, 51, 2002, p. 99

40 MAZZOLI-GUINTARD, C. “Notes sur une minorite urbaine d’ al-Ándalus: Les lepreux.” En *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, 3 vols. (Ceuta: Instituto de Estudios Ceuties, 2000), pp. 323-324

Continuando con otros aspectos morales, Ibn ‘Abdūn se introduce en el campo de las relaciones sexuales de sus conciudadanos. Con el fin de lograr buena conducta sexual, las siguientes normas que establece inducen a una actitud contraria -hasta hostil- hacia las relaciones entre personas del mismo sexo. En referencia a “*los putos*”, el sevillano postula la necesaria expulsión de la ciudad de éstos, como también, el castigo estén donde estén. Para evitar estos contactos indeseados, no se debe dejar que estas personas circulen entre los musulmanes, ni que participen en fiestas, porque “*son fornicadores malditos de Dios y de todo el mundo*”⁴¹. Por consiguiente, se hace necesaria la expulsión definitiva de la comunidad de estas personas, ya que son transgresores de la ley islámica por ir en contra de la disposición natural (*fiṭrah*) que *Allah* estableció para la humanidad, la atracción entre el hombre y la mujer. En su lectura, este tipo de conducta sexual implica innumerables daños y males, y se dirigen en dirección contraria al mandamiento divino. No existe posibilidad de reforma de estas personas corrompidas. El sustento coránico de este precepto puede encontrarse en el Corán, en la *Azora* VII, *aleyas* 80, 81, 82⁴².

Con todo, es necesario admitir que la mención de esta problemática esté atestiguando la preocupación que estos comportamientos despertaban en los juristas y las personas devotas como Ibn ‘Abdūn, además de permitir discurrir sobre una práctica sexual mucho más ordinaria de lo que se pensaba. Rachel Arié afirma la presencia y recurrencia de sodomía en todos los niveles sociales, tanto en Córdoba como en las demás grandes ciudades andalusíes. Y, precisamente, los tratados de *hisba* condenaban la conducta de homosexuales y de afeminados (*hawī* o *mujannat*) que frecuentaban tanto sitios festivos y públicos como privados⁴³. Más aún, autores como Lévi-Provençal consideran a la homosexualidad masculina como congénita en al-Ándalus. Éste último, en su estudio sobre la *España musulmana*, cita ejemplos de califas, como al-Ḥakam II, cadíes o poetas cuyo amor por un determinado joven fue conocido. A su vez, indica que los eunucos y los esclavos adolescentes de los palacios reales y las casas nobles eran muy solicitados⁴⁴. También, existen anécdotas acerca de las relaciones carnales del ‘abbādī sevillano al-Mu‘tamid con su amigo Ben ‘Ammār, recogidas por Sánchez-Albornoz⁴⁵.

En correlación con las relaciones sexuales, otro ilícito planteado por el autor de nuestra fuente es el comportamiento de las “*mujeres de las casas llanas*”, en alusión a las prostitutas. Por un lado, nuevamente se percibe la importancia que tienen para el sevillano las apariencias de los ciudadanos. Las mujeres de vida

41 IBN ‘ABDŪN, §170, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, pp. 157-158

42 *Azora* VII, *aleyas* 80, 81 y 82: “*Recuerda a Lot, cuando dijo a sus gentes: ‘¿Cometen una inmoralidad de la que no hay precedentes en la humanidad? Satisfacen sus deseos con hombres en vez de hacerlo con mujeres, son trasgresores’. Pero la respuesta de su pueblo no fue otra que: ‘Expúlsenlos de la ciudad, pues son gente que quieren mantenerse castos [negándose a actuar como nosotros]*”. Véase: Oxford World’s Classics, *The Qur’an*. Oxford University Press, 2005.

43 ARIÉ, R. *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Barcelona, Labor, 1982 p. 327

44 LEVI-PROVENÇAL, E. *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba. Instituciones y vida social e intelectual*. Trad. E. García Gómez. Madrid: Espasa-Calpe, 1957, p. 289. (Citado en ALVEREZ DE MORALES, C. “*La sociedad de al-Ándalus y la sexualidad*”. Escuela de Estudios Árabes. CSIC. Granada, p. 66.)

45 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. *La España musulmana, según los autores islamitas y cristianos medievales*; Editorial Espasa-Calpe, S.A., 2 Tomos, 4ª edición, Madrid, 1974, pp. 84, 95. (Citado en ESCARTÍN GONZALEZ, E. *Óp. cit.*, pp. 58, 59).

honestas debían diferenciarse por su atuendo exterior de las de vida disoluta⁴⁶. A su vez, a estas últimas no debía dárseles facilidades de movimiento en la vida pública⁴⁷. Es sabido que la mujer musulmana debía mantenerse en estado de pureza y castidad, y atenta a todo en lo que concierne a los rituales religiosos y la oración⁴⁸. En lo que respecta a las relaciones sexuales, sea cual sea su estatus socioeconómico, sólo podía mantener relaciones carnales con un único hombre al que esté unida por una relación presente en el Corán: matrimonio o concubinato⁴⁹. Por lo tanto, la prostitución no está contemplada positivamente en el dogma islámico⁵⁰ e Ibn ‘Abdūn, tal como se ha podido comprobar, siendo una persona escrupulosa de lo instituido por las tradiciones, prohíbe tajantemente estas relaciones con ellas. No obstante, si bien la referencia presupone una fuerte intolerancia hacia esta práctica en el espacio público, puede que haya sido más corriente de lo que el autor deseaba. Él mismo está indicando los espacios donde estas mujeres ejercían su oficio habitualmente, las alhóndigas. Sobre esta disposición, Lévi-Provençal indica que estas fondas eran denominadas en árabe *casas de jarâchiyya*, forma clásica con la que se conocía a las casas sometidas al impuesto que estas mujeres debían pagar al fisco para ejercer su oficio. Posiblemente, había en la España musulmana una reglamentación de la prostitución, con carácter, al mismo tiempo social y fiscal⁵¹.

Otra sanción es aquella referida a los “juegos de azar” como el ajedrez, las tablas reales, las damas, la adivinación con flechas, por ser recreaciones “*que son pecado y distraen del cumplimiento de los deberes religiosos*”⁵². La base coránica de esta regulación la encontramos en la *Azora V*, *aleyas* 90, 91, como también, en la *Azora II*, *aleyas* 216⁵³. Seguramente, estas acciones lúdicas eran entendidas como obscenas o dañinas a la moral islámica, sobre todo para personas doctas como nuestro autor. Entonces, la simple invitación a participar de estos juegos o pasatiempos era ya un pecado que debía ser expiado.

46 “*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. Prohibaseles 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.*” IBN ‘ABDŪN, §169, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, pp. 157

47 “*Tampoco deberán pasar los marineros a ninguna mujer con aspecto de llevar vida deshonesto.*” “*Es fuerza suprimir los paseos en barca por el río de mujeres e individuos libertinos, tanto más cuanto que las mujeres van llenas de afeites*” IBN ‘ABDŪN, §204, §205, *Ibid.*, pp. 172

48 Si comenzaban su ciclo menstrual, estaban apartadas de las ceremonias porque no debían mancillar un espacio puro con su impureza, así como no podían practicar sexo ni contraer matrimonio. Asimismo, debían estar completamente cubiertas para realizar la oración, y no podían realizarla en la mezquita, como los hombres, sino en su propio domicilio. DE LA PLAZA G., *Al-Ándalus: mujeres, sociedad y religión*, Universidad de Málaga, Málaga, 1992, pp. 54, 57

49 DE LA PUENTE C., “Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la Bidaya de Ibn Rusd”, *Al-Qantara*, XXVIII, 2007, p. 431

50 En el Corán, en la *Azora XXIV*, 33 se indica que “*Quienes no cuenten con los medios para casarse, que tengan paciencia y se abstengan [de mantener relaciones prematrimoniales] (...) No fuercen a sus esclavas a prostituirse con el fin de obtener ganancias, siendo que ellas quieren casarse. Y si fueran forzadas a hacerlo, Dios es Absolvedor, Misericordioso*” Véase: Oxford World's Classics, *The Qur'an*. Oxford University Press, 2005.

51 Nota (2) de Lévi-Provençal en IBN ‘ABDŪN, §168, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, pp. 157

52 IBN ‘ABDŪN, §182, *Ibid.*, pp. 161-162

53 *Azora V*, *aleyas* 90 y 91: “*¡Oh, creyentes! Los embriagantes, las apuestas, los altares [sobre los cuales eran degollados los animales como ofrenda para los ídolos] y consultar la suerte [por ejemplo] con flechas, son una obra inmunda del demonio. Aléjense de todo ello, que así tendrán éxito [en esta vida y en la próxima]. El demonio pretende [con esas cosas] sembrar entre la gente la discordia y el odio, y apartarlos del recuerdo de Dios y la oración valiéndose de los embriagantes y las apuestas. ¿No van a dejarlo ya?*” - *Azora II*, *aleyas* 216: “*Te preguntan acerca de los embriagantes y las apuestas. Diles: “Son de gran perjuicio, a pesar de que también hay en ellos algún beneficio para la gente, pero su perjuicio es mayor que su beneficio*”. Véase: Oxford World's Classics, *The Qur'an*. Oxford University Press, 2005.

La mirada celosa de Ibn ‘Abdūn también se dirige hacia mozos solteros, manifestando que deben ser atentamente vigilados por soldados y alguaciles, porque “*suelen ser criminales, ladrones y malhechores*”⁵⁴. En otra regulación del *Tratado* dice que es común que aquellos “*no son nada cumplidores*”⁵⁵. Acto seguido, establece que estos jóvenes deben salir a “*los trabajos de recolección*” obligados “*hasta que lo tomen por costumbre*”, siendo la mejor manera de acabar con los daños que provocan. Al mismo tiempo, pretende que estos mozos sean bien educados por sus padres y, es más, a éstos los hace responsables de la mala conducta de sus hijos⁵⁶. Esta cuestión sobre la desobediencia a los padres fue discutida en la tradición del Profeta Mahoma. En el Corán, la gravedad de esta falta es un pecado mayor e imperdonable. El mozo debe ser agradecido y respetuoso con sus padres, y debe ser obediente porque, caso contrario, está desobedeciendo al mismísimo *Allah*⁵⁷.

Consideradas todas estas regulaciones del *Tratado*, podemos visualizar entre líneas la creación de un “*otro interior*” como sujeto patológico socialmente diferenciado. Esta construcción ejerce una acción sobre lo diferente, separando al malhechor, divergente del “*nosotros*” (el conjunto mayoritario). De esta manera, termina marginalizando a un sector de la población que es utilizado para presionar sobre los ilegalismos e irregularidades y sobre cualquier novedad que el grupo dominante no está dispuesto a tolerar. No obstante, más allá de todos los intentos de uniformidad de prácticas que los juristas y Ibn ‘Abdūn pretendían acatar, en estas disposiciones aparece nuevamente una problemática común acerca de las prácticas que describen, las cuales pueden pensarse como mucho más habituales y cotidianas de lo que la fuente refleja como extrañas o anormales. El examen de las percepciones negativas construidas sobre los “*otros interiores*”, induce a pensar que estas nociones identitarias nunca eran fijas, sino más bien flexibles y aceptadas parcialmente, entendiendo que estamos frente a una sociedad dinámica, en la cual convivían individuos de diferentes colectivos religiosos. En este sentido, más que el testimonio de la aplicación uniforme de la ley islámica, el *Tratado* puede mostrarnos diferentes formas en las que la norma pudo ser aplicada en momentos concretos y variables, flexibilidad que intentaba ser disimulada bajo una serie de ejercicios argumentativos practicados por los mismos jueces, con el fin de hacer visible una deseada imagen de apego a la tradición.

Así pues, Ibn ‘Abdūn alerta sobre la necesidad de purgar las diversas corrupciones que afectan al conjunto social en su interior, para mantener su integridad originaria; logra construir otro interno, el marginal-criminal-malhechor, cuyo vicio y comportamiento desviado no radica en su creencia o procedencia

54 IBN ‘ABDŪN, §192, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, pp. 165-166

55 IBN ‘ABDŪN, §202, *Ibid.*, p. 170

56 De esta forma establece 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 desaguizado, 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 ‘ABDŪN, §192, *Ibid.*, pp. 165-166

57 *Azora XXXI, aleya 14*: “*Le he ordenado al ser humano hacer el bien a sus padres. Su madre lo lleva [en el vientre] soportando molestia tras molestia, y su destete es a los dos años. Sean agradecidos conmigo y con sus padres, pero sepan que ante Mí comparecerán al final.*” Véase: Oxford World's Classics, *The Qur'an*. Oxford University Press, 2005.

sino en sus prácticas y actitudes reprobadas por la ley. El sevillano se esfuerza por demostrar la necesidad de atender a aquellas pautas actitudinales de estos hombres y mujeres que están faltando al orden establecido. Como él mismo manifiesta al final de su discurso: “*El que instaura una mala práctica, soportará su peso (...), y el que instaura una buena práctica, recibirá su premio y el de todos los que la hayan seguido hasta el día de la Resurrección.*”⁵⁸ Ningún ciudadano, por más devoto que se profese, se encuentra exento de caer en la inmoralidad. Lo que, para el autor del *Tratado*, debe ser condenado con justicia, sabiduría, honorabilidad es el *haram* o pecado cometido contra los mandamientos y la autoridad de *Allah*, sea quien fuere que lo hiciera. En este sentido, escrupuloso cumplidor de su credo, va a sostener que la atención a la pureza de la fe, al obrar y hacer el bien, debe afectar a todo el conjunto de la sociedad de Sevilla.

Tal interés de Ibn ‘Abdūn por la pureza de las prácticas y actitudes de sus conciudadanos refleja, pues, la concepción de un conjunto social considerado, de allí en más, como un cuerpo carente de inmunidad, necesitado de profundas reformas en su propio seno: “*las conciencias de las gentes están corrompidas (...) la violación de estas normas es el comienzo del desorden general y la causa de la ruina y el fin del mundo*”⁵⁹. En otras palabras, incluso allí donde cabría esperar devoción y apego a la tradición coexisten aquellos desviados contrarios a los mandamientos de *Allah* y del Profeta Mahoma, todos en un mismo reino, todos bajo un mismo gobernante.

Consecuentemente, esta situación genera la necesidad de discernir quién es ahora el enemigo público que está corrompiendo con sus comportamientos equivocados el orden tradicional aceptado por la mayoría; quién es el “*otro*” que está entre el “*nosotros*” que ya no se reduce al judío o cristiano. sino que se puede encontrar entre los mismos fieles musulmanes. Para poder identificarlo, se torna imperioso estar atento, vigilar, separar y sacar a la luz. Se vuelve necesario delimitar una frontera teórica lo más precisa posible, que permita segregar individuos en quienes formaban parte de lo que se consideraba la verdadera fe, y quienes no, para así, lograr a la vez, la unidad y homogeneidad de la comunidad.

Surge, de este modo, el discurso reprobador de pautas actitudinales y de comportamiento viciosas en el ámbito de al-Ándalus, que no sólo forma parte de toda una tradición jurídica islámica clásica sólidamente establecida, sino que conforma la visión propia del sector más conservador y ortodoxo de hombres de religión. Asimismo, no debe dejarse de lado el hecho de que la enunciación y la reformulación de este tipo de discurso encuentran un profundo sentido en esta época. Durante el momento en el que se redactó el *Tratado* –entre fines del siglo XI y comienzos del XII–, el dominio de los reinos almorávides se puso en entredicho con el inicio de la gran expansión de los reinos cristianos del Norte. Existe evidencia de que, a partir de los años siguientes a 950, se intensificaron las relaciones de al-Ándalus con estos reinos del norte peninsular. También, tuvo lugar la pérdida del predominio militar, sobre todo con la conquista de Zaragoza por Alfonso

58 IBN ‘ABDŪN, §230, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, p. 183

59 *Ibid.*, p. 182

I en el año 1118, las incursiones de Alfonso el Batallador entre 1125 y 1126 (quien trasladó núcleos de población mozárabe a las tierras conquistadas para su repoblación), y la de Alfonso VII de Castilla en el año 1133. A ello se agrega la presencia de un cada vez mayor insubordinado ejército y la aparición de intereses personales entre sus jefes, y una serie de dificultades económicas, que condujeron a un debilitamiento del sistema político y a la realización de frecuentes abusos entre la población hispanomusulmana⁶⁰. Esta situación conflictiva encauzó la explosión de las rebeliones entre los años 1144 y 1145, y conduciría a la desaparición del gobierno almorávide⁶¹.

La intervención discursiva de Ibn ‘Abdūn puede situarse en el contexto mismo de la Sevilla de siglo XII caracterizada por la incidencia del rigorismo almorávide y su endurecimiento en el trato dado hacia las comunidades cristianas de al-Ándalus. Promueve, pues, la reforma moral de los musulmanes y no-musulmanes y el fortalecimiento de la ortodoxia alentando ciertas pautas de comportamiento rigoristas y justificando la necesidad de acabar con grupos pervertidos por parte de un poder político que comienza a verse amenazado tanto en el exterior –el avance cristiano–, como en interior –conversos y musulmanes “heterodoxos”-. Así, se torna imperiosa la puesta en acción de la *hisba*, la corrección de costumbres, separando lo sacrílego de lo profano, lo lícito de lo ilícito, para volver a darle uniformidad al cuerpo doctrinal y normativo y para reformular los enunciados de saber-poder sobre los cuales se había asentado hasta entonces el estado de dominación.

En estas circunstancias, el mayor error a corregir son aquellas faltas que usurpan efectivamente las prerrogativas exclusivas de la autoridad, y aquellos patrones de conducta que pueden alterar realmente el justo discernimiento de identidades supuestas. El sevillano advierte concretamente al cuerpo político, desde su cúpula hasta sus estratos intermedios, sobre la presencia de tales desviaciones a la norma y se ocupa de que el cadí sepa que su misión “*consiste en velar por las cosas de la religión y por la defensa de los musulmanes*”⁶².

Ante los “enemigos” y criminales internos que son visibles (y no contruidos *motu proprio* por el poder dominante) como aquellos marginales descarriados, conversos, judíos y cristianos (que están

⁶⁰ En su artículo “*Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus...*”, Vincent Lagardère analiza las posibles causas de que, a partir de la instauración del poder almorávide en al-Ándalus, los cristianos que hasta entonces habían convivido allí sin grandes problemas con los musulmanes, pasaran a ser considerados como un elemento peligroso, y opina que la campaña de Alfonso I en al-Ándalus puede ser un elemento de respuesta a ese cambio de actitud. Esta arriesgada expedición, en 1126, tuvo como resultado la liberación de muchos mozárabes del sureste de la Península, a los que él asentó luego en las tierras que acababa de ganar al Islam en el valle del Ebro. Sin embargo, también tuvo graves repercusiones que afectaron a aquellos otros que no quisieron o no pudieron incorporarse a la expedición liberadora. Luego de la campaña del rey cristiano y una vez restablecido el orden, el gran cadí de Córdoba, Abti l-Walid Muhammad b. Rusd’ (450-520/1058-1126) se trasladó a Marrakech para informar al emir de lo ocurrido, aconsejándole la conveniencia de tomar medidas drásticas al respecto. El gobernador almorávide de al-Ándalus, Abii l-Táhir Tamim ben Yúsuf ben Tásufin fue destituido inmediatamente. Asimismo, Ibn Rusd emitió una fetua, en la que se dictaminaba la expulsión de los mozárabes de al-Ándalus. Los deportados musulmanes andalusíes, procedentes de Granada, Sevilla y Córdoba, se trasladaron hacia el norte de África. (LAGARDÈRE, V. “Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus”, *Studia Islamica*, n° 67, 1988. Citado en SERRANO, D. “Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 2, 1991, pp. 165, 167, 168)

⁶¹ MARTOS QUESADA J., *Óp. cit.*, pp. 40-41

⁶² IBN ‘ABDŪN, §7, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Óp. cit.*, p. 48

interactuando superando los límites autorizados), Ibn ‘Abdūn propone una lógica de poder que permite combatirlos (una mirada introspectiva a la sociedad hispanomusulmana, orientada a condenar toda acción desmedida de los ciudadanos) y que, a su vez, mantiene el vocabulario “divisor”, que separa a musulmanes de no-musulmanes, a musulmanes “puros y de honor” de musulmanes “corrompidos”. En este sentido, como indica Foucault:

“no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado; (...) El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo (...) también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras (...) que se deduce indirectamente de la rareza de las condenas judiciales...”⁶³

Siguiendo esta línea, nos encontramos, pues, frente a un conjunto estrategias y prácticas discursivas reformuladas continuamente, que se han convertido en dispositivos funcionales al poder dominante y al grupo más ortodoxo de hombres de religión. Dichas alocuciones proveen a la cúpula de poder de puntos de apoyo y de anclaje por los cuales el poder dominante avanza y se ramifica, “*multiplica sus estaciones de enlace y sus efectos*”⁶⁴. Por lo tanto, asistimos a una cultura islámica que está definiendo el orden general más perfecto y, a la vez, requiere para esta tarea de la categorización de la periferia que la rodea como parte de su propia autodefinición. De allí, que es necesaria la otredad, ya que si no existe el “*nosotros*”, lo inventará. De tal manera, Ibn ‘Abdūn pone en acción la construcción de identidades, la formación de colectivos ficticios, de grupos ideales, de identidades contrapuestas, de costumbres deseadas. Pero no es un proceso uniforme ni único, al contrario, es inmanente, porque cuando la cultura dominante se siente amenazada por situaciones cotidianas e inesperadas que parecen cuestionar las seguridades en torno a las identidades propias o ajenas, reacciona impartiendo ideas morales y honorables.

Reflexión final

En este recorrido, hemos tenido ocasión de ver algunos de los aspectos más destacados de la dinámica interna de la sociedad de al-Ándalus, de visualizar identidades fluctuantes que suponían un asunto complejo para los marcos legales que el poder dominante deseaba imponer y mantener. Pero, para concluir el trabajo, realizaremos unas consideraciones de carácter general con el apoyo de los textos consultados y, de

⁶³ FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Siglo XXI Editores. México. 1998, p. 60

⁶⁴ *Ibid.*, p. 27

modo especial, con la opinión de los sociólogos franceses Émile Durkheim y Marcel Mauss acerca de las formas de clasificación dentro de un conjunto social⁶⁵.

Las divisiones aplicadas a la población recortan a la perfección un determinado número de cuadros delimitados. En al-Ándalus, la adscripción religiosa, es decir, la categorización según el credo que se profese, fue el elemento central para llevar a cabo el ordenamiento y separación de los individuos. Esta prescripción sirvió como garante de identidades, en teoría, fáciles de ser controladas por el poder de turno, pudiendo llegar a invalidar pautas de comportamientos cotidianas y a estimular la segregación de la comunidad de aquellos que cometían una falta o se posicionaban por fuera de las normas deseadas. Pero, el interior de dichos cuadros delineados ha permanecido en un estado relativamente amorfo que testimonia la lentitud y la dificultad con que se establecen en la práctica las clasificaciones.

Dentro de una extendida uniformidad existen variantes según el grado de autonomía que los sujetos encuentran en lo cotidiano, en el momento de interactuar con sus pares. Con ello, queremos indicar que las prácticas no están dispuestas simplemente de acuerdo a la organización de grupos aislados unos de otros, sino que estos grupos sostienen entre sí relaciones definidas y, en conjunto, forma el todo. La afinidad o la conflictividad mutuas entre hombres y mujeres terminan por superar las barreras de la religión y de la ley. Con esto, no estamos postulando una sociedad que integraba a los diferentes colectivos en una convivencia perfecta. Pero sí ocurría que las identidades legales impartidas muchas veces adquirían una autonomía imprevista, debido a que eran resignificadas o tomadas parcialmente para adoptar una posición social adaptable a las circunstancias. Justamente, los matices que permeaban a las identidades -en apariencia estables- de musulmanes, cristianos y judíos eran lo que resultaba preocupante para personas como Ibn ‘Abdūn. La interacción social resultó ser un elemento disruptivo de un cierto equilibrio sociocultural e identitario, que se pretendía estable.

Bibliografía

- ALVAREZ DE MORALES, C. “*La sociedad de al-Ándalus y la sexualidad*”. Escuela de Estudios Árabes. CSIC. Granada, Alfar, 2010. Recuperado de línea: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/84327/1/LA%20SOCIEDAD%20DE%20AL-ANDALUS%20Y%20LA%20SEXUALIDAD.pdf>
- ARIE, R. *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Barcelona, Labor, 1982

65 DURKHEIM E. y MAUSS M., “De quelques formes primitives de classification: contribution à l’étude des représentations collectives”, en *L’Année Sociologique*, nº 6, 1901- 1902.

- CABRERA E., "Musulmanes y cristianos en al-Ándalus. Problemas de convivencia" en *Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia*. Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, pp. 119-133. Recuperado de: www.um.es/cepoat/antiguedadycristianismo/wp.../antiguedadycristianismo_28_6.pdf
- DE LA PLAZA G., *Al-Ándalus: mujeres, sociedad y religión*, Universidad de Málaga, Málaga, 1992
- DE LA PUENTE C., "Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la Bidaya de Ibn Rusd", *Al-Qantara*, XXVIII, 2007, pp. 409- 433.
- DOUGLAS M., *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007
- DURKHEIM E. y MAUSS M., "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", en *L'Année Sociologique*, nº 6, 1901- 1902.
- ECHEVERRÍA ARSUAGA A., "Los marcos de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes", en *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 27, pp. 37- 52.
- ESCARTIN GONZALEZ, E. *Estudio económico sobre el Tratado de Ibn Abdún. El vino y los gremios en al-Ándalus antes del siglo XII*, Fundación El Monte, Sevilla, 2006
- ESTÉVEZ, M. P., "Cristianos y musulmanes en al-Ándalus: el caso de los mozárabes de Toledo y los límites de la integración Estévez" Presentado en *IV Jornadas Internacionales de Reflexión Histórica: El clamor de la Libertad. Voces y silencios de la Antigüedad a nuestros días*, Universidad de Buenos Aires, agosto de 2010. Recuperado de: https://www.academia.edu/1797007/Cristianos_y_musulmanes_en_al-Andalus_el_caso_de_los_moz%C3%A1rabes_de_Toledo_y_los_l%C3%ADmites_de_la_libertad
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Siglo XXI Editores. México. 1998. Recuperado de: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/681.pdf>
- GARCÍA SANJUAN A., "Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn Abdún" en A. García Sanjuán (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico- religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de cultura islámica*, Universidad de Huelva, Huelva, 2003.
- MARÍN GUZMÁN, R. "Un cuento sūfī en las mil y una noches: la historia de Abū l-H. asan con Abū Ŷa'far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del islam medieval" en *MEAH*, Sección Árabe-Islam, 51, 2002, pp. 91-111. Recuperado de: <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/2493/1/Marín.02.pdf>
- MARTOS QUESADA J., *Introducción al mundo jurídico de la España musulmana*, Ed. G. Martín, Madrid, 1999.
- MAZZOLI-GUINTARD, C. "Notes sur une minorité urbaine d' al-Ándalus: Les lepreux." En *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, 3 vols. (Ceuta: Instituto de Estudios Ceuties, 2000). Recuperado en: https://www.academia.edu/8532817/_Notes_sur_une_minorite%C3%A9_urbaine_d_al-Andalus_les_1

[%C3%A9preux_Homenaje_al_Profesor_Carlos_Posac_Mon_Instituto_de_Estudios_Ceut](#)

[%C3%ADes_1998_Ceuta_IEC_2000_t_1_p_319-325](#)

- OESTREICH, G. “The structure of Absolute State” en *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge University Press, pp. 258-273
- SERRANO, D. “Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126”, *Anaquel de Estudios Arabes*, 2, 1991. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/viewFile/ANQE9191110163A/4033>
- SIMONET, F.J., *Historia de los mozárabes de España*, Ed. Turner, vol. I. 1983

Fuentes

- GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI PROVENÇAL E., *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdun*, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla, 1981
- LÉVI PROVENÇAL E., *Séville musulmane au début du XIIe siècle. Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*. Maisonneuve & Larose, Paris, 2001
- Oxford World's Classics, *The Qur'an*. Oxford University Press, 2005.