

CAPÍTULO 5

EVOLUCIÓN DE LA DOCTRINA JURÍDICA

Durante el Islam clásico (dinastías omeya y abbasí), el desarrollo del *fiqh* se vio influenciado por las diferencias existentes en el seno de la *Umma* tanto en su vertiente política como en el terreno jurídico. La expansión y conformación de un vasto imperio demandaba numerosas respuestas ante cuestiones que competían a las *mu'âmalât*: organización, estructura y funcionamiento de la administración, competencias, derechos, deberes y limitaciones de sus distintos cargos, procedimiento administrativo a seguir, legislación comercial unificada, control de la compra-venta de productos en los zocos, registro y aplicación del pago de tasas establecido, regulación de transacciones comerciales diversas, homogeneización de las prácticas consideradas fraudulentas y aplicación de sus correspondientes penas, impartición de justicia en base a un marco legislativo común en el imperio, etc.

Todos estos elementos fueron definiéndose de manera progresiva durante la época omeya, si bien el inmovilismo promovido por los gobernantes en la interpretación y aplicación de la norma fue considerado entre algunos sectores como un mecanismo de discriminación para seguir beneficiando a mequíses y medineses, los

más cercanos al Profeta, en detrimento del resto de miembros de la Comunidad. Asimismo, el apego a una lectura literal de los textos impedía que se emitieran resoluciones efectivas para casos concretos, por lo que el problema volvía a plantearse poco después sin que hubiera precedentes jurídicos a los que recurrir. Esta política generó el descontento de una gran parte de la población hasta el punto de durante los últimos años de gobierno una oposición muy diversa pero unificada contraria a la gestión omeya comenzó a desarrollarse con gran intensidad y a canalizarse a través de las escuelas de derecho.

1. Los califatos omeya (661-750) y abbasí (750-1258)

Los califas ortodoxos se vieron en la necesidad de crear una legislación administrativa destinada a mejorar la organización de todos los territorios integrados en el califato. La realidad fue que no disponían de un modelo propio, por lo que en la mayor parte de los casos se limitaron a adorar las costumbres de los territorios conquistados y a mantener sus sistemas administrativos. Ello se tradujo en un fortalecimiento del *'urf* desde un doble punto de vista: como práctica habitual de las zonas conquistadas y como aplicación de la legislación coránica, en la que el *'urf* pre-islámico también estaba presente pese a las modificaciones realizadas por el Profeta. En consecuencia, en el primer siglo del Islam los califas no crearon una estructura institucional judicial propiamente dicha.

Esta situación se reflejaba en las limitadas funciones del juez (*qâḍī*). De hecho, se trataba más bien de un secretario legal, de un experto en legislación que aconsejaba al gobernador del territorio, siendo este último quien lo designaba y destituía arbitrariamente. Por lo tanto, los puestos de jueces, magistrados y auxiliares de justicia, independientemente de sus competencias o especialización, no surgieron hasta prácticamente la época abbasí. Tanto los gobernadores como los cadíes ejercían sus funciones según su propia interpretación de las fuentes de legislación, es decir, en el *ra'y*.

Fue con el desarrollo de las escuelas, durante el segundo siglo del Islam, cuando este elemento comenzó a perder fuerza al ser sustituido por otros considerados de mayor objetividad y autoridad. La fijación del concepto de *sunna al-nabî*, que fue adoptada oficialmente como prácticamente única y verdadera guía de la *Umma*, mitigó pero no eliminó la pluralidad de interpretaciones de las autoridades políticas y religiosas, ambas investidas de competencias jurídicas.

Con un imperio en plena expansión, la *Umma* mostraba su receptividad a incorporar algunos elementos jurídicos procedentes de territorios conquistados que resultaron de gran utilidad e impulsó el desarrollo normativo de las bases del derecho islámico. Un buen ejemplo de este sincretismo fueron los legados píos o “bienes de manos muertas” (*waqf o ḥabûs*) al estar constituidos por donaciones y ofrendas de particulares a las iglesias y mezquitas¹⁵⁷. El origen de esta institución residía en distintas fuentes como las pre-islámicas, las islámicas y las de las iglesias cristianas orientales¹⁵⁸.

Asimismo, los cargos de juez y de secretario de tribunal de justicia fueron reformados en el califato partiendo de las mismas instituciones existentes en la ley sasánida. Y lo mismo sucedió con la estructura jurídica del contrato de compraventa en sus distintas modalidades, un documento fundamental en el derecho comercial que fue tomado de Oriente Próximo y Mesopotamia.

En cuanto a los conceptos jurídicos, también se produjo la asimilación e integración gracias, entre otros motivos, al papel desempeñado por los nuevos conversos al Islam. Su formación en sistemas jurídicos y religiosos anteriores, tales como el derecho romano, el bizantino, el persa-sasánida, el derecho canónico de las iglesias orientales, la ley talmúdica y la rabínica, etc. Uno de los mejores ejemplos que evidencian esta relación fue la adopción de la

¹⁵⁷ MILLIOT y BLANC (1953: 559-562).

¹⁵⁸ CARBALLEIRA (2002: 22).

opinio prudentium del derecho romano, transformada en opinión unánime (*iýmâ'*) por las distintas escuelas de derecho islámico¹⁵⁹.

Algunas instituciones y conceptos foráneos fueron usados con regularidad en la teoría y práctica jurídicas durante los dos primeros siglos del Islam. Pero tampoco conviene olvidar que todos estos elementos, provenientes en su mayor parte de Irán e Iraq, sufrieron una defenestración al identificarse con los movimientos que habían protagonizado la primera gran *fitna*. Chiíes y jariyíes participaron activamente de estas innovaciones, pero su posición política llevó a que fueran perseguidos y encarcelados.

En su calidad de jefe supremo de la *Umma*, el califa podía asumir dentro de su autoridad buena parte de las atribuciones del poder jurídico hasta el punto de perseguir y juzgar a los especialistas en derecho, socavando así la autoridad de los cadíes y jueces auxiliares que, por otra parte, eran nombrados por él. De esta forma, el desarrollo del derecho islámico se encontró estrechamente vinculado a la pugna político-religiosa entre los tres grandes grupos mencionados. Esta rivalidad acabó aglutinando a todos estos movimientos opositores en torno a los abbasíes.

Entretanto, durante la primera mitad del segundo siglo del Islam, la *Umma* fue elevando su nivel cultural al igual que su grado de arabización e islamización. Muchos musulmanes mostraron interés por el estudio y transmisión del incipiente derecho islámico tomando sus conocimientos de los compañeros del Profeta y sus sucesores. Estos sabios y juristas musulmanes lograron ocupar lugares preferentes tanto a nivel social como en la Administración del Estado, estando siempre apoyados en sus conocimientos del Corán y la *Sunna*.

Dicha formación sirvió para que algunos conversos al Islam consiguieran ganarse el respeto en la sociedad de acogida. Ello hizo que sus opiniones jurídicas fueran aceptadas y seguidas por sus

¹⁵⁹ CRONE (2002: 104).

contemporáneos. De esta forma surgieron los primeros movimientos jurídicos que se implantaron en las regiones más alejadas de la capital del califato como consecuencia del intercambio de viajeros que recorrían los centros culturales islámicos más importantes de la época.

De hecho, las primeras corrientes jurídicas surgieron en tres zonas alejadas entre sí: la región de Mesopotamia o Iraq, donde destacaron Kufa y Basora; la península arábiga, con el Hiýaz como centro más importante con Meca y Medina; y la zona de Siria, donde se distinguió Damasco, futura capital del califato abbasí. Las diferencias existentes entre las primitivas escuelas se basaron en el factor geográfico, es decir, en la influencia de los elementos locales al contar con una configuración social e idiosincrasia tan definida como diferentes en no pocos aspectos en cuanto a las costumbres y leyes consuetudinarias.

La zona iraquí destacó sobre las demás por su elevado nivel cultural y por su iniciativa, hasta el punto de imprimir el impulso definitivo para la consolidación del derecho religioso y de la jurisprudencia islámica. Fue también el centro de la polémica entre sunníes y chíes, y donde se aceptó con mayor facilidad el uso de la razón en el ámbito jurídico-religioso. Su influencia se extendió hasta Meca y Medina, donde no se había alcanzado la misma evolución ni desarrollo debido al menor empleo del razonamiento individual (*ra'y*) y del analógico (*qiyâs*), unido a un mayor sometimiento a aceptar sin discusión la costumbre de la zona.

Las antiguas escuelas jurídicas tuvieron la necesidad de aplicar los conceptos coránicos a todos los ámbitos de la vida diaria y de solucionar los problemas que se iban planteando. Los árabes suníes seguían conduciendo la *Umma* en los ámbitos fundamentales, como eran las reglas rituales y de culto, el derecho de familia y de sucesiones y el derecho patrimonial, pero tuvieron que emplearse a fondo para integrar la legislación existente y desarrollar el embrionario sistema jurídico islámico.

Al principio, el consenso de estas incipientes escuelas fue anónimo y sus postulados eran revisados por la siguiente generación de juristas. Posteriormente fueron atribuidos a determinados personajes que lograron establecer lazos de enseñanza y transmisión del conocimiento con sus discípulos. De esta manera nació la filiación jurídica de los alumnos, su aprobación de unas opiniones y su rechazo de otras. Y también en virtud de esta dinámica se atribuyeron a un jurista determinado una serie de opiniones que en realidad no eran suyas, pero con las que se conseguía reunir a un mayor número de adeptos¹⁶⁰.

En este contexto, el suceso más importante de la historia del derecho islámico en esta época fue el nacimiento del movimiento de los tradicionalistas en Medina. El inmovilismo que ello implicaba en la formulación de la norma jurídica acabó extendiéndose a todo el imperio y terminó por implantarse décadas después.

2. La jurisprudencia en época abbasí

A partir del 750 los eruditos en leyes fueron reconocidos públicamente como los responsables de la construcción de un modelo de Estado y sociedad islámicas que los responsables políticos de la nueva dinastía gobernante se habían comprometido a instaurar. En este sentido puede afirmarse que bajo la tutela política abbasí las escuelas jurídicas no sólo se desarrollaron con gran rapidez, también sus representantes fueron nombrados para la magistratura y empleados por el régimen como consejeros legales.

Esta circunstancia promovió la convergencia entre la doctrina legal expuesta por los eruditos y la práctica legal de los tribunales. Uno de los ejemplos que ilustrarían esta situación fue el nombramiento del reputado Abu Yusuf como juez de la corte de

¹⁶⁰ HALLAQ (2005: 150-152).

Harun al-Rašid. Durante el ejercicio de su cargo (786-809) redactó, a petición del califa, un tratado sobre ley fiscal y penal¹⁶¹.

En cuanto a las numerosas escuelas jurídicas que florecieron en este período, las de Medina y Kufa fueron las más importantes y duraderas. En términos generales, la segunda presentaba un planteamiento más avanzado que la primera debido, entre otros factores, al patrocinio del gobierno central abbasí. El punto de partida de ambas fue la revisión de la práctica local, legal y popular a través del modelo de conducta que propugnaba el Islam. Por lo tanto, el principal criterio se basó en la adecuación de estas prácticas al código moral emanado de la interpretación de la Revelación.

El siguiente ejemplo ilustraría lo beneficioso de esta labor. Frente a la especulación por el precio del grano, se crearon una especie de vales que autorizaba al poseedor a retirar una cierta cantidad de producto de los graneros del Estado. Los vales acabaron siendo también objeto de esta mala praxis, cuya compra y venta fue reprobada por los eruditos porque la consideraron equiparable a la usura (*riba*’). De esta forma, el concepto adquiría una mayor dimensión al aplicarse a cualquier forma de lucro o ganancia considerada inmerecida, en el sentido de que dependía del azar al no poder establecerse un cálculo previo y consensuado entre las partes. A partir de esta medida se formuló la norma legal según la cual un comprador de alimentos no podía revenderlos antes de haber tomado posesión física de ellos. Esta prescripción comenzó a aplicarse a los productos alimenticios de Medina y acabó extendiéndose a todos los bienes inmuebles del imperio¹⁶².

Sin embargo, esta integración no perduró mucho en el tiempo y años después, la brecha entre doctrina y práctica aumentó hasta convertirse en la principal característica de la jurisprudencia islámica. Esta ruptura estuvo marcada por el auge de los presupuestos de los

¹⁶¹ DURAND (1995: 373-422).

¹⁶² COULSON (1998: 47).

tradicionalistas y el progresivo abandono del razonamiento individual entre las cuatro escuelas suníes reconocidas. Todo ello se gestó en un contexto histórico convulso en el que las rivalidades políticas se legitimaban mediante la adhesión a una determinada tendencia religiosa y con ello, a una escuela jurídica concreta.

A pesar de que el consenso fue un criterio fundamental como autoridad legal según la teoría clásica del derecho islámico, no siempre resultaba coherente. A veces, el consenso de los expertos desembocaba en la aprobación de resoluciones jurídicas muy diferentes, lo que resultaba contradictorio en la elaboración del Derecho¹⁶³. Todas estas autoridades estaban revestidas de autoridad y algunas incluso se consideraban infalibles, lo que implicaba que su contravención era sinónimo de herejía. Ante este problema, existía la posibilidad de que una futura generación consensuara la revocación y la abrogación de una norma aprobada con anterioridad, pero en la práctica resultaba bastante improbable. En consecuencia, el funcionamiento del consenso unánime fue extendiéndose y con ello restringiendo el uso del *iytiḥād*, que ya se encontraba bastante limitado por la autoridad de las tradiciones proféticas y la regulación estricta de los métodos de razonamiento.

El siguiente paso fue, en el siglo X, y después de tres años de uso, que la comunidad de sabios decidió cerrar la puerta al *iytiḥād*, lo que implicaba que el reconocimiento de que la fuerza creativa para el desarrollo de la legislación se había agotado y que nadie tendría las capacidades requeridas para extraer un razonamiento válido extraído de las fuentes de derecho, incluyendo el *iy mā'* y el *qiyās*.

Indefectiblemente, esta situación afectó también a los recursos y herramientas basados en el razonamiento, como el *istiḥsân* y el *istiṣlâḥ*, que también se vieron prácticamente inutilizados. En adelante, los alfaqués y sabios jurisperitos debían acudir a la autoridad de las opiniones de sus maestros. El derecho de

¹⁶³ CHARNAY (1963: 68).

interpretación jurídica dio paso a la obligación de aceptar y aplicar la doctrina de sus maestros predecesores sin posibilidad de enmienda o cambio.

En este nuevo contexto jurídico, el alfaquí *muýtâhid* pasaba ahora a ser alfaquí *muqâllid*, es decir, el imitador o el repetidor de las decisiones tomadas por los maestros de las escuelas jurídicas. Estos últimos fueron objeto de una veneración inusitada como autores de un corpus considerado perfecto. De forma que las actividades jurídicas sometidas al *taqlid* se vieron restringidas a la reelaboración, análisis y comentarios de las obras precedentes, además de generar una literatura comparativa conformadoras todas ellas de las ramas del Derecho.

3. Características del sistema jurídico islámico clásico

Con el nacimiento del Islam y el desarrollo de la ley islámica, los juristas se preocuparon por regular la relación de los creyentes con Dios, que era un sistema de ley privada y no pública que el poder político tenía que ratificar y aplicar. La organización del Estado islámico en la época omeya no se basó en la separación nítida de las funciones ejecutiva y judicial. El califa reunió ambas funciones aunque, por variadas razones como la gran extensión del territorio y la existencia de varias escuelas jurídicas, decidió delegarlas en una gran variedad de subordinados distribuidos por las diferentes provincias del califato. Así, delegados del gobierno en las provincias, primeras autoridades del Ejército, encargados del tesoro, inspectores de mercado, etc. Todos ellos poseían poderes jurisdiccionales en su actividad.

No obstante, el cargo de juez o cadí tenía las competencias jurisdiccionales de naturaleza privada por delegación del soberano. Esta institución fue ganando importancia y prestigio hasta conseguir ejercer una competencia judicial general reuniendo elementos jurisdiccionales de otros cargos, cuya autoridad se vio recortada en

este ámbito. En el ejercicio de su autoridad, el cadí tenía en cuenta su opinión personal, algunos elementos tomados de la ley consuetudinaria de otras sociedades y la opinión de otros juristas especialistas en leyes. Pero no era independiente porque su labor era revisada por el superior político que los había designado para desempeñar el cargo que, en un principio, era competencia del califa.

Con la llegada de los abbasíes, la importancia de esta institución judicial aumentó. La organización jurisdiccional fue modificada, se creó el cargo central de Gran cadí (*qâdî al-quđât*), que inspeccionaba a los demás cadíes, los nombraba y destituía, y utilizaba el ejemplo del Profeta y el Corán preferentemente, mientras que el razonamiento analógico y el consenso de los juristas se aplicaba en función de la doctrina de cada una de las escuelas a las que perteneciera. El cadí ya no era el secretario legal ni el portavoz de otras autoridades, como el gobernador de la provincia. Su máxima autoridad era la ley divina, por lo que el elemento religioso ganó en autoridad y con ello, la vida cotidiana se vio impregnada de una gran impronta religiosa.

Las competencias del cadí se dividieron en dos tipos de actuaciones: en primer lugar, la de la jurisdicción ordinaria consistente en emitir un fallo y una sentencia resolutoria ante las dos partes enfrentadas en un litigio, es decir, en un contencioso. Y en segundo lugar, la de una jurisdicción voluntaria al no existir el enfrentamiento entre las partes. En el primer caso, la materia juzgada era de ámbito civil: de estatuto personal (matrimonios, divorcios, filiación, custodia de hijos, huérfanos, herencias y legados píos), y también de ámbito penal al juzgar y aplicar las penas legales indicadas en el Corán y en el hadiz.

En cuanto a su jurisdicción voluntaria, el cadí, como autoridad protectora, se encargaba de gestionar la tutela de personas consideradas incapaces, la salvaguarda de los patrimonios de ausentes, la administración de los bienes habices o instituciones pías, la ejecución de los testamentos y también de las decisiones judiciales,

especialmente de las penas fijadas, además de proteger su circunscripción contra los disturbios y contra las contravenciones de los reglamentos y de aplicar la justicia a débiles y poderosos por igual¹⁶⁴.

En todo este proceso, la judicatura estaba sometida a la autoridad política. Los abbasíes nombraron y destituyeron cadíes según razones de estado y razones políticas, lo que dotaba al cargo de una inestabilidad añadida, además de limitar su autoridad jurisdiccional por lo que, en la práctica, eran incapaces de aplicar la legislación correspondiente contra los altos funcionarios del Gobierno. El califa, o un órgano colegiado formado por varios magistrados, se encargaban de supervisar las sentencias y de atender las demandas de reparación de agravios e injusticias contra tales actos judiciales, lo que significaba que esa judicatura tenía un rango inferior y que estaba sometida al poder político. De todo ello cabe colegir que no existía una independencia judicial en la época abbasí¹⁶⁵.

Respecto a la tipología, además del Gran Cadí de Bagdad, el emirato de al-Andalus contaba con un cadí de la comunidad (*qâdî al-yamâ'â*), que gozaba de competencias y características algo diferentes de las del primero. También existía el cadí del ejército, que acompañaba a las tropas en sus expediciones militares e impartía justicia entre los soldados cuando fuera necesario; los cadíes de provincias, que solían ser designados por el gran cadí de la capital o por su recomendación ante el califa; el cadí de matrimonios, especializado en los contratos matrimoniales, en el divorcio y en los derechos y deberes de los padres en relación a los hijos; el cadí de aguas, que intervenía en caso de litigio por el uso o la propiedad del agua de riego de los campos; el cadí de los cristianos, que intervenía en los pleitos entre musulmanes y cristianos; el delegado del cadí, un juez que sustituía al cadí titular cuando este no podía ejercer su cargo por diversos motivos. Y, en ocasiones, el cadí de la aristocracia,

¹⁶⁴ TILLIER (2009).

¹⁶⁵ ZAMAN (1997: 88).

especializado en dirimir disputas entre los que conformaban este grupo social¹⁶⁶.

Asimismo, la organización administrativa del Estado creó otras magistraturas y cargos con competencias diferentes de las del cadí, con capacidad de juzgar y, por lo general, de rango inferior. El prefecto, o encargado del zoco (*ṣâhib al-ṣûq*); el prefecto de policía (*ṣâhib al-ṣurṭa*); el prefecto de la ciudad (*ṣâhib al-madīna*); el encargado de demandas especiales o defectuosas (*ṣâhib al-radd*); y el juez encargado de las apelaciones y de reparación de agravios (*ṣâhib al-mazâlim*)¹⁶⁷.

Hubo también otras instituciones que auxiliaban al juez. Entre ellas, las más importantes fueron el secretario del tribunal (*kâtib*) y el consejero jurídico (*muṣâwar*). Este último formaba parte de un órgano colegiado consultivo (*ṣûrâ*). El cadí no estaba solo en el momento de impartir justicia, ya que el secretario le aportaba la documentación exigida por el juez, redactaba las actas, registraba y archivaba los documentos y les daba copia a los litigantes.

Por su parte, los consejeros o jurisconsultos proporcionaban al cadí su opinión o dictamen jurídico plasmado en un documento en el que se especificaban sus apoyos legales a requerimiento del cadí. Dicho dictamen sólo era consultivo, por lo que no obligaba al juez a emitir su sentencia de acuerdo a estos dictámenes. Este órgano consultivo era obligatorio en al-Andalus y tenía carácter oficial, no así en Oriente. Sus dictámenes podían ser requeridos por el emir, el califa y otras autoridades¹⁶⁸.

Asimismo, el consejero jurídico oficial del juez podía ejercer libremente su profesión, de forma que sus dictámenes también podían ser solicitados por particulares. En estos casos, era conocido como

¹⁶⁶ COULSON (1998: 136-137).

¹⁶⁷ MAÍLLO (2006: 334-336).

¹⁶⁸ ARCAS (1988: 15).

muftí y no como *mušâwar*. El muftí, una figura que contaba con su propia jerarquía¹⁶⁹, llegó a tener un gran prestigio en la evolución del derecho islámico. Era él quien dotaba de legitimidad con sus dictámenes las sentencias emitidas por los jueces, siendo estos últimos los que aplicaban la ley sagrada. Y también era él quien seguía investigando la ley y los manuales de los grandes maestros de las escuelas jurídicas para dar respuesta a casos prácticos cotidianos y aconsejar al juez, quien tomaba personalmente la última decisión¹⁷⁰.

En el funcionamiento de los tribunales de justicia participaban otros funcionarios técnicos. Estos subalternos se encargaban de redactar actas matrimoniales, de inspeccionar la administración de los legados píos o bienes de manos muertas, de administrar los bienes que carecían de herederos legales, de las sucesiones vacantes, de los incapacitados y ausentes, de inspeccionar la moralidad y honestidad de los testigos con la intención de formar un cuerpo de testimonios irrefutables que ayudaran al juez en su cometido, de controlar el mantenimiento de la disciplina entre los abogados y procuradores, de hacer cumplir las sentencias, e incluso actuaban como traductores e intérpretes oficiales.

Por debajo de este grupo estaban los que trabajaban en el juzgado: porteros, acomodadores, alguaciles, protectores del juez, conserjes y guardianes de la documentación judicial. De todo ello cabe concluir la existencia de un sistema estructurado con una intensa actividad y una pluralidad de sentencias sobre una misma cuestión que trataban de unificarse con más o menos éxito.

En el mundo jurídico islámico hubo otros alfaquíes que desempeñaron funciones bien de tipo técnico, bien de tipo creativo o consultivo de gran importancia. Era el caso de los abogados y procuradores que cobraban un sueldo por el ejercicio de su profesión y que asistían, asesoraban y acompañaban a los litigantes en la sala para

¹⁶⁹ CALDER (1996: 137-164).

¹⁷⁰ NUNE (1944: 27-35).

defender y representar sus intereses. En sendos casos podían ser recusados ante el juez.

Asimismo, los testigos instrumentales tuvieron un papel esencial en el mecanismo jurídico hasta el punto de convertirse en una destacada institución judicial debido, entre otros factores, al hecho de que la prueba testifical o testimonio oral era considerada como la prueba por excelencia. Gradualmente, los documentos escritos fueron adquiriendo mayor relevancia y consiguieron rivalizar con el anterior.

En principio, estos testimonios podían ser tomados de cualquier musulmán, hombre o mujer, pero por el “deterioro moral” de la persona, se hizo necesaria la imposición de una limitación al exigirse una intachable trayectoria y reputación. De esta forma se estableció un sistema de selección y de inspección de la integridad de los testigos (*šuhûd*). Estos últimos eran conocidos como adules (*‘udûl*) y los testigos¹⁷¹. Sus nombres y sus datos eran registrados en un archivo y llegaron a formar un cuerpo notarial institucionalizado con capacidad para registrar y certificar documentos y también para resolver causas menores de conciliación de forma independiente del cadí. Su actividad era remunerada por los litigantes.

De estos testigos instrumentales proceden los notarios (*waṭṭâq*), quienes intervenían junto al juez y se encargaban de la redacción y levantamiento de multitud de actas, documentos, instrumentos públicos y certificaciones, además de documentos contractuales de todo tipo¹⁷². Su origen se remonta a la época omeya, y en su evolución alcanzó un gran nivel de especialización. Sus conocimientos jurídicos, sus referencias a las opiniones de otros juristas, a datos históricos de su época y a una refinada técnica en el lenguaje empleado, llegaron a constituir un subgénero dentro de la literatura jurídica por su profusión y calidad que reviste un gran valor histórico.

¹⁷¹ Sobre las categorías y funciones de estos últimos, véase CAHEN (1970: 71-79).

¹⁷² HOENERBACH (1984: 103-108).

En cuanto a los tratados prácticos derivados del estudio de las fuentes jurídicas, pueden agruparse en cuatro modalidades. La primera estaría formada por los corpus de jurisprudencia. Son numerosísimos y en ellos se estudian, analizan y comentan las opiniones de los maestros fundadores de las escuelas jurídicas y de sus discípulos más aventajados. También presentan las resoluciones, sentencias y opiniones de los cadíes en el ejercicio de su magistratura y los dictámenes jurídicos emitidos por los muftíes, además de las respuestas y pareceres de los jurisconsultos especialistas en la materia propia del derecho islámico. Estos tratados de jurisprudencia han sido clasificados en tres grupos: los manuales de casuística, las colecciones de dictámenes jurídicos o fetuas (*fatwà*) y las colecciones de sentencias (*aḥkâm*)¹⁷³.

Los manuales de casuística representan la mayor parte de la producción jurídica de regiones tan prolíficas como al-Andalus. Estas obras actualizan de forma pragmática la normativa jurídica a la realidad social. Se ordenan en tres bloques, según la instancia jurídica y las circunstancias en que fueran tratadas: las obras en las que se plantean cuestiones y se ofrecen respuestas a casos reales sobre cualquier materia jurídica; las obras en las que se expresan opiniones y normas o procedimientos a seguir; y los tratados que exponen casos relacionados frecuentemente con procesos, tanto reales como hipotéticos. En todos los casos, las soluciones jurídicas aportadas vienen acompañadas de los fundamentos jurídicos correspondientes, de los nombres de los juristas en quienes se apoyan e incluso de diferentes partes de su obra. Entre las citas más mencionadas se encuentran las recogidas en la *Muwaṭṭa* del *imâm* Malik.

Por lo que respecta a los manuales de fetuas, es decir, de dictámenes jurídicos, agrupaban las opiniones reales, y a veces hipotéticas, que los jurisconsultos exponían al ser interrogados en un caso concreto de jurisprudencia. El contenido de las preguntas

¹⁷³ CARBALLEIRA (2002: 48).

abordaba diversos aspectos de la vida política, social y religiosa, y la respuesta no tenía carácter vinculante, como hemos visto, aunque su opinión fundamentada en la legislación vigente podía sentar jurisprudencia y ser utilizada en el futuro. En cuanto a las colecciones de sentencias o fallos emitidos por los jueces, reunían el resultado final de un proceso judicial, por lo general, inapelable. El juez tenía que fundamentar jurídicamente su sentencia tomando en cuenta los casos anteriores iguales o semejantes y las fetuas de los muftíes y jurisprudencias oficiales.

El segundo grupo está formado por los formularios notariales. Estos compendios jurídicos agrupan multitud de instrumentos públicos que dan fe del acontecer de la vida diaria, de las relaciones sociales y de las transacciones comerciales de los miembros de la *Umma*. El principal valor de estos documentos reside en el carácter probatorio de la veracidad de su contenido y en su uso judicial. Al ir adquiriendo la prueba escrita mayor credibilidad que el testimonio oral en los tribunales de justicia, su presencia es necesaria en todo tipo de relaciones contractuales. El notario público es un experto jurista que recoge por escrito los derechos y deberes de las personas en todo tipo de actos y certificados con la mayor claridad y precisión posibles. Estos documentos se presentan en los formularios dispuestos para ser completados y rellenados con los datos particulares de los intervinientes y con todos los detalles que proporcionen seguridad jurídica a los firmantes.

Los tratados de derecho comparado constituyen el tercer grupo. En estas obras se presentan las diferencias y las coincidencias de las doctrinas jurídicas de las distintas escuelas de derecho islámico. No suelen mostrar las preferencias de unas opiniones sobre otras ni se intenta crear polémica que no sea constructiva. Se tratan con respeto las diferentes soluciones jurídicas adoptadas y se resaltan las peculiaridades de las distintas escuelas. Del cuarto y último, de carácter misceláneo, formarían parte distintos tipos de literatura jurídica que son difícilmente clasificables en los grupos anteriores.

Son obras de moralidad y buen gobierno del mercado (tratados de *hisba*); los tratados de argucias jurídicas (*hiyâl*), las obras que tratan de las innovaciones jurídicas (*bida'*) y otras más que pueden ser parcialmente clasificadas como obras de *furû' al-fiqh*¹⁷⁴.

De todo lo expuesto anteriormente, se colige la presencia del elemento religioso y la supremacía de los valores morales sobre los jurídicos, siendo estos últimos más técnicos, racionales, laicos y subjetivos que el uso imperativo del Corán y la *Sunna*. El segundo elemento a destacar, sin que suponga una excepción a lo que acontecía en otras culturas y sociedades, es la exclusión de la mujer del mundo profesional jurídico. No tenía posibilidad de ejercer ningún cargo ni oficial ni oficiosamente, lo que explica su casi total ausencia en el mundo de la transmisión del conocimiento jurídico islámico.

También resulta reseñable el aprovechamiento de las instituciones, cargos, conceptos y costumbres pre-islámicas y de procedencia extranjera existentes en los países conquistados. Después de una necesaria adaptación y aprobación por parte de las autoridades y de la *Umma*, todos ellos fueron incorporados al sistema islámico, de lo que se deduce la permeabilidad de las estructuras, circunstancia que mejoró su efectividad. En la misma línea, las autoridades toleraron la existencia de otros sistemas religiosos monoteístas y jurídicos, con la alternancia de períodos pacíficos y de otros bélicos, aunque siempre bajo una situación de inferioridad respecto a los musulmanes.

Otra particularidad fue el establecimiento de una segunda vía de legislación paralela al derecho islámico: la creada por el califa como legislador administrativo para el desarrollo del califato en sus ámbitos fiscales y de relaciones exteriores con otros gobiernos. Relacionado con lo anterior, la lucha entre el poder político y el poder jurídico-religioso en relación con la independencia de la judicatura y el sometimiento a la moralidad y justicia divina del califa, se

¹⁷⁴ ARCAS (1988: 13-21).

tradujeron en una subordinación del cadí y del resto de representantes del poder jurídico-religioso a su máximo representante, el califa.

Y finalmente, el carácter personal de la aplicación de la ley sagrada y del derecho islámico en relación con el concepto de territorialidad. Los musulmanes lo son tanto en el territorio dominado por el Islam como en territorio no islámico. En este sentido, el derecho islámico es un producto ético, fruto de la conciencia personal, por lo que la normativa jurídica debía ser aplicada en cualquier región islámica, aunque se tratase de países y administraciones de régimen político diferente. Esta homogeneización contribuyó a la movilidad de país en país buscando nuevos y mejores conocimientos y ciencia islámica. Muchos andalusíes emprendieron larguísimos viajes en busca de maestros contemporáneos y de las enseñanzas reunidas en las numerosas bibliotecas del norte de África, de Oriente Próximo y de Asia mientras cumplían con la obligación de realizar la peregrinación a Tierra Santa, es decir, a La Meca, Medina y Jerusalén.

CAPÍTULO 6

EL DERECHO ISLÁMICO ANDALUSÍ

El desarrollo del derecho islámico en al-Andalus se caracterizó por, al menos, tres elementos: la ingente cantidad y variedad del corpus producido, el desarrollo alcanzado durante los siglos de presencia musulmana, y algunas peculiaridades colegidas de factores históricos, culturales y sociales propios de la civilización andalusí. Por este motivo se hace preciso combinar el recorrido histórico y los cambios que a nivel político, social, económico, religioso y cultural van a tener lugar con su manifestación en el marco jurídico.

Como tema de estudio, el derecho islámico andalusí constituye una disciplina por méritos propios. Sin embargo, plantea algunas dificultades si se pretende abordar de manera conjunta debido al alto grado de especialización que presenta, circunstancia que también se refleja en los trabajos académicos enfocados bien en un elemento determinando del *fiqh*, en el desarrollo del derecho en un período histórico, o en la evolución de un elemento del *fiqh* en un determinado lugar. En todos ellos, la contribución del arabismo español resulta fundamental, por lo que remitimos a los repertorios bibliográficos incluidos al final de la obra para completar este capítulo de carácter introductorio.

1. Al-Andalus en su contexto histórico y político

Al-Andalus es la denominación que desde el 716 sirvió para designar los territorios de la península ibérica bajo poder musulmán. La presencia musulmana en España comienza en el año 711 con la llegada de las huestes del norteafricano Tariq Ibn Ziyad, lugarteniente del gobernador de Tánger, Musa Ibn Nusayr, y culmina en 1492 con la capitulación del reino de Granada ante los Reyes Católicos. Tras la conquista, al-Andalus se integró en la provincia norteafricana del califato omeya para, posteriormente, convertirse en emirato independiente con capital en Córdoba y más tarde, en califato independiente de la dinastía abbasí. Con esta disolución, el territorio se dividió en los primeros reinos de taifas, período al que sucedió el dominio almorávide, los segundos reinos de taifas, el gobierno almohade y los terceros reinos de taifas.

Con el avance de la conquista cristiana (que no Reconquista) iniciada en el norte peninsular, las fronteras de al-Andalus fueron reduciéndose hasta conformar el reino zirí de Granada. La capitulación de la ciudad, en 1492, puso fin al poder islámico en la península ibérica, pero no a la presencia de población musulmana que, obligada a convertirse para permanecer en el territorio, mantuvieron sus creencias y costumbres en secreto. Todo este proceso influyó en el ejercicio y desarrollo del derecho islámico en una sociedad como la andalusí, que ya desde el principio presentó unas especificidades que diferían de la idiosincrasia del resto de territorios que conformaban el imperio islámico, pero no del proceso que se había seguido en torno a los Omeyas.

De región de la provincia africana a emirato independiente (711-929)

Entre el 711 y el 715, las tropas del califato omeya llegaron a dominar gran parte de la península ibérica con el sistema montañoso central como frontera basculante. Al igual que sucedió con otras

regiones del imperio islámico, tras la ocupación militar, la adscripción del territorio a la provincia de *Ifriqiya* (África) fomentó que además de los conquistadores árabes y beréberes norteafricanos, llegaran al territorio nuevos elementos provenientes de las civilizaciones conquistadas que se sumaron a los ya existentes en el sur de la Península. Esta simbiosis configuró el germen de lo que se conocerá como civilización andalusí, concepto que hace referencia a una sociedad organizada regida por un sistema cultural propio¹⁷⁵.

Entre el 711 y el 756 se sucedieron 24 gobernadores, tres de ellos con carácter interino, cuyo linaje reflejaba la búsqueda incansante de un equilibrio entre las tribus rivales, lo que no se consiguió¹⁷⁶. Por otra parte, la delimitación del sistema central como frontera más o menos permeable puso en funcionamiento toda la maquinaria político-administrativa para regular y gestionar los nuevos territorios. Esta dinámica inicial se consolidó en los años siguientes hasta que, en el 756, al-Andalus se convirtió en emirato independiente. La confluencia de una serie de factores motivó este cambio. Entre ellos, el más decisivo sin duda fue la llegada a al-Andalus del único omeya que sobrevivió a la matanza decretada por el primer califa abbasí.

‘Abd al-Raḥman ibn Mu‘awiya ibn Hišam ibn Abd al-Malik (m. 788), conocido posteriormente como Abderrahman I, se vio favorecido por el descontento de la población con la actuación de Yusuf b. Abderrahman al-Fihri, gobernador y vasallo del emir norteafricano que gobernaba *Ifriqiya*, Ibn Habib, quien no había reconocido a los abbasíes y pretendía fomar un gobierno independiente de la nueva dinastía. Tras permanecer en el norte de África unos años, la debilidad militar de Fihri al combatir en las tradicionales razias contra las tropas cristianas en las zonas fronterizas le llevó a al-Andalus. Allí, las rivalidades internas entre las distintas tribus del sur de la península arábiga que controlaban el territorio

¹⁷⁵ CHALMETA (1995: 17).

¹⁷⁶ GONZÁLEZ PALENCIA (2005: 11-12).

también beneficiaron al omeya, que contó con el apoyo del líder del clan yemení, Abu al-Sabah al-Yahsubi¹⁷⁷. El ejército de Abderrahman venció en el 756 al emir de los abbasíes, instaurándose el emirato independiente de al-Andalus (756-929) con un omeya como gobernante.

Coras del emirato independiente de Córdoba



Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coras_del_Emirato_de_C%C3%B3rdoba.png

¹⁷⁷ TAHIRI (2007: 162).

Esta independencia política y administrativa se sirvió de la buena organización acometida por sus ministros, gobernadores en las siete provincias del emirato, cadíes, jueces de las ciudades y el consejo coránico, que procuraba la integración de los diferentes grupos religiosos bajo las leyes islámicas, como los muladíes (cristianos conversos), mozárabes (cristianos que pagaban tributo extra por permanecer en territorio musulmán) y los judíos. El todavía emir contó además con cuatro o cinco asesores que le aconsejaban en cada decisión. Entre ellos se encontraba el comandante en jefe de los Ejércitos, un puesto estratégicamente vital para la consolidación del emirato¹⁷⁸.

Conviene recordar que como territorio integrado en la región de *Ifriqiya*, al-Andalus contaba con un mayor desarrollo a nivel jurídico y administrativo que el imperante en las sociedades tribales del norte de África¹⁷⁹, si bien el sistema de cadiazgo se encontraba consolidado desde época pre-islámica en poblaciones nómadas y sedentarias¹⁸⁰.

Los emires independientes de al-Andalus fueron ocho. El primero de ellos, ‘Abd al-Rahman I (756-788), tuvo que hacer frente a las dos grandes rebeliones de beréberes y defensores de la continuidad abbasí. Su sucesor, Hišam I (788-796), tras superar las rivalidades familiares y a algunas revueltas menores, mantuvo una relativa paz interna durante su gobierno durante la cual fomentó los estudios teológicos y jurídicos, protegiendo la escuela malikí y su capacidad para adaptar la doctrina a la práctica.

La inestabilidad regresó con el gobierno de al-Ḥakam I (796-822), cuyos detractores contaban con aliados tan poderosos como

¹⁷⁸ VALLVÉ (1999: 225).

¹⁷⁹ Sobre la organización judicial de Ifriqiya en el siglo VIII véase DJAÏT (1963: 601-621).

¹⁸⁰ Véase como ejemplo el cadiazgo mauritano en OULD BABA (2015: 229-240).

Carlomagno¹⁸¹. En consecuencia, aumentó su guardia palatina y los contingentes de su ejército con beréberes y mercenarios cristianos con los que reprimió brutalmente la revuelta de los muladíes del arrabal de Córdoba, en la que comerciantes y artesanos protestaban contra el aumento de la presión fiscal¹⁸². Lo que parecía un intento de derrocar al emir en realidad era una demostración palpable de la discriminación que sufrían los muladíes frente a los árabes.

Las rivalidades continuaron con ‘Abd al-Raḥman II (822-852), que reprimió la sublevación en la zona de Murcia (cora de Tudmir) desatadas por luchas intestinas entre distintas tribus (yemeníes y sirias, fundamentalmente). Durante su gobierno se oficializó la doctrina malikí con la ayuda de jurisperitos que habían estudiado en Medina durante los gobiernos de Hišam I y al-Ḥakam I¹⁸³.

El califato alcanzó un enorme esplendor gracias a una buena gestión y a la adopción de una serie de medidas. Entre ellas, la acuñación de moneda en el territorio, el aumento de la tributación y la optimización de la gestión de los ingresos, la instauración del sistema de numeración decimal, la promoción de las artes y las ciencias y la atracción de las principales figuras intelectuales del orbe islámico, y la realización de importantes obras arquitectónicas, entre ellas la ampliación de la mezquita aljama de la capital cordobesa. No obstante, también tuvo que aplacar las declaraciones incendiarias de un grupo de mozárabes que desembocaron en el episodio conocido como “los mártires de Córdoba”¹⁸⁴.

Muhammad I (852-886) heredó la inestabilidad de los últimos años del gobierno de su padre con dos grandes frentes: Navarra y Zaragoza, además del ya existente en Toledo. Los tres levantamientos estuvieron apoyados por los reinos cristianos y fueron reprimidos.

¹⁸¹ GONZÁLEZ PALENCIA (2005: 23).

¹⁸² TUSELL (1993: 26).

¹⁸³ CRUZ HERNÁNDEZ (1992: 304).

¹⁸⁴ GONZÁLEZ PALENCIA (2005: 29-31).

Pero una nueva rebelión, la de ‘Umar b. Hafsun iniciada en el 880¹⁸⁵, centró sus últimos años de gobierno. El breve gobierno de al-Mundir (886-888) se resumía en dos derrotas: la de Navarra y la de Bobastro contra ‘Umar b. Hafsun, en la que murió.

‘Abd Allah (888-912) heredó de su hermano la lucha contra Hafsun y el incremento de las tensiones sociales existentes entre muladíes, árabes y beréberes que anticipaban ya una *fitna*. Su autoridad apenas sobrepasaba los lindes de la capital cordobesa, ya que el resto de provincias estaban gobernadas por familias rivales. En plena decadencia del emirato, ‘Abd al-Raḥman III (912-929) impuso su autoridad, terminó con las disidencias y conflictos internos y se autoerigió califa socavando así totalmente la autoridad de Oriente¹⁸⁶.

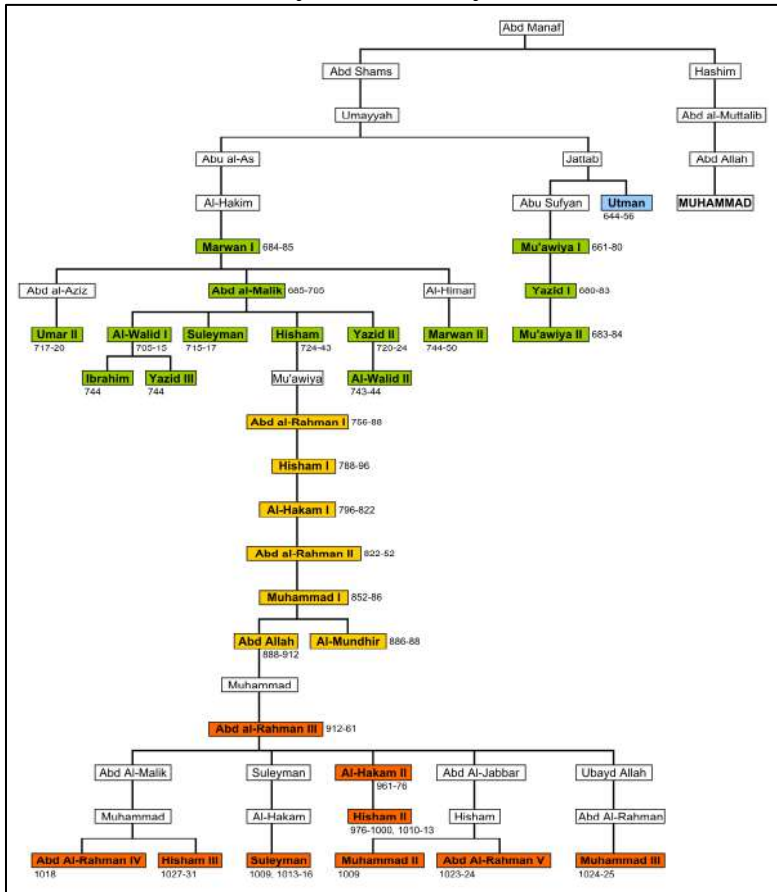
De esta forma, el imperio islámico se dividía en tres califatos: el abbasí en Oriente, con capital en Damasco; el omeya en Occidente (929-1031), con capital en Córdoba; y el fatimí en el norte de África (909-1171), con capital en Kairuán. Los dos primeros tendrían como religión oficial el islam sunní mientras los fatimíes adoptaron el chií, si bien en este último caso y a diferencia de los anteriores, permitieron la convivencia de ambas tendencias. A ello habría que sumar la disgregación del califato abbasí y la creciente importancia de nuevas dinastías emergentes en Oriente y en el Magreb. Todo ello se reflejó en el plano ideológico y jurídico a través de la confrontación entre omeyas y fatimíes¹⁸⁷.

¹⁸⁵ ACIÉN ALMANSA (1994).

¹⁸⁶ VALLVÉ (2003: 96).

¹⁸⁷ AL-ŶANHĀNĪ (1978: 17-32).

Dinastía omeya en Oriente y al-Andalus



Califas omeyas de
Emires omeyas de
Califas omeyas de



Damasco.
Córdoba
Córdoba.

Fuente: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Umayyads.svg>

El califato de Córdoba y sus regiones



Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Califato_de_C%C3%B3rdoba-1000.png

El califato de Córdoba (929-1031)

Bajo el reinado de ‘Abd al-Rahman III (929-961), Ibn Hafsun fue derrotado en el 917 y sus hijos en el 928, fecha esta última en la que concluyó definitivamente la sublevación de la región de Bobastro¹⁸⁸. En el 929 hizo lo mismo con las rebeliones del Levante y el Algarve. Sólo quedaban algunos resquicios de oposición en Badajoz y Toledo. En ese mismo año se autoproclamaba califa. Para entonces,

¹⁸⁸ ACIÉN ALMANSA (1994).

ya había ordenado la creación de una ceca para la acuñación de dinares de oro y dírhams de plata, lo que en la época constituía una prerrogativa más de su autoridad suprema¹⁸⁹.

Se inició entonces una fase de pacificación interna entre las distintas etnias y comunidades a través de una intensa depuración de las corruptelas que se habían practicado en la Administración. De forma paralela, se reforzó el uso de una serie de símbolos y ornamentos de su nueva soberanía, tales como el sello real, el cetro y el trono, además de ser citado en la *juṭba* o sermón del viernes en la mezquita en calidad de *imâm* de la *Umma*. Como califa, se erigió en protector de las tres confesiones religiosas practicadas en sus dominios, al tiempo que veló por la unión en el seno de la comunidad musulmana cerrando filas en torno a la ortodoxia oficial, hasta el punto de ordenar la persecución de todo elemento disidente¹⁹⁰.

En política interna, fomentó los cultivos e introdujo algunas especies hortofrutícolas desconocidas hasta entonces en la península ibérica. Y, siguiendo la estela de ‘Abd al-Rahman II, promovió el desarrollo de las artes y las letras: auspició la creación de una escuela de Medicina y otra de traductores e intérpretes donde se impulsó la difusión de conocimientos del griego al árabe; construyó su corte palaciega de Medina Azahara (Madîna al-Zahrâ’), y convirtió a la Córdoba califal en la principal ciudad de Europa occidental con un casi un millón de habitantes y unas setenta bibliotecas¹⁹¹. También impulsó una mejora de la judicatura, aumentó las competencias del *zalmedina* de Córdoba e impulsó otras magistraturas¹⁹².

Sin embargo, en política exterior la amenaza cristiana en la frontera norte y la expansión de los fatimíes en la frontera sur dejó en un segundo plano el éxito interno de haber conseguido reprimir

¹⁸⁹ CRUZ HERNÁNDEZ (1992: 248).

¹⁹⁰ VALLVÉ (2003: 96).

¹⁹¹ GONZÁLEZ PALENCIA (2005: 48).

¹⁹² VALLVÉ (2003: 100-108).

completamente cualquier atisbo de oposición. En el primer caso, participó activamente como lo habían hecho anteriormente los cristianos, en las luchas internas entre los pretendientes al reino de León. Respecto al califato fatimí, instaurado desde el 909 y con visos de expandirse por el norte de África hasta al-Andalus, el califa ordenó la creación de una flota naval con la que hacer frente los posibles embates. Con base en el puerto de Almería, la marina de ‘Abd al-Rahman III convirtió al califato en una potencia marítima de primer orden con la que dominó Melilla (927), Ceuta (931) y Tánger (951), aunque perdería el control sobre esta última en una de las acometidas fatimíes, en el 958.

El apogeo del califato y la consolidación del aparato estatal, así como el control y seguridad de las rutas comerciales, el aumento de contingentes beréberes en el ejército, y el establecimiento de tributos al patrimonio de los señores feudales con los que se contribuía al control fiscal del califato, se tradujeron en el terreno jurídico en el desarrollo del derecho tributario y fiscal del derecho mercantil marítimo¹⁹³.

Todas estas medidas fueron continuadas por su hijo y sucesor, al-Hakam II (961-976), con el que culminó la época de mayor esplendor del califato omeya de al-Andalus. Si bien ejerció una política continuista, en clave interna se distinguió de su antecesor al haber confiado e incluso delegado en dos personas de la corte: el general Galib, un liberto de origen eslavo, y el chambelán al-Mušhafi, alcanzando ambos grandes cotas de poder. En política exterior, combatió a los cristianos y gracias a su flota abortó la invasión normanda que llegó hasta Silves (966) y Sevilla (971)¹⁹⁴. También trató de frenar a los fatimíes en el Magreb, quienes habían desplazado su capital a la recientemente conquistada ciudad de El Cairo, en el 969, y con ello trasladaron su influencia fuera del Estrecho de Gibraltar.

¹⁹³ VALLVÉ (1992: 97-107 y 125-132).

¹⁹⁴ GUICHOT (1830: 96).

Insertos en este proceso, al-Hakam II decidió recuperar su esfera de influencia en el Magreb de manera pacífica y empleó para ello al ejército liderado por Galib junto a una cuantiosa suma de dinero. El control de dicha cantidad fue encomendado a su intendente, Muhammad Ibn ‘Amir, posteriormente conocido por su apodo: al-Manşur o Almanzor. El califato se basó en la equidad entre todos los grupos étnicos para acceder a los puestos de gobierno. Por un lado, se trataba de acabar con la nobleza militar árabe que había copado prácticamente los mejores puestos desde su llegada a la Península y por otro, se pretendía luchar contra la corrupción promoviendo la meritocracia como único elemento para ascender en la Administración.

Esta misma política se aplicó al resto de la población en el desempeño de sus distintas actividades al promocionar a lo que actualmente denominaríamos clase media de pequeños y medianos comerciantes y agricultores. Precisamente la agricultura y la ganadería constituían las bases de la economía del califato. El control de las rutas comerciales en el Magreb permitía no sólo hacerse con una gran cantidad de oro procedente de Sudán, sino también promover la exportación a Oriente de excedentes de cereales y legumbres, además de introducir otros cultivos y nuevos canales y sistemas de riego. Todo ello tendrá su influencia en el derecho de aguas y en los contratos de compra-venta de tierras y de sus productos. A todo ello se añadía la exportación de productos de lujo elaborados en la *Dâr al-Tirâz* o fábrica de tejidos del califato¹⁹⁵.

El esplendor económico se debió en buena parte al funcionamiento de la centralización fiscal, que fue capaz de gestionar las contribuciones y rentas de todo el Estado, incluyendo a latifundistas y a cortesanos mediante impuestos: territoriales, diezmos, arrendamientos, peajes, impuestos de capitación, tasas aduaneras sobre mercancías, derechos recibidos en los mercados exteriores sobre joyas, aparejos de navío, piezas de orfebrería, etc.

¹⁹⁵ ACIÉN y VALLEJO (1998: 119).

Al control de la gestión administrativa de los ingresos del Estado también contribuyó la implementación de la demarcación del territorio en unidades militares-administrativas conocidas como coras, ya empleadas en el emirato. La eficacia en la recaudación fiscal, unida al oro sudanés (de donde también provenían algunos esclavos de la Corte)¹⁹⁶ y a los impuestos que pudieron recaudarse gracias a la estabilidad y paz alcanzadas en los territorios, permitieron un gran desarrollo cultural con la implantación de la enseñanza pública y el aumento de la red de bibliotecas ya existente.

Pero quizá lo más significativo de su legado fue el interés de perpetuación y difusión de la cultura a través del mecenazgo, de importantes compras en los principales centros intelectuales del imperio islámico (Bagdad, Damasco y Alejandría), y de la difusión del conocimiento mediante el desarrollo de centros educativos y la conservación de las fuentes. En este punto conviene subrayar algo inusitado hasta entonces: la participación de la mujer en esta última labor. Córdoba contaba con mujeres copistas¹⁹⁷, mientras que las miniaturas y encuadernaciones continuaban siendo consideradas labores masculinas. Si bien su número era ínfimo, al igual que el de secretarías en la corte, cualitativamente suponía una innovación respecto a Oriente, donde el apego a la tradición no permitía la presencia femenina en estos ámbitos.

Hišam II (976-1013) sólo contaba con once años cuando sucedió a su padre. Sin embargo, su elección tuvo que ser debatida al proponerse como candidato al-Mugira, tío paterno del heredero. Los apoyos del triángulo de poder formado por la sultana Aurora (Şubḥ) y madre del heredero, del tutor del niño, Muhammad Ibn ‘Amir (al-Manşûr) más conocido como Almanzor, y del chambelán (al-Mushafi) resultaron decisivos para que finalmente se constituyera un consejo de

¹⁹⁶ VALLVÉ (1999: 213).

¹⁹⁷ SÁNCHEZ MOLINÍ (1997: 88-89).

regencia y el heredero quedara prácticamente apartado de toda influencia y poder político en los años futuros¹⁹⁸.

La influyente posición de Almanzor se había labrado en torno a la jurisprudencia. Comenzó como subalterno del cadí de Córdoba y de ahí pasó a intendente de los bienes del príncipe heredero y de la Sultana, inspector de moneda, procurador de las sucesiones vacantes (bienes de manos muertas), y cadí de Sevilla y Niebla, entre otros tantos cargos¹⁹⁹. A medida que aumentaba su poder, la rivalidad con al-Mushafi se hizo mayor hasta que, con el apoyo de la reina madre, el primero consiguió acusar de traición y condenar a muerte al segundo, con la connivencia del general Galib, cuya hija se había convertido en esposa de al-Manşur.

Convertido en chambelán, al-Manşur inaugura el período ‘amirí (977-1009), caracterizado por la progresiva usurpación de las prerrogativas y funciones del califa y por la imposición de una dictadura militar cuya consolidación pasaba por deshacerse de todos sus enemigos y también de los aliados, como el general Galib. A partir de entonces gobernó de forma absoluta ejerciendo el control directo e indirecto de todas las instituciones, incluida la jurisprudencia²⁰⁰. A ello se sumó una mala gestión.

La pérdida del control de las rutas del oro saharianas, en el 979, provocó una crisis económica que intentó paliarse con numerosas incursiones a los reinos cristianos y con una subida de impuestos que contrastaba con el lujo de la corte. Cuando en 1002 su hijo y chambelán desde el año 991, ‘Abd al-Malik (al-Muzaffar), le sucedió al frente del gobierno, emprendió una política continuista que preconizaba un final cercano a los amiríes. Para entonces, el heredero legítimo, Hişam II, continuaba aislado y sin participación alguna en la vida política.

¹⁹⁸ Sobre el gobierno ‘amirí, véase MARTÍNEZ y TORREMOCHA (2001).

¹⁹⁹ GONZÁLEZ PALENCIA (2005: 50).

²⁰⁰ SERRANO (2003: 89-106).

‘Abd al-Malik actuó enérgicamente para sofocar las rebeliones internas y externas surgidas en vida de su padre y agudizadas tras su muerte. Consecuencia de las primeras aniquiló a todos los *saqâliba*, es decir, a la guardia eslava²⁰¹, tras haber intentado sustituir al califa por un príncipe omeya capaz de imponerse a los amiríes. Respecto a los cristianos, emprendió diversas campañas contra Galicia, Navarra, Barcelona y León.

A su muerte, ‘Abd al-Malik fue sucedido por su hermano, ‘Abd al-Rahman, conocido por el sobrenombre de Sanchuelo por ser nieto por vía materna de Sancho Garcés II de Pamplona. A diferencia de su padre y de su hermano, que habían gobernado de manera oficiosa bajo la figura títere del califa, ‘Abd al-Rahman pretendía que Hišam II le designara su sucesor como califa, algo realmente arriesgado y cuyas consecuencias no se hicieron esperar. En el año 1009, un levantamiento popular liderado por Muhammad al-Mahdi, el bisnieto de ‘Abd al-Rahman III, depuso a Hišam II tras dar muerte a Sanchuelo y puso fin a la dinastía ‘amirí.

A partir de aquí se sucedió período de lucha interna por hacerse con un califato que ya no respondía a la realidad política de al-Andalus, y que culminaría, en 1031, con la desintegración de la institución califal y el inicio de los reinos de taifas. Trece califas, seis de ellos omeyas, crisis económica, revueltas sociales, represalias de árabes y beréberes y luchas intestinas dentro de las propias facciones caracterizaron las dos décadas siguientes. Entre 1009 y 1016 hicieron su aparición primeras taifas, a las que siguieron las demás mientras la ficción califal continuaba.

La *fitna* provocó una nueva pugna entre árabes y beréberes por imponer a sus respectivos candidatos al Trono. Muhammad al-Mahdi sólo estuvo un año en el gobierno debido a su enfrentamiento con el grupo beréber. Éste apoyaba a un primo segundo suyo, Sulayman al-

²⁰¹ Para más información sobre este grupo, véase MAÍLLO (1996: 212-213).

Musta'in, con quien se enfrentó en la batalla de Alcolea, y donde fue derrotado por la alianza de al-Musta'in con las tribus beréberes y las tropas castellanas de Sancho García. No obstante, al-Mahdi volvió a hacerse con el poder en 1010 con el apoyo de las tropas eslavas y las catalanas de Ramón Borrell e invertir la situación anterior²⁰².

Resultó en vano. Al-Mahdi fue asesinado ese mismo año. Su sucesor era un viejo conocido: Hišam II, al que antaño había obligado a abdicar y que ahora ocupaba el califato por segunda vez. Hišam II no fue reconocido por el tercer vértice de este triángulo: Sulayman al-Musta'in, quien de nuevo se hizo con un importante apoyo beréber y acabó atacando, en 1013, la capital cordobesa. Como consecuencia de esta campaña, Hišam II murió y al-Musta'in se hacía por segunda vez con el califato.

El gobierno de al-Musta'in (1009 y 1013-1016) estuvo marcado por el intento de acercar posiciones entre árabes, beréberes y eslavos mediante la implantación de una política de cuotas de poder destinadas a aquellas familias que ya dominaban de facto los distintos territorios, de forma que únicamente se reservó para sí el control de la capital cordobesa²⁰³. La medida resultó tan estéril como reveladora de la fractura existente. Entretanto, en 1016, el gobernador de Ceuta, 'Ali b. Hamud al-Nasir, sitiaba la capital del califato y, tras ejecutar a Sulayman al-Musta'in, se proclamó califa. Se inauguraba así una nueva dinastía al frente del califato andalusí: la de los hammudíes.

'Ali b. Hamud al-Nasir (1016-1018) se proclamó califa autoerigiéndose descendiente de 'Ali, primo y yerno del Profeta. Había sido nombrado gobernador de Ceuta por su predecesor en el califato como parte de esas cuotas de poder en un intento por acabar con la anarquía imperante en el territorio. Su política se basó en una estricta observancia de las leyes, junto al trato igualitario dado a las

²⁰² CRUZ HERNÁNDEZ (1992: 141).

²⁰³ LÉVI PROVENÇAL (1957: 427).

distintas etnias dominantes en el califato²⁰⁴. Pero la aparición en escena de un pretendiente al Trono en la figura del omeya ‘Abd al-Rahman IV (otro bisnieto de ‘Abd al-Rahman III), hizo que buscara apoyo entre los bereberes y se apartase tanto de árabes como de esclavos. Ello hizo que perdiera la aceptación popular de la que había gozado hasta entonces y fuera asesinado en 1018.

‘Abd al-Rahman IV fue proclamado califa en abril de 1018 con el apoyo de los árabes omeyas, pero su califato fue nominal pues ni siquiera llegó a tomar posesión oficial de su cargo. Fue depuesto por el hermano del fallecido Ibn Hamud, al-Qasim (al-Ma‘mun, 1018-1021 y 1023), que era en ese momento gobernador de Sevilla. Este último ocupó el vacío de poder dejado por su predecesor hasta que, tres años después, su sobrino Yahya ibn ‘Ali b. Hamud (al-Mu‘tal) reclamó para sí el trono. Al-Ma‘mun se retiró a Sevilla mientras al-Mu‘tal (1021-1023 y 1025-1026) se hacía con el control de la capital cordobesa. Durante casi un año ambos coexistieron como califas, pero la incapacidad de sofocar las revueltas por parte de al-Mu‘tal lo llevó a retirarse y dejar paso a su tío, quien a pesar de regresar a Córdoba en 1023 no consiguió recuperar el califato por mucho tiempo. Los partidarios de los omeyas entronizaron en su lugar a ‘Abd al-Rahman V (1023-1024)²⁰⁵.

Su gobierno no llegó a tres meses debido a las fracturas internas y a que los opositores le habían encontrado reemplazo: su primo Muhammad III (1024-1025). También era bisnieto del instaurador del califato y fue proclamado por los amotinados, quienes pronto le darían la espalda debido al abuso en el empleo de la fuerza contra la población. Fue entonces cuando volvió a entrar en juego la dinastía hammudí con Yahya al-Mu‘tal. Este último permaneció en lo que se convertiría en la taifa de Málaga. En su lugar, envió a su visir, Abu

²⁰⁴ GONZÁLEZ PALENCIA (2005: 61-62).

²⁰⁵ DOZY (1982: 262).

Ya'far Ahmad b. Musa, quien fue expulsado de la ciudad un año después, en 1026²⁰⁶.

Hišam III (1027-1031) fue el duodécimo y último califa omeya. Subió al trono que permanecía vacante tras la huida de su predecesor, Yahya al-Mu'tal, el tercero y último representante de los hammudíes. El retorno de la dinastía omeya no resultó menos efímero que la permanencia de aquellos, como tampoco fue sencilla su proclamación. Tardó dos años en poder entrar en la capital cordobesa y cuando lo hizo, delegó el gobierno de la ciudad en su visir, Hakam b. Sa'id. La nefasta gestión de este último abocó al Estado a la bancarrota, además de adoptar una serie de medidas igualmente desafortunadas. Entre ellas, el aumento de impuestos que los ulemas consideraron contrario a la ley coránica²⁰⁷. Por ello, alentaron un levantamiento popular que, tras asesinar al visir, provocó el destierro del califa. De esta forma tan abrupta se iniciaba el período conocido como el de los reinos primeros reinos de taifas.

²⁰⁶ GONZÁLEZ PALENCIA (2005: 62).

²⁰⁷ AHMAD (1972: 182-183).

Al-Andalus en el año 1030



Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_Iberian_Peninsula_1030-es.svg

Los reinos de taifas (1031-1085)

En apenas una década desde la caída del Califato, el territorio bajo dominio musulmán llegó a estar dividido en 34 pequeños reinos, también llamados taifas, cuya demarcación, integración y escisión en otras fue tan compleja como cambiante en muchos casos. En el trasfondo de esta división subyacían problemas muy profundos. Por una parte, las luchas por el trono califal no hacían sino reproducir las luchas internas que siempre habían assolado el emirato y el califato entre los distintos grupos étnicos que perseguían el poder (árabes, beréberes y muladíes o esclavos libres del norte peninsular o de origen centroeuropeo). Por otra, la mayor o menor presencia de

población mozárabe, las aspiraciones de independencia de las áreas con mayores recursos económicos y la agobiante presión fiscal necesaria para financiar el coste de los esfuerzos bélicos. Todos estos factores habían desencadenado desde 1009 una ruptura con el modelo califal omeya.

Entre 1009 y 1016 se habían constituido las taifas de Almería y Murcia, Alpuente, Arcos, Badajoz, Carmona, Denia, Granada, Huelva, Morón, Santa María del Algarve, Silves, Toledo, Tortosa, Valencia y Zaragoza, además de otras de cronología incierta. Este fenómeno, que volvió a repetirse a finales del siglo XII y en la primera mitad del siglo XIII, presentaba un dinamismo tendente a la fragmentación o a la fusión. Su número podía aumentar como consecuencia de la escisión provocada por desavenencias internas en el seno del clan gobernante, o bien disminuir por por la fusión con otra después de un enfrentamiento armado. Asimismo, podían ser conquistas por cristianos o almorávides.

Las 26 taifas más destacadas reflejaron la heterogeneidad social de al-Andalus, ya que estuvieron gobernadas en sus orígenes por clanes beréberes (asentados fundamentalmente en el Sur: Algeciras, Carmona, Granada, Málaga, Morón, Ronda); árabes (Córdoba, Sevilla, Silves, Zaragoza); eslavos (en su mayor parte en la costa levantina: Baleares, Denia, Tortosa, Valencia); antiguos esclavos (Almería, Murcia); y locales andalusíes (Huelva, Mértola, Niebla)²⁰⁸.

Cada taifa se identificó con una dinastía o con un clan. Entre los más importantes estaban los amiríes (descendientes de Almanzor) de Valencia; los tuyibíes de Zaragoza; los aftasíes de Badajoz; los ziríes de Granada, los hammudíes (antiguos pretendientes al Trono) de Algeciras, Ceuta y Málaga, y los ‘abbadíes de Sevilla. La mayor parte de ellos lograron consolidarse en el poder con Sevilla, Badajoz, Toledo y Zaragoza como principales potencias islámicas peninsulares.

²⁰⁸ DOZY (1982) y VIGUERA (1996: 6-11).

Reinos de Taifas en el año 1037

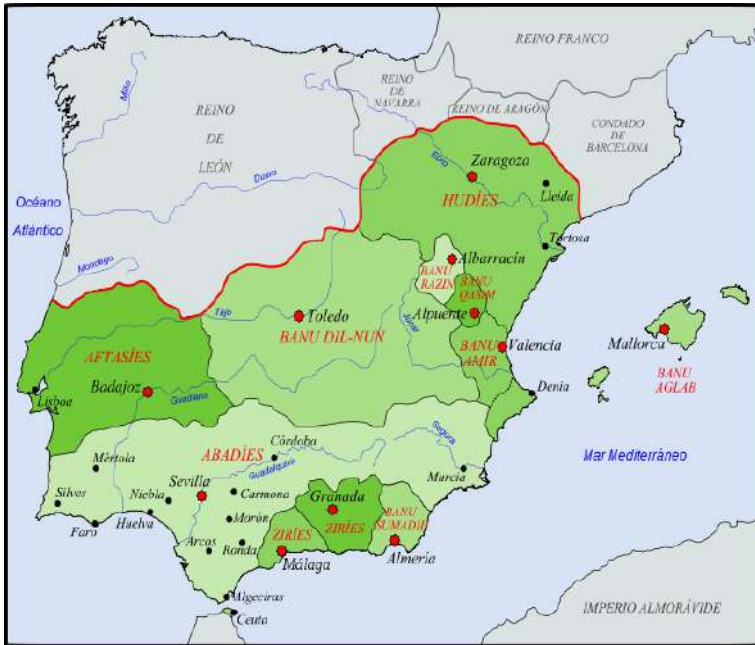


Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Reinos_de_Taifas_en_1037.svg

La antaño capital omeya trataba de recuperarse, sin mucho éxito, de los últimos acontecimientos, pero su situación económica era crítica y fue superada por Sevilla, que se convirtió en el centro urbano más floreciente del período de taifas. Mientras tanto, Almería se había erigido en un emporio mercantil gracias al intenso tráfico de su puerto, uno de los más activos del Mediterráneo. Por su parte, Zaragoza era la capital del Norte por su activa vida cultural e industrial, mientras Valencia y Denia surtían a buena parte de al-Andalus sus productos agrícolas y hortofrutícolas generando una próspera economía.

Reinos de Taifa en el año 1080



Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Reinos_de_Taifas_en_1080.svg

Esta disgregación y continua rivalidad hizo evidente la necesidad de contar con un poder político y militar centralizado para poder resistir el avance de los reinos cristianos. Las taifas carecían de las tropas necesarias para hacer frente a las huestes cristianas y a sus propios correligionarios, por lo que a menudo acababan contratando a mercenarios para luchar contra sus vecinos o para oponerse a los reinos cristianos. Para poder hacer frente a estos pagos, la solución más generalizada fue el establecimiento de muchos nuevos impuestos con el consiguiente malestar y empobrecimiento de la población²⁰⁹.

²⁰⁹ Véase como ejemplo el caso de Abu l'sa b. Lubdun de Sagunto citado por VIGUERA (1992: 81).

Por otra parte, la fragmentación del espacio interior y el retroceso en la frontera exterior crearon unos límites imprecisos y fluctuantes que motivaron una gran inversión en construcciones defensivas de todo tipo, incluyendo el amurallamiento de ciudades. Estas medidas no fueron suficientes para impedir que los reinos cristianos aprovecharan la división musulmana y la debilidad de las taifas para someterlas. Al principio, mediante medios económicos, forzando a las taifas a pagar un tributo anual, las parias²¹⁰.

La trayectoria del Cid Campeador²¹¹ representaría la convulsión de esta época, el extraordinario pragmatismo de pactos y alianzas, y su volubilidad como consecuencia del desenlace de los acontecimientos. Mercenario al servicio de los musulmanes, tras luchar contra los reinos cristianos acabó creando su propio feudo independiente en la zona levantina desde donde impuso tributos a las pequeñas taifas formadas alrededor de Valencia²¹².

Además de la importancia de la vida urbana como factor característico de la sociedad islámica andalusí, las comunidades campesinas, étnicamente muy heterogéneas, también se vieron afectadas por la inestabilidad política y el endeudamiento económico. La necesidad de incrementar los ingresos llevó a que en el siglo XI se hubiera generalizado la expropiación de tierras y la imposición de nuevas contribuciones en función de la situación de las arcas. Ello no impidió el desarrollo de las huertas y la mejora de técnicas de cultivo y de irrigación²¹³.

Pese a la delicada situación política y de sus implicaciones geográficas, la actividad comercial no se vio afectada y continuó girando en torno a la ciudad. Tanto el comercio interior, basado

²¹⁰ NEGRO (2016).

²¹¹ GUICHARD (2001: 64-83).

²¹² PRIETO Y VIVES (1926: 59).

²¹³ GARCÍA SÁNCHEZ (1995: 41-56).

fundamentalmente en productos agrícolas y manufacturas como el llamado comercio de lujo, destinado al exterior y basado fundamentalmente en productos suntuarios de alta calidad, se desarrollaron con normalidad. Asimismo, las relaciones con el norte de África y con Oriente discurrieron también en términos de intercambios diplomáticos, comerciales y culturales.

Durante el apogeo de los primeros y segundos reinos de taifas (siglos XI y XII), estos reyezuelos compitieron entre sí no sólo militarmente, también rivalizaron en alcanzar un mayor prestigio frente a los demás. Esta ostentación pública, necesaria para la propia supervivencia en algunos casos, se canalizó a través de dos símbolos de poder: la acuñación de moneda y las edificaciones palaciegas. El ejercicio de un intenso y fructífero mecenazgo entre artistas e intelectuales actuó en un doble sentido: como propaganda de la dinastía o del clan en cuestión y como arma arrojadiza en forma de feroz sátira contra el enemigo. La prolijidad de los poetas en estos géneros revela este uso de la literatura de la época con fines políticos²¹⁴.

Desde el punto de vista jurídico, los estudios sobre esta etapa no son numerosos debido a la escasez de fuentes en comparación con períodos históricos anteriores y posteriores. Aún así, contamos con algunos trabajos específicos a través de los cuales se pueden conocer, por ejemplo, la bases de la organización judicial, del enjuiciamiento civil y criminal en la Córdoba siglo XI²¹⁵; o el papel político y social de los ulemas y su distinción respecto a los alfaquíes a tenor de lo recogido en la *Dajira* de Ibn Bassam²¹⁶.

Tras la conquista de Toledo por parte de Alfonso VI de León y Castilla (1085), la supeditación se convertía en conquista y en la consiguiente desaparición de los reinos musulmanes. El golpe de

²¹⁴ PÉRÈS (1990).

²¹⁵ PELÁEZ (1999).

²¹⁶ BENABOUD (1984: 7-52).

efecto que supuso la toma de Toledo movió a los reyes de las taifas a solicitar ayuda al sultán almorávide Yusuf ibn Tašufin. Este último cruzó el Estrecho y no sólo derrotó al rey leonés en la batalla de Sagrajas o *Zallâqa* (1086), sino que conquistó progresivamente todas las taifas. Comenzaba un nuevo proceso de adaptación y de re-centralización.

Bajo el imperio almorávide (1085-1144)

El término “almorávide” (*al-murâbiṭ*), significa literalmente “el que habita en una fortaleza fronteriza” (*ribâṭ*). Tres elementos caracterizaron el proceder de la dinastía. En primer lugar, su impronta norteafricana, ya que se originó en torno a la tribu de los Senhaya. En segundo lugar, el hecho de que extendieran su influencia a través de asentamientos militares, como eran las fortalezas que fueron estableciendo en su avance hacia la Península. Y finalmente, el rigorismo religioso con el que legitimaron su actuación y su gobierno²¹⁷.

La difusión que los ulemas de Kairuán dieron a la doctrina malikí en el Magreb y la peregrinación que Yahya b. Ibrahim, líder del movimiento, realizó a La Meca en el año 1035 confluyeron en el alfaquí senhaya Abdallah Ibn Yasin, que fue designado para trasladarse con Yahya b. Ibrahim al territorio y adoctrinar a los fieles. De esta forma, a partir de 1048 se creaba un movimiento religioso formado por una poderosa confederación de tribus que adoptaron la escuela malikí y la obra de su fundador y principal maestro, la *Muwaṭṭa* de Malik, sin renunciar a sus especificidades y señas de identidad.

Así, parte de esta tradición de la que se decían depositarios les llevaba a utilizar el *liṭâm* o velo masculino al estilo tuareg, en parte por la costumbre y las condiciones del medio físico en el que se

²¹⁷ BOSCH VILÁ (1956).

movían pero también, en una re-interpretación del *'urf*, como signo de sometimiento a Dios y a su Profeta. De hecho, practicaron el proselitismo con las tribus del sur de Marruecos y fue durante su primera década de actividad en la región (1042-1053) cuando establecieron su objetivo: el establecimiento de una comunidad político-religiosa entre los Senhaya que estuviera regida por el estricto cumplimiento de los principios islámicos²¹⁸.

La fuerza expansiva del movimiento se desarrolló con gran rapidez debido a la confluencia de varios factores: legitimidad religiosa, fortaleza militar y recursos económicos provenientes de los principales enclaves africanos de las rutas comerciales para sustentar la empresa. En el plano exterior, la coyuntura internacional se presentaba favorable. El califato abbasí de Bagdad, aunque despojado de todo su poder militar y político por el sultán selyuquí, continuaba representando la unidad musulmana de la ortodoxia sunní frente a los movimientos heterodoxos y seguía constituyendo un baluarte de legitimidad a todo régimen que formase parte de la *Umma*. Entretanto, el califato fatimí de Egipto se había adscrito a la corriente chií isma'ílí, entrando en rivalidad con Bagdad. Y en la península ibérica, los reinos de taifas habían relegado el papel de los alfaquíes malikíes a un segundo plano.

Antes de acudir a la Península, el que sería primer dirigente almorávide de al-Andalus, Yusuf Ibn Tašufin (1086-1106), ya contaba con experiencia de gobierno y había dado muestras de su rigorismo religioso. Rechazó el Califato, cuya ostentación correspondía a los abbasíes, y en su lugar eligió el título de Sultán, indicando así la supeditación, en el plano simbólico, a la institución vertebradora de la *Umma*. En segundo término, instituyó un consejo conjuntivo formado por alfaquíes para que asesoraran sobre todo tipo de cuestiones a través de la emisión de fetuas, por lo que ejercieron gran influencia en el gobierno de las provincias conquistadas, especialmente en la administración de justicia. Al-Andalus no fue una excepción.

²¹⁸ ABUN-NASR (1987: 77).

Tras acudir en ayuda de los andalusíes y vencer en Sagrajas al ejército cristiano, la inestabilidad de las taifas y su incapacidad militar para hacer frente a nuevas embestidas motivaron su conquista. La primera taifa en pasar a dominio almorávide fue la de Granada, cuyo emir, ‘Abd Allah, dejó testimonio de los hechos²¹⁹. La rapidez con la que dominaron el territorio presentó una importante salvedad: el feudo valenciano del Cid, que no pudo tomarse hasta 1102, cuatro años antes de la muerte de Ibn Tašufin.

Los cinco gobernantes de la dinastía en al-Andalus declararon el *yihād* contra los musulmanes heréticos. La imposición de una mayor rigurosidad en la aplicación de los preceptos religiosos resultó perjudicial para los intelectuales sospechosos de no comportarse acorde con el estricto código ético-moral establecido. Un buen ejemplo de esta situación fue el protagonizado por el teólogo sunní Algacel (al-Gazzâlî), cuyas obras fueron quemadas por orden del segundo califa almorávide, ‘Ali ibn Yusuf ibn Tašufin (1106-1143)²²⁰.

Conviene subrayar que no se trataba de ningún racionalista. Al contrario, llegó al convencimiento de la ineficacia de la razón como herramienta de conocimiento o de comunicación con Dios y por tanto, negaba la validez de cualquier presupuesto científico o filosófico sobre cuestiones consideradas pertenecientes a la tradición religiosa. Sin embargo, su posición contraria a la jurisdicción malikí y sus tendencias místicas le llevaron a ser condenado. Paradójicamente, los almohades tomarían su obra titulada *Ihya ‘ulûm al-Dîn* (*El resurgimiento de las ciencias religiosas*), una de las quemadas, como fuente de inspiración²²¹.

²¹⁹ LÉVI PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ (1980).

²²⁰ GUICHARD (2001: 86).

²²¹ URVOY (1983: 130).

máximo exponente. Este último, que se había abrogado el imamato para sí, fue convocado a Marrakech junto a algunos compañeros para que sus doctrinas fueran examinadas y acabó siendo ejecutado.

Si tomamos en cuenta estos dos episodios y los comparamos con la producción de un conjunto de brillantes intelectuales de la época, como Avenzoar, Averroes el abuelo, Avempace, al-Idrisi o Ibn Quzman, entre otros, el balance no resulta favorable a la teoría del aislamiento, pero sí pone de manifiesto una reducción cuantitativa de autores e intelectuales, especialmente notable en el ámbito literario.

Siguiendo el procedimiento habitual del consejo consultivo de alfaquíes, la emisión de fetuas se intensificó hasta constituir un instrumento de censura de todos aquellos comportamientos considerados poco ortodoxos. Asimismo, las autoridades almorávides se mostraron menos conciliadoras con las poblaciones judías y cristianas, hasta el punto de presionarles para forzar su conversión al Islam, algo que no se había hecho hasta entonces en la Península. La represión llevó a los mozárabes cordobeses a iniciar en 1121 una oleada de protestas y rebeliones ante las que muchos ulemas actuaron como intermediarios para evitar un mayor derramamiento de sangre.

Esta actitud se unió al envío de contingentes beréberes que reforzaron el control militar de al-Andalus, retomándose así el ya tradicional enfrentamiento entre andalusíes y norteafricanos. La llegada de tropas se producía al mismo tiempo que la salida de intelectuales hacia la capital del imperio, Marrakech, donde difundieron el legado cultural andalusí y contribuyeron a impulsar su desarrollo y continuidad.

Otro de los aspectos destacables fue, en el terreno económico, la unificación de la moneda acuñada con la introducción del dinar de 4,25 gramos, que fue designada moneda oficial y que se convirtió en el precedente del maravedí²²². También se fomentaron las relaciones

²²² FIERRO (2006: 473).

comerciales y las reformas administrativas, en virtud de las cuales se ampliaron las prerrogativas de las autoridades religiosas. Estas medidas fueron adoptadas durante los primeros quince años de gobierno, cuando la dinastía vivía su esplendor en al-Andalus²²³.

En todo este proceso de re-tradicionalización, el descontento de musulmanes y no musulmanes fue en aumento hasta provocar el declive de la dinastía, que podría situarse en torno al año 1126, fecha en la que finalizó la campaña iniciada por Alfonso I de Aragón en territorio andalusí. Para entonces, otra dinastía norteafricana comenzaba a imponer su dominio en el Magreb.

Así, el tercer sultán, Tašufin ibn ‘Ali ibn Yusuf (1143-1145) tuvo que hacer frente al empuje almohade al igual que su sucesor, Ibrahim ibn Tašufin (1145-1145), cuyo exiguo gobierno se debió a su muerte en combate en tierras argelinas. Por su parte, Isḥaq b. ‘Ali b. Yusuf b. Tašufin (1145-1147), corrió la misma suerte que su predecesor al ser asesinado en Marrakech por los almohades. La contribución de estos últimos resultó intrascendente al seguir una línea continuista con las medidas adoptadas por el hijo y sucesor de Ibn Tašufin.

En 1140, los almohades se hicieron con la ciudad de Siyilmasa, punto estratégico clave en la ruta del oro subsahariano, mermando así los recursos económicos almorávides. La necesidad de concentrar un mayor número de tropas en el Magreb para tratar de hacer frente a los almohades condujo a una importante reducción de efectivos militares en al-Andalus, lo que fue aprovechado para iniciar el establecimiento de unas segundas taifas.

Cuatro años más tarde, en 1144, la sublevación contra los almorávides acabó con la expulsión de los supervivientes y con la instauración de unas autoridades locales a falta de un Estado central. Poco después, en 1147, la capital almorávide de Marrakech caía en

²²³ VIGUERA (1992: 180).

manos almohades. Como señalan algunos autores, el legado almorávide en al-Andalus y el norte de África residió en dotarlas de una unidad político-territorial de las que ambas carecían²²⁴.

Segundos reinos de taifas (1144-1172) e imperio almohade (1147-1212)

El segundo período de taifas se iniciaba a mediados del siglo XII, durante el cual llegaron a constituirse 22 taifas que no pueden compararse ni en extensión, ni en duración ni en alcance, a las primeras del siglo XI. Algunas volvieron a surgir en lo que antaño habían sido importantes núcleos de población y habían gozado de influencia en diversos ámbitos: Badajoz, Córdoba, Granada, Murcia, Almería y Valencia. Otras, como Cádiz, Jaén o Málaga, no habían eclosionado en el período anterior y lo hacían de manera muy moderada ahora. Todas ellas sobrevivieron con desigual suerte hasta la llegada de los almohades a la Península y su posterior integración en el nuevo imperio norteafricano.

Al igual que sus antecesores, esta dinastía se forjó en territorio africano y en un medio tribal dominado por la confederación de los Masmuda, en el anti-Atlas marroquí. En la misma línea político-religiosa que los anteriores, legitimaron su posición en el territorio y su posterior expansión peninsular a través de una reforma que buscaba restaurar los auténticos valores islámicos. Para ello adoptaron la denominación de almohades (*al-muwâhidûn*) o defensores de la unicidad divina, en alusión a los “asociadores” (*muštarikûn*), es decir, al politeísmo practicado por otras tendencias y creencias.

Su fundador y principal ideólogo, Abu Abdallah Muhammad Ibn Tumart (1080-1128) encabezó la lucha contra la asunción del antropomorfismo que según él se estaba imponiendo en la *Umma*. Tras su periplo por Córdoba, Bagdad, Damasco y La Meca, donde

²²⁴ ABU-N-NASER (1987: 87).

habría recibido una formación amplia pero condicionada por la falta de libertad intelectual impuesta por el rigorismo almorávide. Se habría imbuido del pensamiento de los dos grandes maestros del momento: al-Šafi‘i y al-Gazzali, quienes habían mostrado el camino para resolver la discrepancia existente entre la creencia en el carácter espiritual e inmaterial de la divinidad y el lenguaje antropomórfico del Corán. Ibn Tumart transformó ambos pensamientos en un proceso de evolución de las bases doctrinales con el que lideró una reforma religiosa en el Magreb²²⁵.

Allí repudió las cuatro escuelas ortodoxas establecidas y reafirmó el derecho a la interpretación personal (*iýtihâd*) del Corán y de las tradiciones proféticas. Frente a la obsesión almorávide por el más insignificante detalle de la elaboración de la ley canónica, se centró en enfatizar el concepto de moralidad y acusó a estos últimos de practicar el antropomorfismo²²⁶. El motivo, su creencia en que los atributos de Dios recogidos en el Corán eran indivisibles e inmutables.

Frente a esta posición, Ibn Tumart defendió la unicidad divina (*tawhîd*). El dogma de la unicidad fue el santo y seña de este movimiento, que se articuló en torno a tres grandes principios: la supeditación del saber y la ciencia a la consolidación de la fe; la existencia de Dios, que debía ser defendida, explicada y difundida por la razón; y la defensa de dicha unicidad divina que no debía ser distorsionada con la aplicación de calificativos ni representaciones mundanas de ningún tipo. Inspirado por al-Gazzali e Ibn Hazm en estas concepciones²²⁷, pretendía con ello recuperar y reivindicar la investigación individual en todas las ciencias religiosas, rompiendo así el monopolio de la jurisprudencia impuesto durante el gobierno almorávide.

²²⁵ FROMHERZ (2012: 30).

²²⁶ FAGE y OLIVER (1977: 339).

²²⁷ MACDONALD (1903: 246).

Ibn Tumart comenzó a predicar contra todo elemento de juicio individual al reconocer únicamente la *Sunna* y el Corán como fuentes y el *iymâ*’ como único elemento permitido. Ahora bien, no todas las tradiciones eran válidas en el mismo grado. Se consideraba indiscutible cualquier narración cuyo *isnâd* estuviera formado por más de dos o tres transmisores. En cuanto a los mecanismos de interpretación, ni la razón humana ni la opinión individual servían de base jurídica. Había que volver al texto original, por lo que el *iÿtihâd* quedaba totalmente anulado. Con ello, la jurisprudencia almohade se alejaba de las distintas escuelas jurídicas, incluyendo la malikí, que era la principal en al-Andalus.

En el terreno práctico, se prohibió la venta de bebidas alcohólicas y se emprendió una campaña contra los comerciantes de este producto e incluso se criticó abiertamente la vestimenta de aquellas mujeres que no iban lo suficientemente recatadas o no llevaban velo²²⁸. Estas posiciones fueron consideradas demasiado radicales por los almorávides, cuyo califa ‘Ali Ibn Yusuf llegó a convocar un cónclave teológico para evaluar el creciente apoyo de Ibn Tumart y su doctrina.

La conclusión fue la esperada: se decretó que llevaba el celo religioso al extremo y que debía ser expulsado para no difundir posiciones integristas entre la población del entonces imperio almorávide²²⁹. Fue entonces cuando se declaró Guía (*mahdî*) o líder religioso y apeló a todos los musulmanes a volver a los orígenes de la religión. Para ello creó una sociedad jerarquizada en torno a su figura, dotada de infalibilidad, y emprendió la lucha contra los almorávides. El mahdismo condenaba una serie de consecuencias prácticas que llevaron incluso plantear la imposibilidad de acuñar moneda. En torno a

²²⁸ Véase como ejemplo el episodio protagonizado por la hermana del emir de Marrakech en MARÍN (2000: 198).

²²⁹ FAGE y OLIVER (1977: 240).

esta cuestión, hay autores que han visto la influencia del andalusí Ibn Hazm en la actuación de Ibn Tumart²³⁰.

Tras la muerte de este último fue sustituido por ‘Abd al-Mu'min (1130-1163), quien ejerció el liderazgo político y religioso al proclamarse califa, pero no el carácter sagrado de *mahdi* de su predecesor. Su gobierno se caracterizó por la expansión y consolidación del imperio y en el terreno cultural, por la protección de importantes intelectuales como Ibn Tufayl o Ibn Rušd (Averroes), de profundas e intensas convicciones religiosas²³¹. Asimismo, emprendió una constante en la dinastía: la utilización de la arquitectura como propaganda ideológica del régimen. De esta forma, mandó edificar la mezquita Qutubiyya de Marrakech y formar una potente escuadra naval para conquistar al-Andalus en lo que posteriormente sería conocido como Rabat.

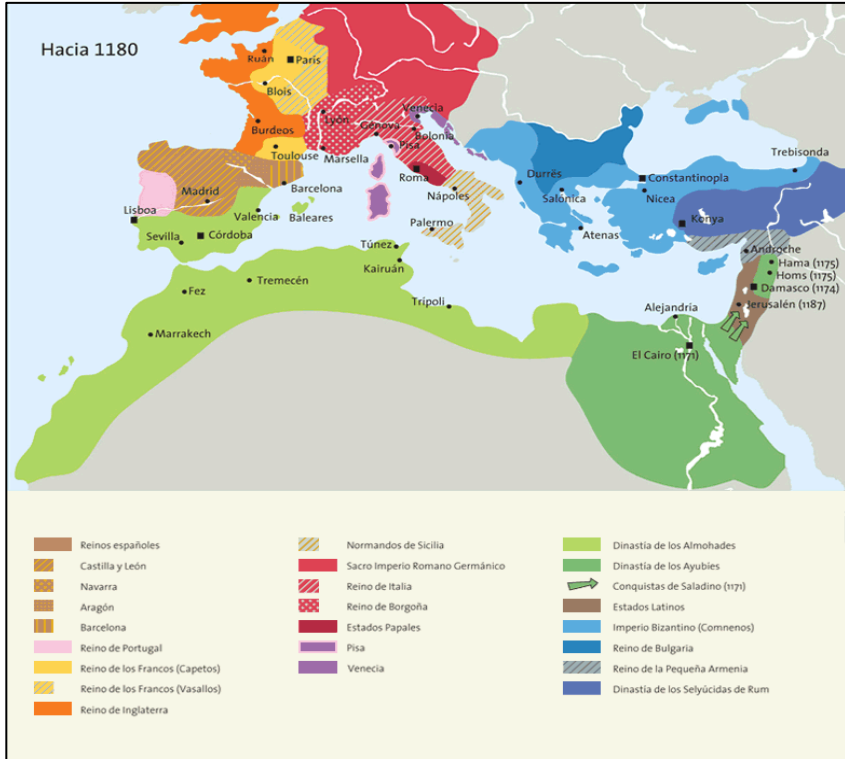
El movimiento alcanzó su máximo apogeo a comienzos del siglo XIII, momento en el que una serie de jalonados vaivenes decidieron incorporar al-Andalus al imperio. En el territorio peninsular se encontrarían con tres grandes obstáculos: el avance cristiano y dos grandes focos de oposición: el Levante y la región granadina. La derrota en Las Navas de Tolosa frente a coalición de tropas cristianas (1212) supuso el comienzo de su decadencia²³². Durante los 84 años de gobierno almohade en al-Andalus, nueve fueron los califas almohades y tres las fases en las que se podría resumir su actuación. La primera, de fundación y consolidación del imperio, hasta 1163. La segunda, de apogeo, hasta 1212. Y la tercera, de decadencia, hasta 1262, año en el que la única presencia musulmana era la taifa nazarí de Granada.

²³⁰ FIERRO (2006: 457-476).

²³¹ GUICHARD (2001: 137) y URVOY (1992: 871).

²³² Sobre el alcance y significación real de la batalla y sus consecuencias véase el detallado estudio de GARCÍA FITZ (2005).

El imperio almohade



Fuente: http://www.qantara-med.org/qantara4/public/show_carte.php?carte=carte-05

El hijo y sucesor de Ibn Tumart, Abu Yâ'qub Yusuf (1163-1184), conocido como Yusuf I, continuó este último proyecto al iniciar la ofensiva contra los territorios peninsulares. Asentado en Sevilla, a la que convirtió en la capital de su imperio dotándola de numerosas infraestructuras²³³, no pudo hacer frente a los ejércitos

²³³ DE LAS CAGIGAS (1951).

cristianos de Sancho I de Portugal y Fernando II de León en la batalla de Santarém (1184).

Su hijo, Abu Ŷa‘qub Yusuf al-Mansur (1184-1199) protagonizó el período de mayor esplendor de la dinastía en al-Andalus. Además de derrotar a las tropas cristianas en Alarcos (1194) y de asegurar el Imperio a ambos lados del Mediterráneo, intensificó la represión contra los *dimmíes* al tiempo que culminaba importantes obras arquitectónicas e iniciaba otras tan destacadas como la Gran Mezquita de Sevilla, cuyo alminar es conocido actualmente como la Giralda. En esta empresa llegó a contar con los beréberes de los Banu Marin o Benimerines, también conocidos como Meriníes, quienes reforzaron el ya de por sí poderoso ejército almohade, que después de detener su expansión inició una serie de eficaces razias con las que logró disuadir a los cristianos de posibles contra-ataques²³⁴.

No tuvo igual iniciativa su heredero, Muhammad al-Nasir (1199-1213), quien no supo hacer frente a la inestabilidad provocada por la rivalidad interna con otros clanes norteafricanos, especialmente los hafsíes de Túnez, y por la cruzada proclamada por el papa Inocencio III. Tras su derrota en Las Navas de Tolosa, abdicó en su hijo, que contaba con diez años, y regresó a Rabat. Este último, Abu Ŷa‘qub al-Mustansir Yusuf (1213-1224), se vio inmerso en las crecientes aspiraciones de los hafsíes y la ruptura del precario equilibrio mantenido entre las pequeñas oligarquías beréberes del Imperio²³⁵. Comenzaba el ocaso de los almohades.

²³⁴ GUICHARD (2001: 152).

²³⁵ FAGE y OLIVER (1977: 354).

El primero reinó dos años (1227-1229) siendo derrocado por su hermano Idris (1229-1232). El legado más importante de este último fue la negación del mahdismo proclamado por Ibn Tumart, el regreso a una doctrina más ortodoxa dentro de la tradición sunní y la readscripción a la escuela malikí. Dos medidas que podrían explicarse por la necesidad que tenía de contar con apoyos en la sociedad andalusí, en la que los alfaquíes seguían jugando un papel muy importante fruto de la política almorávide. También permitió el culto cristiano, algo lógico si se tiene en cuenta la ayuda prestada por Castilla para su entronización²³⁶.

Estas decisiones, con las que renegaba públicamente del fundador de la dinastía, unida a las luchas intestinas en el círculo de poder desembocaron en la independencia de los hafsíes y en el regreso a la escena de Yahya al-Mu'tasim, que conquistó Marrakech y provocó una guerra civil en la que falleció siendo sustituido por su hijo. Para entonces, al-Andalus ya no estaba bajo dominio efectivo almohade. Tras las taifas de Murcia (1228) y Valencia (1229), Ibn Nasr se proclamaba soberano de Arjona (1232). Por su parte, los reinos cristianos habían intensificado el avance. En 1262, solo Ibn Nasr permanecía en Granada, pero en calidad de tributario.

‘Abd al-Wahid al-Rašid (1232-1242), conocido como al-Wahid II, vivió el final de la fragmentación del imperio almohade y el declive definitivo de la dinastía. Incapaz de recuperar Marrakech y de asestar un golpe definitivo a Yahyà, tampoco pudo imponerse al emir de Tremecén, que se declaró independiente y siguiendo el ejemplo de los hafsíes de Túnez, inauguró la dinastía zayyaní en Marruecos. Únicamente logró detener a los meriníes en sus aspiraciones secesionistas antes de ser asesinado y sustituido por su hermano.

²³⁶ BECK (1989: 92).

‘Ali Abu al-Hassan al-Sa‘id (1242-1248) se vio superado por los acontecimientos. La expansión de hafsíes y meriníes se intensificó y fracasó en su intento de utilizar a los segundos contra los primeros hasta el punto de fortalecer a los meriníes y verse prácticamente sin territorios en el actual Marruecos. Su hermano, Abu Hafs ‘Umar al-Murtada (1248-1266) heredó todos los problemas del antaño poderoso imperio hasta el punto de que únicamente controlaba Marrakech. La situación llegó a tal paroxismo que tuvo que pagar tributos a los meriníes para mantener este reducto en tierras norteafricanas.

Este gesto de sumisión aceleró su sustitución por su primo, Abu al-‘Ula al-Wathiq Idris, quien se había hecho con el poder gracias a la ayuda del sultán meriní, pero sólo logró aguantar tres años (1266-1269) una situación a todas luces insostenible. Entre 1268 y 1269, la ciudad fue sitiada por los zayyaníes a instancias de los meriníes, quienes consiguieron finalmente hacerse con la antigua capital almohade.

Entretanto, en la otra orilla se habían desarrollado nuevos reinos de taifas, los terceros en la historia de la España musulmana, que se reunificaron bajo el sultanato de los Nazaríes de Granada y la conquista cristiana se había hecho con buena parte del territorio sur peninsular. En el norte de África, los almohades fueron sustituidos por tres sultanatos: el de los hafsíes en Túnez, el de los zayyaníes en Tremecén y el de los benimerines en el Magreb oriental. Estos últimos conquistaron al capital almohade en 1268.

En términos generales, el balance de la presencia almohade en al-Andalus tiene un sabor agrídulce. La última baza para conservar la presencia islámica en la Península se frustraría tras dar unos primeros pasos alentadores: una importante victoria militar en Alarcos, el impulso del comercio y una política mucho más acorde a la idiosincrasia andalusí que la impuesta por la dinastía anterior. La organización doctrinal y administrativa almohade propiciaron un florecimiento cultural y artístico debido al abandono del rigorismo

almorávide y a la incorporación de los elementos propios de la cultura urbana andalusí. El desarrollo del pensamiento filosófico resultó sobresaliente. Por otra parte, la desmilitarización de al-Andalus al no contar con un sistema de reclutamiento local, dejó al territorio a merced de los reinos cristianos. El tercer gran aspecto, el desarrollo comercial, también vivió su ocaso ante el creciente peso de otros actores en la región.

Terceras taifas (1212-1238) y reino de Granada (1238-1492)

Conocidas como las once taifas post-almohades (Arjona, Baeza, Ceuta, Lorca, Málaga, Menorca, Murcia, Niebla, Orihuela, Valencia y la taifa de Alcira, Denia y Játiva), se trata de un período de progresiva decadencia y culminación de conquista cristiana de territorio con la única salvedad del reino nazarí de Granada, que se originó de la taifa de Arjona. Este último no sólo se convirtió en el reducto de la presencia musulmana en la Península, sino en el único baluarte de la cultura y civilización andalusí. Fundado en 1238 como emirato por Ibn Nasr, a lo largo de sus más de dos siglos y medio de historia que comenzaron con Muhammad I (Ibn Nasr, 1238-1272) y culminaron con Muhammad XII (Abu Abdallah, 1486-1492), se sucedieron 23 gobernantes, de los que cinco repitieron mandato y uno de ellos llegó a reinar en cuatro ocasiones.

Desde su formación como reino, Granada comprendía parte de las provincias actuales de Jaén, Murcia y Cádiz, y la totalidad de Almería, Málaga y Granada, pero fue reduciéndose hasta que en el siglo XV sólo abarcaba las tres últimas. Por el contrario, su población no disminuyó en la misma proporción: su capital contaba con más de 165.000 habitantes en pleno siglo XV. La presencia de judíos mozárabes se redujo a grupos sueltos, refugiados políticos y mercaderes, que fueron autorizados a practicar su religión en privado²³⁷.

²³⁷ CRUZ HERNÁNDEZ (1992: 193).

El reino nazarí de Granada



Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Reino_de_Granada.svg

Desde sus inicios, el Reino fue aliado de la Corona de Castilla, aunque posteriormente tuviera que hacerse tributario de ella para preservar su independencia²³⁸. De hecho, se mantuvo a salvo gracias a la diplomacia y la habilidad política de algunos reyes nazaríes que combinaron ciertas concesiones a los castellanos con puntuales pactos con los benimerines del Magreb²³⁹. En esta dinámica, la Batalla del Salado (1340) supuso un serio revés porque los benimerines no volvieron a intervenir en la Península Ibérica ni a colaborar con los

²³⁸ Sobre el sistema de parias granadino, véase NEGRO (2013: 382-396).

²³⁹ GARCÍA FITZ (2002: 227).

nazaríes, que tuvieron que volver a la política de pagos y vasallaje con Castilla hasta su capitulación.

En todo este período, Granada sobrevivió gracias a su favorable ubicación geográfica, tanto para la defensa del territorio con Sierra Nevada como barrera natural, como para el mantenimiento del comercio con los reinos cristianos peninsulares, con los musulmanes del Magreb y con los genoveses a través del Mediterráneo, lo que hizo que tuviera una economía diversificada. Su estatus como territorio tributario y su posición geográfica ayudaron a prosperar al pequeño emirato como punto de intercambio comercial entre la Europa medieval y el Magreb hasta el punto de que durante la crisis europea del siglo XIV, el reino nazarí fue la ciudad más próspera del continente.

La época de mayor esplendor fue la del gobierno de Muhammad V (1354-1359), a partir del cual las luchas dinásticas debilitaron al Reino y a su posición de hasta entonces equilibrio con los reinos de Castilla y Aragón. A esta situación coadyuvó la ausencia de un ejército fuerte. Las bases de este último se establecieron desde su creación y estaban articuladas en torno a la nobleza foránea que se había refugiado en el emirato. A diferencia de los terratenientes autóctonos, que tenían extensos señoríos y vivían holgadamente, los nobles extranjeros se vieron obligados a buscar empleo en la Corte, por lo que muchos de ellos acabaron enrolándose en el Ejército como parte de las milicias permanentes y en consecuencia, asalariadas. Frente a esta particularidad, los nazaríes siguieron el ejemplo de Omeyas y Taifas al crear un cuerpo especial a modo de guardia personal, pero en este caso conformado únicamente por cristianos²⁴⁰.

Esta circunstancia y su acogida a los musulmanes huidos de territorios conquistados impulsaron el desarrollo de uno de los más intensos florecimientos culturales del Islam. Su reflejo más evidente fue el conjunto palaciego de la Alhambra, en el que se plasmaron los

²⁴⁰ VIGUERA (2000: 45)

saberes de la civilización andalusí en las ciencias exactas con las que se diseñaron y ornamentaron las estancias; en las técnicas agrícolas y de regadío empleadas en el Generalife y en huertas y jardines aledaños; en los avances técnicos que permitieron el desarrollo de toda la canalización y obras hidráulicas acometidas para el abastecimiento del recinto; en la obtención de los colores de azulejos y vasijas; en las técnicas con las que se imprimaba y cocían las distintas piezas; en el mantenimiento de la temperatura de las estancias durante todo el año, etc²⁴¹.

La prosperidad fue mermando al tiempo que la superpoblación y elevado pago de parias condujo a una optimización de los recursos económicos que impulsó decisivamente el desarrollo de las técnicas de regadío y un uso responsable del agua. Ambas medidas permitieron fructíferas cosechas de productos hortícolas y frutícolas con los que podía compensarse la balanza deficitaria en cereales. También la ganadería y la pesca, junto a los recursos mineros y la artesanía textil y la cerámica, desempeñaron un papel importante en la economía interna y externa del Reino.

Conscientes del proceso de decadencia y del progresivo avance cristiano, en el terreno del *fiqh* se desarrolló una prolija actividad en tres ejes: la conservación de la tradición a través de compilaciones de la práctica de la doctrina malikí en al-Andalus; la evaluación crítica; y la renovación de la metodología jurídica. De todas ellas, la tendencia más cultivada fue la primera, en consonancia con la continuidad de la tradición y la transmisión del legado existente²⁴².

La inestabilidad política generada por unos conflictos internos continuados también contribuyó al paulatino debilitamiento del reino. Hubo algún momento de calma, como el auspiciado por la guerra civil entre Pedro I y Enrique II por la corona de Castilla, gracias a la cual el Reino pudo disfrutar de unos años de paz en los que mantuvo su

²⁴¹ JOVER ZAMORA et alii (2000: 215).

²⁴² URVOY (1992: 872-887).

política exterior y se benefició de algunas razias. Sin embargo, la apertura de nuevas rutas comerciales directas entre el reino de Portugal y África y la unificación de Castilla y Aragón, en 1469, agudizaron la precaria situación de los nazaríes.

Desde el final de la guerra civil castellana, en 1480, el Reino quedó bajo el gobierno de distintos soberanos que fueron incapaces de mantener el control del territorio, inmerso en las luchas intestinas por hacerse con el poder. En esta coyuntura, los Reyes Católicos acometieron una serie de asedios denominados Guerra de Granada (1482-1492)²⁴³ que desembocaron en el cerco (1491) y en la posterior rendición de la ciudad mediante las famosas capitulaciones que fueron incumplidas por parte cristiana²⁴⁴.

Desde ese momento, los moriscos que permanecieron en la ciudad fueron perdiendo derechos y libertades. Uno de los mejores ejemplos fue la Pragmática Sanción de 1567, durante el reinado de Felipe II, Entre 1568 y 1571, que limitó sus libertades culturales. En respuesta, la población morisca se alzó en armas. Conocida como Guerra de las Alpujarras, los supervivientes junto al resto de moriscos que no había tomado parte en la sublevación, fueron deportados a diferentes puntos de la Corona de Castilla y muchos de ellos fueron tratados como esclavos²⁴⁵. A partir de entonces, la política contra esta comunidad fue constante y cada vez más agresiva hasta culminar, con Felipe III, en los decretos de expulsión de 1609 y 1613.

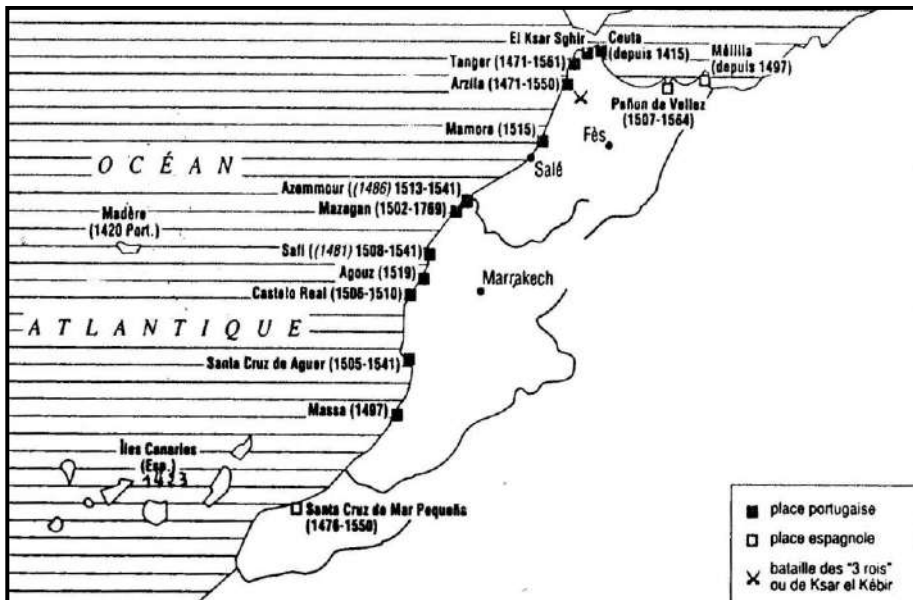
Paralelamente a este proceso iniciado en el siglo XV, las monarquías peninsulares, tanto la de los Reyes Católicos como la portuguesa, desarrollaron un fluido comercio con los reinos musulmanes de la ribera septentrional mediterránea, con los que mantenían buenas relaciones confiando en que fueran suficientes para

²⁴³ Sobre esta guerra y sus consecuencias, consúltese MARTÍNEZ PEÑAS (2014: 87-135).

²⁴⁴ MORENO (1949).

²⁴⁵ MARTÍNEZ PEÑAS y HERREROS CEPEDA (2011: 2073-2082).

frenar el empuje otomano. De forma que, tras el tratado de Alçacovas (1480)²⁴⁶, la expansión africana fue consolidándose al confluir en ella intereses económicos, defensivos y estratégicos.



Fuente: MOHA, E.: *Les relations hispano-marocaines. Deux royaumes aux multiples affinités*. Eddif, 1994, p. 49.

Además de los intereses comerciales, la ocupación de diversas plazas norteafricanas podía tener un doble resultado en clave defensiva: salvaguardar las costas andaluza y levantina de los ataques corsarios y mantener aislados a los moriscos de Granada evitando así la ayuda africana a cualquier rebelión.

²⁴⁶ Véanse las consecuencias jurídicas de este tratado en FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (2012: 9-30).

Como se ha comentado en líneas anteriores, las revueltas que se sucedieron en el siglo XVI justificaban esta medida. El tercer factor fue la adquisición de Nápoles (1502), lo que implicaba extender la línea defensiva hacia el este mediante la toma de algunas plazas en la actual Argelia²⁴⁷. Se aprovechaba así la fragmentación generalizada que se había producido en el norte de África. Uno de los mejores ejemplos fue la ocupación de Trípoli, Bugía y Constantina tras haberse independizado de los hafsías de Túnez, tradicionales aliados²⁴⁸.

Respecto a la estrategia, era necesario mantener una posición de fuerza ante la creciente expansión del imperio otomano, lo que explicaría la consolidación de esta expansión hacia el este hasta que, finalmente, se produjo la colisión con la Sublime Puerta²⁴⁹. Nada tuvo que ver con el espíritu de cruzada con el que Cisneros la presentó tras su particular interpretación del testamento de Isabel la Católica (1504) Y que conocidos historiadores marroquíes continúan sustentando²⁵⁰. Como señala Leandro Martínez Peñas, “el título de “Católicos” no lo obtuvieron los Reyes en una guerra de religión ni contra un enemigo infiel, sino por haber liberado al papa de la no siempre amable tutela francesa en el transcurso de las guerras de Nápoles.”²⁵¹

Con la llegada de los Austrias, el expansionismo en las costas africanas fue sustituido por una política abandonista ante los numerosos frentes abiertos. Entre ellos, el problema morisco y la amenaza turca, ante la que se adoptaron medidas defensivas. Con los Austrias menores y los primeros Borbones, se mantuvieron las relaciones comerciales y las ayudas militares para frenar a los turcos mientras algunas dinastías norteafricanas comenzaban a sufrir una aguda crisis interna con la que se llegará a los albores del

²⁴⁷ MARTÍNEZ PEÑAS (2014: 161-175).

²⁴⁸ VELASCO DE CASTRO (2011: 99).

²⁴⁹ Para más información, consúltese MARTÍNEZ PEÑAS (2014: 223-230).

²⁵⁰ VELASCO DE CASTRO (2011: 100).

²⁵¹ MARTÍNEZ PEÑAS (2012: 53).

imperialismo europeo. La cesión de Orán y Mazalquivir a los otomanos (1791) y su rápida adquisición por parte de Francia, anticipaban el camino que iban a seguir los acontecimientos.

2. El Derecho islámico en al-Andalus

A lo largo del recorrido histórico-político se han desgranado algunas claves para entender el discurrir de la jurisprudencia andalusí que se retoman y amplían en estas líneas para ofrecer una visión más completa y conjunta de todo el período. Dicha visión ha de enlazarse con los contenidos del final del capítulo quinto relativos a las características del sistema jurídico clásico. Las menciones a al-Andalus en las páginas anteriores tenían la intencionalidad de establecer un nexo de unión entre ambos epígrafes, de forma que buena parte de lo allí expuesto es aplicable a la jurisprudencia andalusí.

También hay que señalar las dificultades existentes para trazar un esquema completo de la práctica jurídica en al-Andalus ante la parquedad de noticias sobre determinadas épocas, como las Taifas²⁵². No obstante, la documentación que ha llegado hasta nuestros días permite trazar una panorámica general, llegando en algunos casos a resultar bastante completa, y en cualquier caso reveladora de la influencia del contexto histórico, político y social en el que se desarrolló.

Acorde con el convulso escenario planteado en líneas anteriores, el derecho islámico en al-Andalus presentó algunas variaciones en cuanto a la aplicación de la norma, pero en términos generales puede hablarse de continuidad. El matiz estaría en la diferente interpretación de algunos aspectos de la doctrina respecto a Oriente, fruto de la idiosincrasia de la civilización andalusí, del *'urf* local y del carácter fronterizo del territorio. Alfaquíes, jurisconsultos y

²⁵² HOUR (2002).

cadíes adaptaron y desarrollaron la norma en función de la realidad social de cada momento. La regulación de esta última reposaba sobre tres ejes fundamentales: una población heterogénea, el gran desarrollo del comercio urbano, y la reglamentación del trabajo agrícola.

Una de las características de la España musulmana fue la variedad de elementos de población que la integraban y que, según algunos autores, nunca llegaron a fundirse del todo²⁵³. Esencialmente, la población se dividía en árabes, beréberes, negros y esclavos, nuevos musulmanes (muladíes) y no musulmanes (mozárabes y judíos). En términos generales, los árabes gozaban de mayores privilegios frente a los nuevos musulmanes, miembros de derecho de la *Umma*, pero de etnicidad diferente a la elite omeya.

Se necesitaba contar con una regulación de la situación de los *dimmíes*. En al-Andalus, hasta la política almohade de eliminación de minorías mediante la conversión forzosa, la pluralidad de los elementos sociales que componían la población presentaba no poca complejidad, acorde con la particularidad del territorio. La conquista y asentamiento de los árabes y beréberes tuvo lugar entre el 711 y el 755-756, período en el que las cuatro escuelas ortodoxas aún no habían realizado labor exegética alguna. Mientras la escuela malikí llegaba a al-Andalus y los hadices comenzaban a introducirse (siglos VIII-IX)²⁵⁴, lo que se aplicó en los primeros años fue la legislación textual del Corán. En este proceso, el papel de los ulemas resultó fundamental en la islamización de la sociedad y sus instituciones²⁵⁵.

Era una legislación adaptable y adaptada a las necesidades de los pobladores, que acogieron de buen grado este respeto por sus peculiaridades a cambio del tributo fijado por el Corán (9: 29), el impuesto de capitación a los no musulmanes (*jizya*). Y conviene señalar que, en términos generales, esta regulación fue mucho más

²⁵³ ALUCH (1961: 42).

²⁵⁴ FIERRO (1989: 68-93).

²⁵⁵ FIERRO y MARÍN (1998: 65-98).

tolerante que la establecida para judíos y musulmanes en territorios cristianos. De hecho, el estatuto que daba reconocimiento a un grupo legal y socialmente integrado en la España musulmana inspiró el que durante los siglos XIV y XV se aplicó a los mudéjares (musulmanes en territorio cristiano), si bien en este caso la conversión forzosa acabó imponiéndose.

Las comunidades mozárabes gozaban de una gran importancia en ciudades como Sevilla, Córdoba o Toledo, asentándose fundamentalmente en medios rurales. Por lo que respecta a su organización, contaban con un jefe (*comes*), elegido por la comunidad y ratificado por el gobierno de turno, además de un guía espiritual (*matran*) con sede en Toledo. También contaban con el llamado cadí de los cristianos para solventar cualquier asunto que afectaba a los miembros de la comunidad, y con un juez musulmán especializado en solventar los conflictos jurídicos surgidos entre musulmanes y cristianos. Dentro del estatuto jurídico protector, se les concedía plena libertad de culto, una organización administrativa cristiana, un estatuto fiscal y la protección de sus comunidades y líderes religiosos, evitando cualquier presión tendente a la conversión²⁵⁶.

A medida que la expansión frenaba su marcha hacia el Norte se fue planteando la necesidad de subsistir en los territorios conquistados, y así empezó el dominio y la explotación directa de la tierra que en un principio pertenecía al Estado como consecuencia del reparto del botín. Dicho reparto no era viable en el contexto de conquista y consolidación del imperio islámico, por lo que hubo que reorganizar la Hacienda pública para cubrir las necesidades. Esta reforma se centró en el sistema tributario, que quedó constituido por tres impuestos: el de capitación para los no musulmanes o *dimmíes* (*yízya*), el azaque para los musulmanes (*zakât*), y el impuesto sobre la tierra (*jarâÿ*) para todos. La cuota del azaque era sensiblemente menor que la de capitación, por lo que la conversión al Islam no eximía del pago al pasar de uno a otro impuesto.

²⁵⁶ DE EPALZA (1992: 149-170).

Poco a poco, la actitud hacia los *dimmíes* se endureció, y en función de la misma fórmula coránica por la que se decretó el impuesto de capitación se les prohibió ejercer cualquier tipo de autoridad sobre los musulmanes. Sin embargo, su autonomía interna permaneció intacta articulada en torno a los tribunales de justicia en los que se dirimían asuntos que sólo afectaban a la comunidad. También se podía recurrir a tribunales musulmanes, siempre que el juez considerara que se trataba de cuestiones que afectaban al Islam.

Las comunidades judías gozaban del mismo estatuto que los cristianos. En términos generales, el trato dispensado por los conquistadores supuso una mejora sustancial respecto a su situación anterior, si bien es cierto que con el transcurso de los años y en función del mayor o menor celo religioso de los gobernantes andalusíes (bajo el cual a menudo subyacían otros intereses de tipo político o económico), estas relaciones sufrieron algunos altibajos a partir del siglo XI, con oscilaciones especialmente notorias en el reino de Granada.

Desde la llegada de los musulmanes hasta la época almorávide disfrutaron de una convivencia pacífica, pero en el siglo XI tuvieron un primer enfrentamiento en Granada por motivos políticos, que no religiosos. Las ansias de poder del conocido visir Samuel Ibn Nagrela y su falta de escrúpulos en un momento especialmente convulso, llevó a la condena social de buena parte del colectivo judío granadino, que prácticamente había desaparecido con la llegada almohade. Posteriormente, en época nazarí existieron comunidades en las principales zonas costeras del reino, en las que destacaron por la orfebrería y los intercambios comerciales hasta el punto de actuar como intermediarios con los genoveses recuperando así el estatus alcanzado en época omeya y durante los reinos de taifas²⁵⁷.

²⁵⁷ SCHEINDLIN (1992: 188-200).

Por su parte, los apóstatas o renegados no contaban con ningún tipo de estatuto. Hay que entender que, como en la actualidad sucede en muchos países de mayoría islámica, lo que actualmente denominaríamos libertad de conciencia (declararse abiertamente ateo), era constitutivo de delito al entenderse que se negaba la existencia de Dios. En consecuencia, no eran condenados por esta circunstancia, pero sí incapacitados, por ejemplo, para ejercer determinados cargos públicos o actuar como testigos en cualquier juicio.

En cuanto a los musulmanes no árabes (*mawâlî*) eran en su mayoría antiguos esclavos que pasaron a formar parte de la familia para la que trabajaban. En virtud de su nuevo estatus de musulmanes, se convertían en clientes de dichas familias, por lo que no llegaban a alcanzar una condición igualitaria. De hecho, en ocasiones se equipararon a los *dimmiés* y tuvieron que pagar una serie de tributos (la *yîzya* y el *jarây*) con los que se perpetuaba y normalizaba jurídicamente esta discriminación ya que, como musulmanes, sólo debían pagar el diezmo y los impuestos coránicos correspondientes. En época omeya, los *mawâlî* sufrieron una fuerte discriminación, lo que les llevó a encabezar repetidas rebeliones y a convertirse en un grupo social que alentó frecuentemente la oposición a la dinastía gobernante. A pesar de todo, algunos alcanzaron puestos destacados en la Administración como colaboradores de califas y gobernantes.

Desde el punto de vista económico, los muladíes llegaron a ser un colectivo cuantitativa y cualitativamente vital para la consolidación del dominio musulmán de la Península. En muchos casos se trataba de descendientes de matrimonios mixtos entre musulmanes y cristianas y en otros, la conversión voluntaria (por convicción o conveniencia) les situaba en la categoría de *musâlima*. Las luchas por el poder entre árabes, muladíes y beréberes también se reflejaron en la aplicación de la ley en detrimento del colectivo en determinados casos. La llegada de los reinos de taifas mejoró notablemente su situación, como también el período almorávide y almohade. No así en la Granada nazarí, donde volvieron a sufrir el ostracismo social.

A partir del siglo X, los musulmanes de origen árabe parecían haberse diluido en el resto de la Comunidad, convertida en una sociedad islámica floreciente²⁵⁸. Cuando Ibn Abu Amir hizo desaparecer la importancia de los lazos tribales al situar a los árabes en el mismo plano que los demás andalusíes, tomó determinadas medidas que afectaron al Ejército y la economía, además de favorecer el sentimiento de solidaridad andalusí (*'aşabîya*) del que se sirvió para hacer frente a los beréberes, quienes alcanzaron bastante poder en aquella época y en la de los reinos de taifas. Este trasvase social con el que se consiguió un cierto equilibrio se culminó con Almanzor, si bien volvería a quebrarse con la intervención de los reinos cristianos.

El último estadio de la jerarquía social lo ocupaba el esclavo. Subordinado siempre a la voluntad de su dueño, se dieron casos en los que fueron protegidos por musulmanes de gran poder político y social a los que se les dotó de capacidad jurídica suficiente. Esta fórmula implicaba una mejora considerable respecto a su condición habitual, que era exactamente, la mitad de la de un hombre libre. Una circunstancia que también se equipara en el cumplimiento de las penas, siendo el esclavo condenado a la mitad de condena que la impuesta a su dueño. La única salida a esta supeditación era la manumisión.

La sociedad también se vio condicionada por las consecuencias inferidas de las marcas fronterizas. Entre ellas, la acogida de cristianos huidos de la zona castellana y el proceso de rescate y entrega de cautivos de uno y otro bando. En el primer caso, el fenómeno se intensificó en el siglo XII con la llegada de opositores a la autoridad castellana que venían acompañados de vasallos y en ocasiones de un pequeño ejército. En este caso, no se aplicaba el estatuto de *dimmîes*, sino el de protección (*musta'min*). Se trataba de una condición especial a la que podía acogerse el no musulmán proveniente de un país enemigo. Su concesión implicaba la expedición de un

²⁵⁸ MARÍN (2000: 37).

salvoconducto en virtud del cual se le respetaba en territorio islámico, así como a sus bienes, por un tiempo limitado²⁵⁹.

En cuanto a los prisioneros de guerra, eran canjeados por el pago de un rescate. En estos casos, el oficio de alfaqueque o intermediario, solía ser ejercido por cristianos o judíos debido a su bilingüismo y conocimiento de las leyes y costumbres de ambas partes²⁶⁰. Todos ellos gozaban de reconocimiento y protección. También hubo prisioneros cristianos que se convirtieron al Islam y acabaron manumitidos por el califa formando parte de su guardia personal o de la milicia profesional.

Todo ello en medio de una situación especial como era la de las ciudades-frontera, en la que tanto el alcalde²⁶¹ como el juez presentaban unas ciertas peculiaridades en sus respectivas atribuciones. Así, por ejemplo, el juez de frontera floreció como institución jurídica entre los siglos XIV y XV al amparo de los pactos bilaterales entre reyes musulmanes y cristianos²⁶². Dichos jueces, nombrados por los alcaldes, contaban con unos ayudantes en el desempeño de sus funciones, los “fieles del rastro”, quienes no dependían directamente de la magistratura al tener encomendadas otras tareas internas²⁶³.

El segundo elemento característico de la sociedad andalusí fue el desarrollo urbano. Dentro de la organización provincial²⁶⁴, las coras (*kura*) o circunscripciones territoriales albergaban pequeñas aldeas y núcleos poblacionales de distinta envergadura. De todos ellos y de sus diferentes denominaciones, estructura y características, los que adquirieron un mayor desarrollo fueron los núcleos urbanos, que

²⁵⁹ MAÍLLO (2006: 260-261).

²⁶⁰ VIDAL (1998: 771-823).

²⁶¹ DE MATA (1948: 35-96).

²⁶² SECO DE LUCENA (1962: 107-109).

²⁶³ SECO DE LUCENA (1958: 137-140).

²⁶⁴ MONÉS (1957: 79-135).

comenzaron a florecer entre los siglos IX y X, alcanzando su esplendor entre el X y el XI. La importancia de estas urbes se establecía en función de tres factores: su significación política como capital; su ubicación estratégica como zona fronteriza que mantenían al Estado central a salvo de cualquier ataque; y su productividad económica, bien como enclave comercial, bien por la riqueza de los productos que se cultivaban o se producían en ella.

Los intercambios comerciales internos y externos desarrollaron una prolija regulación dando lugar al desarrollo del derecho mercantil²⁶⁵ y a la proliferación de los tratados de *hisba*²⁶⁶. Las transacciones, siempre según las pautas teóricas del derecho islámico, se realizaban en ciudades que contaban con zocos o mercados especializados y con la presencia de un funcionario encargado de controlarlos: el *muhtasib*.

El término, cuyo origen no es coránico, designa al funcionario encargado de supervisar el correcto funcionamiento de todo el proceso de compra-venta (contrastar pesas y medidas, prevenir fraudes o acaparamiento de género, etc.)²⁶⁷. Como se desprende de un estudio de Ibn Hazm en el que se menciona la labor de esta figura como autoridad moral, su cometido era también el de un censor encargado de perseguir a los apóstatas y perseguir a los herejes²⁶⁸. Es decir, velaba por la moralidad de todas las manifestaciones públicas de la vida cotidiana.

En función del lugar, el *muhtasib* podía asumir también la función policial e incluso no existir como tal. En al-Andalus, habitualmente la *hisba* estaba bajo el control del cadí y era éste quien nombraba y revocaba a los titulares de esta función. En su cometido,

²⁶⁵ AGUILERA (1986: 93-106).

²⁶⁶ Véanse los más significativos del oriente y occidente islámicos en CHALMETA (1970: 87-105).

²⁶⁷ ALUCH (1961: 53-65).

²⁶⁸ BUCKLEY (1992: 59-117).

estaba autorizado a aplicar penas discrecionales (*ta'zîr*) en la plaza del mercado siempre y cuando no invadiera las competencias del cadí. Una segunda acepción de uso específico en al-Andalus era empleada para designar al funcionario administrativo que por en cargo del cadí velaba por la disciplina de abogados y procuradores²⁶⁹.

El primer tratado conservado en al-Andalus data del siglo IX²⁷⁰, pero el más significativo del género es el de Ibn 'Abdun. El texto se ambienta en la Sevilla del siglo XII, a través del cual se perciben las irregularidades y alteraciones, cuando no contravenciones, que se daban a la normativa estipulada²⁷¹. Asimismo, los contratos de compra-venta de inmuebles y terrenos, las cartas de manumisión, la tramitación de herencias, la subrogación de créditos²⁷² y todas las denuncias y alegaciones derivadas de estos procesos dieron lugar a un amplio corpus que fue recogido en antologías de derecho notarial donde se incluyen un gran número de fetuas que permiten analizar la evolución de la práctica jurídica en torno a estas cuestiones y la posible distinción en función de las dinastías gobernantes en al-Andalus²⁷³.

Del mismo modo, los contratos de compra-venta de los mozárabes suponen un importante testimonio jurídico e histórico de la época y de la práctica seguida por esta comunidad²⁷⁴ y sus similitudes con la morisca, que continuó vigente a pesar de la conquista cristiana

²⁶⁹ MAÍLLO (2006: 247-248).

²⁷⁰ Véase GARCÍA GÓMEZ (1957: 253-316).

²⁷¹ Traducido en LÉVI PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ (1981).

²⁷² Sobre esta última cuestión es interesante la comparación entre la Córdoba del siglo X y la Granada del siglo XIV que realiza CANO (1991: 481-496).

²⁷³ Véanse como ejemplos el tratado del siglo XI de Ibn Mugîṭ al-Ṭulayṭulî en AGUIRRE (1987), la colección de fetuas del período almorávide incluidas en BENABOUD y BENSBAÄ (1993: 159-274) y el tratado notarial de Ibn Salmun de época nazarí analizado por CANO (1988: 323-351).

²⁷⁴ Sirva como muestra la recopilación de contratos de los mozárabes toledanos del siglo XIII en CABANELAS (1984-1985: 7-15).

y de las expulsiones²⁷⁵. De todo ello se deduce la importancia del notario y su labor en el desarrollo de la práctica jurídica sobre aspectos concretos de la vida cotidiana²⁷⁶.

El tercer rasgo característico de la sociedad andalusí era su riqueza agrícola y hortofrutícola. El sur peninsular contaba con un derecho consuetudinario local en forma de usos agrícolas que alcanzó gran desarrollo en época islámica. El régimen de propiedad y de explotación podía variar y también era diferente si se trataba de una tierra de secano o de regadío. Los formularios notariales de la época señalan que se impuso el contrato de aparcería con el que se mejoraron las condiciones del trabajador.

En dicho contrato, denominado *muzâra'a* para las tierras de secano, *musâqât* para las de regadío, y *mugârasa* para la arboricultura, se estipulaban las diversas modalidades de trabajo, las obligaciones de las parte contratantes, las cláusulas de rescisión y revisión del contrario en las que se incluían circunstancias ajenas a ambos firmantes como inundaciones, sequías o plagas, y cómo se actuaría en cada caso. También se hacía constar que al aparcerero de secano le correspondía desde la mitad a las tres cuartas partes de la cosecha, y sólo un tercio en el caso de regadío, así como quién debía aportar las semillas, etc²⁷⁷.

Junto a cultivos tradicionales del mundo mediterráneo existió una firme voluntad de mejora de las ya existentes y de experimentación e innovación con la introducción de nuevas especies y técnicas. Como consecuencia de toda esta actividad, los primeros tratados de agronomía, como los de Ibn Bassal o al-Tignari, surgieron

²⁷⁵ Prueba de ello es la documentación de moriscos aragoneses de los siglos XV y XVI analizada por CABEZUDO (1956: 105-117).

²⁷⁶ CANO (1992: 89-106).

²⁷⁷ Para más información, véase MAÍLLO (2006: 142-143, 257-258 y 268-269).

en el siglo XI con la intención de mejorar la producción y conseguir mejores cosechas, y alcanzaron un gran desarrollo en el XII²⁷⁸.

El Derecho islámico en general, y el andalusí en particular, también ha dejado vestigios de la importancia que el agua tenía para la comunidad islámica, deteniéndose la doctrina en la regulación de una serie de preceptos en base a lo razonablemente justo, que debía ser el uso, reparto y obtención de beneficios respecto al líquido elemento, así como la persecución de aquellas acciones contaminantes. Es lo que se conoce como el derecho de aguas, que contaba con un juez especializado en esta materia²⁷⁹.

Hasta aquí se han señalado algunas de las particularidades de la sociedad andalusí y su articulación en una reglamentación acorde a la legislación islámica. En cuanto a las instituciones jurídicas en sí, en líneas generales su composición y características no se diferenciarían de las de Oriente o el norte de África²⁸⁰.

Como afirman algunos autores, las peculiaridades en el ámbito ideológico, socio-político o institucional respecto a Oriente, que se enmarcarían en el contexto del imperio islámico, podrían resumirse en las siguientes: la hegemonía de la escuela malikí, la importancia del alfaquí en la vida pública, las diferentes actividades asignadas al cadí respecto a su homónimo en Oriente, la importancia de la consulta (*šurà*) en el desarrollo del proceso jurídico, y la escasa presencia del tribunal especial (*mazâlim*) en la estructura jurídica²⁸¹. A ello se sumarían pequeñas innovaciones, como la simplificación de trámites o

²⁷⁸ GARCÍA SÁNCHEZ (1998: 275-313).

²⁷⁹ MARTÍNEZ (2006: 323-407).

²⁸⁰ LÉVI-PROVENÇAL (1953: 156-171).

²⁸¹ MARTOS (2005: 52).

la sustitución de unas figuras por otras en el ejercicio de determinadas funciones²⁸².

En al-Andalus, la doctrina vigente en materia de *'ibâdât* y *mu'âmalât* fue la expuesta por Ibn Malik y su escuela. La adhesión de esta escuela como oficial implicó la exclusión de cualquier decisión inspirada en otra doctrina jurídica. En plena expansión del imperio, la aplicación de la doctrina de al-Awza'i que abogaba por una mayor libertad de interpretación mediante el *ra'y* para acercar teoría y práctica jurídica, resultó tan eficaz como efímera.

La adopción de la escuela malikí con el segundo emir, en el 788, era más coherente con el hecho de que un omeya estuviera al frente del gobierno y reflejaba la formación de los que habían ido a Oriente y volvían imbuidos de las bases doctrinales Ibn Malik²⁸³. Asimismo, la influencia del norte de África, donde algunos eruditos aportaron una interpretación innovadora de la doctrina malikí, se hizo patente a partir del siglo X²⁸⁴ en aspectos tan concretos como las fetuas que regulaban los derechos de propiedad de las mujeres en el ámbito familiar²⁸⁵.

Posteriormente, la independencia política de los omeyas reforzó la consolidación de esta escuela en torno a un sistema de administración de justicia bien estructurado que se mantuvo hasta el final de la presencia musulmana en la Península con el malikismo

²⁸² Véase como ejemplo la sustitución de dos jueces como árbitros en las desavenencias conyugales por un representante masculino o femenino de la autoridad (*amîn* o *amîna*) en FIERRO (1985: 79-102).

²⁸³ FIERRO (1991: 119-132).

²⁸⁴ Véase como muestra el *Compendio de derecho islámico* de Ibn Abi Zayd al-Qayrawani en RIOSALIDO (1993).

²⁸⁵ SHATZMILLER (1995: 219-257).

como seña de identidad²⁸⁶. A ello contribuyeron los almorávides, cuya reforma dotó de mayor importancia a la labor y presencia del alfaquí en la vida pública, hasta el punto de que los almohades tuvieron que volver a los presupuestos de la doctrina malikí y abandonar la orientación mu'tazilí de la reforma de Ibn Tumart.

Pese a ello, el rigor empleado por omeyas, almorávides, almohades y nasrís contra todo aquel que pudiera discrepar de las decisiones oficiales no debe generalizarse para afirmar que el Islam andalusí fue siempre rigurosamente ortodoxo, de la misma forma que los numerosos movimientos heterodoxos que se sucedieron a lo largo de los siglos no significan que en al-Andalus se abandonara la doctrina malikí o se consolidaran otras tendencias jurídicas²⁸⁷.

En cualquier caso, lo cierto es que el monopolio de la doctrina malikí frente a la permisividad que en Oriente se le daba a la presencia de otras escuelas jurídicas habría contribuido a consolidar la preferencia del *taqlíd* por encima del *iytihâd*, y también a consolidar la infalibilidad del alfaquí en detrimento del *ra'y*. Este último adoptó una actitud comprometida respecto a la gestión de los gobernantes, mostrando su posición sobre las decisiones adoptadas y una predisposición a tomar parte en ellas a través de su participación en la vida pública. De forma, que como señalan algunos autores, en ningún otro lugar del imperio islámico medieval se dio esta circunstancia²⁸⁸.

Dicha participación fue fomentada especialmente por amiríes y almorávides. Los primeros, con un doble objetivo: consolidar a la dinastía en el poder a través de la jurisprudencia, y contrarrestar con la creación de magistraturas especiales y cargos intermedios a los que

²⁸⁶ La rivalidad política con los fatimíes de Ifriqiya que subyace en el intento de implantación de los presupuestos chiíes durante el gobierno de al-Hakam II es analizado por DACHRAOUI (1958: 97-106).

²⁸⁷ URVOY (1992: 853-854).

²⁸⁸ MONÉS (1957: 79-135).

puso al frente a alfaquíes y cadíes de su confianza²⁸⁹. Los segundos, perseguían afianzarse en al-Andalus con el apoyo de los alfaquíes e impulsar a través de la participación de estos últimos en las decisiones políticas la re-tradicionalización de la sociedad y con ello el regreso a las bases del Islam.

El segundo pilar de autoridad jurídica era el ulema, quien gozaba de una gran relevancia social. Su reputación, ligada también a Oriente y a la transmisión del malikismo, dio lugar a clanes o dinastías familiares que ejercieron la autoridad religiosa durante generaciones enteras²⁹⁰. Esta perpetuación, común también a alfaquíes y a jueces, resultó especialmente notoria debido a la reputación moral e intelectual alcanzada por algunos linajes, como el de Averroes (Ibn Rušd, tercera generación de cadíes). Otra característica es que era frecuente que algunos cadíes hubieran ejercido anteriormente como imames²⁹¹. En cuanto a los muftíes, tercer gran pilar sobre el que se sustentan las instituciones jurídicas islámicas, generaron un vasto corpus con el que contribuyeron al desarrollo del derecho andalusí²⁹².

A partir del siglo XII, el papel de los cadíes y muftíes fue recuperado por los juristas malikíes como autoridades que podían oponerse a los dictados de sultanes y gobernantes corruptos. De tal forma que, al igual que había sucedido en Oriente²⁹³, en al-Andalus se incluyó esta competencia a las que ya tenían asignadas ambas figuras. Toda esta actividad se articulaba en torno a las escuelas de juristas, de las que se tienen constancia documental hasta la época nazarí, en pleno siglo XV²⁹⁴.

²⁸⁹ MARTÍNEZ y TORREMOCHA (2001: 122).

²⁹⁰ Véase el ejemplo de los Banu Abi 'Isa, familia de ulemas cordobeses en MARÍN (1985: 291-320).

²⁹¹ Véase como ejemplo la trayectoria del ceutí Muḥammad Ibn al-Qāḍī 'Iyāḍ en época almorávide en SERRANO (1998).

²⁹² MARTOS (1985).

²⁹³ YANAGIHASHI (1996: 41-74).

²⁹⁴ SECO DE LUCENA (1959: 7-28).

A nivel institucional, el cadí constituía el eje de esta estructura jurídica pese a no ser la única autoridad judicial de la ciudad islámica. Su labor entrañaba algunas diferencias significativas respecto a la desarrollada por sus homónimos en el Oriente islámico y el norte de África. Dos elementos fundamentales como la estabilidad en el cargo y la delimitación de funciones conllevaron otra serie de disposiciones que resultaron beneficiosas para el ejercicio de la jurisprudencia, incluyendo un código ético de obligado cumplimiento²⁹⁵. Juan Martos Quesada lo resume en el siguiente cuadro:

Diferencias entre el cadí oriental y el andalusí

AL-ANDALUS	ORIENTE
Diversas formas de nombramiento	Nombramiento directo del Gobierno
Jurisdicción territorial limitada	Jurisdicción territorial muy extensa
Exento: Jurisdicción especial	Intervención en pleitos de no musulmanes
Asuntos civiles y religiosos	Asuntos civiles, religiosos y penales
Resolución directa y personal	Abuso de la delegación: exceso de cargos
Integridad y honestidad profesional	Utilización del cargo en beneficio propio
Acumulación de cargos: excepcional	Unión de cargos políticos o religiosos
Comportamiento ejemplarizante	Activa participación en la vida cortesana
Estabilidad laboral	Escasa estabilidad laboral

Fuente: MARTOS, J.: *El mundo jurídico en al-Andalus*. Delta Publicaciones, 2005.

²⁹⁵ CARMON (1987: 235-243).

Estas características se reflejan en los estudios onomástico-biográficos dedicados a los cadíes que tuvieron algún protagonismo destacado en al-Andalus. Uno de los primeros diccionarios biográficos sobre alfaquíes y jueces andalusíes fue el de Ahmad b. Muhammad b. ‘Abd al-Barr (m. 950)²⁹⁶, del que se conservan algunos fragmentos incluidos en otras obras posteriores, y en el que se recogía numerosa información siguiendo una estructura similar a la de los trabajos generados por el *‘ilm al-riyâl* dedicado a los transmisores de hadices.

Desde las relaciones con los poderosos, con otros magistrados y con la sociedad, pasando por su formación jurídica, las aspiraciones políticas y económicas, el papel desempeñado por las mujeres alfaquíes, la mayor o menor presión del poder político en la toma de decisiones y los criterios que se seguían para su nombramiento y destitución, etc. Todos estos datos resultan fundamentales para el estudio de la jurisprudencia y conforman un importante documento histórico y sociológico de la época.

Dentro de este género, encontramos estudios centrados en el territorio andalusí, como es el caso de la antología de Ibn Sahl al-Ûyaynî (m. 1093), quien además ejerció como juez y desempeñó un importante papel en la caída del emir ‘Abd Allah de Granada a manos almorávides²⁹⁷. En otros trabajos se incluyen las interacciones entre cadíes y gobernantes políticos, con especial atención al período almorávide debido a la vinculación que establecieron entre los dictámenes de los alfaquíes y la toma de decisiones políticas. A este respecto, algunos estudios existentes basados en las fuentes cuestionan los efectos que pudieron tener los alfaquíes en el control de la administración judicial así como en el nombramiento de los cadíes, competencia esta última del califa solo ejercida por otro funcionario oficial previa delegación expresa.

²⁹⁶ VIGUERA (1985-1986: 49-61).

²⁹⁷ DAGA (1990).

También se pone de manifiesto el carácter político y religioso de las atribuciones y funciones del cadí en la alta judicatura andalusí a través del análisis de determinados casos²⁹⁸ y, dentro de dichas atribuciones, la injerencia de cadíes con competencias territoriales concretas sobre ámbitos espaciales ajenos a su jurisdicción.

De igual modo, se constata el tráfico de expertos y las causas que propiciaban su trasvase de un lugar a otro dentro del marco magrebí y andalusí²⁹⁹, así como las relaciones entre las autoridades almorávides y los caídes andalusíes, que se habrían caracterizado por una basculación entre la negociación y el enfrentamiento. Ejemplos concretos como el del caidazgo de Granada³⁰⁰ ofrecen una perspectiva mucho más compleja de las relaciones de la judicatura con el poder político. Es más, llegan a plantear qué grado de influencia pudo tener la jurisprudencia andalusí en el Magreb³⁰¹.

Conviene destacar la importancia del consejo consultivo del cadí (*šurà*) en el desarrollo del proceso jurídico. De hecho, en al-Andalus y en el norte de África la institución era obligatoria, acorde con la doctrina malikí y frente al carácter optativo con el que se concebía en otras escuelas. Se trata de una herramienta de control sobre la capacidad de interpretación del juez que vendría a consolidar el monopolio de la doctrina de Ibn Malik dentro de una línea continuista y tradicionalista³⁰². Ésta, a su vez, se remonta a las asambleas tribales de la Arabia pre-islámica que acabaron incorporándose al Islam³⁰³. La institución está presente en buena parte de la literatura jurídica. El tratado de Ibn ‘Abdun sería un buen ejemplo de ello³⁰⁴.

²⁹⁸ LAGARDÈRE (1986: 135-228).

²⁹⁹ HOUR (2006).

³⁰⁰ HOUR (2006a: 7-24).

³⁰¹ CARMONA (1993-1994: 137-147).

³⁰² DE WAËL (1989: 47).

³⁰³ MAÍLLO (2006: 374).

³⁰⁴ LÉVI PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ (1948: 53-54).

Por otra parte, la inexistencia de una jerarquía inter-cadial y el reconocimiento moral de la validez de su sentencia contrastarían con la importancia otorgada al *qadî al-qudât* en Oriente, institución esta última que sólo apareció en al-Andalus a principios del siglo XI sin que llegara a tener autoridad sobre los otros jueces³⁰⁵.

El tribunal especial (*mazâlim*) no resultó relevante ni solía ser frecuente la injerencia del califa en el aparato judicial.³⁰⁶ Este tribunal era establecido por el gobernante (sultán, califa o gobernador) con el objetivo de que se repararan las injusticias cometidas. Instituido por los abbasíes, tenían una jurisdicción más amplia dado su carácter excepcional y un poder superior sobre los tribunales ordinarios. En ellos, los cadíes aplicaban la *šarî'a* ante cualquier clase de agravios. Estos últimos podían estar motivados porque la justicia del cadí se había mostrado insuficiente, o bien porque el propio cadí había sido injusto (actuando entonces como un tribunal de apelación), o porque se trataba de un claro caso de abuso de los poderosos.

Otro aspecto interesante es que su titular era el soberano o gobernante de turno. Éste podía delegar su su función en el llamado *šāhib al-mazâlim*, que a su vez podía ser un alto funcionario o un cadí. Pero sin duda lo más interesante de la institución eran sus procedimientos, ya que no se encontraban integrados en el sistema del *fiqh*, sino que el magistrado podía constituir libremente su juicio y aplicar la sentencia que considerara oportuna. En consecuencia, muchos alfaquíes estimaban que la institución se encontraba fuera de la *šarî'a*. Y de hecho, esta distinción dio lugar a una dualidad que en el concepto islámico de la época equivalía a la distinción entre tribunales seculares y religiosos³⁰⁷.

³⁰⁵ MARTOS (2005: 57). Por su parte, MAÍLLO (2006: 294) sí lo equipara al cargo oriental.

³⁰⁶ MARTOS (2005: 47-48).

³⁰⁷ MAÍLLO (2006: 227-228).

Respecto a la estructura jurídica andalusí, los campos de actuación de las diversas magistraturas siguen, en términos generales, las esbozadas en el capítulo dedicado al sistema jurídico clásico. El siguiente cuadro recoge las figuras más importantes:

Campos de actuación de las diversas magistraturas

QĀDĪ قاضي	Derecho civil Casos referentes al estatuto personal Conflictos entre particulares Litigios en los que una parte es el Estado
ŞĀĤIB AL-MAZĀLIM صاحب المزمالم	Derecho de apelación Casos extraordinarios que exceden las facultades del cadí
ŞĀĤIB AL-RADD صاحب الرد	Pleitos no aceptados por el cadí
ŞĀĤIB AL-ŞURŤA صاحب الشرطة	Justicia represiva Derecho criminal Materia civil de incompetencia del cadí.
ŞĀĤIB AL-SŪQ صاحب السوق	Derecho mercantil El zoco como campo de actuación
ŞĀĤIB AL-MADĪNA صاحب المدينة	Seguridad del Estado y orden público Moralidad pública Derecho tributario Pleitos civiles y criminales de incompetencia del cadí Administración de la ciudad

Fuente: MARTOS, J.: *El mundo jurídico en al-Andalus*. Delta Publicaciones, 2005.