

ULEMAS EN LAS CIUDADES ANDALUSÍES: RELIGIÓN, POLÍTICA Y PRÁCTICAS SOCIALES*

Maribel Fierro
CCHS - CSIC

1. “LAS MIRADAS DE LA GENTE SE ELEVAN HACIA EL SABIO”: LOS ULEMAS Y LA AUTORIDAD RELIGIOSA.

Cuando Dios —ensalzado sea— pida cuentas al siervo y la balanza se incline con sus pecados más que con sus obras buenas, mandará a ese siervo al fuego. Pero cuando se haya ido, Dios —ensalzado sea— ordenará a Gabriel: “¡Oh, Gabriel!, alcanza a mi siervo y pregúntale si en este mundo tuvo reuniones con los sabios o ulemas y yo lo perdonaré, por intercesión de aquellos”. Le preguntará y le contestará: “No”. Gabriel dirá entonces: “¡Oh, Señor!, tú conoces cuál es la situación de tu siervo”. Dios —ensalzado sea— ordenará: “Pregúntale si se sentó en una mesa con los ulemas”. Le preguntará Gabriel y contestará: “No”. Dios —ensalzado sea— ordenará: “Pregúntale si habitó una casa en la que hubiera algún ulema”. Le preguntará y contestará: “No”. Dios —ensalzado sea— ordenará: “Pregúntale si lleva el nombre de ulema (*'ālim*), y si lo lleva lo perdonaré”. Contestará: “No lo lleva”. Dios —ensalzado sea— ordenará a Gabriel: “Pregúntale si amó a un hombre que amaba a los ulemas”. Contestará: “Sí”. Entonces Dios —ensalzado sea— dirá a Gabriel: “Cógelo

* Este trabajo ha sido llevado a cabo dentro del proyecto de investigación “Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West (eighth-fifteenth centuries)” (KOHEPOCU), financiado por el European Research Council (Advanced Research Grant 2009-2014).

de la mano e introdúcelo en el paraíso porque, en este mundo, ha amado a un hombre que quería a los ulemas, y yo lo perdono por su bendición”¹.

El ulema (árabe *‘ālim*, pl. *‘ulamā*) es el especialista en el saber religioso islámico, es decir, es aquél que conoce y estudia el Corán y la Tradición del Profeta, las dos fuentes de la Revelación Divina, y lleva a cabo también una labor de interpretación de esas fuentes con el objeto de asegurar a la comunidad de creyentes una correcta comprensión de las normas que Dios ha impuesto a los hombres. Esto vale para la versión sunní del Islam, es decir, para aquellos que piensan que la sucesión de Muhammad en tanto que profeta y hombre de estado quedó tras su muerte repartida entre dos figuras de autoridad. Por un lado, está el califa que es vicario del Profeta de Dios y no vicario directo de Dios como piensan los šī‘íes. Por otro lado, están los ulemas, los encargados de preservar, transmitir y —de hecho— conformar el *‘ilm* o conocimiento religioso. En este sentido, los ulemas son herederos de los Profetas, herencia que los eleva por encima de los demás creyentes y les hace merecedores del respeto y amor de estos, así como merecedores de otras prerrogativas y responsabilidades sobre las que los ulemas nunca dejan de insistir en sus escritos². En efecto, los ulemas —“hombres de cálamo”— han dedicado muchos pasajes a hablar de la importancia crucial del saber religioso para los musulmanes³ y, en consecuencia, de la importancia crucial de la existencia de ellos mismos, los ulemas, en un esfuerzo de auto-promoción de dimensiones considerables y con consecuencias de largo alcance para las sociedades islámicas pre-modernas que aun deben seguir siendo estudiadas en profundidad. Se podría enumerar un sinfín de materiales al respecto aun limitándonos tan sólo a los escritos por ulemas andalusíes. Entre ellos se cuenta un libro completo dedicado al *‘ilm* y a los ulemas, el del cordobés Ibn ‘Abd al-Barr (368/978 – 463/1071) titulado *Kitāb yāmi’ bayān al-‘ilm wa-fadli-hi wa-mā yanbagī fī riwāyati-hi wa-ḥamlī-hi*⁴, sobre el que Estrella Samba prepara actualmente una tra-

¹ Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī, *Kitāb šaḡarat al-yaqīn*, trad. Concepción Castillo Castillo, Madrid: IHAC, 1987, p. 80. La importancia que se da a los sabios (*‘ulamā*) es debido a que son los encargados de comentar el Libro sagrado, de explicar las leyes que se derivan de él, de vigilar que sean aplicadas y de asegurar la difusión de la ciencia religiosa (*‘ilm*).

² Entre los numerosos ejemplos que se podrían poner véase C. Adang, “‘This day have I perfected your religion for you’. A Zāhiri conception of religious authority”, *Speaking for Islam*, ed. Gudrun Kraemer and Sabine Schmidtke, Leiden: Brill, 2006, pp. 15-48, 28.

³ F. Rosenthal, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden: Brill, 1970.

⁴ Sobre y el autor y su obra véase Maribel Fierro, “Abū ‘Umar b. ‘Abd al-Barr”, en *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*, tomo I (A-Ibn B), dirección Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía / Fundación El legado andalusí, 2003, pp. 287-92, n° 147.

ducción y un estudio. Los materiales contenidos en obras de carácter piadoso como algunas de Ibn Baškuwāl (494/1101-578/1182)⁵ muestran que el saber religioso y su estudio llegaron a adquirir el estatus de un acto ritual⁶.

Unos versos del poeta de la segunda mitad del s. IV/X, el cordobés al-Ŷazīrī, ilustran bien el elevado lugar reservado a los ulemas en las sociedades islámicas pre-modernas:

... debes saber que la sabiduría es la cota más alta, la mejor ganancia, la gloria más preclara que puede alcanzarse. Sigue el camino de los que llegan a conseguirla para que seas un maestro, pues ciertamente la autoridad se consigue con los libros. Pues al sabio, al que se invoca como una autoridad, mencionándole como tal es que, en efecto, está saturado de saber. Observa que las miradas de la gente se elevan hacia el sabio, mas, por el contrario, ante el ignorante se apartan con desprecio. Ellos, los sabios, con sus delgados cálamos, llegan a lugares tales que ni los mejores caballos de pura raza habrían podido llegar ...⁷

Esta caracterización se puede aplicar de manera inclusiva a los diversos tipos de ulemas: recitadores, lectores y comentadores del Corán, tradicionistas o expertos en los distintos géneros en que se divide el estudio de la Tradición del Profeta, gramáticos, teólogos, etc. Pero entre esos diversos tipos, el más importante a lo largo de la historia de las sociedades islámicas premodernas ha sido el constituido por los juristas, los especialistas en el derecho islámico, los responsables de precisar el sistema normativo islámico y su ámbito de aplicación.

Los intentos por parte de las figuras con autoridad política por ser ellas las que determinasen el contenido de la Ley islámica —más allá de las normas establecidas de manera clara en las fuentes de la Revelación— acabaron fracasando en el Islam

⁵ Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), *Kitāb al-mustagīfin bi-llāh* (*En busca del socorro divino*), ed., trad. y estudio de M. Marín, Madrid: CSIC, 1991 (*FAH*, 8) y *Kitāb al-qurba ilā rabb al-‘ālamīn* (*El acercamiento a Dios*), ed., trad. y estudio de C. de la Puente, Madrid: CSIC, 1995 (*FAH*, 19).

⁶ Yaacov Lev, "Piety and political activism in twelfth century Egypt", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31 (2006), pp. 289-324, pp. 302-3, 317. Una fetua (dictamen jurídico) sobre si la 'ibāda (práctica ritual) es superior al 'ilm (saber religioso) está recogida en el *Mi'yār* de al-Wanšārīsi: V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšārīsi*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995, p. 465, número 13.

⁷ J. M. Continente, "Abū Marwān al-Ŷazīrī, poeta 'āmīrī", *Al-Andalus* XXXIV (1969), pp. 123-141, pp. 138-9.

sunni⁸. Los sucesores del Profeta, los califas, dejaron pronto de ejercer un dominio directo sobre todo el mundo islámico, al aparecer gobernantes locales, a los que se llamó emires, reyes o sultanes. Si se hubiese permitido a uno de estos gobernantes jugar un papel determinante en el desarrollo del derecho, ello habría significado que las normas resultantes habrían sido de aplicación tan sólo en las regiones por él controladas. Y este proceso habría también traído consigo la ruptura o descomposición de la unidad de la ley islámica en función de las fronteras de pequeños estados que cambiaban a menudo de gobernantes o dinastías. Lo que sucedió, en cambio, fue que la legitimación del contenido del derecho islámico —sujeto a variaciones a lo largo del tiempo— correspondió a los ulemas en su conjunto, independientemente de su lugar de procedencia o de la ciudad en la que vivían. Esos ulemas formaban parte de una comunidad textual que podríamos llamar global, pues —a través del cumplimiento del precepto de la peregrinación y sobre todo a través del viaje de estudios realizado fuera de sus lugares de origen— entraban en contacto con ulemas de otras regiones del mundo islámico⁹. De esta manera, los ulemas andalusíes —al igual que los originarios o procedentes de otras zonas— acababan compartiendo los mismos maestros que tenían, por ejemplo, los iraquíes, los yemeníes o los egipcios, contribuyendo todo ello a mantener un elevado grado de unidad doctrinal e intelectual. Dicho de otra forma, la adjudicación —por así decir— del campo del derecho islámico a los ulemas y el hecho de que estos constituían una comunidad global jugaron un papel crucial a la hora de asegurar un elevado grado de homogeneización ideológica y doctrinal de las elites religiosas en el mundo islámico ante la heterogeneidad política y ante la ausencia de una estructura religiosa jerarquizada al estilo de la Iglesia. Al desaparecer la unidad política, los esfuerzos se concentraron en asegurar esa unidad

⁸ Sobre esos intentos véase, en general, Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, 2004; para el caso oriental M. Q. Zaman, "The caliphs, the 'ulamā' and the law: defining the role and function of the caliph in the early 'Abbāsid period", *Islamic Law and Society*/1 (1997), pp. 1-36 y para el caso andalusí, Maribel Fierro, "The legal policies of the Almohad caliphs and Ibn Rushd's *Bidāyat al-mujtahid*", *Journal of Islamic Studies* 10/3 (1999), pp. 226-248.

⁹ Para el caso andalusí, véanse Luis Molina, "Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rij* de Ibn al-Farāḍī", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. I*, ed. M. Marín, Madrid: CSIC, 1988, pp. 585-610; Carmen Escribano Ródenas y Juan Martos Quesada, "Los itinerarios de aprendizaje exterior de los intelectuales hispano-musulmanes: estudio estadístico", en S.M.R. Ansari (ed.), *Science and Technology in the Islamic world. Proceedings of the XXth International Congress of History of Science, Liège, 1997*, vol. XXI, *Proceedings of the XXth International Congress of History of Science (Liège, 20-26 July, 1997)*, Turnhout, 2002, pp. 43-64; M. L. Avila, "The search of knowledge. Andalusí scholars and their travels to the Islamic East", *Arabic Islamic prosopography*, in *Medieval Prosopography* (Western Michigan University), 23 (2003), pp. 125-139.

ideológica¹⁰ y ello es lo que determinó la conformación del mundo de los ulemas sunníes en su forma clásica.

Basten dos ejemplos para dar una idea del éxito alcanzado.

Uno de los temas más debatidos en los primeros siglos del islam fue quiénes fueron los sucesores legítimos del Profeta y el orden de esa sucesión. La doctrina clásica sunní es que ese orden fue el histórico: los califas Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān y 'Alī. Pero para los šī'ies los tres primeros eran usurpadores que habían arrebatado la sucesión al único —'Alī— que realmente la merecía en tanto que miembro de la familia directa del Profeta y por la designación explícita de éste. Para los omeyas, por el contrario, la legitimidad de 'Alī era inadmisibles en tanto que responsable del asesinato de 'Uṭmān, antepasado suyo. En el siglo IV/X, bajo el califato omeya cordobés hubo intentos por eliminar de determinadas obras las partes dedicadas a alabar los méritos de 'Alī¹¹ y ello sucedía al mismo tiempo que en Bagdad, en cambio, se tendía a poner en duda la legitimidad de los tres primeros califas¹². Hubo ulemas cordobeses que mostraron un rechazo decidido al primer intento, así como hubo ulemas en Bagdad que hicieron lo mismo, de manera que en ambos extremos de la comunidad musulmana fueron los ulemas quienes —ante las tendencias de los gobernantes de turno y ante las tendencias doctrinales de determinados sectores de la población— lograron imponer desde puntos de partida contrarios la misma doctrina a sus respectivas comunidades¹³. Un elevado grado de unidad se imponía así frente a la posibilidad de una fragmentación doctrinal.

El otro ejemplo tiene que ver con las reacciones fundamentalmente pacíficas, colectivas y controladas de la población musulmana ante la Peste Negra de los años 1348-50. Michael Dols¹⁴ piensa que esas reacciones fueron en parte el resultado de principios teológicos teóricos. El vínculo esencial entre teoría y práctica era el liderazgo comunitario de los ulemas, quienes no eran sólo la élite religiosa sino también la élite social y administrativa en las ciudades medievales¹⁵. Es ilustrativo el hecho de que los tratados musulmanes contra la peste —contrariamente a los tratados sobre

¹⁰ Knut Vikor, *Between God and the Sultan. A History of Islamic Law*, London: Hurst, 2005, p. 91.

¹¹ Maribel Fierro, "La política religiosa de 'Abd al-Rahmān III", *Al-Qanṭara* XXV (2004), pp. 119-156.

¹² Nimrod Hurvitz, *The formation of Hanbalism: piety into power*, Londres: Routledge Curzon, 2002.

¹³ Sobre una fase de este proceso véase el excelente estudio de Muhammad Qasim Zaman, *Religion and politics under the early 'Abbāsids. The emergence of the Proto-Sunnī elite*, Leiden: Brill, 1997.

¹⁴ M. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton, 1977, pp. 298-9.

¹⁵ Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the later Middle Ages*, Cambridge: Harvard University Press, 1967; Manuela Marín, "Ciencia, enseñanza y cultura en la ciudad islámica", *La ciudad islámica*, Zaragoza, 1991, pp. 113-133; G. Martínez-Gros, "La ville andalouse et le pouvoir", *La ville dans le monde ibérique et ibéro-américain*, La Licorne (1992), pp. 9-18, 17-8.

la peste europeos contemporáneos— fueron obra no tanto de médicos, sino de esta elite comunitaria. Otro contraste es que la interpretación y los argumentos de los juristas musulmanes que escribieron sobre la peste eran más receptivos a reconocer las creencias y prácticas de sus comunidades.

La homogeneización doctrinal lograda por los ulemas sunníes no implicaba ausencia de pluralismo jurídico, representado éste por la constitución a partir del siglo II/VIII de las cuatro escuelas jurídicas sunníes¹⁶. Mientras que durante los dos primeros siglos del islam, en el momento del esplendor califal, se habían desarrollado en las tierras centrales del islam dos escuelas jurídicas —la de Iraq o ḥanafí y la de Medina o mālikí—, más tarde, con la situación de fragmentación política sobre todo a partir del s. III/IX, aparecieron dos nuevas escuelas jurídicas, la šāfi‘í y la ḥanbalí, al tiempo que se producía una concentración geográfica de las dos primeras (los malikíes prácticamente desaparecieron de Iraq y los hanafíes del Norte de África)¹⁷. Las dos nuevas escuelas presentan ciertas diferencias con respecto a las primeras en lo que se refiere a la actitud de mayor o menor acomodación al poder político. Ibn Ḥanbal —considerado el fundador de la escuela ḥanbalí— se opuso con resistencia que podríamos llamar pasiva, pero no por ello menos efectiva, a los intentos del califa abbasí por imponer el dogma del Corán creado, haciendo uso del precepto de ordenar el bien y prohibir el mal (*al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-naḥy ‘an al-munkar*). Por lo que se refiere a los šāfi‘íes, fue el epónimo de la escuela, al-Šāfi‘ī, quien dio un vuelco a la doctrina jurídica de la rebelión: mientras que los ḥanafíes y los mālikíes tendían a la exclusión de los rebeldes de la comunidad de los creyentes, los juristas šāfi‘íes se esforzaron por legislar en el sentido contrario, asegurando los derechos de los rebeldes (*aḥkām al-bugāt*) en tanto que musulmanes¹⁸, siendo su doctrina la que al final terminó influyendo en las otras, como sucedió, por ejemplo, en al-Andalus¹⁹, si bien no hay que desdeñar una tendencia dentro de la propia escuela mālikí que legitimaba la rebelión en determinadas circunstancias²⁰. Los šāfi‘íes fueron quienes

¹⁶ Christopher Melchert, *The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.*, Leiden / New York / Köln: Brill, 1997.

¹⁷ Viktor, *Between God and the Sultan*, p. 92.

¹⁸ Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and violence in Islamic law*, New York: Cambridge University Press, 2001.

¹⁹ Delfina Serrano, “Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes”, en Maribel Fierro y Francisco García Fitz (ed.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid: CSIC, 2008, pp. 257-82.

²⁰ Maribel Fierro, “El miedo y sus implicaciones legales en textos legales mālikíes”, comunicación presentada en el seminario “El miedo en la Edad Media”, Dpto de Historia Medieval, Universidad Complutense, 23 de febrero 2011. Cf. nota 89.

más claramente representaron el poder creciente de los ulemas en tanto que grupo social empeñado en mantener un cierto grado de autonomía con respecto al poder político.

El enraizamiento de la escuela jurídica malikí en al-Andalus fue de la mano del establecimiento del emirato omeya independiente, cuyos gobernantes se mostraron reacios al ḥanafismo por considerarlo la escuela jurídica de sus enemigos abbasíes que habían derrocado al califa omeya de Damasco. El malikismo llegó a ser declarado ‘doctrina oficial’ en el s. IV/X, cuando se produjo la adopción del título califal por ‘Abd al-Raḥmān III. El escaso éxito que tuvieron las otras tres escuelas jurídicas que se propagaron por el resto del mundo islámico con mayor o menor extensión y profundidad se debe a varios factores, siendo el principal el hecho de que la identidad andalusí se había constituido como malikí en los tres primeros siglos. Los juristas malikíes andalusíes constituían un grupo muy bien integrado en redes de maestros y discípulos, integración de la que dejaron constancia en varios diccionarios biográficos destinados precisamente a mostrar una sucesión ininterrumpida de expertos en el saber religioso que conformaba —de hecho— la historia religiosa y social de las ciudades andalusíes²¹. Esto no quiere decir que los malikíes no tuvieran que hacer frente a ulemas que propusieron formas alternativas de gestionar el mundo del saber, lo que sí quiere decir es que esas formas alternativas no se constituyeron alrededor de las escuelas jurídicas rivales (la ḥanafí, la šāfi’í o la ḥanbalí), sino como alternativas locales (el zahirismo de Ibn Ḥazm y el almohadismo)²².

Los gobernantes sunníes pronto aprendieron que —al margen de que a veces lo-
grasen influir en el tratamiento de determinados casos legales - si querían sobrevivir políticamente, debían recordar que para la obtención del juramento de obediencia (*bay’a*) por parte de sus súbditos les era indispensable el apoyo de los ulemas y, además, que debían mantenerse dentro de los límites de la *šarī’a*²³. Quienes principalmente decidían esos límites eran los ulemas y, por tanto, los ulemas siempre

²¹ María Luisa Ávila, ‘El género biográfico en al-Andalus,’ *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. VIII (Biografías y género biográfico en el Occidente islámico)*, ed. M.L. Ávila y M. Marín, Madrid, 1997, pp. 35-52 y Mayte Penelas, ‘Textos biográficos andalusíes: sus ediciones,’ *ibid.*, pp. 58-60; Wadad al-Qadi, ‘Biographical dictionaries: inner structure and cultural significance,’ en George N. Atiyeh, *The Book in the Islamic world. The written word and communication in the Middle East*, State University of New York Press, 1995, pp. 93-122.

²² Maribel Fierro, ‘Proto-Mālikī, Mālikī and reformed Mālikī’, P. Bearman, R. Peters, F. E. Vogel (eds.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, pp. 57-76.

²³ H. Munson Jr., *Religion and power in Morocco*, New Haven / Londres: Yale University Press, 1993; N. Feldman *The fall and rise of the Islamic state*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

podían amenazar al gobernante con deslegitimarlo desde el punto de vista religioso. Por otro lado, los ulemas necesitaban al gobernante para mantener la estabilidad interna de la sociedad y alejar de ella los peligros externos. Esta necesidad mutua explica que gobernantes y ulemas generalmente buscaran la cooperación y evitaran la confrontación: el gobernante temía a los ulemas por su poder des-legitimador y porque podían apoyar o suscitar revueltas públicas; los ulemas temían el poder coercitivo del gobernante, pero más que a la tiranía temían a la anarquía²⁴. Dicho de otra manera, los gobernantes establecían su legitimidad de varias maneras, por ejemplo, proclamando su poder en términos visuales a través de la arquitectura y del ceremonial y haciendo mencionar sus nombres en las monedas y en los sermones del viernes. Pero los gobernantes también se comunicaban con sus súbditos a través de los procedimientos administrativos. Como el ritual, el procedimiento administrativo constituía un vínculo entre el individuo y la sociedad. En la administración, el vínculo era simultáneamente simbólico y actual: los impuestos y la aplicación de la justicia eran, al mismo tiempo, manifestaciones e indicios fidedignos del poder y de la legitimidad de los gobernantes, revelando tanto la extensión de su control como la legalidad y moralidad con la que ejercían dicho control. La administración hablaba directamente a toda la población del imperio, mientras que el ceremonial de la corte y la arquitectura palatina eran vistos sobre todo por las elites. Un gobernante ganaba o perdía la lealtad de sus súbditos sobre todo a través de su administración²⁵. En este proceso, el papel de los ulemas era determinante, ya que de ellos dependía, por un lado, el establecimiento de lo que era la legalidad y la moralidad, y, por otro lado, la valoración de hasta qué punto la actuación del gobernante se ajustaba a ellas. Y esa valoración influía de manera poderosa en las masas: recuérdese que a pesar de que —con la excepción de los verdaderamente piadosos y devotos— la religión formaba el marco más que el contenido de la existencia diaria²⁶, la movilización de la sociedad se hacía a través de símbolos religiosos y emocionales.

En este contexto, la relación entre gobernantes y ulemas era determinante a la hora de la valoración que se hacía de los primeros. Por ejemplo, la buena imagen del segundo califa omeya cordobés, al-Ḥakam II, está basada en gran medida en su buen trato a los ulemas:

²⁴ Viktor, *Between God and the Sultan*, p. 163.

²⁵ L. T. Darling, *Revenue-raising and legitimacy. Tax collection and finance administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden: Brill, 1996, p. 296.

²⁶ S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 6 vols., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967-93, V, 502.

A su sombra, todos los hombres de sabiduría y conocimiento prosperan, así como los tradicionalistas y los estudiantes, y todos los gramáticos²⁷.

Cuando su padre ‘Abd al-Raḥmān III quiso usurpar unos bienes habices (legados píos), intentó que los alfaquíes dictaminasen a su favor, pero no lo hicieron. Al reprocharles su conducta el visir del omeya, el alfaquí Ibn Ḥayyūn justificó la negativa en que se les había ordenado hacer algo ilegal y finalizó diciendo que los alfaquíes sabían que el califa no compartía las acusaciones lanzadas por su visir contra ellos, pues de ser ciertas esas acusaciones todos sus actos y documentos, desde el comienzo de su califato hasta ese momento, serían nulos, pues los mismos habían sido validados gracias al testimonio de los alfaquíes²⁸. No hay mejor forma de describir lo que estaba en juego.

2. ULEMAS EN LA CIUDAD: FUNCIONES, MEDIOS DE VIDA Y PRÁCTICAS.

El historiador americano Marshall Hodgson, en su análisis de qué es lo ‘islámico’ de la civilización islámica, concluyó destacando tres aspectos: el derecho islámico, el sufismo y la militarización²⁹. La formación del mundo de los ulemas fue en gran medida un proceso paralelo al de la desaparición del sistema militar de base tribal que había hecho posible las conquistas de los primeros tiempos, sistema que fue sustituido por ejércitos de mercenarios o de esclavos³⁰. Estos dos procesos tuvieron como consecuencia que la figura del militar, del “hombre de espada”, quedase en gran medida devaluada frente a la del “hombre de cálamo” en sentido amplio³¹, al tiempo que eran los ulemas —y en particular los juristas— quienes acabaron conformando el grupo de los notables de las ciudades.

²⁷ J. T. Monroe, “The Historical Arjuza of Ibn ‘Abd Rabbihi, a tenth century Hispano-Arabic epic poem”, *Journal of the American Oriental Society* 91/1 (1971), pp. 67-95, p. 71.

²⁸ Alejandro García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus. Siglos X al XV*, Universidad de Huelva, 2002, p. 345, con mención de otros intentos de usurpación y los alfaquíes que colaboraron o se opusieron a ellos. Véase también Ana María Carballeira, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid: CSIC, 2002.

²⁹ M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago: University of Chicago Press, 1974.

³⁰ Patricia Crone, *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

³¹ M. Shatzmiller, “The Crusades and Islamic warfare — a re-evaluation”, *Der Islam* 69 (1992), pp. 247-288; M. J. Viguera, “El héroe en el contexto árabe-islámico”, *Cuadernos del Cemyr* I (1994), pp. 53-74.

Las funciones de los ulemas eran fundamentalmente cuatro: 1) el mantenimiento de la unidad de la *umma* musulmana como una comunidad religiosa universal; 2) la integridad de las creencias y prácticas normativas del islam, a partir del consenso alcanzado dentro de cada una de las escuelas consideradas sunníes y a partir del rechazo de aquellas doctrinas teológicas consideradas peligrosas, siendo el *as' arismo* la tendencia teológica más generalmente aceptada a partir del s. IV/X; 3) la implementación de la *šari'a* bajo la supervisión de los ulemas, especialmente en cuestiones relativas al derecho de familia y a los rituales religiosos; 4) la preservación y diseminación de las ciencias religiosas islámicas bajo su guía. En tanto que intérpretes de la ley divina, los ulemas resolvían disputas religiosas y emitían fetuas o dictámenes jurídicos, suministrando a los creyentes una guía religiosa sobre todo tipo de cuestiones. También organizaban y lideraban las oraciones hechas en comunidad, supervisaban la celebración de los festivales islámicos, llevaban a cabo ceremonias de matrimonio y los rituales de la muerte.

¿De dónde sacaban recursos estos ulemas para vivir? Dentro de las variaciones propias de cada sociedad e individuo, precisamente del ejercicio de esas funciones, muchas de ellas remuneradas de manera directa o indirecta.

Naturalmente, la enseñanza era una de las fuentes principales de ingresos. Del gramático al-Šalawbīn se dice que en un mes ganó con sus clases unos 4.000 dirhams³², pero esta cifra no se puede tomar como representativa de manera intemporal, ya que refleja el papel preponderante que se otorgó a los estudios lingüísticos en el mundo del saber de época almohade. Las actividades extra-religiosas de los ulemas estaban generalmente asociadas al comercio o al zoco, como en el caso de Muḥammad b. Faṭḥ b. Huḍayl (primera mitad s. IV/X), especialista en teología dogmática (*kalām*) y cuyo oficio era el comercio en el zoco de los herreros³³. No es necesario extenderse más en los ejemplos: Manuela Marín ha dedicado varios artículos —a los que remito— a mostrar la estrecha conexión entre el mundo del saber religioso y el del comercio y el zoco³⁴.

³² Maribel Fierro, "Šalawbīn," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs, Brill, 2011. Brill Online. EI3-contributors. 05 April 2011 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-6794>; M. Dolores Rodríguez Gómez, « Abū 'Alī al-Šalawbīn : un gramático andalusí de la etapa almohade », en A. Escobedo Rodríguez (coord.), *Homenaje a la Profesora Elena Pezzi*, Granada, 1992, pp. 97-104.

³³ P. Chalmeta, "Simancas y Alhandega", *Hispania* 36 (1976), pp. 359-444, p. 379.

³⁴ Manuela Marín, "El oficio de la ciencia y otros oficios: en torno a la onomástica de los ulemas andalusíes". *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. VII*, Madrid: CSIC, 1995, pp. 377-436 y "Biographical dictionaries and social history of al-Andalus: trade and scholarship", *Scripta Mediterranea* (Toronto), XIX-XX (1998-99), pp. 239-257.

En el caso de los ulemas que se establecían fuera de su lugar de origen, parece haber sido relativamente frecuente la búsqueda de un enraizamiento en la nueva localidad a través del matrimonio³⁵, especialmente si se trataba de mujeres acaudaladas. Fue el caso de al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126) quien se casó en Alejandría con una viuda rica, matrimonio que permitió la fundación de una *madrasa* en la que se dedicó a la enseñanza. Fue también el caso del murciano Ibn Sabʿīn quien al llegar a Ceuta se casó asimismo con una mujer rica, matrimonio que en su caso permitió la fundación de una *zāwīya*³⁶.

En la historia de al-Andalus hubo un momento en que los ulemas se transformaron en funcionarios retribuidos del estado. Ocurrió esto durante el califato almohade, cuando los ulemas se transformaron en *ṭalaba* y *ḥuffāz*, reclutados para ser formados en la doctrina oficial almohade y para llevarla y aplicarla a todas las regiones del imperio, recibiendo a cambio un salario o recompensas de distinto tipo³⁷. Tras la entrevista que Yūsuf I tuvo con el joven Averroes —quien pertenecía a una familia de alfaquíes cordobeses y quien se integró en las élites intelectuales almohades— en la que el califa le encargó que comentase a Aristóteles, se le hizo entrega de dinero, una suntuosa vestimenta y una montura³⁸.

Si bien no con un grado tan alto de dependencia con respecto al gobernante, sabemos de otros ulemas que buscaron la cercanía a éste con objeto de sacar beneficios que podían ser de distinto tipo, tal y como ha analizado Manuela Marín recientemente en relación con el término *yāh*³⁹. Cuando a al-Numayrī le iban mal las cosas con el gobernante, se retiraba a una vida ascética. Cuando le iban bien, se vestía de seda, se teñía de negro la barba y vivía con boato⁴⁰. De Ibn Lubāba se insinúa que dictaminó

³⁵ Las prácticas matrimoniales de los ulemas andalusíes han sido analizadas por Manuela Marín, "Parentesco simbólico y matrimonio entre los ulemas andalusíes", *Al-Qanṭara*, XVI (1995), pp. 335-356.

³⁶ Véase el estudio introductorio en Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-ḥawādīṭ wa-l-bidaʿ* (El libro de las novedades y las innovaciones), traducción y estudio por M. I. Fierro, Madrid: CSIC, 1993; Giuseppe Mandalá, "Il Prologo delle Risposte alle questioni siciliane di Ibn Sabʿīn come fonte storica. Politica mediterranea e cultura arabo-islamica nell'età di Federico II", *Schede medievali* 45 (2007), pp. 25-94, p. 43.

³⁷ Émile Fricaud, 'Les *ṭalaba* dans la société almohade (le temps d'Averroés)', *Al-Qanṭara*, XVIII (1997), pp. 331-388.

³⁸ al-Marrākušī (m. d. 621/1224), *Kitāb al-muʿyib fī taljīs ajbār al-Magrib*, ed. R. Dozy, 2ª ed., Leiden, 1881, p. 175; ed. Muḥammad Saʿīd al-ʿAryān y Muḥammad al-ʿArabī al-ʿAlamī, Casablanca: Dār al-Kitāb, 1978, p. 353; trad. A. Huici Miranda, Tetuán, 1955, p. 196.

³⁹ Manuela Marín, "Sentidos y usos de *yāh* en biografías de ulemas andalusíes", *Al-Qanṭara* XXXII (2011), pp. 129-173.

⁴⁰ F. N. Velázquez Basanta, "Ibrāhīm ibn al-Ḥāȳ al-Numayrī: poeta y viajero granadino contemporáneo de Ibn al-Jaṭīb", *Draco* 2 (1990), pp. 293-313.

en cierta ocasión a favor del califa en un asunto que tenía que ver con la apropiación de unos legados píos⁴¹. Pero de otros ulemas en cambio se dice que se enfrentaron al gobernante cuando éste iba a comportarse de manera injusta⁴² y aunque a veces sufrieron por ello⁴³, en otras el propio gobernante acabó recompensándoles por haberle sabido aconsejar bien y apartarles del mal camino⁴⁴. También hubo ulemas que buscaron ex-profeso mantenerse apartados del gobernante de turno⁴⁵.

Fue la institución de las fundaciones pías la que acabó ofreciendo a los ulemas la mejor garantía de unos ingresos y unos beneficios económicos. Destaca la escasez de legados píos (*aḥbās*, *awqāf*) realizados por los gobernantes andalusíes, lo cual, hasta cierto punto, resulta extraño, porque entre los soberanos islámicos medievales el *waqf* fue usado como una forma de propaganda y de ganar legitimidad ante los súbditos. Como ha señalado García Sanjuán, la mayor parte de las informaciones que nos transmiten las crónicas en relación a la actitud de los soberanos andalusíes hacia los legados píos se refieren a actitudes encaminadas a utilizar dichos bienes para usos ilegítimos y a las reacciones, generalmente negativas, que esa actitud provocó en los alfaquíes y cadíes, encargados de proteger y administrar esos bienes. Todo ello indica que los gobernantes andalusíes carecían de la autoridad necesaria para inmiscuirse en la gestión de los legados píos o para decidir el destino de las rentas que éstos producían⁴⁶. En efecto, esa gestión estaba en manos de los ulemas, quienes se ocupaban de recoger y distribuir los ingresos, recibiendo sus salarios de esos mismos ingresos, pero el control de los legados píos les permitía asimismo adquirir pequeñas o grandes fortunas. García Sanjuán ha concluido que los mayores beneficiarios de los legados píos caritativos no eran de hecho los que constaban en el

⁴¹ J. Martos Quesada, "Ibn Lubāba", *Biblioteca de al-Andalus*, vol. IV, ed. Jorge Liro, Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2006, pp. 22-4, n° 733.

⁴² L. Bariani, *Almanzor*, San Sebastián: Editorial Nerea, 2003, pp. 160, 162. En otro contexto geográfico, Ibn 'Abd al-Raḥīf se atrevió a acusar al hijo de sultán de homicidio: Nelly Amri, "La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au Maghreb médiéval, d'après une source hagiographique du VIIIe au XIVe siècle", *Studia Islamica* 93 (2001), pp. 133-148, p. 137.

⁴³ Ibn Mufawwaz se marchó de Menorca cuando Ibn Ḥakam mandó decapitar en su presencia a un hombre por beber vino: Manuela Marín, "Sa'īd b. Ḥakam (601-680/1205-1282): una reconsideración biográfica", *Publicacions des Born* (Ciudadela de Menorca), 15-16 (2006), pp. 95-113; T. Gallega Ortega, "Ibn Mufawwiz", *Biblioteca de al-Andalus*, vol. IV, pp. 216-7, n° 832.

⁴⁴ M. Fierro, "Caliph legitimacy and expiation in al-Andalus", *Islamic legal interpretation. Muftis and their fatwas*, ed. M. Kh. Masud, B. Messick y D. Powers, Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 1996, pp. 55-62.

⁴⁵ Manuela Marín, "*Inqibād 'an al-sulṭān: 'ulamā' and political power in al-Andalus*", *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid: AEI, 1994, pp. 127-139.

⁴⁶ García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus*, p. 343.

acta fundacional, sino los ulemas y alfaquíes: los legados píos públicos —aunque su intención declarada fuese promover el bienestar general de los musulmanes— ayudaban de hecho tan sólo a un pequeño número de personas fortaleciendo su posición financiera y social, ya que las poderosas familias de ulemas que controlaban esos legados píos amasaban fortunas, mientras que el resto sólo recibían miserables porciones⁴⁷. La autonomía financiera de las mezquitas y de las madrasas —allí donde éstas prosperaron⁴⁸— se convirtió así en una fuente importante de la base de poder independiente de los ulemas.

Precisamente por estar presentes en todo el entramado de la vida urbana en distintas capacidades y cumpliendo con distintas funciones, los ulemas aparecen a menudo como representantes de las ciudades en momentos difíciles y esa función se puede documentar desde fechas muy tempranas.

Cuando Mérida fue conquistada en el año 315/928, los habitantes pidieron el amán a través de uno de sus habitantes, un beréber llamado Ibn Mundir

que les hacía de alfaquí, inteligente y astuto, que conocía al chambelán Mūsà ibn Muḥammad ibn Ḥudayr, lo que esperaban les sería provechoso. Así pues acordaron enviarlo a la capital con su misiva y condiciones, en unión de cuatro personas de confianza, y al llegar aquél a Córdoba, comenzó por dirigirse al chambelán, en excelente mediación, que resolvió la situación de los de Mérida, pues les llevaron el amán para ellos y su emir, Ibn Tāyīt, en las condiciones propuestas, a las que Ibn Mundir añadió por su cuenta su nombramiento como cadí allí⁴⁹.

En época de desintegración del poder central, ha sido relativamente frecuente a lo largo de la historia de al-Andalus que el cadí en funciones se hiciese cargo

⁴⁷ García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la tierra: los bienes habices en al-Andalus*, pp. 350-5. En el mismo sentido Mahmoud Yazbak, “The *waqf* as a tool for enrichment / impoverishment: Nablus 1650-1700”, en Jean-Paul Pascual (ed.), *Poverty and Wealth in the Muslim Mediterranean World / Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003, pp. 69-97. En este último trabajo se señala (pp. 93-4) que la rapacidad de los gestores urbanos de legados píos que consistían en propiedades rurales podía provocar el empobrecimiento de los campesinos encargados del cultivo de esas propiedades

⁴⁸ Para el caso de al-Andalus, véase G. Makdisi ‘The madrasa in Spain: some remarks’, *ROMM* 15-16 (1973), pp. 155-58.

⁴⁹ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. P. Chalmeta, F. Corriente, F. y M. Šobḥ, Madrid/Rabat, 1979; traducción M. J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza, 1981, 158/183. Creo que el personaje es hijo de Mundir b. Ḥazm b. Sulaymān (m. 306/918), quien había ocupado una posición destacada en Badajoz y sobre cuyas interesantes actividades puede verse Marín, “Sentidos y usos de *ḡāh* en biografías de ulemas andalúses”, pp. 165-6.

del gobierno, pasando a reclutar ejércitos y a tomar decisiones que trascendían su oficio⁵⁰.

Durante la época omeya, en al-Andalus podemos agrupar a los ulemas en redes familiares que muestran que la integración dentro del mundo del saber religioso se veía facilitada grandemente cuando se tenían parientes en ese mundo⁵¹. Por otro lado, también se advierte que las filas de los ulemas se abrieron pronto a los musulmanes nuevos o conversos recientes al islam, si bien los miembros de las elites omeyas seguía teniendo grandes oportunidades, entre otras razones por su buen conocimiento del árabe y por una socialización que les había hecho familiarizarse con al menos algunos aspectos del saber islámico⁵². A pesar de que el saber religioso nivelaba en teoría a los hombres desde el punto de vista social, en la práctica no era siempre el caso: habiendo colaborado en una empresa intelectual, al-Mu'ayyī —un qurayší— e Ibn al-Makwī —que procedía del zoco— discutieron para ver quién debía ser mencionado el primero, teniendo que intervenir al final el califa, quien impuso que fuese el qurayší⁵³.

En épocas de cambio —como el periodo almohade— fue cuando se dieron mayores posibilidades para que gentes que no pertenecían al mundo del saber pudieran incorporarse a él. Veamos dos ejemplos. El ya mencionado gramático sevillano al-Šalawbīn (562/1166-645/1247) era hijo de un panadero, pero él se negó a continuar en el oficio paterno y desde que era muy joven se dedicó al estudio de la gramática, disciplina en la que sobresalió convirtiéndose en el más destacado de los gramáticos (*ra'īs al-nuḥāt, imām fi 'ilm al-naḥw*) en al-Andalus. Su fama llegó en vida hasta

⁵⁰ Maribel Fierro, "The *qāḍī* as ruler", *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, pp. 71-116; Gabriel Martínez-Gros, "Le gouvernement du juge: Ibn 'Abdun et Seville au début du XIIIe siècle", *Les Cahiers de Fontenay. Idées de villes, villes idéales*, 1993, pp. 37-51. Para la idea šī'i de que en ausencia del *imām* tan sólo el alfaquí cualificado puede representarlo, véase Hairī, Abdul-Hadī, "Narāqī, Ḥādjī Mullā Aḥmad", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2011. *Brill Online*. EI3-contributors. 05 April 2011 http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-5797.

⁵¹ Véanse los distintos volúmenes de los *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, y en especial el volumen V (ed. M. Marín y J. Zanón, Madrid, 1992) dedicado a las familias.

⁵² Un ejemplo es el de Ibn Waḍḍāḥ, miembro de una familia de clientes omeyas: véase Maribel Fierro, "Bazī, *mawlā* de 'Abd al-Raḥmān I, y sus descendientes", *Al-Qanṭara* VIII (1987), pp. 99-118. Para el caso de otros "hombres de cálamo", los secretarios, véase Bruna Soravia, "Entre bureaucratie et littérature: la *kitāba* e les *kuttāb* dans l'administration de l'Espagne musulmane", *Al-Masaq* 7 (1994), pp. 165-200, p. 195, nota 43.

⁵³ Susana Peña, "Ibn al-Makwī", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. VI*, ed. M. Marín, Madrid, 1994, pp. 353-383. Véase también Marín, "Sentidos y usos de *yāh* en biografías de ulemas andalusíes", pp. 134 y 167.

Siria e Iraq, y ningún contemporáneo suyo pudo rivalizar con él⁵⁴. Otro ejemplo también de época almohade es el de Abū l-Ḥasan Ibn al-Ni'ma (491/1098-567/1171), famoso almocrí, exegeta y tradicionalista. Ibn al-Ni'ma no tenía antecedentes familiares en el mundo del saber, pudiendo entrar a formar parte de ese mundo por su propio esfuerzo y méritos. Abū l-Ḥasan b. Lubb cuenta que el padre de Ibn al-Ni'ma —que era bruñidor— le envió un día a hacer un recado, pero se retrasó a la hora de volver. Su padre salió a buscarle y se lo encontró en el círculo de estudios (*ḥalqa*) de Abū Muḥammad b. al-Sīd, escuchando lo que se enseñaba. Se lo llevó de allí para que se ocupase del asunto que le había encargado, pero nuevamente se retrasó, tardando todavía más que la vez anterior. Lo volvió a encontrar en el mismo sitio y le reprendió severamente. Mientras estaban en ello, pasó por allí el tío paterno de Ibn al-Ni'ma, que era un comerciante acomodado. Preguntó qué pasaba y su hermano le describió la conducta, para él reprehensible y no beneficiosa, del joven, indicando lo descabellada que le parecía la posibilidad de que su hijo pudiese convertirse en ulema. Pero el tío le preguntó a su sobrino por sus intereses y cuando vio que se sentía atraído por el estudio, le pidió a su hermano que lo pusiese bajo su cuidado. Así se hizo e Ibn al-Ni'ma quedó en manos de su tío, quien le dejó que se dedicase a estudiar, si bien esa formación en el mundo del saber le resultó dificultosa. Luego Dios le concedió la gracia de conseguir lo que deseaba. Las relaciones con el tío, a pesar de la ayuda prestada, acabaron mal, pues el tío era de los que a veces bebían vino. Un día que fue a verle y no le encontró en su casa, Ibn al-Ni'ma rompió todos los recipientes y vasijas que su tío tenía en su casa para la bebida⁵⁵.

No había sido ésa la actitud predominante durante la época omeya, pues tenemos noticia de numerosos cadíes que hicieron la vista gorda ante el consumo de bebidas alcohólicas⁵⁶. En general, la impresión que dan las fuentes árabes es que los ulemas intentaban 'islamizar' más a través del ejemplo que a través del castigo, más mediante la convicción que mediante la coerción. Pero no faltaron ulemas que buscaron —por distintos motivos— imponer a la fuerza lo que ellos consideraban era la forma correcta de hacer las cosas o lo que para ellos era el 'verdadero islam', como al-'Azafī (época almohade) quien golpeaba con un látigo a quienes no hacían la oración⁵⁷.

⁵⁴ Véase nota 31.

⁵⁵ Maribel Fierro, "Ibn al-Ni'ma", *Biblioteca de al-Andalus*, vol. IV, pp. 336-8, nº 918.

⁵⁶ Sobre el consumo del vino en al-Andalus véase Manuela Marín, "En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Ándalus", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XIII. Identidades marginales*, ed. C. de la Puente, Madrid, 2003, pp. 271-328 y François Clément (dir.), *Les vins d'Orient. 4000 ans d'ivresse*, Nantes: Editions du Temps, 2008.

⁵⁷ F. N. Velázquez Basanta, "al-'Azafī, Abū l-'Abbās", *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*, tomo I, pp. 76-9, nº 35.

El cadí de Toledo Ya'īš b. Muḥammad b. Ya'īš b. Muḥdir al-Asadī se convirtió en el gobernante de facto de Toledo hacia el año 391/1000 o 393/1003, si bien nunca adoptó el título de *ra'īs*, limitándose a que le llamaran 'alfaqū' (*faqīh*) y siguió vistiéndose como los ulemas. En tanto que *faqīh* y *qāḍī*, Ya'īš se hizo famoso por su severidad (*šidda*): prohibió a las mujeres que saliesen de Toledo siguiendo las procesiones fúnebres y también prohibió la harina procesada llamada *darmak*. La primera prohibición hay que vincularla al hecho de que los cementerios eran de los pocos lugares en los que hombres y mujeres podían estar juntos, visitas temidas por los moralistas por poder transformarse en ocasión de pecado⁵⁸. La segunda prohibición parece haber sido un intento por proteger a los consumidores de prácticas fraudulentas en el zoco, si bien era una medida que iba en contra no sólo de algunos comerciantes, sino también en contra de los sectores más ricos de la ciudad de Toledo, pues el *darmak* era un producto caro⁵⁹. Estas dos prohibiciones no contribuyeron a la popularidad del juez. Ibn Ḥayyān explica que al final los toledanos se cansaron de su gobierno (*mallū dawlata-hum*). Dieron muerte a su hijo (al que sí se le había concedido el título de *ra'īs*) y depusieron a Ya'īš en el año 417/1026, habiendo durado su reinado catorce años⁶⁰.

El radicalismo de los ulemas podía, pues, despertar la animadversión de la población y enajenarles su apoyo. Había otros motivos que podían también llevar a lo mismo. Entre las críticas más frecuentes a los ulemas se contaba la acusación de codicia⁶¹ y la de hipocresía, críticas dirigidas especialmente contra los alfaquíes⁶². Estos versos del poeta de tendencias jariyíes Girbīb (primera mitad s. III/IX) hablan por sí mismos:

“¿Quién seguirá vuestras prescripciones si usáis cojines rellenos de plumón de buche? No era ésta la conducta que se imitaba de nuestros primeros virtuosos”.

⁵⁸ Ibn 'Abdūn, (ss. V/XI-VI/XII), *Risāla fī l-qāḍā' wa-l-ḥisba*, ed. E. Lévi-Provençal, *Talāt rasā'il andalusīyya fī ādāb al-ḥisba wa-l-muḥtasib*, El Cairo, 1955, pp. 1-65; trad. E. García Gómez-E. Levi-Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*, Madrid, 1948 (ed. facsímil, Sevilla, 1981), pp. 26-7/94-6, parag. 52; Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*. Madrid: CSIC, 2000.

⁵⁹ David Waines, “The darmak decree”, *Al-Qanṭara* XIII (1992), pp. 267-270.

⁶⁰ Fierro, “The qāḍī as ruler”, pp. 72-8.

⁶¹ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II/1*, ed. M. 'A. Makkī, *Al-Sifr al-tānī min Kitāb al-Muqtabas*, Riyad, 1424/2003, 149v.; trad. F. Corriente y M. 'A. Makkī, *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Zaragoza, 2001, p. 200.

⁶² T. Gallega Ortega, “al-Abyaḍ, Abū Bakr”, *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*, tomo I, pp. 48-9, nº 9.

¿Esperas ser juez, con los defectos que tienes? Pardiez, que has llegado a sufrir delirio; te haces la ilusión de tocar el sol naciente. De ningún modo; lo que intentas no resultará; a cada persona le van bien ciertas cosas, y el lobo no es de fiar a cargo de rebaño, que si a los lobos se confía reses, se apoderan de las que no devoran”⁶³.

Por su parte, el poeta ‘Ubāda b. Mā’ al-samā’ compara al alhelí, flor que disimula su aroma, con el jurisconsulto, aparente asceta que vive la vida del libertino:

Parece el alhelí, escondiendo su olor, / un alfaquí deseoso de prolongar su hipocresía (*riyā’*). Se hace el asceta durante el día y pasa / la noche desenfrenado en compañía de sus amiguitos⁶⁴.

3. ULEMAS Y GOBERNANTES EN LOS REINOS DE TAIFAS DE GRANADA Y TOLEDO: LEGITIMIDAD, REBELIÓN Y HEREJÍA.

Lo expuesto anteriormente es tan sólo una pequeña muestra de la gran cantidad de información de que disponemos sobre los ulemas, siendo éste el grupo de la población acerca del cual las fuentes recogen mayor número de datos. Pero es fácil caer en generalidades y dar la impresión de que los ulemas siempre se comportaron de la misma manera, siendo así que se pueden advertir cambios importantes cuya exposición y análisis todavía están a la espera de estudios monográficos.

Como preludeo de la monografía que preparo sobre los ulemas de al-Andalus y sus relaciones con el poder político, voy a centrarme en esta ocasión en la época de los reinos de taifas⁶⁵.

Durante el reinado del emir zirí de Granada Bādīs, el rey de Sevilla Ibn ‘Abbād se hizo con Málaga, a lo que parece con la connivencia con sus habitantes, que lo

⁶³ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III/1*, trad. pp. 83-4. Sobre el poeta véase David Wasserstein, “Ghirbib ibn ‘Abd Allāh al-Thaqafī and the beginnings of linguistic and ethnic accommodation to Arab islam in al-Andalus”, en R.G. Hoyland y P. F. Kennedy (eds.), *Islamic reflections, Arabic musings. Studies in Honour of Professor Alan Jones*, Oxford: Gibb Memorial Trust, 2004, pp. 217-229.

⁶⁴ W. Hoenerbach, “El andalusí ‘Ubāda b. Mā’ al-Samā’’: su poesía clásica en las antologías de Ibn Bassām e Ibn al-Kattānī”, *Andalucía Islámica. Textos y estudios* (Anejos de *Cuadernos de Historia del Islam*) IV-V (1983-1986), pp. 69-105, p. 80, 105.

⁶⁵ Existe el estudio previo de M’hammad Benaboud, “El papel político y social de los ‘ulamā’ en al-Andalus durante el periodo de los Taifas”, *Cuadernos de Historia del Islam* XI (1984), pp. 7-52.

prefirieron en tanto que andalusí a los ziríes, ‘beréberes nuevos’ que habían llegado no hacía mucho tiempo del Norte de África⁶⁶. Una vez reconquistada la ciudad, Bādīs

concedió monturas y señaló excelentes emolumentos a los alfaquíes y lectores coránicos de Málaga, como se hizo notorio en todas partes, siendo así que anteriormente vivían con escasez y sin remuneración alguna,

y ello a pesar de que habían apoyado a Ibn ‘Abbād. Sin embargo, Bādīs decidió perdonarles, aun

sabiendo como sabía que, mientras Ibn ‘Abbād había estado en Málaga, se había hecho el sermón del viernes en nombre suyo y que en este sermón se había dicho de su parte "Hoy es cuando he perfeccionado vuestra religión, he completado mis beneficios para con vosotros y he quedado satisfecho de ver que al final profesáis el islam como religión" [Corán V,5]". Pero Bādīs tuvo por buena política no castigar a ninguno de ellos, *porque todos eran igualmente culpables y nadie puede retener en su poder una ciudad sin contar con sus habitantes* [la cursiva es mía]⁶⁷.

Como se ve, a pesar de que el sermón pronunciado bajo los abbadíes parecía condenar a los anteriores gobernantes —los ziríes— como malos musulmanes, cuando los ziríes vuelven a hacerse con Málaga, el emir Bādīs no castiga a los alfaquíes y lectores coránicos, entendiendo que la adhesión de los ulemas implica la adhesión de los habitantes de la ciudad, como si los ulemas fuesen sus representantes.

Pero los ulemas no sirven tan sólo para ser portavoces de la población, también cumplen importantes funciones en la actividad política del reino. Así, cuando Bādīs decide perdonar y hacer volver a su hijo Māksan —quien se había rebelado— en vía con el amán a un alfaquí⁶⁸. También su nieto el emir ‘Abd Allāh recurre a los

⁶⁶ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān ‘an al-ḥādīṭa al-kā’ina bi-dawlat Banī Zirī fī Garnāṭa*, ed. E. Lévi-Provençal, El Cairo, 1955; trad. española E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona: las "Memorias" de ‘Abd Allah, último rey Zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, Madrid, 1981, p. 137 (las citas que siguen están tomadas de esta traducción). Hay una traducción inglesa llevada a cabo por A.T.Tibi, *The "Tibyan". Memoirs of ‘Abd Allah b. Buluggin last zirid amir of Granada*, Leiden, 1986.

⁶⁷ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 137.

⁶⁸ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 146.

alfaquíes, pero esta vez para castigar a unos rebeldes, contribulos suyos, los Banū Tāgnāūt, cuya lealtad era dudosa en la plaza que gobernaban. Una vez ocupada la ciudad, dice ‘Abd Allah, el último rey zirí de Granada:

Consulté a los magnates y alfaquíes de la ciudad qué se debía hacer con ellos, y me aconsejaron obrar con arreglo a la excitación divina cuando dice: ‘La única retribución de los que combaten contra Dios y contra su Profeta, y se dedican a hacer mal en la tierra es la muerte o la crucifixión o la amputación de las manos y los pies ...’ [Corán, V:37]”.

Mediante la cita de esa aleya coránica, los consejeros del emir negaban a los Banū Tāgnāūt la categoría de rebeldes, tachándolos de bandoleros que asaltaban rutas, sembrando el pánico entre las gentes y matando a los viajeros de las caravanas, cuyas mercancías se llevaban a su castillo, de ahí que su pena fuera la crucifixión:

El día de su ejecución fue una gran fiesta para las gentes, contentas y satisfechas de haberse visto libres de su perversidad⁶⁹.

El reino zirí de Granada acabó cayendo en manos de los almorávides como el resto de los reinos taifas de la Península. El principio del fin de esos reinos fue la batalla de Zallāqa (año 479/1087) en la que los almorávides derrotaron a los cristianos tras haber sido llamados a intervenir en territorio peninsular por algunos reyes de taifas presionados a su vez por los ulemas de sus reinos, siendo precisamente ulemas los que fueron enviados como embajadores ante el emir almorávide para solicitar su intervención militar. La batalla de Zallāqa tuvo consecuencias decisivas no sólo en el aspecto militar, sino también en lo que se refiere a las relaciones entre los ulemas y los reyes de taifas.

El movimiento almorávide se había consolidado en sus orígenes bajo la forma de un liderazgo bicéfalo entre un líder político-militar y uno religioso-legal, el famoso Ibn Yāsīn⁷⁰. Tras un intento por encontrar un sustituto de Ibn Yāsīn tras su fallecimiento en el año 451/1059, la figura del *imām* religioso desapareció entre

⁶⁹ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 192-3.

⁷⁰ Lo que sigue está tomado de Maribel Fierro, “Entre el Magreb y al-Andalus: la autoridad política y religiosa en época almorávide”, Flocel Sabaté (ed.), *Balaguer, 1105. Cruïlla de civilitzacions. Reunió Científica. X Curs d’Estiu Comtat d’Urgell celebrat a Balaguer els dies 13, 14 i 15 de juliol de 2005 sota la direcció de Flocel Sabaté i Maribel Pedrol*, Lleida: Pagès editors, 2007, pp. 99-120.

aquellos almorávides que concentraron su expansión hacia el interior de Marruecos, de manera que la dirección del movimiento almorávide quedó limitada al emir político-militar en la persona de Yūsuf b. Tāšufīn, el fundador de la dinastía almorávide y conquistador de al-Andalus. La figura del *imām* religioso no desapareció, en cambio, en la rama almorávide que se concentró en la expansión hacia el sur y que buscaba controlar la ruta comercial con Gana y las minas de oro, bajo el liderazgo de Abū Bakr b. ʿUmar. En efecto, a este último le acompañó un alfaquí malikí de Qayrawān, Abū Bakr al-Murādī, conocido por al-Imām al-Ḥaḍramī (m. 489/1096), experto en teología ašʿarí y del que se dice que pretendió ocupar el lugar dejado vacante por Ibn Yāsīn⁷¹. Este al-Murādī, muerto en el Sáhara, acabó convirtiéndose en un santo local. He expuesto en otra ocasión⁷² que las características que adoptan las figuras de líderes magrebíes que actúan en el Occidente islámico entre los ss. V/XI-VI/XII parecen estar en estrecha relación con las sociedades de los territorios conquistados por los movimientos que ellos mismos pusieron en marcha o a los que se adhirieron. Al instalarse en el entorno tribal subsahariano, el ulema y teólogo al-Murādī se transformó en un santo. La figura de Ibn Yāsīn, cuya actividad entre los beréberes Ṣanhāya se parece a la de un santo o de una figura carismática próxima al mesianismo de Ibn Tūmart, se consolida como la de un alfaquí malikí, casi como un reflejo de esos alfaquíes y cadíes que llamaron a los almorávides a intervenir en la Península Ibérica. El fundador del movimiento almohade se constituyó en Mesías o *mahdī*, en directa correspondencia con la figura del *mahdī* andalusí, el sufi Ibn Qasī, que les facilitó la entrada en al-Andalus.

Los andalusíes buscaron a los almorávides, no en tanto que reformadores, sino en tanto que soldados. Una vez que los almorávides aprovecharon la ocasión para hacerse con el poder político, su forma de gobernar dependió estrechamente del apoyo otorgado por los notables andalusíes y por los alfaquíes, hasta el punto que se dice que los emires almorávides consultaban los asuntos de gobierno con estos últimos. E. Gellner⁷³, para quien las sociedades islámicas se caracterizan por la presencia de "un estado débil y una cultura fuerte", afirma que la debilidad del estado es doble: frente a las tribus que se escapan a su control y frente a la nomocracia urbana, en

⁷¹ A.W. Ould Sheikh y B. Saison, "Vie(s) et mort(s) de al-Imām al-Ḥaḍramī. Autour de la posterité saharienne du mouvement almoravide (11e-17e s.)", *Arabica* 34 (1987), pp. 48-79; M. Fierro, "Ibn al-Ḥasan al-Murādī", *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, *Enciclopedia de la Cultura andalusí, I.*, ed. J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vilchez, Almería, 2004, pp. 300-2, n° 554.

⁷² Maribel Fierro, "Le *mahdī* Ibn Tūmart et al-Andalus: l'élaboration de la légitimité almohade", *Revue d'Etudes sur le Monde Musulman et la Méditerranée* 91-4 (2001), pp. 107-124.

⁷³ E. Gellner, *Muslim society*, Cambridge University Press, 1981.

cuyas manos están los símbolos de la legitimidad y que puede, por tanto, otorgarla, pero también retirarla. Pues bien, en el caso de los andalusíes, las elites letradas urbanas no habrían concedido a los almorávides la legitimidad de gobernar más que con mucha reticencia, mostrándose dispuestos a ponerla en cuestión ante el menor error que cometiesen⁷⁴. Por ello, los almorávides decidieron ganarse el apoyo desde el primer momento de los ulemas y juristas andalusíes⁷⁵, para muchos de los cuales resultaba inaceptable mantener las relaciones que habían predominado hasta entonces entre los reinos de taifas y los cristianos, sobre todo a partir de la caída de Toledo en manos de Alfonso VI en el año 478/1085.

Como reflejan las reveladoras palabras del emir zirí ‘Abd Allah, éste pronto se dio cuenta de que el emir almorávide estaba empeñado en tratar bien a los ulemas⁷⁶, de lo que tuvo una prueba palpable cuando el rey de Sevilla al-Mu‘tamid pidió dictamen a los alfaquíes sobre el caso de Ibn Rašīq, quien se había rebelado contra él después de haberle jurado fidelidad, a raíz de tomar Murcia. Reunidas todas las pruebas contra Ibn Rašīq, se celebró una junta de alfaquíes en la que estos dictaminaron que el rebelde debía ser expulsado de la comunidad musulmana y entregado a su sultán. Ibn Rašīq recurrió al emir almorávide, pero éste —que se había dado cuenta de que Ibn Rašīq jugaba también a ayudar a los cristianos— le contestó:

“Si tu falta hubiera sido en contra mía, yo te la perdonaría, pero yo no puedo oponerme a la aplicación de los preceptos de la Zuna”⁷⁷.

⁷⁴ Las derrotas almorávides frente a los cristianos terminaron por producir un sentimiento de desesperanza y de hostilidad hacia los almorávides, que se refleja en una de las cartas escritas por el secretario de la corte almorávide, el andalusí Abū Marwān b. Abī l-Jiṣāl. P. Guichard señala su sorpresa ante el tono tan duro de esta carta y se pregunta hasta qué punto fue fruto del "patriotismo" del andalusí o bien Ibn Abī l-Jiṣāl se olvidó de que los soldados almorávides, a los que criticaba por haber sido derrotados por los cristianos, eran del mismo grupo de los gobernantes para los que escribía: P. Guichard, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, 2 vols., Damasco, 1990-1991, I, 87-9, 91-2; Maribel Fierro, "La religión", vol. VIII/2 (*El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*) de la *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal*, coord. M.J. Viguera, Madrid: Espasa Calpe, 1997, 435-546, p. 440.

⁷⁵ François Clément, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas (Ve/XIe siècle)*. *L'imam fictif*, préface de Pierre Guichard, Paris / Montréal: L'Harmattan, 1997, p. 111.

⁷⁶ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 209. Según Benaboud, "El papel político y social de los ‘ulamā’ en al-Andalus", pp. 45-6, la importancia del papel de los alfaquíes radica sobre todo en haber dado a Yūsuf b. Tāšufīn una justificación legal a su ocupación de los reinos de taifas, pues habrían apoyado las dos razones por las que el emir almorávide des-legitimaba a los reyes de taifas: su colaboración con Alfonso VI y el pago de tributos o parias, así como el cobro de impuestos no islámicos a sus súbditos.

⁷⁷ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 210.

Pues bien, entre los alfaquíes consultados entonces por al-Mu'tamid figuraba Ibn al-Qulay'ī, quien más tarde se gloriaba de su intervención ante el emir 'Abd Allāh, diciendo:

"Ya verá Ibn Rašiq lo que se le va a venir encima, puesto que se me ha consultado sobre su caso. *Y si los alfaquíes nos reuniésemos en consejo para juzgar a otros príncipes, haríamos contra ellos otro tanto* [la cursiva es mía]". Estas palabras las repetía ante el emir 'Abd Allāh durante el asedio de Aledo de 1092 y cuando se ponía de manifiesto cada vez en mayor grado la anarquía que reinaba entre los reyes andalusíes⁷⁸.

Esas palabras "Y si los alfaquíes nos reuniésemos en consejo para juzgar a otros príncipes, haríamos contra ellos otro tanto" que repetía Ibn al-Qulay'ī sacaban de quicio dice el emir 'Abd Allāh, pues iban acompañadas de amenazas, de refranes alusivos y de maledicencia; es decir, el caso de la condena de Ibn Rašiq hizo que ulemas en el entorno de los reyes de taifas como Ibn al-Qulay'ī se diesen cuenta de que la llegada del emir almorávide les había dado un renovado poder.

Fue durante ese asedio de Aledo, además, cuando se vio la incapacidad de los reyes de taifas andalusíes para ponerse de acuerdo entre sí y cuando —como dice el emir 'Abd Allāh— sus súbditos empezaron a llegar

en tropel a quejarse de todo ante quien pensaban que les apoyaría ... Para formular sus denuncias tomaban como mediadores a sus alfaquíes, en cuya busca corrían. Uno de los alfaquíes más favorecidos fue Ibn al-Qulay'ī, cuya tienda en el campamento se convirtió en imán de todos los que iban y venían, con los cuales buscaba la manera de perderme, por una decisión decretada por Dios, que lo permitió⁷⁹.

Ibn al-Qulay'ī no sólo recibía en su tienda a los descontentos, sino que "escribía desde el mismo campamento a sus conciudadanos de mi capital que no me pagasen nada, y les anunciaba lo que iba a suceder"⁸⁰. De condenar a muerte a un rebelde, Ibn al-Qulay'ī había pasado en muy poco tiempo a incitar a la rebelión —no armada, eso sí— a los granadinos contra su rey.

⁷⁸ 'Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 209.

⁷⁹ 'Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 207.

⁸⁰ 'Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 208.

El emir ‘Abd Allāh empezó a darse cuenta de su reino estaba en peligro no sólo por parte almorávide, sino también a causa de “las amenazas de Ibn al-Qulay‘ī contra mí, y la dureza con que éste me trataba y cómo rechazaba cualquier responsabilidad en lo que pudiera ocurrirme”⁸¹. El emir ‘Abd Allāh se enteró además de que su hermano Tamīm, príncipe de Málaga, había enviado a un famoso alfaquí, Ibn Sahl, cincuenta meticales, con intento de conciliárselo y de ponerlo en contra suya, “con apariencias de legalidad, pero el mencionado Ibn Sahl, indignado de este proceder, le devolvió el dinero”. Intervino entonces Ibn al-Qulay‘ī, quien hizo ver al emir ‘Abd Allāh lo mucho que le convenía atraerse a Ibn Sahl para que no favoreciese a su hermano Tamīm ante los almorávides. Le propuso por ello que escribiese a Ibn Sahl prometiéndole nombrarlo cadí de Granada, eso sí, asociándole a él —a Ibn al-Qulay‘ī— en el cargo, pues al hacerlo cesarían los problemas del emir tanto con los almorávides como con sus súbditos. ¿Por qué? Porque —dijo Ibn al-Qulay‘ī—:

“si quieres sacar a cualquiera aunque no sea más que un dirhem contra la ley, las gentes lo tendrán por odioso, y, en cambio, si les sacas mil por vía legal, podrás hacerlo sin que nadie diga nada [la cursiva es mía]”⁸².

El emir siguió sus consejos y escribió a Ibn Sahl garantizándole su nombramiento para el cadiazgo y las pagas mensual y anual que habrían de corresponderle⁸³. Sin embargo, pronto las cosas empezaron a torcerse, especialmente tras preguntar el emir ‘Abd Allāh a Ibn al-Qulay‘ī cómo podía obtener por vías legales esas sumas elevadas de las que le había hablado —dinero que necesitaba para hacer frente a sus gastos habituales y para mantener el ejército—. Fue entonces cuando Ibn al-Qulay‘ī comenzó a malmeterle con

gentes que estaban muy por encima de él, en punto de honradez y moralidad. Al que puso por delante fue al curador de los bienes de manos muertas, Ibn Salmūn, sobre quien intentó inducirme a sospechas a propósito de su gestión, y luego citó a otras personas que no habían dado pruebas sino de lealtad y probidad.

“¡Dios es grande! —me dije para mis adentros— Este hombre no va más que contra las gentes que siempre nos han rodeado, a mí y a mis mayores. Sin duda

⁸¹ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 215.

⁸² ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 217-8.

⁸³ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 217-8.

se propone aislarme de todos ellos, para lograr sus propósitos y dejarme sin un solo amigo en el que pueda descansar. Todo esto, sin contar los malos sentimientos, los siniestros designios y los nefastos proyectos de que da pruebas ... Al punto se puso a perseguir (para arrancarles dinero) a los Banū l-Sunaydī, a los secretarios de la cancillería y a otros personajes que eran hechuras mías y de cuya integridad estaba seguro⁸⁴.

Pero a pesar de estas palabras, es evidente que el emir ‘Abd Allāh se dejó aconsejar durante un tiempo por este Ibn al-Qulay‘ī, quien le había prometido que intercedería por él junto al emir almorávide, pero que, por otro lado, le sugería medidas que indisponían al emir con su ejército, pues implicaban retirarles sus salarios, al tiempo que le decía que podía sustituirlo con soldados que viniesen de Berbería. El emir empezó a darse cuenta de que con esos consejos iba “en camino de hacerme odioso a mis soldados, que son mis dos alas y de quedarme sólo con los que desean mi destronamiento”⁸⁵. Decidió entonces que más le valía enfrentarse a Ibn al-Qulay‘ī que no a sus soldados y esclavos y les anunció, en presencia del alfaquí, que había cambiado de opinión y que les devolvía sus derechos. Ante el intento de los soldados de apoderarse de Ibn al-Qulay‘ī, el emir les retuvo “temiendo que pudieran matarlo, lo que hubiera sido una muestra pública de mi falta de autoridad, que habría traído aparejadas malas consecuencias”. Exigió entonces que le dejaran a él el castigo de Ibn al-Qulay‘ī y lo hizo detener en una casa próxima al alcázar, donde fue tratado benévola y honradamente, convenciéndole de que la razón de tratarlo así se debía a la excitación del populacho, pero que lo pondría en libertad cuando el tumulto se aplacase. Así lo hizo, pero exigiéndole que refrenase su lengua y evitase todo entrometimiento de palabra y obra, limitándose a hacer lo que le concernía y se acomodaba a su profesión.

Me contestó: "Desde luego. Si Dios quiere, pienso retirarme a las *rābiṭas* y llevar una vida apacible". Pero apenas fue puesto en libertad, le faltó tiempo para ir a ver al emir de los musulmanes con quejas que llovían sobre mojado⁸⁶.

Este Ibn al-Qulay‘ī siempre había mostrado un cierto grado de oposición a los ziríes que venía de lejos, y todo ello debido a que el abuelo del emir ‘Abd Allāh

⁸⁴ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, pp. 218-9.

⁸⁵ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 221.

⁸⁶ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 221.

no le consintió vivir en la capital y le ordenó fijar su residencia en una finca de su propiedad, por tener bien conocida su maldad y su capacidad para la intriga⁸⁷.

Su re-aparición en escena coincidió con la llegada de los almorávides, cuando algunos dignatarios de la corte (como Mu'ammal, uno de los *'abīd*) le empezaron a otorgar su protección, afirmando que nadie mejor que él, por sus cualidades, podría ganarse el favor de los almorávides. El emir lo empleó como embajador ante ellos, pero lo que hizo

fue trabajar por su cuenta, procurando, en el fondo, mi ruina y echar leña al fuego. Según informes fidedignos que me llegaron, decía: "Por Dios, que he de hundir al nieto de Bādīs en el lodo más negro y hacer que eche de menos un simple dirhem con que vivir, para vengarme del modo como su abuelo nos ha tratado a mí y a otros"⁸⁸.

El creciente poder de los alfaquíes se refleja en otros episodios del reinado del emir zirí. Tras la revuelta de Loja instigada por uno de los *'abīd* (Mu'ammal, el antiguo protector de Ibn al-Qulay'ī), mandó el emir 'Abd Allāh traer los cautivos a Granada, donde los encarceló y pidió a los alfaquíes un dictamen jurídico referente a lo que debía hacerse con ellos. Unos alfaquíes dictaminaron que, conforme a la sunna, "no era lícito condenarlos a muerte, puesto que su disidencia obedeció al temor ... Otros alfaquíes, en cambio, dictaminaron su condena a muerte". El emir, ante esta división de opiniones, decidió perdonar a los rebeldes⁸⁹.

No mucho después, el emir almorávide se dirigió a Ceuta en lo que era claramente un prelude de ataque contra el emir zirí, razón por la cual éste envió como embajador al cadí Ibn Sahl y a un beréber Talkata con objeto de que le asegurasen de su lealtad y de su prisa por participar en la guerra santa que se proponía emprender. Aunque ambos embajadores, a su regreso, afirmaron que el emir de los musulmanes había acogido favorablemente sus palabras, de hecho

⁸⁷ 'Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, pp. 219-220.

⁸⁸ 'Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, pp. 219-220.

⁸⁹ "En la duda, tomé el partido más conveniente y el menos susceptible de hacerme incurrir en pecado, porque la cosa podía repetirse, y porque la indulgencia y el perdón, cuando se puede proceder en contrario, son prendas de las almas nobles. Sin embargo, la buena política me obligaba a encarcelarlos y a tratarlos con rigor, para que su aventura no provocase las de otros y no abrir una puerta de las más peligrosas para un gobierno y que un monarca vigilante no puede descuidar": 'Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 247.

Ibn Sahl, enterado del descontento que reinaba en mi ejército y sabiendo lo que sabía del estado de ánimo de los habitantes de mi capital, se permitió en esta embajada las mayores audacias y no dejó de dar ninguno de los pasos que podían acercarlo al Emir entre los demás que hacían otro tanto; y así, le informó de que en mi capital no había nadie que no estuviera dispuesto a reconocerlo. Más aún, Ibn Sahl inoculó su veneno al otro embajador ..., pues me consta que, cuando ambos regresaron de su embajada, dijo ... “Nos ha enviado creyendo que trabajaríamos en su favor, pero lo único que hemos hecho es que yo lo he maniatado y el cadí lo ha degollado”⁹⁰.

Cuando las tropas almorávides llegaron ante Granada, el emir zirí envió al emir almorávide a otros alfaquíes para entregarle una suma de dinero y decirle

en mi nombre que me consideraba hijo suyo; que en nada me oponía a él y que estaba dispuesto a someterme a él tal como él quisiera y sin necesidad de que se tomara tan grande trabajo,

pero el emir almorávide le envió al alfaquí Ibn Sa’dūn con un amán que garantizaba la seguridad de su persona y de su familia, pero no de sus bienes⁹¹. Este alfaquí volvió a ser enviado, una vez rendido el emir zirí, para exigirle que entregase sus riquezas y los inventarios⁹².

Otro rey de taifas, Ibn Ṣumādīḥ, rey de Almería, al ver que el emir almorávide quería apoderarse también de sus estados, envió a un hijo suyo para convencerle de su lealtad. Este príncipe se hizo pasar por un alfaquí⁹³, pero la treta no dio el resultado esperado

Es una prueba del poco discernimiento ... que reinaba en los negocios políticos: ¡viendo que las circunstancias ardían, querer apagarlas con sermones! En efecto, apenas el príncipe llegó al lado del soberano, éste mandó inmediatamente cargarlo de hierros⁹⁴.

⁹⁰ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 257.

⁹¹ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 263-4.

⁹² ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 271.

⁹³ Las traducciones de este pasaje de García Gómez / Lévi-Provençal y la de Benaboud (p. 51) son contrarias: para los primeros era un verdadero alfaquí (cf. ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. Tibi, p. 165) y para el segundo no.

⁹⁴ ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 287.

En el reino de Badajoz, Ibn al-Aḥsan, alfaquí de Siyilmāsa que estaba al servicio de Ibn al-Aftas, también actuó como Ibn al-Qulay'ī, para destronar a su soberano y dar entrada a los almorávides⁹⁵.

Toledo presenta características especiales, que se reflejan en un proceso por herejía⁹⁶ que tuvo lugar poco antes de la caída de la ciudad en manos de Alfonso VI, proceso en el que se puede advertir el protagonismo político de los alfaquíes y también que estos no constituían un grupo homogéneo⁹⁷.

Ibn Sahl, el cadí que tanto tuvo que ver en la caída del emir 'Abd Allāh, el que había informado al emir almorávide “de que en Granada no había nadie que no estuviera dispuesto a reconocerlo”, tuvo una carrera compleja y una gran relevancia en la política de su época. Nacido en 413/1022 en Jaén, estudió en Córdoba con Ibn 'Attāb e Ibn al-Qaṭṭān, así como en Granada y Toledo. Sus maestros en esta última ciudad fueron el cadí Asad e Ibn Rāfi' en una fecha que no se especifica. Sí está establecido que en el año 456/1064 estaba ya en Toledo, según datos que se encuentran en su obra *al-Aḥkām al-kubrā*, actuando como *kātib* del cadí Abū Zayd al-Ḥaššā'. Más tarde, fue *kātib* del cadí de Córdoba, Ibn Manẓūr, actuando también como jurisconsulto (*mušāwar*) en el año 464/1071-2. Fue más tarde cadí en la otra orilla del Estrecho y por último ejerció el mismo cargo en Granada. Murió en 486/1093⁹⁸.

Antes de ser cadí en Granada, había empezado su carrera como secretario del cadí de Toledo en época de al-Ma'mūn. Fue entonces cuando se vio envuelto en el asunto de Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī⁹⁹, un complejo proceso por herejía en el que había un claro trasfondo político. El personaje en cuestión dejó de ser considerado un miembro honorable del tribunal del cadí —donde estaba encargado de certificar la probidad de los testigos profesionales— víctima de una lucha entre facciones polí-

⁹⁵ 'Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 294.

⁹⁶ Los análisis del mundo de los ulemas y de sus actitudes políticas durante el periodo de taifas no toman en cuenta —o lo hacen de manera inadecuada— los dos procesos por herejía que tienen lugar en el s. V/XI en Toledo y en Zaragoza, sobre los cuales puede verse Maribel Fierro, “La religión”, en vol. VIII/1 *Los Reinos de Taifas de la Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal*, coord. M.J. Viguera, Madrid: Espasa Calpe, 1994, pp. 399-496.

⁹⁷ Ésta puede ser la razón por la que el emir 'Abd Allāh no menciona a los ulemas entre los grupos sociales de Granada cuando describe la actitud de estos últimos hacia él: cf. Benaboud, “El papel político y social de los 'ulamā', pp. 47-9.

⁹⁸ F. J. Aguirre Sádaba, “Ibn Sahl, al-Asadi”, *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 5, ed. Jorge Lirola, Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2007, pp. 94-104, n° 1056.

⁹⁹ Sobre este caso véase Maribel Fierro, “El proceso contra Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī (años 457/1064-464/1072)”, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. VI*, ed. M. Marín, Madrid, 1994, pp. 187-215 e Isabel Toral, “Yaḥyā b. al-Ḥadidi, un notable en la corte de los Dū l-Nūn de Toledo”, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. VI*, pp. 395-414.

ticas toledanas, partidaria una de las facciones de mantener el acuerdo existente con los cristianos, mientras que la otra facción se inclinaba por una política agresiva y de no compromiso con los enemigos de religión. Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī consiguió huir de Toledo para evitar la pena de muerte y durante un tiempo vivió a salvo en Badajoz. Pero cuando la situación se le complicó allí, yendo camino de Zaragoza, fue apresado en Córdoba en el momento en que la ciudad había caído en poder de al-Mu'tamid en 461/1069. Ibn Sahl volvió a encontrarse con Ibn Ḥātim en esa ciudad donde actuaba como alfaquí consultor del cadí y aunque intentó ayudarle, el hereje fue condenado a la pena capital en el año 464/26 de marzo de 1072. Las fechas del proceso de Ibn Ḥātim son reveladoras de cómo la creciente presión militar y recaudatoria de los cristianos influía en las posturas religiosas y políticas de los ulemas toledanos:

- Año 435/1043: el rey al-Ma'mūn paga un enorme tributo a Fernando de Castilla y León.
- Año 450/1058: el padre de Ṣā'id —el autor de la famosa historia de las ciencias de los antiguos *Ṭabaqāt al-umam* en la que hay una apreciación de los logros científicos de los no musulmanes— es sustituido en el cargo de cadí de Toledo por Abū Zayd.
- Años 453-4/1062: el rey al-Ma'mūn empieza a pagar sumas regulares (parias) al rey Fernando.
- Año 456/1064: Barbastro es tomada por los cristianos.
- Año 457/1064: proceso contra Ibn Ḥātim en Toledo durante el gobierno de al-Ma'mūn y siendo cadí Abū Zayd. Antes de que se pronuncie la sentencia que lo condena a muerte, Ibn Ḥātim huye a Badajoz.
- Años 457/1064-460/1067 (antes de la muerte de al-Muẓaffar de Badajoz): el censor de costumbres (*muḥtasib*) toledano Ibn Labīd al-Murābiṭ decide que Ibn Ḥātim no puede quedar impune y recorre Denia, Murcia, Almería, Córdoba y Badajoz, recogiendo dictámenes de los alfaquíes no toledanos sobre el caso. Córdoba es todavía dominio de los Banū Ŷahwar.
- Año 460/1068 (mes de marzo): el cadí Abū Zayd, los alfaquíes al-Lawrankī, el hijo de Ibn Mugīṭ y 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Salama, entre otros, son perseguidos (los tres últimos, encarcelados) por al-Ma'mūn a instigación de Yaḥyà b. Sa'id b. al-Ḥadīdī y su hermano Aḥmad (los Banū l-Ḥadīdī). En ese mismo año, el rey de Toledo al-Ma'mūn y el rey de Sevilla al-Mu'taḍid firman un acuerdo por el que el segundo ayudaría al primero a conquistar Córdoba. Al-Ma'mūn sitia Córdoba en 461/1068; muere al-Mu'taḍid y le sucede al-Mu'tamid, quien decide romper el pacto y ayudar al gobernante de Córdoba

- Ibn ʿĀhwar. Una vez que al-Maʿmūn ha sido derrotado, al-Muʿtamid acaba apoderándose de Córdoba en 461/1069.
- Años 460/1067-464/1071-2: Ibn Ḥātim abandona Badajoz, se refugia en Santarén y finalmente decide marchar a Zaragoza, donde reina al-Muqtadir (441/1049-475/1082). Los alfaquíes toledanos que habían dictaminado en su proceso siguen encarcelados; a pesar de ello, Ibn Ḥātim no parece haberse planteado volver a Toledo y de hecho se dirige a Zaragoza a través de Córdoba. De paso por esta ciudad, todavía en manos de al-Muʿtamid, es apresado y ejecutado.
 - Año 464/1072: Alfonso VI reside en Toledo durante nueve meses, durante la época de predominio político-religioso de la facción de los Banū l-Ḥadīdī.
 - Año 466/1074: Alfonso VI y su aliado al-Maʿmūn hacen una campaña militar por el SE de la Península con dos objetivos: en el caso de Alfonso VI, obtener el tributo anual del rey de Granada; en el caso de al-Maʿmūn, hacerse con Córdoba.
 - Año 467/1075: al-Maʿmūn logra finalmente apoderarse de Córdoba, pero muere envenenado en ese mismo año.
 - Año 468/1075: reinando ya al-Qādir en Toledo, Yaḥyà b. Saʿīd b. al-Ḥadīdī es asesinado tras haber sido puestos en libertad los alfaquíes encarcelados, muchos de los cuales habían participado en el proceso contra Ibn Ḥātim.
 - Año 472/1080: al-Qādir huye de Toledo y los toledanos ofrecen el reino al aḫṭasī de Badajoz al-Mutawakkil. Poco después (473/1081), al-Qādir recupera su reino gracias a la ayuda de Alfonso VI.
 - Año 474/1082: los toledanos se rebelan contra al-Qādir. El jefe de la oposición, Ibn Muḡīṭ —uno de los alfaquíes que había sido encarcelado durante el reinado de al-Maʿmūn— fallece en ese año.
 - Año 478/1085: Toledo pasa a manos de los cristianos.

Toledo, además de ser un centro de estudio de las ciencias de los antiguos (*ʿulūm al-awāʿil*), era también un centro de vida de *ribāʿ*, es decir, de ascetismo asociado a la guerra contra los infieles (*ʿyihād*). Ibn Labīd pertenecía a la categoría de los *murābiṭūn*. También era un censor de costumbres (*muḥtasib*) como muchos *murābiṭūn*: no se limitaba a hacer lo que él entendía era el bien y prohibir el mal, sino que quería que los demás se comportasen de la misma manera, de acuerdo con las normas que él consideraba correctas. En el asunto de Ibn Ḥātim, Ibn Labīd parece actuar como agente del partido de los alfaquíes opuestos a colaborar con los cristianos y al estudio de las ciencias racionales. Tal vez las acusaciones formuladas contra Ibn Ḥātim —incluyendo el hecho de que se burlaba del Profeta— lo

fueron para desacreditarle, pero también cabe la posibilidad de que Ibn Labīd —si no tuvo nada que ver con esas acusaciones— actuase movido por un sentido del deber: no permitir que un hereje que podía contaminar al resto de la comunidad pudiese salvarse del castigo. Su celo en perseguir a Ibn Ḥātim pudo haberse despertado por el profundo impacto producido entre los andalusíes por la conquista cristiana de Barbastro. Ese acontecimiento, unido a la pérdida de otras ciudades musulmanas como Coimbra, mostraba a las claras una Cristiandad a la ofensiva y un Islam en retirada ante el avance de los cristianos, cuyos éxitos planteaban un difícil problema teológico. El terreno era pues el adecuado para fomentar el cumplimiento del precepto de la censura de costumbres (*hisba*) y para intentar reforzar el Islam. Dicho de otra manera, Ibn Labīd pensaría que el debilitamiento político de los musulmanes era el resultado de un debilitamiento religioso por haberse apartado del camino recto y haberse inclinado por ciencias, creencias y prácticas que él pensaba no eran islámicas. Su celo en perseguir a Ibn Ḥātim acaba dando resultados cuando el ‘hereje’ es detenido en Córdoba en un momento en que al-Mu’tamid busca debilitar a su principal rival, el rey de Toledo al-Ma’mūn, quien se había decantado abiertamente a favor de los ulemas que no veían con malos ojos el entendimiento con los cristianos. Ibn Labīd, cuya actuación tiene lugar más de diez años antes de Zallāqa y de la intervención de los almorávides en la Península, prefigura a ulemas posteriores que como Ibn al-Qulay‘ī retiraron su apoyo a los reyes de taifas que no actuaban de acuerdo con sus principios doctrinales.

Es la llegada de los almorávides la que parece provocar el envalentonamiento de algunos alfaquíes y una mayor presencia pública de estos, motivado todo ello por el hecho que los primeros almorávides necesitaban a los ulemas para legitimar su gobierno. Llama la atención que es a partir de ese momento cuando parece convertirse en necesario consultar con los alfaquíes la legalidad de las actuaciones políticas relativas a los rebeldes y al destronamiento de los reyes de taifas, tal y como hemos visto en algunos de los textos citados. Fue también poco tiempo después de Zallāqa cuando los ulemas andalusíes dijeron al soberano almorávide que obedecerle no sería una obligación hasta que no hubiese hecho pronunciar la *juḥba* en nombre del califa ‘abbasí y en tanto que no hubiese obtenido de él una investidura oficial¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Clément, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane*, p. 108 (texto de Ibn al-Aṭīr). Sobre la obtención de la investidura oficial ‘abbasí para el emir almorávide véase María Jesús Viguera, "Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurtūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tašufīn", *Al-Andalus* XLII (1977), pp. 341-374.

Los reyes de taifas perdieron su legitimidad no tanto por el avance cristiano y la desmembración interna, sino más bien a causa de la combinación de, por un lado, la acumulación de demasiados elementos condenables (sobre todo lo relativo a los impuestos) y, por otro lado, de que la rebelión contra el gobernante impío es más aceptable si ese gobernante no es un califa, sino un mero rey. Y aun así los alfaquíes andalusíes no proclamaron el derecho a la rebelión, sino que prefirieron la solución almorávide. Recuérdese que es tras la llegada de los almorávides cuando Ibn al-Qulay‘ī incita a los súbditos del emir zirí a dejar de pagarle impuestos. Es decir, asistimos a una transferencia de obediencia —dado que Ibn Tāšufīn estaba ya a la cabeza de un estado organizado¹⁰¹—, no a una rebelión. Lo que sí hicieron los alfaquíes —cuando vieron que tenían las de ganar porque el nuevo poder político de los almorávides los necesitaba por su propio mito de los orígenes y por su falta de enraizamiento local— fue dejar bien claro que sus conocimientos y su presencia eran necesarios a la hora de determinar si una conducta política era admisible o no. Los omeyas habían tenido a sus familias de clientes, muchas de las cuales tenían ramificaciones en el mundo de los ulemas, de manera que tenían una base de poder amplia en la que apoyarse y pudieron llegar en general a un entendimiento con los ulemas. La base en la que se apoyaban los ziríes de Granada era mucho más endeble¹⁰² y hubo ulemas que – como Ibn al-Qulay‘ī, supieron sacar provecho de ello.

¹⁰¹ Clément, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane*, p. 81.

¹⁰² Recuérdese que el tío abuelo del emir ‘Abd Allāh, Zāwī, decidió volver a Ifríqiya haciéndose las siguientes reflexiones al ver “cómo se coaligaban los andalusíes contra los suyos y de qué manera los odiaban ... ‘Sé y estoy cierto que tal será siempre su norma de conducta, y que, si por esta vez los hemos vencido al primer empujón, no por eso han de estar seguras en ningún momento nuestras personas ni nuestras casas. Muere uno de ellos, pero hay tras él otros mil, sin contar que tienen de su lado la simpatía de los vasallos, que son de su misma casta (...). En consecuencia, aumentará su fortaleza tanto como decrecerá la nuestra, ya que nosotros no podremos nunca reemplazar a cualquiera de los nuestros que perdamos’”: ‘Abd Allāh al-Zirī, *al-Tibyān*, trad. española, p. 90.