

**'AL-KHASSA WA 'AL-'AMMA [LA ÉLITE Y EL
PUEBLO COMÚN] EN LA HISTORIA SOCIAL
DE AL-ANDALUS. UNA APROXIMACIÓN
AL ESTUDIO DE LAS CLASES SOCIALES Y
LA MOVILIDAD SOCIAL EN LA ESPAÑA
MUSULMANA (711-1090)**

ROBERTO MARÍN GUZMÁN

Universidad de Costa Rica

ABU BAKR MUHAMMAD IBN 'AMMAR era un árabe de humilde origen y condición económica baja. Sin embargo, estaba dotado de una extraordinaria habilidad que no muchos poseían: era un insigne poeta en una sociedad donde la poesía era enormemente apreciada. Ibn 'Ammar llevaba una vida modesta. Escribía y recitaba poemas en el mercado a cambio de unas pocas monedas o algún alimento. Un día el rey de Sevilla, el 'Abbadi al-Mu'tamid (1068-1091), también un connotado poeta, lo oyó declamar su poesía y sorprendido del talento de Ibn 'Ammar lo invitó a su palacio. Desde entonces el rey se convirtió en su mecenas, su patrón en la corte y su amigo. La amistad entre el rey y el poeta perduró por algunos años. Al-Mu'tamid confiaba en Ibn 'Ammar y lo nombró en varios cargos importantes, incluso como gobernador de Murcia, una de sus provincias. Lo que parecía ser una amistad perfecta, se tornó en desconfianza debido a diversas razones como intrigas en la corte, envidia y temor mutuo.

Según algunas fuentes árabes, Ibn 'Ammar se sublevó contra al-Mu'tamid en Murcia,¹ lo que provocó que la confianza se quebrantara para siempre y los recelos caracterizaran desde entonces sus relaciones. Fuera o no cierto que Ibn 'Ammar se

¹ Para más información, véase por ejemplo, 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat al-Amir 'Abd Allah. Akbir Muluk Bani Ziri bi Gharnata*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, ar al-Ma'arif, 1955, pp. 79-81.

sublevó, el rey, por temor, desconfianza y quizá también víctima de las intrigas, lo destituyó de su posición y de inmediato suspendió su apoyo. Esto significaba impedirle a Ibn 'Ammar cualquier posibilidad de conexiones. Por ello el poeta y ex gobernador de Murcia perdió su prestigio, sus privilegios y su estatus. El rey también confiscó sus propiedades. A raíz del fin de su amistad, la hostilidad fue lo único que caracterizó la relación entre ellos. Ambos, Ibn 'Ammar y al-Mu'tamid, escribieron poemas difamantes y llenos de ira contra quien fuera su amigo, lo que contribuyó a una mayor separación entre ellos y a agravar la situación. Pobre y aislado después de una dramática caída, Ibn 'Ammar aceptó una invitación al palacio para la reconciliación. Sin embargo, el furibundo al-Mu'tamid traicionó a su antiguo empleado, poeta de la corte y amigo, y haciendo uso de una hacha, con sus propias manos, mató a Ibn 'Ammar en el año 1086.²

² Para más información sobre los trágicos acontecimientos de la muerte de Ibn 'Ammar, véase 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat*, pp.79-81, páginas en las que nos ofrece una versión distinta de estos asuntos. 'Abd Allah al-Ziri fue el último rey de la dinastía Zirí de Granada y enemigo acérrimo de los Banu 'Abbad de Sevilla, a quienes enfrentó militarmente en varias ocasiones. En su obra el emir 'Abd Allah nos revela su odio hacia Ibn 'Ammar, gobernador de Murcia para los 'Abbadíes de Sevilla. 'Abd Allah también manifiesta un gran deleite por la muerte de su odiado enemigo Ibn 'Ammar. Asimismo nos explica que después de la muerte de Ibn 'Ammar las relaciones entre Granada y Sevilla mejoraron considerablemente y llegaron a ser más pacíficas. Así el emir de Granada y al-Mu'tamid de Sevilla pudieron negociar con mayor frecuencia e incluso alcanzar varios acuerdos. 'Abd Allah asegura en sus *Memorias* que esas negociaciones entre ambos reinos fueron posibles porque Ibn 'Ammar ya no estaba para intrigar, ni para buscar sus propios beneficios. Su odio hacia Ibn 'Ammar se debía también a que en su opinión éste constantemente había buscado el apoyo del rey Alfonso VI de Castilla para, con un ejército conjunto, atacar Granada. De triunfar, Ibn 'Ammar y el rey de Castilla dividirían el botín obtenido de Granada. También asegura que Ibn 'Ammar había manifestado que después de los triunfos militares conjuntos de sevillanos y castellanos, la ciudad de Granada quedaría bajo la dirección de la dinastía 'Abbadí de Sevilla. A pesar de todas estas descripciones, el investigador puede preguntarse si realmente existieron esas intrigas y componendas entre Sevilla y el rey castellano Alfonso VI, o si las *Mudhakkirat* revelan más bien el odio de 'Abd Allah hacia su enemigo Ibn 'Ammar. Haya sido una cosa u otra, no hay duda de que Sevilla en esa época era un estado tributario de Alfonso VI de Castilla, que se había convertido en el gobernante más poderoso de toda la península Ibérica del siglo XI. Granada, por otra parte, también pagaba fuertes tributos (*parias*) a Alfonso VI, para lo cual había tenido que llegar a muchos arreglos con el rey de Castilla. Véase 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat*, p. 5, donde explica que el rey Alfonso VI demandó de Granada el pago de 50 00 *mīḥqal*. El emir de Granada se vio obligado a negociar con el rey de Castilla y la cantidad se redujo a la mitad. Sin embargo, el mismo 'Abd Allah nos explica que con el propósito de lograr una mayor seguridad para su reino y evitar

Esta historia muestra varias cosas que nos ayudan a entender la compleja sociedad de la España musulmana. Primero que todo, ilustra que los hombres no eran iguales y nos permite observar que había pobres y ricos; gente en posiciones de liderazgo y subordinados. Educados y analfabetas; población rural y urbana; artesanos y comerciantes, etc. También ilustra que la movilidad social era posible. En el ejemplo anterior, Ibn 'Ammar era una persona pobre y de humilde extracción social que logró elevarse a las posiciones sociales y de poder más importantes. De esta historia podemos inferir que la movilidad social era posible por medio del apoyo de las autoridades y las conexiones, todo lo que traía prestigio, fama y riqueza. Ascender en la escala social también era factible por medio de la educación y por poseer talento y habilidades personales. Después de una carrera exitosa podía ocurrir una dramática caída. El apoyo de los líderes y las conexiones se perdían frecuentemente, y con ellas las posiciones adquiridas, el prestigio, las propiedades y algunas veces incluso la vida. El caso de Ibn 'Ammar ejemplifica todos estos puntos, incluido su trágico final. El propósito de este ensayo es identificar y analizar las diferencias entre grupos, o clases sociales por falta de un término mejor, y la dinámica de la movilidad social en al-Andalus, del año 711 cuando los musulmanes conquistaron casi toda la Península, hasta el año 1090 cuando cayó la ciudad de Granada en manos de los almorávides; es decir, los periodos del emirato, el califato y la época de los *Muluk al-Tawa'if*.

La religión, el grupo étnico, el linaje, la riqueza, el apoyo de las autoridades, las conexiones, y el talento y la habilidad eran los elementos principales para la estratificación social. La socie-

posibles ataques de los cristianos de Castilla, logró aumentar la suma hasta alcanzar 30 00 *mithqal*. Por otra parte, es importante recordar que el rey al-Mu'tamid de Sevilla fue el típico gobernante de la época de las *Ta'ifas*, tal como lo describe Defourneaux: muy hábil desde el punto de vista político, cruel, implacable, logró alcanzar un gran refinamiento en la poesía y fue también un *amateur* del arte. Defourneaux, lo describe textualmente con las siguientes palabras: "Est le type le plus représentatif de ces rois de taifa, ches qui l'astuce politique, et l'implacable cruauté s'unissent aux raffinements de poète et de l'amateur d'art." (Marcel Defourneaux, *Les français en Espagne au XIe et XIIIe siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 6). Para más información sobre el *mithqal* en esa época en al-Andalus, así como sus variaciones a lo largo de la historia del *Dar al-Islam*, véase Walter Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden/Köln, z E.J. Brill, 1970, *passim*, en especial pp. 1-8.

graran ascender hasta las más importantes posiciones de liderazgo, les estaba vedado, no obstante, llegar a ser el *imam* de la oración, debido a su condición de no árabes. Esa posición se reservaba a un árabe.

Entre las posiciones administrativas más importantes estaban: *wali* (gobernador) en las *kuras* (provincias), *sahib al-shurta* (jefe de la policía), *sahib al-madina* (en castellano "zalmedina", inspector de la ciudad), que tenía una amplia gama de actividades: seguridad del Estado y el orden público, comandante del ejército para las *ghazat*, gobierno en ausencia del emir o del califa, proclamación de los emires y califas, la recaudación de impuestos y recibir los juramentos de lealtad (*bay'a*).⁵ También estaba el *sahib al-suq* (inspector del mercado), que vigilaba los precios, pesos, medidas y la calidad de los productos en los mercados. *Sahib al-saqiyya* (inspector de irrigación y suministros de agua), *sahib al-diya*⁶ (inspector de las aldeas), y otros.⁶ Convertirse en la persona a cargo de la administración de una ciudad, el equivalente de un *wali*, también traía incontables oportunidades para ascender en el estatus social propio, por medio de conexiones, apoyo de las autoridades y también porque la persona designada para la administración de una ciudad frecuentemente captaba riquezas. Las fuentes árabes nos proporcionan a menudo evidencias en este asunto y explican la forma en que algunos *walis* de provincias o de ciudades con frecuencia se enriquecían debido a sus posiciones y sobre todo por medio de una fuerte tributación que extraían de sus habitantes. Las fuentes árabes contienen incontables ejemplos de esta situación, tanto para al-Mashriq, como para al-Andalus.

Para el oriente del *Dar al-Islam* se puede mencionar el caso, por ejemplo, de Yazid Ibn al-Muhallab, gobernador de Khurasan, que aparentemente se enriqueció por corrupción en su

Wasif, "La inmigración de árabes yemeníes a al-Andalus desde la conquista islámica (92/711) hasta fines del siglo (II/VIII)", en *Anaquel de estudios árabes*, núm. 1, 1990, pp.203-219. Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 1973, *passim*.

⁵ Véase Joaquín Vallvé, "El zalmedina de Córdoba", en *Al-Qantara*, vol. II, núms. 1-2, 1981, pp.277-318.

⁶ Véase para más detalles Lévi-Provençal, *Instituciones*, *passim*. Thomas Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970, pp.198-207, en especial p. 200.

puesto administrativo. Según algunas fuentes árabes el califa 'Umar II (717-720) lo destituyó de su posición por malversación de fondos y por robar del tesoro público. Posteriormente, en el año 720, Yazid Ibn al-Muhallab dirigió contra el califa Yazid II (720-724) una gran revuelta en la cual se pueden notar también las profundas rivalidades tribales.⁷ Otros casos asimismo muy conocidos son los de Khalid Ibn 'Abd Allah al-Qasri, gobernador de Iraq del 724 al 738, en tiempos del califa Hisham (724-743). Khalid Ibn 'Abd Allah al-Qasri también nombró en dos ocasiones a su hermano Asad al-Qasri como gobernador de Khurasan (724-726 y 734-738). Según las fuentes árabes, ambos se beneficiaron económicamente de sus posiciones y lo mismo resultó para sus tribus. Un último ejemplo que ilustra también esta situación es el de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath, que incluso dirigió una gran revuelta en Asia central (*Ma Wara' al-Nahr*).⁸

⁷ Para más información sobre Yazid Ibn al-Muhallab y su revuelta en el año 720 contra el califa Yazid II, véanse las siguientes fuentes: 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, E.J. Brill, 1869, reimpresión, Beirut, 1965, vol. IV, pp. 159 ss. y vol. IV, pp. 467-469; pp.501-502. Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Asbraf*, editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, vol. XI, p. 282. Ahmad b. Abi Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houstma, Leiden, E.J. Brill, 1883, reimpresión, Beirut, 1960, vol. II, pp. 285 ss. Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, A.M. 'Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, pp.277-280 y pp.316-324. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje, et. al., Leiden, E.J. Brill, 1879-1901, vol. II, pp.1318 ss. y vol. II, pp. 1360 ss. Véase también el anónimo titulado *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, Leiden, E.J. Brill, 1869, vol. III, pp. 2-3. Abu al-'Abbas Shams al-Din Ahmad b. Muhammad b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Beirut, Dar al-Thaqafa, Dar Sadr, 1972, vol. VI, pp. 278-309. Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Tbaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, Beirut, Dar al-Andalus, 1963, pp. 172-176. Naji Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*, Beirut, Matba'at Munaimina al-Haditha, 1980, pp. 163-182 y pp. 183-191. Francesco Gabrieli, "La rivolta dei Muhallabati nel Iraq e il nuovo Baladuri", en *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XIV, Serie Sesta, Fase. 3-4, 1938, pp. 199-236, en especial pp. 214-216. M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, *passim*, en especial pp. 93-96. Hans Heinrich Schaeder, "Hasan al-Basri. Studien zur Frühgeschichte des Islam", en: *Der Islam*, vol. XIV, 1925, pp. 1-75, en especial pp. 70-71. Hellmut von Ritter, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit. I. Hasan al-Basri", en *Der Islam*, vol. XXI, 1933, pp.1-83, en especial pp. 50-52. Roberto Marin Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts, Fulbright-LASPAU, 1990, *passim*, en especial pp. 20-33.

⁸ Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, *passim*, en especial pp. 1060 ss. vol. II, pp. 1077-1082, vol. II, pp.1400 ss. Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri,

dad? La respuesta a esta pregunta yace en parte en todo lo referente a la recolección de los impuestos. También es importante mencionar otros aspectos que podían generar ganancias para el *wali*, como por ejemplo el comercio y muchos otros negocios, algunos arreglos ilegales como ciertas multas —incluso algunas multas colectivas—, impuestos más altos a los pueblos protegidos (*dhimma*), si los había, y otros modos de corrupción y abusos de autoridad. Es oportuno recordar que aun cuando no hubiera corrupción, el asunto de los tributos era suficientemente importante por sí mismo para enriquecer a aquellos que tenían posiciones principales. Esto generó revueltas como los casos mencionados de Badajoz y Bobastro, o los ejemplos de Sevilla, entre muchos otros que podrían reseñarse, así como la historia referida del gobernante zirí de Granada. Estos casos señalados en distintos siglos de la historia de la España musulmana revelan el enriquecimiento de las autoridades, principalmente por el control de los tributos.

La otra clase, según las fuentes árabes, era la gente común o *'amma*, que comprendía la población urbana pobre, los artesanos, los pequeños comerciantes, los pordioseros, los mendigos, los marginados, etc., y los habitantes de las zonas rurales, campesinos y aquellos aún más pobres empleados en la agricultura. Había tres sistemas —*muzara'a*, *musaqat*, y *muqbarasa*— como en al-Mashriq, para los contratos de aparcería entre el terrateniente y el campesino (*fallah*) o trabajador rural (*'amil*) para explotar la *qata'i* (parcela) por medio de la institución de la *iqta'*.¹⁰

La gente en al-Andalus se clasificaba a sí misma como *'amma* o como *khassa*. Sin embargo, es importante subrayar el hecho de que a pesar de esta clasificación tajante de la sociedad, tal como la contienen las fuentes árabes, es factible observar

¹⁰ Para más información véase Lévi-Provençal, *Instituciones*, *passim*, en especial pp. 150-152. Véanse también Rachel Arié, *España musulmana. Siglos VIII-XV*, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Barcelona, Editorial Labor, 1988, *passim*, en especial pp. 232-235. Claude Cahen, *El islam*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 1972, pp. 141-147. Roberto Marín Guzmán, "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio musulmán", en *Revista Estudios*, núm. 5, 1984, pp. 29-67, en especial 53 ss. Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam. A study of the legal doctrine of muzara'a or sharecropping*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1984, *passim*, pp. 254-354.

que la *'amma* estaba compuesta de distintas capas sociales. Con un estudio minucioso de la sociedad podemos inferir que la *'amma* no era un grupo homogéneo, y aquéllos en mejor posición, como algunos mercaderes exitosos, los que tenían grandes e importantes tiendas, los dueños de industrias (manufacturas), la gente educada y algunos *'ulama*', podríamos ubicarlos dentro de una clase distinta; probablemente podría considerarse como una clase media, a pesar de las controversias y problemas metodológicos respecto del uso de este término. No existe evidencia en las fuentes árabes de que ninguno de los habitantes de al-Andalus tuviera conciencia de pertenecer a una clase media, sino de ser parte, en cambio, de alguno de los dos grupos sociales ya señalados (*al-khassa* y *al-'amma*). Recordemos que los *Ahl al-Kitab* tenían una categoría distinta dentro de la legislación y la sociedad musulmana.

La movilidad social era posible en la España musulmana, como fue común en el resto del Imperio musulmán. Una forma de mejorar el estatus propio era por medio del matrimonio. Casarse con alguien de una posición social superior y que contara con conexiones, prestigio y riqueza, abría muchas y nuevas oportunidades para ascender en la escala social. A pesar del hecho de que las fuentes árabigas no nos proveen de información detallada concerniente al matrimonio como un mecanismo para mejorar el estatus social de una persona, hay evidencias, aunque dispersas en un gran número de obras, de que ello era factible. Junto a estas razones también se pueden agregar los motivos políticos detrás de una boda. Estos dos aspectos quedan reflejados, por ejemplo, en el matrimonio que organizó 'Abd Allah, el último rey zirí de Granada en el siglo XI, para su hermana con Yusuf Ibn Hajjaj.¹¹ Según lo que el gobernante mismo explica en su *Mudhakkirat*, siguió el consejo de algunos de sus ministros más cercanos de casar a su hermana con alguien de estatus inferior, pero una persona de confianza ya conocida, pues era uno de sus comandantes militares.

Para Yusuf Ibn Hajjaj el matrimonio con la hermana del emir de Granada significó mejorar su estatus social y en cierta forma incorporarse a la clase gobernante, aunque esto último

¹¹ 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat*, pp. 139-141.

conllevar grandes limitaciones. En aquel tiempo se entendía que si el marido tenía una condición social inferior a su esposa, tendría escaso poder y pocas conexiones para sublevarse contra los líderes. Tampoco contaría con opciones para ganar apoyo popular debido a su condición social y a su reciente arribo a la élite. Estos últimos asuntos pueden haber sido las razones políticas detrás de la boda arreglada por el emir 'Abd Allah de Granada, que buscaba mayor estabilidad en su reino y cerraba las posibles opciones de rebelión.

Bien puede uno imaginar lo que este matrimonio significó para Yusuf Ibn Hajjaj. Al casarse con la hermana del gobernante de Granada, se suponía que de inmediato ascendía de estatus, lograba mejores conexiones, influencia y hasta cierto punto una cuota de poder. Sin embargo, no nos ha sido posible encontrar en las fuentes árabes mayor información sobre él ni sobre sus actuaciones y logros después de su ascenso a la élite. Una de las pocas obras que contienen algunos detalles sobre este personaje es la misma *Mudhakkirat*, en la cual el emir 'Abd Allah al-Ziri afirma que una vez que Yusuf Ibn Hajjaj ganó en prestigio e influencia, debido al arreglo matrimonial, pretendió asumir alguna posición de liderazgo y propuso al gobernante que lo nombrara primer ministro (*wizarat al-dawla*). El emir rehusó argumentando que no había nombrado a nadie en esa posición por muchos años. Yusuf Ibn Hajjaj se decepcionó y pensó que el emir lo despreciaba al negarle ese nombramiento.¹² Nunca sabremos si Yusuf tuvo otras pretensiones de poder ni si en realidad tramaba una conspiración contra la dinastía Zirí una vez que tuviera los contactos, las influencias y el poder necesario para hacerse con el control del reino. Solamente el descubrimiento de nuevas fuentes que revelen alguna información sobre las aspiraciones y actuaciones de Yusuf Ibn Hajjaj nos permitirán llegar a otras conclusiones. En todo caso, el reino Zirí de Granada no perduró por mucho más, y pronto, en el año 1090, cayó bajo dominio almorávide.¹³

¹² 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat*, pp. 141.

¹³ Para más información sobre la expansión almorávide y las conquistas en al-Andalus, véanse 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat*, *passim*. Jacinto Bosch Vilá, *Los almorávides*, Granada, Universidad de Granada, 1990, *passim*, en especial pp. 145-170.

El matrimonio con una persona de más elevada condición estuvo siempre presente en la sociedad de la España musulmana y constituyó un mecanismo para mejorar el estatus social. Esta práctica también fue común en al-Mashriq. El libro *Kitab Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa' bi al-'Andalus* de 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm (m. 1064) nos proporciona valiosa información general y también detallada de personas en posiciones importantes que se casaron con otras de estatus inferior, tanto en al-Mashriq como en al-Andalus. Lo contrario también se practicó, como explica en esta importante obra el erudito Ibn Hazm de Córdoba. Algunos miembros de la *'amma* lograron casarse con alguna gente influyente como explica el *Naqt al-'Arus*. Los casos que analiza y los detalles que contiene este libro constituyen importantes ejemplos de matrimonios interétnicos, así como de matrimonios entre diferentes clases sociales. Estos matrimonios con frecuencia traían por resultado un mejoramiento del estatus social.

Ibn Hazm explica que en algunas oportunidades mucha gente importante, lo que en su opinión significaba aquellos en posiciones de liderazgo, se casaron con mujeres de un nivel social inferior. Es factible inferir de estos relatos que la mujer desposada por algún gobernante o líder influyente se elevaba a una mejor posición social, lo mismo que sus hijos, aunque debemos tener en mente las limitaciones tradicionales según sexo, religión, grupo étnico y educación. La historia del Imperio musulmán, sin embargo, está llena de ejemplos de mujeres que ascendieron a posiciones importantes e influyentes por medio del matrimonio, al punto que ellas podían reclamar para sus hijos el califato o el emirato, e incluso mantener una cuota de poder para ayudar a sus favoritos. Estos casos constituyen claros ejemplos de movilidad social.

Ibn Hazm remarca, por ejemplo, que Abu Ja'far al-Mansur (754-775), el segundo califa 'Abbasida, se casó con al-Hamriyya, que llegó a ser la madre de al-Mahdi y Ja'far. El califa la desposó a pesar del hecho de que ella había sido antes la esposa de un

Arié, *España musulmana*, pp. 31-36. Roberto Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, vol. XXX, núms. 1-2, 1991, pp. 37-66 y 51-66.

sastre, con quien había tenido un hijo. Así escribió: *Abu Ja'far al-Mansur tazawwaja al-Hamriyya umm al-Mahdi wa Ja'far wa kanat qabla tahta insan khayat'fa-waladat ibman*.¹⁴ Cuando Abu Ja'far al-Mansur tomó el poder se refirió al primogénito de al-Hamriyya, aquel hijo que había tenido con el sastre que fue su primer esposo, llamado Tayfur (el hijo de la corona) como el *mawla* del *Amir al-Mu'minin*, cuando en realidad era el hermano de al-Mahdi, aunque sólo por el lado de la madre. Ibn Hazm también afirma que al-Mansur desposó a una mujer kurda y con ella tuvo otro hijo, Ja'far al-Asghar Ibn al-Kurdiyya (*wa tazawwaja al-Mansur aydan kurdiyyat'fa-waladat lahu Ja'far al-Asghar Ibn al-Kurdiyya*).¹⁵ Ibn Hazm asimismo reporta que el califa 'Abbasida al-Mu'tasim (833-842) desposó a una esclava liberada. Muhammad Ibn al-Mu'tasim se casó con Muhariq, la hija de un tal 'Ubayd, original de Mawsil. Con ella tuvo a al-Musta'in (*wa tazawwaja Muhammad bn al-Mu'tasim Mubariq bint 'Ubayd min ahl al-Mawsil'fa-waladat al-Musta'in*).¹⁶ El califa 'Abbasida al-Mu'tamid (869-892) también se casó con una mujer de estatus social inferior, una bailarina en un lugar frecuentado por los *'amma* (plebeyos). Así escribió: *raqqasat fi majlis 'inda al-'amma*.¹⁷

'Abd al-Rahman III al-Nasir, primer califa de al-Andalus, desposó a Umm Quraysh, una mujer que tenía la ocupación de blanqueadora o batanera, profesión que era practicada en el mundo musulmán por los miembros de la clase baja, aun cuando fuera una actividad relevante. El califa la vio ocupada en sus tareas a la orilla de un río. Umm Quraysh era la hermana de Najda, a quien 'Abd al-Rahman III había designado como jefe de sus ejércitos, lo que le había provocado también sería oposición del liderazgo árabe¹⁸ (*'Abd al-Rahman*

¹⁴ 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, "Kitab Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa' bi al-Andalus", editado por C.F. Seybold, en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, núm. 3, 1911, pp.160-180, núm. 4, 1911, pp.237-248, reeditado y traducción castellana de Luis Seco de Lucena, Valencia: Ediciones Anubar, 1974, *passim*, en especial p. 160.

¹⁵ Ibn Hazm, *Naqt al-'Arus*, p.160. Estos asuntos también los reporta Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, p. 442.

¹⁶ Ibn Hazm, *Naqt al-'Arus*, p. 160.

¹⁷ Ibn Hazm, *Naqt al-'Arus*, p. 160.

¹⁸ Véase Roberto Marín Guzmán, "Marginados y discriminados en el Islam medieval", de próxima publicación. También Benjamín de Tudela, "The Oriental Travels

al-Nasir tazawwaja ukht Najda imra't qassarat ra'ha 'ala ba'da al-anhar).¹⁹

Ibn Hazm relata también otra importante y reveladora historia que muestra cuán frecuentemente ocurrían los matrimonios interétnicos e interreligiosos en el *Dar al-Islam*. Para el caso de al-Mashriq menciona que el dignatario 'Abd Allah Ibn Tahir Ibn al-Husayn, de quien sabemos que era un líder influyente y gobernador del Khurasan, se casó con una mujer judía, hija de un tintorero judío. 'Abd Allah Ibn Tahir Ibn al-Husayn recompensó magnánimamente a su esposa y su suegro a raíz de su decisión de abrazar la fe islámica. Ibn Hazm escribió con relación a estos asuntos las siguientes líneas: '*Abd Allah bn Tahir bn al-Husayn tazawwaja yahudiyat bint yahudi sabbagh min ahl al-Marasil wa ajaraha wa abaha 'ala al-Islam*'.²⁰

El autor del *Naqt al-'Arus* asimismo explica que el ministro Tammam Ibn 'Amir Ibn Tammam Ibn 'Alqama, se casó con la hija de Ruman, cuya familia era cristiana. Esta historia es también importante como ejemplo de la práctica común de los matrimonios interétnicos e interreligiosos, para lo que regía la legislación musulmana, según la cual un musulmán podía casarse con una judía, una cristiana o una zoroastriana, pues los hijos seguían la religión del padre. Una mujer musulmana no podía contraer matrimonio con un hombre no musulmán, pues estaría engendrando hijos no musulmanes. Si tal ocurría, la ley musulmana consideraba ese matrimonio como nulo y los hijos como ilegítimos.

Los matrimonios entre musulmanes y mujeres cristianas se practicaron en al-Andalus desde los primeros tiempos de la llegada de los musulmanes, como lo prueban, por ejemplo, el matrimonio de 'Abd al-'Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr con Egilona, la viuda del rey Rodrigo y la carta que envió el papa Adriano I (772-795) a las autoridades eclesiásticas en la Península, recordándoles que no era conveniente que los cristianos contrajeran matrimonio con personas no bautizadas. Así dice el texto papal:

of Rabbi Benjamin of Tudela", en Manuel Komroff, *Contemporaries of Marco Polo*, Nueva York: Dorset Press, 1989, pp. 251-322.

¹⁹ Ibn Hazm, *Naqt al-'Arus*, pp. 160-161.

²⁰ Ibn Hazm, *Naqt al-'Arus*, p. 161.

Porro diversa capitula quæ ex illis audivimus partibus, id est, quod multi dicentes se catholicos esse, communem vitam gerentes cum Iudæis et non baptizatis paganis, tam in escis quamque in potu et in diversis erroribus nihil pollui se inquiunt; et illud quod inhibitum est, ut nulli liceat iugum ducere cum infidelibus ipsi enim filias suas cum alio benedicent, et sic populo gentili tradentur.²¹

Ibn Hazm relata que en muchas ocasiones gente común casó con otras de un estatus social superior. De esto también se puede inferir que esas personas ascendían en la escala social. Otros incluso se casaron con mujeres emparentadas con un califa, o con alguna otra gente influyente e importante. Así, este autor explica, por ejemplo, que Badr Ibn Ya'li al-Nafizi y su hijo Tamim desposaron mujeres Husayni, esto es, mujeres descendientes de al-Husayn, hijo de 'Ali y Fatima, por lo tanto emparentadas con el profeta Muhammad.²² Para cualquier

²¹ Para más información sobre la carta del papa Adriano I, véase Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Nueva York, 1974, p.136. Ibn Hazm, *Naqt al-Arus*, p.161. Para más detalles sobre la familia en el islam, véanse Al-Shaykh Nadim Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, 'Amman, 1928, *passim*, en especial pp. 8-15 y 19-22. Al-Haj Mohamed Ullah, *The Muslim Law of Marriage*, Nueva Delhi, 1986, *passim*, en especial i-xvii. Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, *passim*, en especial pp. 91-95. 'Ali Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, S.L.E., 1971, pp. 155-181. Muhammad Sallam Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, El Cairo, 1968, pp. 55-85, 86-87 y 89. 'Abd al-Ghani 'Abbud, *Al-Usra al-Muslima wa al-Usra al-Mu'asira*, El Cairo, 1979, pp. 74-100. Jean Lecerf, "A'ila", en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1960, vol. I, pp. 305-306. Jean Lecerf, "Notes sur la famille dans le monde arabe et islamique", en *Arabica. Revue d'études arabes*, vol. III, Fase. 1, 1956, pp. 31-60. Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law of Islam*, Lahore, S.F.E., *passim*, en especial pp. 12-14. Roberto Marín Guzmán, "La familia en el islam. Su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, núm. 1 (99), México, El Colegio de México, 1996, pp. 111-140, en especial 112-124.

²² Para más información sobre al-Husayn Ibn 'Ali Ibn Abi Talib, véanse Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, Jerusalén, The Hebrew University Press, 1938, vol. IV B, pp. 12-16. Shaykh Mufid, *Kitab al-Irshad. The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, traducción al inglés por I.K.A. Howard, Nueva York, 1981, pp. 299-372. 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Tu'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, E.J. Brill, 1869, reimpression, Beirut, 1965, vol. IV, pp. 241-244. Ya'qubi, *Tu'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 243-253. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 251-262. Muhammad Diya' al-Din al-Rayyis, *Abd al-Malik bn. Marwan wa Dawla al-Umaniyya*, El Cairo, Matabi' Sijill al-'Arab, 1969, pp. 102-108. Husayn Tabatabai, *Shi'ite Islam*, Houston, Free Islamic Literature Inc., 1979, pp. 196-201. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, pp. 76 ss. S. Husayn M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londres, Longman, 1979, pp. 174-221. Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of Abbasid Apologetics*, New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 124

persona estar emparentada con un *ashraf*, o tener descendientes por un matrimonio con algún pariente del Profeta era siempre una forma de mejorar el estatus social.²³ Los privilegios, honores y consideraciones especiales que la población y los líderes les concedían a los *ashraf* a lo largo de los siglos por todo el *Dar al-Islam*, es prueba de la importancia de ese parentesco con el profeta Muhammad. Al estudiar un gran número de otras fuentes históricas se puede observar, no obstante, que muchas personas con el propósito de lograr tales privilegios, incluso falsificaban documentos para probar que eran miembros del grupo de los *ashraf*.

La obra de Ibn Hazm contiene innumerables ejemplos de estos ascensos en la escala social debido a matrimonios con parientes o descendientes de un califa, u otras influyentes personalidades. Entre esos casos se pueden destacar los siguientes: Muhammad Ibn Ziyad casó con una hija del califa omeya Yazid Ibn Mu'awiya (680-683). Ahmad Ibn Rashiqa, que era un secretario de condición *marwā* de los Banu Shuhayd, casó con una hermana de al-Mahdi (775-785) y de al-Mustazhir. También se practicó con alguna frecuencia a lo largo del *Dar al-Islam*, que una mujer que había sido la esposa de un califa, a la muerte de éste se casaba con alguno de los hijos que el califa hubiera tenido con otra mujer. Para hacer las cosas aún más curiosas, según Ibn Hazm: *dhakara inna 'Arib al-Ma'muniyya kanat taqulu rakabni saba'at min al-khulafa' fa-inna sadaqtu fa-qad kana fi-him al-ab wa al-ibn*.²⁴ [Se cuenta que 'Arib al-Ma'muniyya solía decir: siete califas me han cabalgado, y si soy sincera, tengo que agregar que ciertamente hubo entre ellos un padre y un hijo.]

ss. Claude Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damasco, Institut Français de Damas, 1977, pp. 114-115. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Londres y Nueva York, Longman, 1986, pp. 89 ss. Thurayya Hafiz 'Arafa, *Al-Khurasaniyyun wa Dawruhū al-Siyasi fi 'Asr al-'Abbasi al-'Awwal*, Jidda, Al-Mataba'a al-'Arabiyya, 1982, p. 42. Roberto Marín Guzmán, "El Islam Shi'ita", en Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los estudios islámicos (Antología)*, San José, Editorial Nueva Década, 1983, pp. 173-183. Roberto Marín Guzmán, *El islam: ideología e historia*, San José, Editorial Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986, pp. 167-180. Marín Guzmán, *Popular passim*, en especial pp. 61-65.

²³ Ibn Hazm, *Naqt al-'Arus*, pp. 161-162.

²⁴ Ibn Hazm, *Naqt al-'Arus*, p. 161.

El éxito en los negocios, especialmente el lucrativo comercio a larga distancia, contribuía a mejorar el estatus social.²⁵ Esto no significaba exclusivamente hacerse más rico, sino más bien abrir las posibilidades de adquirir un cierto nivel de prestigio que llevara eventualmente a conexiones y posiciones de liderazgo, que a su vez contribuían a generar mayores riquezas, influencias y a mejorar el estatus.²⁶

Otra forma de movilidad social que muestran las fuentes árabes fue por medio de la educación. Se podía mejorar el estatus social propio por medio de la instrucción como en el caso de algunos 'ulama', y muchos otros eruditos, escritores y poetas. Acerca de estos puntos las fuentes árabes nos proporcionan numerosos ejemplos y explicaciones claras al respecto. Algunos intelectuales también lograron ocupar posiciones administrativas importantes. La educación significaba el conocimiento de la ciencia, la tecnología, el arte, la literatura, la poesía, la religión, el *fiqh* (jurisprudencia). El saber alguna o algunas de estas ramas ayudaba a la persona, en muchas oportunidades, a mejorar su posición social. A este respecto el historiador Abu Marwan Ibn Hayyan (m.1076) expone cómo Qasim Ibn 'Abd al-Wahid al-'Ajli, que era un erudito, mejoró sus conexiones y estatus social debido a su vasta educación, a su saber, a su conocimiento de las ciencias, las artes y la poesía. También señala que debido a su profunda erudición obtuvo un gran prestigio y el respeto de todos en su sociedad, en especial en los círculos intelectuales de su tiempo. Su prestigio se debió también a sus viajes de estudios a La Meca, donde se instruyó bajo la guía de eruditos y profesores de renombre. Los 'ulama' lo lloraron amargamente después de su misteriosa muerte en el año 293/906, durante el gobierno del emir 'Abd Allah.²⁷

²⁵ Para más información sobre la importancia del comercio a larga distancia y las pingües ganancias que generaba, así como las posibilidades de ascenso en la escala social se recomienda: Olivia Remie Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain. The commercial realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, *passim*, en especial pp. 52-77 y 112-137, véase también: Marín Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social", pp. 60-76.

²⁶ Para más detalles véanse: Arié, *España musulmana*, pp.169-220. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", pp. 51-66. Marín Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social", pp. 60-76.

²⁷ Para más detalles véase: Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. III, *passim*, en especial p. 47.

¿Qué pudo haber ocasionado que un poeta de la corte del emir 'Abd Allah abandonara el palacio y fuera a unirse a uno de los rebeldes? ¿Por qué con su notable poesía alababa al rebelde en el tiempo del levantamiento general contra la dinastía Omeya de Córdoba en el siglo IX? Una posible respuesta a estas interrogantes podría ser que este poeta, llamado 'Ubaidis Ibn Mahmud no obtuvo las recompensas apropiadas, ni las ganancias, ni los privilegios, ni logró las conexiones que esperaba por las constantes alabanzas que recitaba al emir y su corte. Debido también a la difícil situación económica que debía enfrentar en el palacio, abandonó Córdoba y se unió al rebelde 'Ubaid Allah Ibn Umayya, conocido como Ibn al-Shaliya en los montes de Somontín en la provincia (*kura*) de Jaén.²⁸ Como este poeta, muchos otros abandonaron la corte y algunos líderes administrativos incluso dejaron sus firmes posiciones de poder, en la época del emir 'Abd Allah, y se unieron a los sublevados con la esperanza de ascender en su estatus social y mejorar su posición económica.

Es oportuno recordar que debido a las severas crisis políticas que debió enfrentar el emir 'Abd Allah durante su administración, cuando numerosos líderes rebeldes se sublevaron contra la dinastía, su situación económica también era precaria. El emir no pudo recaudar los impuestos en las provincias sublevadas, los que eran imprescindibles para la administración de al-Andalus. Por ello tuvo que acuñar moneda de escaso valor y de metales de menor cuantía y su erario público estaba vacío. Como no tenía suficientes ingresos para su tesoro, probablemente no podía pagar a sus soldados los '*ata*' (estipendios) lo que provocaba desertión en las filas militares, circunstancia de la que se aprovechaban los rebeldes, que al enfrentar ejércitos diezmados y mal pagados, tenían mayores posibilidades de éxito. Tampoco podía el emir 'Abd Allah mostrarse generoso con sus poetas, ni con los miembros de la

²⁸ Para más información sobre este rebelde véanse: Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mugrib*, vol. II, p.135. Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. III, *passim*, en especial pp. 9-11, 32, 44-45 y 125. Lévi-Provençal, *España musulmana*, *passim*, en especial pp. 217 y 264. Véase también: Roberto Marín Guzmán, "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus: a study of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in the period of the amir 'Abd Allah (888-912)", en *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núm. 4, 1994, pp. 419-473, en especial pp. 424-425.

corte, por lo exiguo de sus ingresos. Todo esto le valió la fama de ser avaro. Algunos lo abandonaron y otros se sublevaron contra él. Aquellos que permanecieron en la corte y leales al emir pudieron ascender en la escala social y mejorar su estatus y condición económica, como se explicará más adelante.

Otro asunto asimismo relevante en este proceso es el origen *murwallad* del rebelde 'Ubayd Allah Ibn Umayya. Esto nos permite lanzar la hipótesis de que probablemente el poeta 'Ubaidis Ibn Mahmud también era converso, aunque no nos ha sido posible encontrar en las fuentes árabes la información adecuada sobre sus orígenes étnicos.

Lograr formar parte del grupo de los '*ulama*', por el prestigio que se adquiría y las conexiones que generaba, contribuía a mejorar el estatus de una persona. Sin embargo, estos cambios de posición social no garantizaban automáticamente riqueza. Algunos '*ulama*', a pesar de su prestigio e influencia en la sociedad, permanecieron pobres, como Yahya Ibn Ma'amar al-Ilhani, en el tiempo de 'Abd al-Rahman II (822-852).²⁹ Muhammad Ibn Harith al-Khushani en su *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba* describe todas las posesiones que tenía al-Ilhani en su casa como *qadi* de Córdoba: un petate, una vasija de barro con algo de harina, una jarra para el agua, un vaso y su cama. Al-Khushani escribió:³⁰

Cuando el *qadi* de Córdoba Yahya Ibn Ma'amar al-Ilhani fue destituido, uno de los ministros del monarca, que era un buen amigo suyo, ordenó a uno de sus hijos a ir a la casa del *qadi* con algunas bestias de carga. Le dijo a su hijo:

"Ve a la casa del *qadi* con estas bestias de carga y dile que cargue en ellas sus pertenencias y lo que quiera transportar."

Cuando el hijo del ministro arribó a la casa del *qadi* con la carta de su padre y las bestias de carga, el *qadi* le dijo:

"Pasa adelante y mira la carga que tenemos".

²⁹ Muhammad b. Harith al-Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, editado y traducido al castellano por Julián Ribera, Madrid, Imprenta Ibérica, 1914, pp. 84-85. Para más información véase también: Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp. 51-66.

³⁰ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. 84-85. Véase también: Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp. 51-66.

El entró y encontró que no había mucho en su casa, con la excepción de un petate, una vasija en la cual tenía algo de harina, un plato, una jarra para el agua, un vaso, y una cama para acostarse. El hijo del ministro le preguntó:

“¿Dónde está su carga?”

El *qadi* respondió:

“Éstas son todas mis pertenencias”.

A pesar de su posición y prestigio, el *qadi* al-Aswar Ibn ‘Uqba al-Nasri, por ejemplo, era pobre y no poseía un horno. Por ello debía de llevar su pan a un horno público.³¹ Algunos ‘*ulama*’, por otro lado, obtuvieron un alto prestigio porque habían viajado y estudiado con eruditos renombrados. Muchos de ellos llegaron a ser muy famosos en al-Andalus, como el caso de Yahya Ibn Yahya, no obstante su origen bereber.³² Yahya Ibn Yahya viajó a La Meca y estudió con Malik Ibn Anas. Aparentemente fue el responsable de la difusión de la escuela (*madhhab*) *malikita* como la más importante y única en al-Andalus en el tiempo del *emir* Hisham I (788-796).³³ Algunos otros ‘*ulama*’, como Muhammad Bashir, también fue-

³¹ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. 85-86. Para más información respecto a la importancia de la posición de *qadi* y la honorabilidad que debía de caracterizar a quien ocupara dicha posición, véase: Abu al-Fadl ‘Abd Allah Ibn Mahmud, *Al-Mukhtar li al-Fatwa*, manuscrito número 2215 (Mixt. 1596) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.35-38. Para algunos detalles respecto de la recomendación de que los *qudat* no realizaran prácticas económicas con el propósito de evitar cualquier tipo de corrupción, véase en especial p.36. Para mayor información sobre el comercio y las diversas *fatwas* que existen al respecto, se pueden recomendar varios manuscritos. Por ejemplo: Fakhr al-Din al-Hasan Ibn Mansur Ibn Mahmud al-Uzjandi, *Al-Fatwa*, manuscrito número 2214 (Mixt. 1524) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.76-80. Véase también: p. 214, 219-221, 222 y 230-232.

³² Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. 50 y 63-65. Para más detalles sobre el *qadi* Yahya Ibn Yahya, véase: Monés, “Le role des hommes de religion”, p. 46. Para más información sobre la escuela *malikita* en al-Andalus, véase: Abdel Magid Turki, “La vénération pour Malik et la physionomie du Malikisme Andalou”, en *Studia Islamica*, vol. XXXIII, 1971, pp. 41-65. Véanse también: Lévi-Provençal, *Instituciones*, p. 97. Marin Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, p. 54.

³³ En relación con el *malikismo* en al-Andalus véanse: Monés, “Le role des hommes de religion”, p. 46 Turki, “La vénération pour Malik et la physionomie du Malikisme Andalou,” pp. 41-65. Al respecto Turki escribió las siguientes líneas: “Ceci nous amène à constater que si les Andalous avaient subi ce culte neu d’Orient et importé par des disciples zélés et enthousiastes, ils avaient dû, très certainement, le développer et mieux l’adapter aux besoins de leur cause”. (p. 44). La mayoría de los jueces de al-Andalus era *malikita*. Asimismo, la escuela *malikita* llegó a ser la única en al-Andalus y la *madhhab* oficial para el tiempo de la presencia árabe en España. (p. 58) Al respecto Turki escribió: “La première caractéristique de ce Malikisme andalou, c’est le fait qu’il a été quasiment

ron a La Meca a estudiar con Malik Ibn Anas.³⁴ Es importante señalar también que según las fuentes árabes, algunos *'ulama'* poseían tierras y también trabajaban en manufacturas, como los casos de al-Mus'ab Ibn 'Imran al-Hamadani,³⁵ Yahya Ibn Ma'amar al-Ilhani,³⁶ o Sa'id Ibn Sulayman al-Ghafiqi.³⁷ Sin embargo, la posesión de tierras no los hacía ricos; Yahya Ibn Ma'amar al-Ilhani, a pesar de su posición de *qadi* de Córdoba y ser dueño de una granja, permaneció pobre.

La fama y prestigio que adquirirían aquellos que habían estudiado en al-Andalus y sobre todo en al-Mashriq, contribuyeron para que el *emir* nombrara a alguno de ellos en la posición de *qadi* de Córdoba. En la obra de al-Khushani hay evidencia también de que en algunas ocasiones esta posición de *qadi* era bien remunerada. Al-Khushani menciona el caso del *qadi* Mu'awiya Ibn Salih al-Hadrami, que aseguró que de sus ahorros de un año como juez de Córdoba, en la época de 'Abd al-Rahman I (756-788), tuvo los recursos suficientes para vivir otro año entero después de perder su posición y quedar desempleado. Al-Khushani escribió:³⁸

Él dijo:

—Majestad, Emir, Dios lo bendiga. Cuando usted me designó como *qadi* la primera vez, yo acepté. Cuando el primer mes terminó usted me

exclusif de toute autre écoles juridiques". (p. 48) Véanse también: Monés: "Le role des hommes de religion", pp. 47-48. Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", p. 54. Ibn Hazm al-Andalusi, el famoso intelectual y escritor, fue uno de los más acérrimos opositores a la escuela malikita, pues era partidario de la escuela *zahirí*. Para más información al respecto, véase: R. Brunschvig, "Polémiques médiévales autour du rite Malik", en *Al-Andalus*, vol. IV, núm. 2, 1950, pp. 403-404.

³⁴ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, p. 51. Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", p. 54.

³⁵ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. 46-47. Al-Khushani asegura que al-Mus'ab Ibn 'Imran al-Hamadani no tuvo una adecuada preparación intelectual ni en *sunna* ni en historia. Para más detalles sobre la primera vez que no aceptó el puesto de *qadi* de Córdoba, véase: Monés: "Le role des hommes de religion", p. 49. Véase también: Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", p. 54.

³⁶ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, p. 80. Véase también: Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", p. 54.

³⁷ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, p. 109. Véase también: Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", p. 54.

³⁸ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, p. 41.

pagó muy generosamente un salario elevado, el cual yo recibí cada mes hasta que usted me destituyó al final del año. Permanecí desempleado un segundo año completo, pero viví de mis ahorros del primer año que estuve empleado.

Estas explicaciones contrastan con la pobreza que caracterizó a muchos otros *qadis*, como el caso ya mencionado de Yahya Ibn Ma'amar al-Ilhani. Estos asuntos nos mueven a formular varias preguntas importantes: ¿Cómo fue posible para un *qadi*, como el caso de Mu'awiya Ibn Salih al-Hadrami, vivir todo un año de los ahorros que logró de su posición de *qadi* del año anterior, mientras otros jueces, en contraste, fueron siempre muy pobres? ¿Recibían los *qadis* más o menos los mismos salarios por sus servicios? ¿Era la determinación del sueldo para el *qadi* de Córdoba un atributo exclusivo del gobernante, *emir*, o califa, que fijaba arbitrariamente el salario del juez? Desafortunadamente las fuentes carecen de la información necesaria para una respuesta convincente a estas interrogantes. Sin embargo, el contraste es evidente y aunque las fuentes no nos permitan llegar a conclusiones definitivas, es importante lanzar estas interrogantes, pues sus posibles respuestas muestran las marcadas diferencias económicas en la sociedad de al-Andalus.

La habilidad en un campo específico con frecuencia también contribuía a mejorar el estatus social e incluso abría a la persona nuevos mecanismos de influencia. Este asunto queda claramente ejemplificado por el caso del famoso músico Abu al-Hasan 'Ali Ibn Nafi' Ziryab, procedente de Bagdad, aunque de origen persa y cliente del califa 'Abbásida al-Mahdi. En al-Andalus Ziryab logró adquirir posiciones importantes e influyentes además de prestigio, conexiones y riqueza. Acerca de su origen *mawla* y su arribo a al-Andalus, el historiador Shihab al-Din Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Tilimsani al-Maqqari (m.1631) escribió:³⁹

³⁹ Cfr. Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Guztave Dugat, Leiden, E.J. Brill, 1855-1861, reimpresión, Amsterdam, 1967, *passim*, en especial vol. II, pp. 83 ss. Al-Maqqari clasificó en su obra a los inmigrantes en al-Andalus, procedentes de al-Mashriq, en cinco categorías: 1. soldados, príncipes y funcionarios; 2. jurisconsultos y tradicionalistas; 3. *qurra*, lectores o recitadores del Corán, predicadores y gente piadosa; 4. poetas, escritores y

De entre los que arribaron a al-Andalus procedentes de al-Mashriq está el líder principal de todos los cantantes [músicos] Abu al-Hasan 'Ali Ibn Nafi' apodado Ziriyab, que fue *mawla* del Príncipe de los Creyentes, el 'Abbásida al-Mahdi.

Ziriyab no sólo ascendió a posiciones sociales prominentes por su extraordinario talento para la música, sino también logró influir a toda la sociedad en el tiempo del *emir* 'Abd al-Rahman II. La moda que impuso, a manera de árbitro de la elegancia, su peinado, y forma de vestir, las imitaron muchos miembros de la élite y aquellos que podían permitírselo. Algunas de sus recetas de cocina llegaron a ser muy conocidas en la sociedad, e incluso algunas de ellas se conocieron con su nombre.⁴⁰ Al-Khushani también lo muestra dando consejo al *emir* 'Abd al-Rahman II en materias relacionadas con el nombramiento del *qadi* de Córdoba.⁴¹ Al-Maqqari, por otro lado, también nos informa sobre el salario de 200 monedas de oro al mes que recibía este músico de la corte, las regalías en cebada, trigo y otros cereales, así como cuatro gratificaciones al año de mil monedas de oro cada una, por cada festividad musulmana, y el usufructo de varias viviendas valoradas en 40 000 monedas de oro.⁴²

Poetas y en general escritores en diversos campos también lograron ascender en la escala social e incluso llegar a ocupar posiciones administrativas importantes. Debido a su conocimiento y contribución a las ciencias, la jurisprudencia, la filosofía, la teología y la literatura, que eran muy apreciadas en al-

músicos; 5. médicos. Véase también: Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", p. 66.

⁴⁰ Véase Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. II, pp. 83 ss. Véanse también Reinhart Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Buenos Aires, Emecé, 1946, vol. I, pp. 386-387. Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature d'Espagne pendant le Moyen Age*, Leiden, E.J. Brill, 1860-1881, vol. II, pp. 307 ss. Arié, *España musulmana*, pp. 21 y 283 ss. Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", p. 54.

⁴¹ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, p. 12. Véase también Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", p. 54.

⁴² Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. II, pp. 83 ss. Véanse también Dozy, *Historia*, vol. I, pp. 386-387. Arié, *España musulmana*, pp. 21 y 283 ss. Véase también Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp. 54 y 66.

Andalus, pudieron mejorar su estatus y prestigio. Todo este proceso de movilidad social para los intelectuales también se vivió en al-Mashriq. Sin embargo, el estatus social no se mejoraba exclusivamente como resultado de ocupar posiciones importantes, sino también por medio del prestigio intelectual, científico y judicial que eventualmente traía conexiones, favoritismos y finalmente las posiciones administrativas e influyentes a que se aspiraba, las que a su vez generaban riquezas. Abu Marwan Ibn Hayyan en su *Kitab al-Muqtabis fi Akhbbar Rijal al-Andalus*, explica numerosos casos de poetas que lograron elevar su estatus social y ocupar posiciones importantes, en distintos tiempos de la historia de al-Andalus. Cuando este connotado historiador cita algunos datos biográficos de muchos poetas y su importancia en el tiempo del emir 'Abd Allah, por ejemplo, menciona que algunos eran pobres y sin embargo lograron abrirse camino en la corte y mejorar su estatus social. Otros también mejoraron su posición económica, no obstante la escasez de riquezas que caracterizó al gobierno de 'Abd Allah.⁴³

Entre los numerosos poetas que lograron mejorar su estatus social, Ibn Hayyan menciona el caso del famoso Abu 'Umar Ahmad Ibn Muhammad 'Abd Rabbihi (860-940). Aunque el historiador no se refiere particularmente a la pobreza de este poeta, ello es posible de inferir de sus explicaciones. Ibn 'Abd Rabbihi tuvo una larga carrera, desde que empezó a escribir poesía para el emir Muhammad (852-886), lo que continuó durante el corto gobierno de al-Mundhir (886-888), para ofrecer luego sus servicios en la corte de 'Abd Allah (888-912). Finalmente culminó su carrera en el tiempo del emir, luego califa, 'Abd al-Rahman III.⁴⁴

⁴³ Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. III, *passim*, en especial pp. 39-41, 42-45 y 48-49. Véase también Roberto Marín Guzmán, "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus: a study of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in the period of the amir 'Abd Allah (888-912)", en *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núm. 4, 1994, pp. 419-473, en especial pp. 420-421.

⁴⁴ Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. V, pp. 43 y 45-50. Véase también Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 160. Roberto Marín Guzmán, "The end of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus: the period of 'Abd al-Rahman III (912-928)", en *Islamic Studies*, vol. XXXIV, núm. 2, 1995, pp. 153-205, en especial pp. 160-161.

Ibn Hayyan describe los versos de Ibn ‘Abd Rabbihi como extraordinarios, de gran inspiración, de profundo contenido, sensibilidad y novedosos. Desde entonces Ibn ‘Abd Rabbihi constituyó un sólido pilar en la literatura arábica.⁴⁵ Hubo otros poetas que mejoraron su estatus social al escribir versos para un emir, como el caso de Isma‘il Ibn Badr en la corte del emir ‘Abd Allah, pues según el historiador Ibn Hayyan este poeta fue famoso por su erudición literaria y sus versos serenos y de un profundo significado.⁴⁶

Ibn Hayyan también señala que Isma‘il Ibn Badr logró alcanzar las más altas posiciones sociales, tanto en la corte del emir ‘Abd Allah como en la de ‘Abd al-Rahman III donde continuó en esa posición, no obstante el cambio de líder político. Su poesía, de gran calidad y originalidad, seguía siendo muy apreciada.⁴⁷

Las conexiones que alguien lograba obtener con personas influyentes y el apoyo de las autoridades constituían también importantes mecanismos para la movilidad social. El caso del ‘Amiri al-Mansur (Almanzor de las crónicas medievales), es un claro ejemplo que podemos ubicar hacia el último cuarto del siglo x y primeros años del xi. Almanzor era árabe, pero de origen humilde. Empezó a trabajar como supervisor de los hijos del califa y ya en la corte, por las conexiones que obtuvo, adquirió el cargo de inspector de la casa de moneda del califa. Posteriormente fue comandante del segundo regimiento de la *shurta* (policía). Después de su éxito en varias campañas militares, donde mostró su genio de estrategia, el califa lo nombró *hajib* (mayordomo de palacio). Después de la muerte de al-Hakam II (961-976), Almanzor fue capaz de controlar, manipular y prácticamente anular al califa Hisham II (976-1009), convirtiéndose en el verdadero líder político de al-Andalus. Con gran habilidad política y militar también reformó el ejército, ya que temía que los militares pudieran revelarse en su contra. Por esta razón trajo excelentes soldados bereberes de

⁴⁵ Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. V, pp. 43 y 45-50. Véanse también Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 160. Marín Guzmán, “The end of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun in al-Andalus”, pp. 160-161.

⁴⁶ Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. III, p. 45.

⁴⁷ Ibn Hayyan, *ibidem*.

África del Norte, y los mantuvo fieles a él como su guardia personal. Para justificar esta acción señalaba que los había contratado como soldados leales y eficientes que sirvieran de apoyo para su Jihad contra los cristianos. Ésta fue la época en la que arribaron los ziríes a al-Andalus, los que posteriormente formaron una *ta'ifa* a la caída del califato. Es importante recordar que los ziríes pertenecían a la tribu bereber Sinhaja, lo que exacerbó los conflictos intertribales bereberes entre los ziríes y sus enemigos tribales los zanata.⁴⁸

De acuerdo con las fuentes arábigas, Almanzor controló al califa Hisham II. Construyó para él un castillo (*al-Madina al-Zahira* en el noreste de Córdoba) donde lo mantuvo recluido y aunque lo consideraba el verdadero califa, le negaba todo poder político a este personaje débil de carácter y fácil de manipular. También le impedía las apariciones públicas, para lo que alegaba que el califa tenía opiniones infantiles, se encontraba falto de salud y se dedicaba solamente a juegos permanentes y al relajamiento total. El 'Amiri trataba al califa con crueldad y le negaba el acceso a reuniones públicas y la toma de decisiones importantes. Únicamente dejaba que el nombre de Hisham II se mencionara en la *khutba* como el legítimo califa, y que también el nombre del califa apareciera en las monedas, tanto en el *dinar* como en el *dirham*.⁴⁹

Almanzor fue el líder militar que derrotó a los cristianos en numerosas campañas militares; más de cincuenta *sa'ifa* (pl. *sawwa'if*) campañas (campañas militares de verano, de ahí el español *aceifa*). Dentro de los éxitos militares de Almanzor se encuentran las conquistas de tierras cristianas al norte del río Duero. Asimismo logró recuperar para la administración musulmana las ciudades de Coimbra, Zamora, León, Coyanza, Simancas, Santiago, Osma y Barcelona donde mató a su rey Borrell. Las fuentes arábigas explican con placer los éxitos

⁴⁸ 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat*, pp. 16-17.

⁴⁹ Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid*, vol. XIII, 1965-1966, *passim*, en especial p. 62. Para más información respecto a la labor de Almanzor y la forma en que trató al califa Hisham, a quien relegó a un segundo plano, véase Muhammad Ibn Abu al-Qasim al-Qayrawani (Ibn Abu Dinar), *Kitab al-Mu'nis fi Akhbar Ifriqiyya wa Tunis*, Túnez, S.P.I., 1286 H., p. 44.

musulmanes contra los cristianos,⁵⁰ el botín y todas las riquezas obtenidas en las diversas campañas.⁵¹

En el caso de Almanzor vemos a un árabe de extracción pobre que por sus habilidades personales, sus contactos, sus conexiones y éxitos en la guerra logró elevarse hasta las posiciones administrativas y militares más altas. Con destreza supo mantenerse como el poder detrás del trono, sin asumir títulos que no le competían, como el de califa o cosa por el estilo, como hizo uno de sus descendientes. En esa habilidad táctica y política radicó el éxito de su ascenso en la escala social e inmortalizarse como uno de los grandes líderes de todos los tiempos de la España musulmana.

Almanzor también tuvo mozárabes en su propio ejército, con el propósito de fortalecer sus tropas en la lucha contra los reinos cristianos del norte. A los mozárabes los trataba con justicia, y les otorgaba diversos privilegios, como el tener los domingos libres, lo que constituía una concesión especial para mantenerlos en el ejército musulmán. Por extensión, a todos los miembros de sus tropas, fueran cristianos o no, se les daba asueto el domingo. La presencia de cristianos en el ejército musulmán no era la regla, sino la excepción, ya que la *Shari'a* prohíbe a los *Ahl al-Dhimma* portar armas o formar parte del ejército musulmán. Los mozárabes lograron mejorar su estatus social por los servicios que prestaban en las milicias musulmanas, pues Almanzor los exoneraba del pago del impuesto del

⁵⁰ Para mayor información sobre al-Mansur (Almanzor), véase Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, pp. 63 ss. Qayrawani (Ibn Abu Dinar), *Mu'nis*, pp. 44-45, donde explica con detalle los numerosos tesoros que Almanzor capturó a los cristianos en sus diversas campañas militares. De acuerdo con Qayrawani (Ibn Abu Dinar) Almanzor dividió sus tesoros conquistados a los cristianos de la siguiente forma: 1. para el *bayt al-mal*, el tesoro público; 2. para su ejército; 3. para las construcciones; 4. para los poetas, las artes y los '*ulama*'. Sin embargo, las fuentes no proporcionan los detalles necesarios para saber los montos o los porcentajes de los tesoros adquiridos destinados a cada uno de esos rubros. Sobre la obra de Almanzor véanse también: Luis Molina, "Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto", en *Al-Qantara*, vol. II, números 1-2, 1981, pp. 209-263. Luis Molina, "Las campañas de Almanzor, nuevos datos", en *Al-Qantara*, vol. III, números 1-2, 1982, pp. 467-472. María Luisa Avila, "Sobre Galib y Almanzor", en: *Al-Qantara*, vol. II, números 1-2, 1981, pp. 449-452. Defourneaux, *Les français en Espagne*, p. 13, donde explica el ataque y posterior saqueo de Almanzor de algunos monasterios cristianos, en especial Sahagún, San Millán y Eslonza.

⁵¹ Véase por ejemplo Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p. 63.

jizya. Este impuesto de capitación, que se cobraba a las minorías religiosas protegidas, se volvía a cobrar una vez que los cristianos acabaran su prestación militar y retornaran a sus actividades previas.⁵² En caso de una disputa entre un cristiano y un musulmán en su ejército, Almanzor con frecuencia daba prioridad a las quejas del cristiano, quizá con el propósito de mantener a este grupo unido dentro de sus tropas y leal a su causa. Las crónicas, incluso las cristianas, son explícitas en estos asuntos. La *Crónica Silense*, por ejemplo, dice lo siguiente:

Adjuvabat in hoc factio Barbarorum et largitas census qua (Almanzor) non modicos Christianorum milites sibi illexerat et justitia ad iudicium faciendum, quam semper, ut paterno relatu didicimus, præ omnibus, si fas est dicere, etiam Christianis, curam habuerit. Ad hoc si in hibernis aliqua seditio oriretur, ad sedandum tumultum potius de barbaro quam de Christiano supplicium sumebatur.⁵³

La *Crónica General de España*, compuesta en la época de Alfonso X el Sabio, en el siglo XIII, también señala:

E este Almanzor [...] sabie falagar los Moros é Christianos é averlos á todos de su parte; et bien semejaba á ello que los amaba más que á los Moros et faciales tanta de honra que ellos trabajaban quanto ellos más podían de facerle servicio.⁵⁴

Para mucha gente pobre otro camino para la movilidad social era unirse a una *tariqa*, un grupo *sufi* (místico) del islam. Ibn 'Arabi, en su *Risalat al-Quds*, narra biografías de cincuenta y siete sufíes de al-Andalus, especialmente de finales del siglo XII y el XIII. La mayoría de ellos era gente pobre, de las posiciones y ocupaciones más bajas: *haddad* (herrero), *jarrar* (alfarero), *kahhal* (fabricante del *kuhl*), *khayyat* (sastre), *qattan* (fabricante de artículos de algodón), *qarraaq* (fabricante de sandalias).⁵⁵

⁵² Para más detalles véanse Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. I, p. 272. Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Oriental Press, 1903, p. 630.

⁵³ *Crónica Silense*, citado por Simonet, *Historia*, p. 630.

⁵⁴ *Crónica general de España*, citado por Simonet, *Historia*, p. 630.

⁵⁵ Muhiy al-Din Ibn 'Arabi, *Risalat al-Quds*, editado por Miguel Asín Palacios, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1939, *passim*. También Muhiy al-Din Ibn 'Arabi, *Kitab al-Dhakhira fi 'Ilm al-Dar al-Akbira*, manuscrito número 5177, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*. Para más información sobre el sufismo, véanse Reynold Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University

Aunque las biografías que contiene la *Risalat al-Quds* corresponden a un periodo tardío para nuestro estudio, no dejan de ser relevantes como prueba de la movilidad social de los más pobres al ingresar a uno de los grupos sufíes. Es factible inferir que si esta situación la experimentaron muchos en los siglos XII y XIII, también pudo haber sido frecuente en los siglos anteriores, aunque las fuentes árabes dan escasa información al respecto.

La devoción e influencia religiosa que experimentaron y practicaron dentro de una *tariqa* les dio a los sufíes gran prestigio en la sociedad. Ese prestigio se traducía también en un mejor estatus social, aunque ello no significaba gozar de bienes terrenales, ni poseer grandes riquezas. En esta sociedad, el prestigio se encontraba en el aspecto espiritual. Asimismo hubieron mujeres que fueron capaces de ascender en la escala social y obtener gran prestigio e influencia debido a su devoción y experiencias místicas. De entre los principales ejemplos en la obra de Ibn 'Arabi se destacan Shams Umm al-Fuqara' (Sol la Madre de los Pobres), cuyo nombre revela muchas cosas y puede llevar hacia el entendimiento de su estatus y su rol en la sociedad,⁵⁶ y Nunna Fatima bint Ibn al-Muthanna.⁵⁷

Para las mujeres era aún más difícil la movilidad, dado que la sociedad estaba dominada por los hombres. Las principales opciones de ascenso en la escala social para una mujer eran por medio del matrimonio con algún hombre de estatus superior, donde la mujer podía entonces llegar a tener gran influencia y poder, o por su unión a un grupo místico. Ya para

Press, 1978, *passim*. Reynold Nicholson, *The Mystics of Islam. An Introduction to Sufism*, Nueva York, Schocken Books, 1975, *passim*. Arthur J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Londres, Mandala Books, George Allen & Unwin, 1979, *passim*. Margaret Smith, *An Introduction to Mysticism*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1977, *passim*. Martin Lings, *¿Qué es el sufismo?* Madrid, Taurus Ediciones, S.A., 1981, *passim*. Marín Guzmán, *El islam: Ideología e Historia*, pp.191-202. Roberto Marín Guzmán, "Razón y revelación en el islam", en *Revista de Filosofía*, vol. XXII, números 55-56, 1984, pp.133-150. Roberto Marín Guzmán, "Sufizm-Misty-cyzm Islamu", en *Collectanea Theologica* (Varsovia, Polonia), vol. LX, Fase. 1, 1990, pp. 113-118.

⁵⁶ Ibn 'Arabi, *Risalat al-Quds*, p. 64. Véase también Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp. 54-55 y 66.

⁵⁷ Ibn 'Arabi, *Risalat al-Quds*, pp. 64-65. Véase también Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp. 54-55 y 66.

el siglo XII, el filósofo Ibn Rushd (m. 1198), conocido en Occidente como Averroes, critica la situación de inferioridad de las mujeres y señala la necesidad de otorgarles igualdad de oportunidades. Las siguientes son algunas de sus opiniones al respecto, donde incluso menciona cuáles actividades son más propicias para las mujeres:

Aquí se plantea un problema que debe ser investigado acerca de si existen mujeres cuyas naturalezas se asemejan a las de cada una de las clases de los ciudadanos, y en especial a la de los guardianes, o si la naturaleza de las mujeres es diferente a la de los varones. Si fuera de aquel otro modo, y desde el punto de vista de las actividades de la comunidad, la mujer debería gozar de la misma situación del varón en este orden de cosas, y así podrían ser guerreros, filósofos, jefes, etc. Pero si no fuera así, la mujer sólo debería realizar en las sociedades las actividades que por lo general no cubre el varón, como el cuidado doméstico, la procreación y otras semejantes.

Sabemos que la mujer, en tanto que es semejante al varón, debe participar necesariamente del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o menos; esto es: el varón es más eficaz que la mujer en ciertas actividades humanas, pero no es imposible que una mujer llegue a ser más adecuada en algunas ocupaciones, sobre todo en las referentes a la práctica del arte musical. Por esto se dice que resulta mejor cuando el hombre compone las melodías y las mujeres las interpretan...

Sin embargo en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de los maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en las que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en tanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir.⁵⁸

⁵⁸ Ibn Rushd (Averroes), *Exposición de la "República" de Platón*, pp. 57-59. Para más información en relación con la mujer en al-Andalus, véase María Jesús Viguera, *et al.*, *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid y Sevilla, Universidad Autónoma de Madrid, Editoriales Andaluzas Unidas, 1989, *passim*. Marín Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social," *passim*, en especial pp. 64-65.

Los judíos y los cristianos formaban dos grupos religiosos protegidos en la sociedad de al-Andalus y aunque la legislación islámica los trataba con tolerancia, no tenían igualdad frente a los musulmanes. Más bien se les consideraba inferiores por su diferencia religiosa y por ello se les cobraba el impuesto del *jizya* del que hemos hablado más atrás. La movilidad social, tanto entre los cristianos como entre los judíos, también era posible por las condiciones ya señaladas para los musulmanes: contactos, privilegios, conexiones, educación, riqueza, linaje, habilidades personales, matrimonios, éxito en los negocios, etc. Entre los cristianos y los judíos de la España musulmana, también había gente en posiciones de liderazgo, gente subordinada, educados, analfabetas, población urbana y población rural, ricos, pobres, sacerdotes o rabinos, gente laica, comerciantes, artesanos, etc. Sin embargo, el hecho de que fuera posible que algunos cristianos o judíos pudieran llegar a formar parte de la *khassa* (élite) musulmana en al-Andalus deberá entenderse más como una excepción que como la regla. Si reseñamos algunos casos de esta movilidad social, es decir, de cristianos o judíos que lograron ascender hasta posiciones de privilegio, o incluso puestos diplomáticos y administrativos, dentro de la España musulmana, notaremos que fueron ante todo casos excepcionales y no lo común. Por otro lado, como este proceso era factible por diversas condiciones, podemos concluir que la *khassa* fue siempre un grupo abierto, no sólo para otros musulmanes, árabes o conversos bereberes o *muwawladun*, sino también para algunos cristianos y judíos, lo que prueba la dinámica de esta sociedad, junto con su pluralismo.⁵⁹

Los cristianos y los judíos pudieron ascender en la escala social, no sólo dentro de sus respectivas comunidades, sino también dentro de la sociedad musulmana, principalmente por sus habilidades personales y por su educación. Pensemos en

⁵⁹ Para más información, véanse Armand Abel, "Spain: Internal Division", en Gustav von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, Midway Reprint, 1976, pp. 207-230. Arié, *España musulmana*, pp. 71, 163, 202-204 y 416. Lévi-Provençal, *Instituciones*, pp. 126-129. Anwar Chejne, *Muslim Spain. Its History and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974, pp. 116-117. Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1929, p. 208. Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp. 49-50.

los numerosos casos de médicos cristianos y judíos que llegaron a formar parte de la *khassa*, como el caso notable de Hasday Ibn Shaprut, médico judío que fue el principal facultativo de la corte del califa ‘Abd al-Rahman III.⁶⁰ También Ibn Shaprut actuó como consejero privado del califa y como emisario de los reyes cristianos. Según parece fue él quien recomendó a ‘Abd al-Rahman III a entablar relaciones diplomáticas con el emperador bizantino Constantino VII (912-959). En medicina y letras, filosofía y pensamiento destacaron también los judíos Salomón Ibn Gabirol, Moshe Ibn ‘Ezra (m. 1138), Yehudah Ha-Levi (m. 1143), y sobre todo Ibn Maymun (Maimónides) (m. 1204), que escribió muchas de sus obras en árabe.⁶¹ Todos estos pensadores judíos sin duda llegaron a tener una gran influencia y prestigio en la sociedad de al-Andalus.

En posiciones administrativas destacó sobre todo la familia judía Ibn Naghralla en Granada durante la dinastía Zirí de ese reino de Ta’ifa en el siglo XI.⁶² Samuel y su hijo Yusuf Naghralla ocuparon la importante posición administrativa de visires en ese reino. El emir ‘Abd Allah en su *Mudhakkirat* afirma que esta familia judía llegó a controlar las finanzas del reino, la recaudación de los impuestos y administraba también la tesorería del Estado.⁶³ La forma trágica en que esta familia terminó su gobierno refleja ese nivel de excepción, antes que de regla.

Algunos cristianos, aunque en menor escala que los judíos, también pudieron mejorar su estatus al lograr ascender hasta formar parte de la *khassa* de la España musulmana. Fue-

⁶⁰ Arié, *España musulmana*, pp. 203 y 416. Lévi-Provençal, *Instituciones*, *passim*, en especial pp. 261-262. Chejne, *Muslim*, *passim*, en especial p. 106. David Gonzalo Maeso, *Garnata al-Yahud. Granada en la historia del judaísmo español*, Granada, Universidad de Granada, 1990, *passim*, en especial pp. 47 ss. Marín Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, p. 49. Marín-Guzmán, “The end of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun”, pp. 157-158.

⁶¹ Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1972, pp. 42-43. Arié, *España musulmana*, p. 205. Chejne, *Muslim*, pp. 282-283.

⁶² Para más información, véanse ‘Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat*, pp. 55-57, 37-39 y 40-42. Arié, *España musulmana*, pp. 199-202 y 344. Chejne, *Muslim*, *passim*, en especial p. 106. Marín Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, p. 49.

⁶³ ‘Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat*, pp. 55-57.

ron principalmente médicos y también algunos que actuaron como embajadores de los musulmanes hacia los reinos cristianos del norte de la Península, en especial en la época de 'Abd al-Rahman III.⁶⁴ También algunos lo lograron como soldados en el ejército de Almanzor, como ya se ha explicado.

Para los grupos cristianos y judíos las mejores opciones para ascender hasta la *khassa* se presentaban al cambiar de religión. La conversión al islam les abría muchas y nuevas oportunidades de prestigio, administrativas e incluso económicas y educativas. Todo ello generaba posteriormente contactos, conexiones y privilegios. Aunque los árabes musulmanes consideraban inferiores a los nuevos conversos o *muwalladun*, por no ser árabes, no hay duda de que algunos al convertirse al islam lograban ascender en la escala social e incluso llegar a ocupar importantes posiciones administrativas, religiosas y de liderazgo.⁶⁵ Así observamos, por ejemplo, muchos de los *qadi al-Islam* de Córdoba, como refiere al-Khushani, que eran de origen *muwallad*. Entre ellos se pueden citar los casos de Mahdi Ibn Muslim,⁶⁶ 'Amru Ibn 'Abd Allah Ibn Laith al-Quba'a, Aslam Ibn 'Abd al-'Aziz, cliente de los omeyas⁶⁷ y Ahmad Ibn Baqi Ibn Yazid.⁶⁸

Desde principios del siglo x el emir, luego califa 'Abd al-Rahman III, con el propósito de mantener unida la sociedad de al-Andalus logró incorporar a los nuevos conversos dentro del sistema administrativo de la España musulmana, con lo cual muchos lograron ascender en la escala social.⁶⁹ Pensemos,

⁶⁴ Marín-Guzmán, "The end of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun", pp. 157 ss. Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp. 39-51, en especial pp. 49-51.

⁶⁵ Para más información, véase Marín-Guzmán, "The end of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun", pp. 153-158.

⁶⁶ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. 18-24.

⁶⁷ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. 182-188.

⁶⁸ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. 191-201.

⁶⁹ *Crónica anónima*, pp. 28-29. *Akhbar Majmu'a fi Fath al-Andalus*, editado y traducido al castellano por Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, Imprenta M. Rivadeneyra, 1867, *passim*, en especial pp. 153-156. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 160. Dozy, *Historia*, vol. I, *passim*, en especial pp. 552-553. Simonet, *Historia*, pp. 579-580. Lévi-Provençal, *España musulmana*, p. 263. S.M. Imamuddin, *A Political History of Muslim Spain*, Karachi, 1984, pp. 134 ss. Joseph O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, pp. 115-116. Marín-Guzmán, "The end of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun", *passim*, en especial pp. 153-161.

por ejemplo, en los casos de Badr Ibn Ahmad a quien nombró como *hajib* (mayordomo de palacio) y *sahib al-khayl* (director de la caballería).⁷⁰ También nombró al *muwallad* Aslam Ibn ‘Abd al-‘Aziz como *qadi* de Córdoba, en sustitución del árabe Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ziyad, que murió en el año 925.⁷¹

Muchos otros líderes *muwalladun* pudieron mejorar su estatus social al permanecer en posiciones administrativas y de liderazgo durante el largo gobierno de ‘Abd al-Rahman III. Incluso algunos *muwalladun* adquirieron gran prestigio después de llegar a ser renombrados *faqih* (plural *fuqaha*), a pesar de su condición de conversos. Entre los numerosos ejemplos básicos mencionar el de Abu ‘Uthman Sa’id b. ‘Uthman b. Sulayman al-Tujibi.⁷² Algunos otros conversos no árabes también ocuparon posiciones administrativas importantes, como Garsiya Ibn Ahmad, a quien el califa ‘Abd al-Rahman III lo nombró gobernador de Talamanca en el año 327 (929-930), o el caso de Isma’il Ibn Lope que ocupó el puesto de gobernador de Atienza ese mismo año.⁷³ Como resultado de este proceso

⁷⁰ Para más información al respecto, véanse Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. V, pp. 51 ss. *Crónica anónima*, pp. 28-32. Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 160. Lévi-Provençal, *España musulmana*, p. 263. Marín-Guzmán, “The end of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun”, p. 154.

⁷¹ Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 160. Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. 188-189, pp. 190-191. Muhammad Khalid Masud, “A History of Islamic Law in Spain”, en *Islamic Studies*, vol. XXX, núm. 1-2, 1991, pp. 7-35, en especial p. 16. Marín-Guzmán, “The end of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun”, p. 157.

⁷² Véase *Crónica anónima*, p. 56. Así dice esta crónica: “Wa fi-ha tawaffiya al-faqih Abu ‘Uthman Sa’id bn. Sulayman al-Tujibi al-ma’aruf fi al-A’naqi mawla lahum”.

⁷³ Véase para más información *Crónica anónima*, p. 84. También Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. II, *passim*, en especial pp. 350 ss. Al-Maqqari en su obra *Nafh al-Tib* (vol. II, p. 350) menciona el caso de un cristiano libre que trabajó como general en el ejército musulmán del gobernante de Zaragoza. Véase también Simonet, *Historia*, p. 660. En relación con los numerosos viajes que con frecuencia hacían los ‘*ulama*’ sobre todo hacia el Oriente para estudiar con reconocidos profesores con el propósito de obtener una sólida educación, véase Al-Qadi ‘Iyad, *Kitab al-Ghaniyya*, manuscrito número 5341 en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*, en especial pp. 40-42. De acuerdo con este manuscrito, también hubo *sufis* entre los que viajaron hacia el oriente a estudiar. Véase Al-Yamari, *Kitab Tabaqat ‘Ulama’ al-Arab*, manuscrito número 1671, en Real Biblioteca de El Escorial, *passim*, en especial pp. 141 ss. Lévi-Provençal, *Instituciones*, p. 97. Joaquín Vallvé, “Sobre demografía y sociedad en al-Andalus (siglos VIII-XI)”, en *Al-Andalus*, vol. XII, 1977, pp. 323-340, en especial p. 337. Vallvé afirma que si un ‘*alim*’ viajaba al Oriente, donde podía adquirir una esmerada educación, esto le agregaba mucho prestigio para que eventualmente lo pudieran nombrar en importantes posiciones judiciales y administrativas. Así escribió: “Constituía un mérito decisivo para ocupar altos cargos en la judicatura o en los otros servicios de la administración”.

posiciones administrativas de las provincias, las ciudades, así como en los nombramientos de *qadis*. Las fuentes árabes insisten en que los musulmanes no aceptaban a un converso no árabe para que dirigiera la oración. Para ser el *imam*, en especial durante la oración del *Juma'a* era absolutamente necesario ser árabe. La posición de *imam* se reservaba a un árabe, lo que significaba una limitación para muchos otros musulmanes *muwalladun*.

Dentro de sus propias comunidades los cristianos y judíos mejoraban su estatus por medio de la riqueza, la educación, el linaje, los matrimonios y las conexiones. Pero mejorarlo en los mismos niveles dentro de la sociedad musulmana era muy difícil, ya que la ley islámica los consideraba pueblos inferiores y protegidos (*Ahl al-Dhimma*). En general se les bloqueaba para ocupar las posiciones administrativas musulmanas, aunque hubo excepciones a esta regla. Esto prueba que la sociedad de al-Andalus era con frecuencia flexible y la élite se permeaba de otros elementos, incluso algunos judíos y cristianos que lograron abrirse camino hasta la cima de la sociedad musulmana. No obstante los numerosos ejemplos que se dieron a lo largo de los siglos, algunos de los cuales se analizaron en este ensayo, se puede concluir que la regla general consistía en que la conversión al islam era necesaria, si se buscaba un mejoramiento del prestigio y el estatus social en forma permanente y no excepcional.

Finalmente, cuando la gran masa de conversos *muwalladun* logró mantenerse en el poder, en la élite, se dio en la España musulmana una cultura mucho más homogénea, una cultura islámica a partir de los siglos XI y XII, cuando los *muwalladun* llegaron a predominar sobre la minoría árabe dominante. Sin embargo, ese predominio musulmán sobre grandes extensiones de la península Ibérica se vio limitado a algunas pequeñas regiones, en especial en Andalucía, a partir del triunfo cristiano sobre los musulmanes en Las Navas de Tolosa (1212). Este éxito militar permitió un mayor empuje de la reconquista cristiana a partir del siglo XIII. El estudio de la reconquista será el objeto de investigación de un próximo ensayo. ❖