

Anejos de *AEspA* XXIII, 2000

ANA FERNÁNDEZ FÉLIX
y MARIBEL FIERRO

*Cristianos y conversos al islam
en al-Andalus bajo los omeyas.
Una aproximación al proceso
de islamización a través de una fuente
legal andalusí del s. III/IX*

CRISTIANOS Y CONVERSOS AL ISLAM EN AL-ANDALUS BAJO LOS OMEYAS. UNA APROXIMACIÓN AL PROCESO DE ISLAMIZACIÓN A TRAVÉS DE UNA FUENTE LEGAL ANDALUSÍ DEL S. III/IX

ANA FERNÁNDEZ FÉLIX Y MARIBEL FIERRO
CSIC - Madrid

RESUMEN

La obra del jurista cordobés al-'Utbī (m. 255/869) titulada *al-Mustajraʿa* o *al-'Utbīyya* es una compilación de cuestiones jurídicas (*masā'il*). De ellas, tan sólo un pequeño número se refieren específicamente a al-Andalus, pero en general reflejan problemas legales que se plantearon en la Península Ibérica como se plantearon en el resto del mundo islámico durante el llamado «islam temprano» (early islam), ofreciéndonos pues las áreas de reflexión jurídica a las que se veían movidos los juristas de la época. Tres aspectos relativos a esas áreas de reflexión jurídica centran nuestra atención: a) existencia de una comunidad religiosa musulmana que necesitaba fijar su identidad en relación a las otras comunidades basadas en religiones monoteístas que habían precedido al islam; b) se

trataba de una comunidad en crecimiento a través del proceso de conversión al islam de las poblaciones locales con las consiguientes tensiones sociales y económicas que surgían entre los «musulmanes nuevos» y los «musulmanes viejos»; c) era una comunidad que necesitaba reglamentarse mediante una normativa legal que estuviese sustentada en una autoridad o autoridades con un grado de legitimidad que fuera eficaz en tanto que suscitara el consenso de la comunidad. Nuestro objetivo es dar a conocer algunos textos de la *'Utbīyya* que permiten observar desde un nuevo punto de vista, el jurídico, el proceso de islamización en al-Andalus. El análisis se centra en dos apartados, el primero dedicado a los cristianos, el segundo a los conversos.

SUMMARY

The work of the Cordovan jurist al-'Utbī (m. 255/869) entitled *al-Mustajraʿa* or *al-'Utbīyya* is a compilation of legal questions (*masā'il*). Of these, only a small number refer specifically to al-Andalus, but in general they reflect legal problems which arose in the Iberian Peninsula, as in the rest of the Islamic world, during the early Islamic period. They thus demonstrate the areas of legal reflection in which the jurists of the epoch were involved. Three aspects of these areas of legal reflection are of special interest: a) the existence of an Islamic religious community which needed to fix its identity in relation to the other communities based on monotheist religions predating

Islam; b) the community was growing through the conversion to Islam of the local population with the resulting social and economic tensions arising between the «new Muslims» and the «old Muslims»; c) it was a community that needed to rule itself through legal regulations supported by an authority or authorities with a degree of legitimacy sufficiently effective to reflect the consensus of the community. The objective of this paper is to discuss some texts of the *'Utbīyya* which show the process of Islamization of al-Andalus in a new light, the legal one. The discussion is in two sections, the first dedicated to the Christians and the second to the converts.

Hasta hace poco tiempo, la información de que se disponía respecto a la reflexión de tipo jurídico que se había producido durante los dos primeros siglos de presencia musulmana en la Península Ibérica era muy

escasa. A la hora de intentar precisar el derecho vigente en al-Andalus había que recurrir a dos obras jurídicas de cuya circulación tenemos constancia en al-Andalus durante el s. III/IX, la *Mudawwana* del

norteafricano Sahnūn (m. 240/854) y el *Muwatta'* del medinés Mālik b. Anas (m. 179/795)¹. La mayor parte de las obras de contenido legal escritas o producidas en al-Andalus durante esa época² hay que considerarlas perdidas, si bien parte de su contenido puede ser rastreado en citas recogidas en obras posteriores. Se ha hecho un intento de reconstrucción con la obra jurídica de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853)³ y ha aparecido una edición parcial de su *Wāḍiḥa*⁴. La edición del comentario realizado por Ibn Ruṣd al-ʿYadd (m. 520/1126), el abuelo de Averroes, de una obra jurídica del s. III/IX, la *Mustajraʿa* de al-ʿUtbī (m. 255/869) o *al-Utbiyya*⁵, supone una aportación de primer orden a nuestro conocimiento del derecho islámico en al-Andalus durante esa época, tal y como muestra A. Fernández Félix en su estudio de la misma⁶.

Carecemos para este periodo, como para casi toda la historia de al-Andalus, de documentos de archivo. Carecemos además de los papiros que están permitiendo reconstruir para otras áreas geográficas, como Egipto, la práctica legal durante los primeros siglos. Sin duda, una paciente labor de rastreo permitiría reunir noticias dispersas sobre la práctica jurídica en diccionarios biográficos, especialmente los compuestos por Ibn Ḥarīṭ al-Juṣanī (m. 361/971), crónicas históricas, compilaciones de fetuas como las de Ibn Sahl (m. 486/1093) que han preservado material temprano,

como los *Aḥkām* de Ibn Ziyād⁷, y otras fuentes, incluyendo obras jurídicas de *'ilm al-furū'* o derecho aplicado. La metodología seguida por P. Scholz en sus estudios sobre derecho procesal mālīkī muestra claramente que es posible percibir cómo la práctica jurídica se refleja en el material reunido en obras como la *Mudawwana*⁸. La misma metodología se podría aplicar a la *'Utbiyya*, ya que ésta formalmente corresponde al mismo género que la *Mudawwana*. Ambas son compilaciones de *masā'il o quaestiones*, es decir, el material en ella reunido se presenta como una combinación de pregunta y respuesta. Los juristas a los que se pregunta pertenecen a la generación de maestros medineses, egipcios y norteafricanos de alfaquíes andalusíes cuya actividad jurídica se desarrolló entre finales del s. II/VIII y la primera mitad del s. III/IX, tales como Ziyād b. 'Abd al-Raḥmān Ṣabṭūn (m. 204/819), Yaḥyā b. Yaḥyā (m. 234/848), Muḥammad b. Jālid b. Martinīl (m. 220/835 o 224/838), 'Abd al-Malik b. al-Ḥasan Zawnān (m. 192/807), Ḥusayn b. 'Āṣim (m. 208/823) y el propio al-ʿUtbī, quien incluye su transmisión de Sahnūn⁹. Tan sólo un pequeño número de las cuestiones jurídicas de la *'Utbiyya* se refieren específicamente a al-Andalus y resulta evidente que quienes las plantearon estaban pensando en problemas específicos que se habían dado o podían darse en la práctica¹⁰. Otras muchas cuestiones jurídicas reflejan problemas legales que se plantearon en la Península Ibérica como se plantearon en el resto del mundo islámico durante el llamado «islam temprano» (early islam)¹¹. Estas *masā'il* nos ofrecen, en mayor o menor medida, las áreas de reflexión jurídica a las que se veían movidos

¹ Sobre los problemas que plantea la cronología de la *Mudawwana* y del *Muwatta'*, v. N. Calder, *Studies in early Muslim jurisprudence*, Oxford, 1993 y cf. M. Fierro, «El alfaquí beréber Yaḥyā b. Yaḥyā, 'el inteligente de al-Andalus'», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* (= E.O.B.A.), vol. VIII, ed. M.L. Ávila y M. Marín, Madrid, 1997, 269-344, especialmente 307-310.

² V. A. Fernández Félix, «Biografías de alfaquíes: la generación de al-ʿUtbī», E.O.B.A. VIII, 142-175, así como M. Fierro, «Religious beliefs and practices in al-Andalus in the third/ninth century», *Rivista degli Studi Orientali* LXVI (1993), 15-33, que incluye una relación de las obras compuestas en el s. III/IX, relativas a distintas disciplinas, que se han conservado.

³ V. M. Arcas Campoy, «Proyecto de reconstrucción fragmentaria de la *Wāḍiḥa* de Ibn Ḥabīb», *Miscellanea Arabica et Islamica. Dissertationes in Academia Ultrajectina prolatae anno MCMXC, Orientalia Lovaniensia Analecta* 52 (1993), 67-75.

⁴ *Das Kitāb al-Wāḍiḥa des 'Abd al-Malik b. Ḥabīb*, ed. y estudio (de los *abwāb al-Ṭahāra* del ms. Qarawīyyīn 809/40) por B. Ossendorf-Conrad, Beirut, 1994; rescña de M. Fierro en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61/1 (1998), 133-4.

⁵ Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-ṣarḥ wa-l-tawḥīd wa-l-ta'īl fī masā'il al-Mustajraʿa*, ed. M. Ḥayyī et al., 20 vols. en 19 tomos, segunda edición, Beirut, 1988-1991; *Fahāris al-bayān wa-l-taḥṣīl li-Abī I-Walīd Ibn Ruṣd*, ed. 'Abd al-Fattāh M. al-Ḥulw, Beirut, 1991.

⁶ A. Fernández Félix, *Al-ʿUtbī (m. 255/869) y su compilación jurídica al-Utbiyya. Análisis de su contenido legal y de su aportación al estudio del proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1999.

⁷ M. Fierro, «Tres familias andalusíes de época omeya apodadas Ban Ziyād», E.O.B.A. V, ed. M. Marín y J. Zanón, Madrid, 1992, 85-142, especialmente 124.

⁸ V. P. Scholz, «Legal practice in the Maliki law of procedure», *Al-Qanṭara* XX (1999), pp. 417-36.

⁹ No vamos a entrar ahora en la cuestión del carácter mālīkī de la *'Utbiyya* y de cuándo esa escuela jurídica puede ser considerada la oficial de al-Andalus, tema ya tratado por Fierro, «Yaḥyā b. Yaḥyā» cit. (n. 1), 315-8 y por A. Fernández Félix en sus trabajos ya citados (n. 2 y 6), a los que remitimos.

¹⁰ V. al respecto la Tesis Doctoral de A. Fernández Félix cit. (n.6), capítulo 5.

¹¹ Para la equivalencia de esta expresión con lo que los anglosajones llaman «early islam», v. M. Fierro, «El paso de la Antigüedad tardía al Islam temprano: a propósito de dos publicaciones recientes con un *excursus* sobre al-Andalus», *Al-Qanṭara* XIV (1993), 488-498. Para la relación del género *quaestiones* con la práctica jurídica, cf. J. Haldon, «The works of Anastasius of Sinai: a key source for the history of seventh century East Mediterranean society and belief», en A. Cameron y L.I. Conrad (eds.), *The Byzantine and early Islamic Near East. I. Problems in the literary source material (Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam)*, Princeton, New Jersey, 1992, *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, vol. I.

los juristas de la época. No deben ser tomadas por un reflejo directo de las preocupaciones de los musulmanes andalusíes, ya que están mediadas por el contexto especializado de carácter jurídico en el que han quedado fijadas¹². Pero dichas *masā'il* nos remiten, en último término, a esas preocupaciones de la comunidad musulmana andalusí, de la que, en esa época, hay que tener en cuenta tres aspectos:

a) Era una comunidad religiosa que necesitaba fijar su identidad en relación a las otras comunidades basadas en religiones monoteístas que habían precedido al islam. Parte de este proceso se concretó en lo que se suele denominar *mujālafat ahl al-kitāb*, «diferenciación de judíos y cristianos». Se trata, por ejemplo, de la idea de que no se debe dejar de trabajar en viernes para no hacer lo mismo que hacen los judíos y los cristianos que dejan de trabajar el sábado y el domingo¹³. Otro ejemplo es la reflexión relativa a las distintas maneras en que judíos y cristianos marcan la entrada de los niños en sus religiones respectivas, como el bautismo en el caso de los cristianos; por su parte, los musulmanes lo marcan sacrificando un animal (*'aqīqa*)¹⁴.

b) Era una comunidad en crecimiento a través del proceso de conversión al islam de las poblaciones locales con las consiguientes tensiones sociales y económicas que surgían entre los «musulmanes nuevos» y los «musulmanes viejos», tensiones que se reflejan en cuestiones como la relativa a la onomástica árabe de los conversos, que veremos a finales del apartado 2.

c) Era una comunidad que necesitaba reglamentarse mediante una normativa legal que estuviese sustentada en una autoridad o autoridades con un grado de legitimidad que fuera eficaz en tanto que suscitara el consenso de la comunidad. El proceso a través del cual determinados musulmanes andalusíes fueron estableciendo su autoridad como especialistas en cuestiones religiosas y legales solía consistir en una combinación del prestigio alcanzado por la familia a la que se pertenecía, del apoyo prestado por el gobernante de turno o la oposición a dicho gobernante (a veces ambos factores estaban presentes), de las propias aptitudes personales y de las autoridades orientales a las que se remitían. El caso más paradigmático es el de Yahyà b. Yahyà.

¹² Para el análisis de las fuentes escritas de carácter religioso-legal como reflejo del proceso de islamización de las poblaciones de los territorios conquistados por los musulmanes v. R.W. Bulliet, *Islam. The view from the edge*, New York: Columbia University Press, 1994, 26-7 y *passim*.

¹³ *Uṭbiyya* en Ibn Rušd al-ʿĀdd, *Kitāb al-bayān*, I, 244-5.

¹⁴ *Uṭbiyya* en Ibn Rušd al-ʿĀdd, *Kitāb al-bayān*, III, 384-5. V. también XVII, 388-9.

Nuestro objetivo en este artículo es dar a conocer algunos textos de la *Uṭbiyya* que permiten observar desde un nuevo punto de vista, el jurídico, el proceso de islamización en al-Andalus. El análisis se centra en dos apartados, el primero dedicado a los cristianos, el segundo a los conversos¹⁵.

1. LOS CRISTIANOS EN LOS TEXTOS DE LA *UṬBIYYA*

Cuando se quiere designar a los cristianos en función de su religión, las fuentes árabes utilizan el término coránico¹⁶ *naṣārā*, sing. *naṣrānī*. Ese término se puede aplicar tanto a los cristianos que viven fuera del territorio islámico como a los que viven en territorio islámico, ya que lo que designa es a los pertenecientes a la religión cristiana, independientemente de su lugar de residencia o de su status político-social. Los términos *naṣrānī* y *naṣrā* aparecen en muchas cuestiones jurídicas en las que no nos vamos a detener aquí, por ejemplo, en las relativas al matrimonio entre hombres musulmanes y mujeres cristianas¹⁷, al vino y al consumo de cerdo¹⁸, a las relaciones de tipo comercial entre cristianos y musulmanes¹⁹, al castigo en casos de asesinatos y muertes en los que se ven envueltos cristianos o casos de violación de una musulmana por un cristiano o de fornicación²⁰.

Varias cuestiones plantean problemas del tipo: ¿puede un musulmán hacer las abluciones rituales con agua utilizada previamente por un cristiano?²¹,

¹⁵ Este artículo es una aproximación a los textos analizados, que necesitan de estudios más en profundidad. Las referencias a la *Uṭbiyya* preservada en Ibn Rušd al-ʿĀdd, *Kitāb al-bayān* están tomadas de la Tesis Doctoral de A. Fernández Félix cit. (n. 6).

¹⁶ V. J. Damen Meauliffe, *Qur'ānic Christians: an analysis of classical and modern exegesis*, Cambridge, 1991. Sobre las denominaciones de los cristianos en textos andalusíes v. E. Lapidra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997.

¹⁷ Entre ellas, podemos destacar varias cuestiones planteadas por ʿĪsà b. Dīnār con temas tales como si un musulmán puede nombrar tutor de sus hijas a un cristiano: *Uṭbiyya* en Ibn Rušd al-ʿĀdd, *Kitāb al-bayān*, IV, 485-6.

¹⁸ *Uṭbiyya* en Ibn Rušd al-ʿĀdd, *Kitāb al-bayān*, IX, 356, 394-6, 413-4; X, 562; XI, 243, 334; XII, 401, 471; XV, 278; XVIII, 132, 514, 562, 613, 614. Recuérdese que en época de ʿAbd al-Raḥmān II (es decir, durante la juventud de al-ʿUṭbī) se destruyó el mercado del vino en Córdoba.

¹⁹ Por ejemplo, *Uṭbiyya* en Ibn Rušd al-ʿĀdd, *Kitāb al-bayān*, XII, 381, 401.

²⁰ *Uṭbiyya* en Ibn Rušd al-ʿĀdd, *Kitāb al-bayān*, XV, 470; XVI, 330, 332, 334.

²¹ *Uṭbiyya* en Ibn Rušd al-ʿĀdd, *Kitāb al-bayān*, I, 33-6, 172-3. El musulmán no puede hacer abluciones con el agua que haya sido utilizada previamente por un cristiano. Si se acepta en cambio que el musulmán haga abluciones con agua de la que previamente haya bebido un cristiano, incluso aunque se sepa con certeza que

¿puede vestir la ropa de un cristiano o utilizar los tejidos hechos por cristianos?²², ¿están obligadas las mujeres cristianas a purificarse como hacen las musulmanas durante la menstruación?²³, ¿pueden musulmanes y cristianos ser enterrados juntos?²⁴, ¿puede la mujer musulmana amamantar a un niño cristiano?²⁵, ¿se puede saludar a los *ahl al-dimma* o devolverles el saludo?²⁶

Estas cuestiones tienen que ver con la preocupación por la pureza ritual islámica en situaciones de contacto entre los musulmanes y los cristianos, y se entienden especialmente en una época en la que la población cristiana era todavía mayoritaria y ejercía oficios a cuyos productos debían recurrir los musulmanes²⁷. Pero además muchas de esas cuestiones

ese cristiano ha bebido vino o comido cerdo. Esta diferenciación parece depender de que, en el primer caso, la impureza del cristiano ha quedado en el agua, mientras que en el segundo, al haber sido absorbida el agua, no ha habido ocasión de que el resto se haya contaminado. Se podría objetar que los labios del cristiano que ha bebido vino o comido cerdo podrían contaminar el agua, pero parece que este hecho se considera una impureza pequeña y, por tanto, no tan grave. Se reprueba la ablución que se hace en casas de los cristianos o en las casas en los que hay sirvientes cristianos, ya que éstos son impuros. Una transmisión de Ṣaḥnūn plantea, sin embargo, una postura más severa: es preferible hacer la ablución con arena que con agua dejada por un cristiano (sin especificar lo que el cristiano ha hecho con ella), ya que éste es tan impuro como una gallina o un perro que hayan andado sueltos por la inmundicia o comido de ella.

²² *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, I, 50-1. El musulmán puede vestir ropas que haya llevado anteriormente un cristiano, aunque con la condición de lavarlas antes de usarlas. No puede, en cambio, calzar las sandalias de un cristiano, tal vez porque no puede lavarlas. Sí puede utilizar tejidos hechos por los cristianos, aunque esos tejidos hayan podido estar en contacto con vino. Parece que nuevamente se considera que en este último caso la «contaminación» habrá sido pequeña, mientras que con ropa y calzado llevada por cristianos, el contacto ha sido mayor y más permanente.

²³ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, I, 121-4. La doctrina recogida muestra claramente que las esposas cristianas no están obligadas a cumplir con la purificación ritual a la que están sometidas las esposas musulmanas cuando tienen la menstruación. El musulmán que se casa con una cristiana tampoco puede obligarla a que se purifique antes de tener relaciones con ella. El marido musulmán no puede obligar a su esposa cristiana a que rompa el ayuno que sea un precepto de su religión (II, 349). Ibn Ruṣd indica que Ibn al-Mawwāz afirmó que el marido puede prohibirla comer cerdo y beber vino, porque son actos no impuestos por la religión, y también se le puede restringir la visita a la iglesia.

²⁴ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 270-2. En II, 283, Muḥammad b. Jālid pregunta acerca de un musulmán casado con una cristiana a la que abandona. El hijo que ha tenido con ella fallece tras su abandono y es enterrado por los parientes maternos como un cristiano. Hay que desenterrarlo y trasladarlo al cementerio musulmán siempre y cuando haya pasado poco tiempo, de manera que no haya posibilidad de que el cuerpo se haya corrompido.

²⁵ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, V, 154.

²⁶ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XVIII, 196.

²⁷ V. A. Fernández Félix, T.D. cit. (n. 6), 423-444. Un ejemplo es el recogido en *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, III, 285-6, donde se explica que los pastores son cristianos.

están reflejando la existencia de grupos domésticos mixtos, con miembros musulmanes y miembros cristianos, que conviven diariamente y tienen lazos afectivos entre ellos. Así, se plantea si el hijo musulmán puede participar en las ceremonias fúnebres del entierro de su padre cristiano²⁸. También se plantea si un musulmán puede acompañar a su madre cristiana a la iglesia y darle dinero, ya que ella puede entregar ese dinero para el mantenimiento de la iglesia y de esa manera el musulmán estará contribuyendo a ese mantenimiento²⁹. Los matrimonios mixtos (en la combinación padre musulmán / madre cristiana, que es la única legal³⁰) constituyeron en el s. III/IX uno de los mecanismos a través de los cuales se produjo el progresivo aumento de la población musulmana, ya que los hijos nacidos de tales matrimonios eran musulmanes³¹. Fue ese precisamente el contexto del que surgió un gran número de los participantes (especialmente mujeres) en el así llamado «movimiento de los mártires» cordobeses: hijos de matrimonios mixtos en cuya educación todavía no se había marcado de forma drástica la separación religiosa, y cuyos lazos afectivos con parientes cristianos y su propia convicción religiosa les llevaron a afirmar su fe cristiana, desafiando la legalidad musulmana³². Varias cuestiones jurídicas de la *ʿUṭbiyya* tratan precisamente la apostasía del islam o los insultos contra la religión musulmana vertidos por cristianos o por hijos de musulmanes que afirman no ser musulmanes³³. El cordobés ʿĪsā b. Dīnār es uno de los que da su opinión:

²⁸ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 218, 248.

²⁹ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, IV, 205-6, 207-8 y XVI, 441. Estos textos han sido analizados por A. Fernández Félix en su Tesis Doctoral, cit. (n. 6).

³⁰ Esta combinación es la única permitida por el derecho islámico. Sin embargo, en las familias de algunos de los «mártires» cordobeses se manifiesta una cierta indefinición al respecto: v. por ejemplo el caso de Aurelio en M.I. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987. Una cuestión jurídica trata el caso de un cristiano que compra una esclava musulmana fingiendo ser musulmán: *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XVI, 387-8.

³¹ Pero si la mujer se convertía al islam estando embarazada y el padre seguía siendo cristiano, los hijos se consideraban cristianos. V. *infra*, nota 62.

³² V. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus* cit. (n. 30), 53-7; K.B. Wolff, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988, y J. Coope, *The martyrs of Córdoba: community and family conflict in an age of mass conversion*, Lincoln/Londres: University of Nebraska Press, 1995 e idem, «Religious and cultural conversion to Islam in ninth-century Umayyad Córdoba», *Journal of World History* 4/1 (1993), 47-68.

³³ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XVI, 378-9, 396-9; XVI, 438-9, 439-441. V. al respecto A.M. Turki, «Situation du tributaire qui insulte l'Islam au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmane», *Studia Islamica* XXX (1969), 39-72.

Dijo ʿĪsā respecto al [musulmán] que se enoja y mata al cristiano que ha insultado al Profeta, que si es un insulto por el que se merece que se le mate y se puede demostrar con una prueba, entonces no recibe ningún castigo. Pero si no puede demostrarlo o el que lo ha insultado lo ha hecho con un insulto por el que no merece la muerte, creo que el musulmán debe pagar el precio de la sangre, cien latigazos y ser encarcelado durante un año³⁴.

Esta opinión muestra contención a la hora de admitir que un musulmán siempre va a tener razón frente a un cristiano acusado de blasfemia. Resulta paradigmática de la moderación que, en general, caracteriza las opiniones jurídicas de los alfaquíes andalusíes recogidas en la *ʿUtbiyya* relativas a las relaciones entre musulmanes y cristianos.

El movimiento de los «mártires cordobeses» fue una de las reacciones de la comunidad cristiana andalusí ante la aculturación en marcha que podía conducir a la conversión al islam de un número creciente de cristianos. Esa aculturación se refleja de manera tangencial en los textos de la *ʿUtbiyya*, como vamos a ver en el apartado 2. En ningún momento aparece en los textos de la *ʿUtbiyya* el término «mozárabe». Mozárabe, entendido generalmente como un término derivado del árabe *mustaʿrab*, «arabizado», se utiliza, entre otros usos, para designar a los cristianos que vivían en la Península Ibérica bajo gobierno musulmán. Sin embargo, como ha vuelto a recordar D. Urvoy en un artículo reciente³⁵, es un término tardío que se encuentra en fuentes romances a partir del s. XI y que no corresponde a la terminología utilizada por las fuentes árabes andalusíes. La recuperación de la terminología de esas fuentes en los primeros siglos de la historia de al-Andalus ha sido llevada a cabo, también recientemente, por D. Oliver³⁶. Su análisis deja bien clara la necesidad de mantener esa terminología, pues es la que mejor ilumina los procesos políticos, sociales y religiosos que tuvieron lugar en el periodo correspondiente al islam temprano en al-Andalus.

El proceso de aculturación fue ante todo un proceso de arabización, del que es ilustrativo el famoso texto en el que Alvaro se queja de la pérdida del latín como lengua culta. Según R. Wright, el esfuerzo de

Alvaro y Eulogio por mantener el uso del latín y elevar su nivel entre los cristianos de al-Andalus tuvo un efecto contrario al buscado: en vez de potenciar el uso hablado y literario del latín, ayudó a su progresivo abandono³⁷. Los cristianos de al-Andalus no arabizados son *ʿaḡam*, pl. *a ʿyām*³⁸, «extranjeros», «bárbaros». Este término designa a los que no hablan árabe, es decir, caracteriza a un individuo o grupo desde el punto de vista lingüístico, independientemente de su pertenencia étnica o religiosa. El término *ʿaḡam* se utiliza en las crónicas históricas andalusíes a partir del s. III/IX para designar a «cristianos de lengua romance, que ejercen oficios muy variados y que no han olvidado su pasado histórico. Estos hombres se localizan a lo largo de todo el período Omeya en las diferentes regiones de al-Andalus y viven, por lo general, en núcleos de población. Algunos son artesanos, otros trabajan en las oficinas del Estado, mencionándose también dicho nombre cuando se habla de la guardia personal de los príncipes o de sus secretarios. Los cronistas no insultan a los *a ʿyām*, como hacen con los muladíes, ni siquiera a aquellos que bajo el reinado de ʿAbd Allāh dejan de ser fieles al gobierno para apoyar a sus hermanos de raza; entonces nos dicen que los *a ʿyām* se han unido a los muladíes o usan la expresión *al-muwalladūn wa-l-a ʿyām* mostrando de esta forma que estamos ante dos grupos distintos»³⁹. En la *ʿUtbiyya* no hay cuestiones referidas específicamente a los *ʿaḡam* en tanto que pobladores indígenas de al-Andalus no arabizados. El término se utiliza de manera general o indefinida, como en el caso siguiente: ¿qué pasa con un hombre (se supone que es musulmán) que compra unos esclavos que no hablan árabe (*ʿaḡam*) y que son negros o

³⁷ V. «La muerte del ladino escrito en al-Andalus», *Evphrosyne. Revista de Filología Clásica nova série*, 22 (1994), 255-68; trad. inglesa en *The formation of al-Andalus. Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, ed. M. Fierro y J. Samsó, Aldershot: Ashgate Variorum, 19-36 (*The formation of the Classical Islamic World*, general editor Lawrence I. Conrad, vol. 47). El establecimiento del califato también contribuyó al progresivo abandono del latín. Entre las actividades de un califa que quería rivalizar con los califas ʿabbásíes se contaba la de potenciar las traducciones de obras de otras lenguas al árabe y eso fue lo que hizo ʿAbd al-Rahmān III financiando la traducción del *Dioscórides* y de las *Historias* de Orosio. Un estudio reciente ha puesto de relieve el papel desempeñado por Ḥafṣ b. Albar al-Qūfī en esa traducción; junto con lo que ya conocíamos de su traducción de los *Salmos*, su figura se revela así como decisiva en la arabización literaria de los cristianos de al-Andalus: v. M. Penelas, *La traducción árabe de las Historias de Orosio. Edición y estudio*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1998, en curso de publicación.

³⁸ V. al respecto J. Sadan, «Identity and inimitability. Contexts of Inter-Religious Polemics and Solidarity in Medieval Spain, in the light of two passages by Moše ibn ʿEzra and Yaʿqov ben El ʿazar», *Israel Oriental Studies* 14 (1994), 325-347, 333, nota 26.

³⁹ D. Oliver, cit. (n. 36), 150.

³⁴ *ʿUtbiyya*, XVI, 396-9. Otra opinión suya sobre el mismo tema en XVI, 413-4, 420.

³⁵ «Les aspects symboliques du vocable 'mozarabe'. Essai de réinterprétation», *Studia Islamica* 78 (1993), 117-153.

³⁶ «Una nueva interpretación de árabe, muladí y *mawla* como voces representativas de grupos sociales», *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, vol. III, Valladolid, 1993, 143-155. Posteriormente ha aparecido el estudio de E. Lapiedra ya mencionado en la nota 16.

eslavos, con el propósito de venderlos a los cristianos antes de que puedan convertirse al islam?⁴⁰, ¿puede un musulmán estudiar libros que no estén escritos en árabe (*kitāb al-ʿaṣām*)?⁴¹

Había cristianos aculturados allí donde había cultura musulmana y, por tanto, musulmanes, los cuales constituían la clase dirigente, dedicada al servicio militar y al gobierno. Como tal clase dirigente, necesitaba ciertos servicios y conocimientos que podían ofrecer los cristianos⁴². Pero, ¿hasta qué punto era lícito recurrir a los conocimientos de los cristianos? Esta pregunta subyace en cuestiones jurídicas del tipo ¿puede un cristiano estudiar con musulmanes y viceversa?⁴³, ¿puede un cristiano ser recaudador de limosnas legales o secretario (*kātib*)?⁴⁴ Esta última cuestión, si un cristiano puede ser secretario en la administración (*kātib*), trae a la mente el caso de Qūmis b. Antunyān (m. hacia el año 252/866), secretario cristiano del emir Muḥammad (238/852-273/886) y contemporáneo de al-ʿUtbī. Qūmis debió convertirse al islam hacia el año 246/860 cuando el emir omeya insinuó que lo mantendría en el cargo si fuera musulmán. Su nombramiento como *kātib*, en efecto, había suscitado recelos y envidias entre los musulmanes «viejos» que hicieron todo lo posible por conseguir su destitución, argumentando que era vergonzoso que el emir omeya eligiese para el cargo de secretario a un cristiano, dejando de lado a quienes eran más adecuados por su prestigio y su genealogía⁴⁵. La herencia de Qūmis fue muy disputada al ponerse en duda que hubiese muerto como musulmán. Las disputas sobre la herencia en casos en que no estaba clara la religión del fallecido, o alguno de sus parientes tenía interés en afirmar que había muerto como musulmán o como cristiano según lo que favoreciese más a ese pariente, debieron ser frecuentes y se reflejan en algunas de las cuestiones jurídicas recogidas en la compilación de al-ʿUtbī⁴⁶.

Dentro de los *naṣārā*, hay grupos específicos como los monjes (*ruhbān*): ¿están sujetos estos al pago de

la capitación (*ʿizya*)?⁴⁷ Las cuestiones jurídicas relativas a las iglesias de los cristianos⁴⁸ muestran reprobación porque los musulmanes recen en ellas, reprobación que se atribuye al segundo califa ʿUmar b. al-Jaʿfār quien consideraba que las iglesias eran lugares impuros. El jurista medinés Mālik b. Anas (m. 179/795) emite la opinión de que es preferible que los musulmanes recen en las iglesias antes que hacerlo en un lugar impuro⁴⁹. Un jurista posterior como Saḥnūn, aun admitiendo que un musulmán haya podido rezar en una iglesia, afirma que deberá repetir la oración (como la debe repetir el musulmán que haya rezado con ropa de cristiano), lo cual indica, en nuestra opinión, que se estaba intentando poner fin a una práctica que existía en la realidad⁵⁰. Ya hemos mencionado que en las cuestiones jurídicas hay también preocupación porque los musulmanes ayuden económicamente al mantenimiento o reconstrucción de las iglesias. Las opiniones de los juristas citados por al-ʿUtbī coinciden en prohibir que se construyan nuevas iglesias⁵¹. Se busca regular las ventas que los obispos puedan hacer de bienes vinculados a las iglesias⁵².

Los cristianos forman parte de los *ahl al-kitāb* o «gentes del Libro», expresión de contenido religioso y legal que engloba a los seguidores de las dos religiones monoteístas que precedieron al islam, judíos y cristianos. Esta expresión aparece en cuestiones jurídicas del tipo: ¿pueden los musulmanes comer ani-

⁴⁷ ʿUṭbiyya en Ibn Ruṣd al-ʿĀdī, *Kitāb al-bayān*, IV, 205. V. también XVIII, 54.

⁴⁸ V. A. Fernández Félix, T.D. cit. (n.6), capítulo 6, apartado 4.

⁴⁹ El contexto en el que se debe inscribir esta cuestión parece ser el relativo a si se puede rezar llevando calzado. Como es sabido, la práctica de los musulmanes es la de rezar descalzándose, una de las «diferencias» entre ellos y los judíos y cristianos. Sin embargo, en los primeros siglos del islam hubo posturas discrepantes al respecto, pues parece que había no musulmanes que rezaban descalzos: v. M.J. Kister, «Do not assimilate yourselves ...» *Lā tas-habbahū* (with an appendix by M. Kister) *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12 (1989), 321-371.

⁵⁰ V. ʿUṭbiyya en Ibn Ruṣd al-ʿĀdī, *Kitāb al-bayān*, I, 225-6, 464.

⁵¹ V. el caso recogido por Ibn Sahl (m. 486/1093) relativo a la construcción de sinagogas e iglesias en territorio musulmán en *Documentos sobre procesos referentes a las comunidades no-musulmanas en la España musulmana, extraídos del manuscrito de «al-Aḥkam al-kubra» del cadí Abu-l-ʿAsbag Isa ibn Sahl*, ed. crítica y estudio por M. Abdel-Wahhab Khallaf, El Cairo, 1980, n.º 11. Este caso muestra que entre los ss. III/LX-IV/X había en Córdoba una sinagoga construida después de la conquista islámica. Cf. M.B. Lehmann, «Islamic legal consultation and the Jewish-Muslim Convivencia. Al-Wansharī's Fatwā Collection as a Source for Jewish Social History in al-Andalus and the Maghrib», *Jewish Studies Quarterly* 6 (1999), 25-54, especialmente 34-41.

⁵² ʿUṭbiyya en Ibn Ruṣd al-ʿĀdī, *Kitāb al-bayān*, IV, 191-2, 208-9.

⁴⁰ ʿUṭbiyya en Ibn Ruṣd al-ʿĀdī, *Kitāb al-bayān*, IV, 167-8.

⁴¹ ʿUṭbiyya en Ibn Ruṣd al-ʿĀdī, *Kitāb al-bayān*, VIII, 452; IX, 337-8.

⁴² Sobre la importancia que los conocimientos científicos de los cristianos tuvieron para la comunidad andalusí, v. J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, 1992, 19-43.

⁴³ ʿUṭbiyya en Ibn Ruṣd al-ʿĀdī, *Kitāb al-bayān*, VIII, 452; IX, 337-8; XVIII, 146, así como XVIII, 559 (sobre si un musulmán puede consultar la Torá y los Evangelios).

⁴⁴ ʿUṭbiyya en Ibn Ruṣd al-ʿĀdī, *Kitāb al-bayān*, II, 458-60; IX, 343; XVII, 378-9.

⁴⁵ V. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus* cit. (n. 30), 77-80.

⁴⁶ ʿUṭbiyya en Ibn Ruṣd al-ʿĀdī, *Kitāb al-bayān*, XII, 330-1; XIV, 197, 291, 292, 293; XIV, 331.

males sacrificados por las gentes del Libro?⁵³ Cuestiones éstas que nos llevan nuevamente al ámbito del establecimiento de fronteras entre los musulmanes y el «otro» no musulmán. En las cuestiones de comida, los juristas orientales parecen mostrarse más severos que los andalusíes. Así, *ʿĪsā b. Dīnār* no ve ningún mal en comer animales sacrificados por las Gentes del Libro para sus fiestas, frente a la reprobación de *Ibn al-Qāsim* y frente a la distinción establecida por *Ṣaḥnūn*, para quien no es lícito comer de la comida que los *ḍimmīs* preparan para sus fiestas, pero sí de aquello que preparan normalmente para su sustento⁵⁴.

Cuando al hablar de los cristianos no se quiere poner de relieve el elemento religioso, sino el hecho de que son un pueblo distinto, se utiliza el término *rūm*. Este término designa fundamentalmente a los bizantinos, pero también a los pobladores de Europa que son cristianos (los cristianos de Abisinia no serán denominados *rūm*). Tiene connotaciones «étnicas» y territoriales. Las cuestiones jurídicas en las que aparece este término tienen a menudo que ver con derecho marítimo y con comercio. Un ejemplo es el siguiente: los *rūm* llegan con esclavos eslavos; el gobernante debe prohibirles que los vendan a no musulmanes, sea cual sea la edad de los esclavos, ya que pasarían a convertirse a la religión de sus propietarios. Pero si la venta no se ha podido evitar y los esclavos se han convertido a una religión que no es el islam, siguen siendo propiedad de quienes les compraron, ya que en cualquier caso no pueden ser obligados a convertirse al islam⁵⁵.

Cuando se quiere designar a los cristianos que viven bajo dominio islámico y que están sujetos al pacto de la *ḍimma* que hace de ellos «grupos protegidos», se les denomina *naṣārā al-ḍimma*, *al-naṣārā min ahl al-ḍimma* o simplemente *ahl al-ḍimma* (esta última expresión engloba también a los judíos en el caso andalusí). Esos términos aparecen en cuestiones jurídicas del tipo: ¿debe aplicarse a los *ahl al-ḍimma* la norma de la hospitalidad de los tres días?⁵⁶; ¿pueden los musulmanes dar parte de los animales

que sacrifican a aquellos vecinos suyos que pertenecen a los *ahl al-ḍimma*?⁵⁷; ¿a quién pertenecen las minas que hay en territorio tomado a la fuerza a los *ahl al-ḍimma*?; ¿qué pasa con el botín conseguido por un *ḍimmī* que se ha hecho bandolero con un hombre libre musulmán?; ¿puede el magistrado (*ḥakam*) de los musulmanes juzgar entre los *ḍimmīs* los conflictos que puedan surgir entre ellos en cuestiones de propiedades, ventas, prendas, usurpación de la propiedad, asesinato y heridas?; ¿puede actuar también en cuestiones de sanciones legales (*ḥudūd*), manumisiones, divorcio, matrimonio, venta con usura?⁵⁸; ¿qué pasa con la herencia de los *ḍimmīs* que mueren sin haber dejado herederos o que tienen parientes musulmanes?⁵⁹; ¿se puede mantener en la esclavitud a unos *ḍimmīs* que habían sido esclavizados en territorio enemigo y fueron luego capturados por los musulmanes?; ¿pueden los hijos de los *ḍimmīs* ser hechos cautivos o esclavos, o se les pueden requisar sus bienes?⁶⁰; si un cristiano se convierte al islam, ¿puede casar a su hermana cristiana si ésta es *ḍimmī*?⁶¹; ¿qué pasa con el matrimonio de un cristiano cuya mujer se convierte al islam?⁶²; si una cristiana, casada con un cristiano, se convierte al islam estando embarazada, ¿a qué religión pertenece su hijo?⁶³; ¿puede un musulmán casar a su hija cristiana?⁶⁴; ¿cuál es el diezmo que deben pagar los comerciantes *ḍimmīs*?⁶⁵

Los *ḍimmīs* aparecen también como combatientes en algunas cuestiones jurídicas. El famoso alfaquí cordobés *Yahyā b. Yahyā* (m. 238/852) pregunta al egipcio *Ibn al-Qāsim* (m. 191/806) acerca de combatientes *ḍimmīs* situados en la frontera que son cristianos y hacen algaradas en tierra enemiga sin ir acompañados por tropas musulmanas. Esta actividad guerrera de los *ḍimmīs* es reprochable, ya que una tradición del Profeta *Muḥammad* prohíbe que los mu-

⁵³ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, III, 272, 273-4, 276, 378.

⁵⁴ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, III, 272, 278-9. Esta última es interesante, ya que el que establece las fronteras no es un musulmán sino un judío; la cuestión plantea el caso de un musulmán que comparte la propiedad de una oveja con un judío o un cristiano, y el judío le dice que quiere ser él el que degüelle a la oveja, ya que él no come lo sacrificado por musulmanes. *Mālik* encuentra reprochable esta actitud. V. también III, 320.

⁵⁵ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, IV, 167-8, 201-3.

⁵⁶ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, IV, 179.

⁵⁷ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, III, 343-4, 345, 355.

⁵⁸ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, IV, 186-7, 208-9; cf. IX, 293-4, 375-7; X, 21-2.

⁵⁹ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, IV, 199-201; cf. IX, 375-7. La intervención de los obispos es decisiva en estos casos. Sobre las herencias de los no musulmanes, v. XII, 234, 262, 326, 334; XIV, 331; XV, 96.

⁶⁰ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, V, 23-4.

⁶¹ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, IV, 293-4, 481. También se plantea el caso de si un cristiano puede casar a su hija musulmana: IV, 485-6.

⁶² *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, IV, 451-2; V, 465.

⁶³ *ʿUṭbiyya* en *Ibn Ruṣd al-ʿYadd, Kitāb al-bayān*, V, 351. Una de las respuestas es que a la religión del padre (ya que un niño es musulmán únicamente si su padre lo es), mientras que otra respuesta es que será musulmán, ya que el islam de uno de los progenitores prevalece sobre cualquier otra consideración.

sulmanes reciban ayuda de los politeístas en el combate. Pero el caso es que ello ocurre y por ello Yahyà b. Yahyà quiere saber: ¿están obligados al pago del quinto del botín conseguido? No, no se les debe exigir el quinto, a no ser que el magistrado que haga el reparto del botín sea musulmán, pero si no es así, son los obispos los que deben ocuparse del reparto del botín siguiendo su propia ley⁶⁶. Esta y otras cuestiones jurídicas nos ofrecen una información preciosa sobre grupos humanos que actúan en zonas de frontera⁶⁷. Veamos algunos casos, todos ellos planteados por Yahyà b. Yahyà. Un grupo de enemigos (se sobreentiende que eran cristianos) se dirigió a un musulmán rebelde (*min ahl al-jilāf li-l-imām*, «perteneciente a la gente opuesta al imām») que gobernaba en una ciudad de la frontera; este hombre les ofreció un pacto (*‘ahd, amān*), de manera que se sintieron seguros junto a él. Pasado el tiempo, esa ciudad volvió a la obediencia. ¿Ha de conservarse ese pacto o se puede obtener botín de esos cristianos?, ya que al establecer el pacto con el musulmán sabían que éste era un rebelde. Si aceptan pagar la capitación (*‘izya*), ¿puede el imām dejarlos vivir en la ciudad?⁶⁸ Unos *ḍimmīs* huyeron a zona enemiga de noche, siendo interceptados por la caballería musulmana, quienes tomaron botín de ellos. Pero los *ḍimmīs* afirmaron que ellos habían salido huyendo de la tiranía de una tribu árabe que vivía en las cercanías, temiendo que los vendieran como esclavos⁶⁹. Unos *ḍimmīs* vivían en una ciudad musulmana que fue atacada por el enemigo y entonces abandonaron esa ciudad, encabezados por un musulmán, y se dirigieron a tierra enemiga. Más tarde, fueron hechos prisioneros por los musulmanes: ¿se puede obtener botín de ellos? La respuesta distingue entre el caso de que hubiesen huido de la tiranía de los musulmanes y el caso de que hubieran sin haber sufrido ningún perjuicio que justificara tal huida⁷⁰. Cristianos y judíos que eran *ahl al-ḍimma* habitaban en una ciudad musulmana que fue tomada por el enemigo y permanecieron en ella. Los habitantes de una ciudad musulmana próxima se que-

jan de que actúan como espías. En una algaría hecha por los musulmanes contra la primera ciudad, sale el enemigo a perseguirlos junto con algunos cristianos *ḍimmīs*. Si uno de estos es hecho prisionero por los musulmanes, puede intentar justificarse diciendo que ha ayudado al enemigo no por voluntad propia, sino para evitar la muerte. ¿Cómo actuar en casos semejantes si no hay forma de saber a ciencia cierta si es verdad lo que dice?⁷¹ ¿Qué hacer con el *ḍimmī* que ha sido hecho prisionero por el enemigo y que luego es capturado por los musulmanes, a continuación lo compra alguien al que lo ha obtenido en el reparto del botín y luego se demuestra que es libre?⁷² Otras cuestiones se refieren a rebeliones de cristianos que viven en territorio musulmán. Unos *ḍimmīs* roban bienes y esclavos a los musulmanes, ocultándolos; luego se rebelan y hacen un acuerdo de paz, según el cual volverán a la situación anterior, pero sin pagar la capitación (*‘izya*); ¿se les debe requisar lo robado?⁷³ El cordobés ‘Īsà b. Dīnār pregunta a Ibn al-Qāsim acerca de un grupo de hombres pertenecientes a los *ahl al-ḍimma* que se rebelan (se hacen *nuzzā*, v. *infra*) y son vencidos: ¿cómo debe actuarse con sus mujeres y niños?⁷⁴

¿Cuándo se considera que un cristiano ha entrado a formar parte de la *ahl al-ḍimma*? Se produce un combate en el mar entre musulmanes y no musulmanes y estos últimos piden el *amān*: según Ṣaḥnūn, quedan a salvo de ser esclavizadas o convertidos en *ḍimmīs*⁷⁵. ¿En qué consiste exactamente el pago de la capitación (*‘izya*)?⁷⁶

El término *ilṣ*, «elche» designa al extranjero y al renegado cristiano⁷⁷. ¿Qué pasa si unos elches entran en territorio islámico sin ningún pacto y al ser atrapados (bien en territorio islámico, bien en una zona deshabitada entre los musulmanes y el enemigo) afirman que quieren vivir en tierra islámica como hombres libres y sin tener que pagar la capitación (*‘izya*)? La respuesta es que el gobernante musulmán (*imām*) o bien les obliga a pagar la *‘izya* o bien les expulsa a un lugar seguro para ellos. Puede darse el caso de ex-

⁶⁴ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, V, 66.

⁶⁵ Se debe cobrar el diezmo a los comerciantes cristianos según la distancia que recorran. Ibn Ruṣd en su comentario afirma que al-Andalus constituye una única región, de manera que el *ḍimmī* que la recorre comerciando no está sujeto al pago de ningún arancel. V. ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, II, 513, IV, 177-9.

⁶⁶ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, III, 5-7 y cf. III, 15-17, III, 85.

⁶⁷ V. sobre la «gente de la frontera» E. Manzano, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, Madrid, 1991, 205-58.

⁶⁸ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, III, 10-11.

⁶⁹ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, III, 11-2.

⁷⁰ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, III, 18-9.

⁷¹ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, III, 19-20.

⁷² ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, III, 43-4.

⁷³ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, III, 25-6.

⁷⁴ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, II, 609-611.

⁷⁵ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, III, 56.

⁷⁶ ‘*Uṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-‘Yadd, *Kitāb al-bayān*, IV, 179-181, 205.

⁷⁷ V. F. Mafllo, «Diacronía y sentido del término elche. Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos XXXI* (1982), 79-98. V. también idem, «Esbozo tipológico étnico-religioso de los grupos humanos peninsulares en la Edad Media», *Studia Philologica Salamanticensia* 7-8 (1984), 259-267.

tranjeros que viajaban en un barco y se han visto obligados a desembarcar sin tener intención de dirigirse a tierra islámica, ¿pueden ser hechos cautivos? En cualquier caso, no se les puede dar muerte, como no se puede dar muerte a los cautivos en general, a no ser que se considere que alguno de ellos es peligroso para los musulmanes⁷⁸.

Un tipo especial de elches son los *nuzzā* o enaciados. F. Mañillo ha puesto de relieve el significado del término «enaciado», palabra romance derivada del árabe *nāzi*, pl. *nuzzā*⁷⁹. Mientras que el «enaciado» de las fuentes cristianas es fundamentalmente una persona que habla árabe y que actúa como práctico o guía, a menudo como espía o intermediario, los *nuzzā* de las fuentes árabes son fundamentalmente «tránsfugas», gentes que se mueven entre dos esferas de poder político, ya sea entre el *dār al-ḥarb* y el *dār al-islām*, ya sea entre una zona de rebeldía y la zona en manos del gobernante considerado legítimo. Esos «tránsfugas» pueden ser tanto cristianos como musulmanes. Las cuestiones jurídicas de la *ʿUṭbiyya* tratan sobre todo casos de *nuzzā* cristianos⁸⁰ como los siguientes: ¿qué pasa con los *ḡimmīs* que se hacen *nuzzā* (es decir, que se pasan al enemigo o que rompen el pacto de la *ḡimma*), combaten y son vencidos?, ¿se puede esclavizar a sus mujeres e hijos? Unos *ḡimmīs* se procuran la amistad de unos esclavos pertenecientes a los musulmanes y se embarcan con ellos llevándose sus bienes, pero son apresados por los musulmanes junto a la costa, ¿qué se debe hacer con ellos si encuentran una disculpa para justificar el haberse embarcado, sobre todo teniendo en cuenta que no se les ha encontrado en tierra enemiga? Unos *ḡimmīs* huyen a tierra enemiga y son interceptados por la caballería musulmana que los considera botín. Pero los *ḡimmīs* se defienden, diciendo que no han tenido más remedio que huir de la tiranía de una tribu árabe

(*qawm min al-ʿarab*). Unos *ḡimmīs* siguen a un musulmán disidente y como éste es musulmán, los *ḡimmīs* dicen que ellos no huyeron a tierra de infidelidad, sino a tierra islámica, y que por tanto no rompieron el pacto de la *ḡimma*.

En la *ʿUṭbiyya*, apenas se trata de los *nuzzā* musulmanes. Se plantea el caso de un gobernador (*wālī*) que se aparta de la comunidad musulmana (*yanzi min ḡamāʾat al-muslimīn*) firmando un acuerdo con el enemigo y pidiéndole ayuda contra los musulmanes⁸¹. Las peripecias de personajes como ʿAbd al-Rahmān b. Marwān al-ʿYillīqī en el s. III/IX entran plenamente en el contexto de los *nuzzā*⁸², que también aparecen en episodios relativos a las luchas entre los omeyas e Ibn Ḥafṣūn⁸³. El transfuguismo no implica necesariamente que el musulmán que lo practica deje de ser musulmán, es decir, que se convierta en un apóstata o «tornadizo»⁸⁴. Pero un *nāzi* musulmán podía ser también apóstata, como se refleja en la cuestión jurídica en la que se pregunta sobre unos enemigos que envían a un musulmán *nāzi* para hacer la tregua, es decir, un musulmán que se había unido al enemigo, y que además había apostatado una vez fuera de territorio musulmán. ¿Debe dársele la oportunidad de arrepentirse o se le debe expulsar de vuelta a territorio enemigo?⁸⁵ Otras cuestiones jurídicas tratan casos relativos a la apostasía de musulmanes que, por diversas razones, han ido a parar a territorio enemigo⁸⁶. En una cuestión jurídica planteada por el

⁷⁸ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, III, 20-22, 26-7; IV, 195-7.

⁷⁹ «Contenido, uso e historia del término enaciado. Contribución al estudio del Medioevo español y al de su léxico», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* 8 (1983), 157-163. Lamentablemente, este estudio no parece haber tenido la difusión que se merece. Así, F.J. Villalba Ruiz de Tolledo, en su artículo «Potencialidad defensiva de los primitivos núcleos territoriales castellanos (820-850)», *Studia Historica* 13 (1995), 93-108, todavía considera que «enaciado» es palabra de origen latino. Este y otros muchos casos muestran que, a pesar de los intentos por establecer puentes entre el mundo del medievalismo y el de los estudios árabes e islámicos, sigue habiendo gran ignorancia mutua. Entre los medievalistas que se dedican al área cristiana de la Península Ibérica los hay que siguen creyendo que pueden ignorar la lengua árabe y la influencia que ésta tuvo en las sociedades que estudian.

⁸⁰ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 609-11; III, 18-9, 31-4, 38-9; IV, 187-8.

⁸¹ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, III, 87.
⁸² V. Ch. Picard, «Quelques aspects des relations entre chrétiens et musulmans dans les zones de confins du Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique (IXe-XIe siècles)», *Cahiers d'Histoire de l'Université de Saint-Etienne*, 1990, 5-26. Hay que desear totalmente la interpretación que se ha hecho de un pasaje de Ibn al-Qūṭīyya, según el cual en la zona fronteriza en la que se movía al-ʿYillīqī se habría creado una nueva religión caracterizada por un sincretismo entre islam y cristianismo. Esta mala traducción fue recogida por F.J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Amsterdam, 1967 (reimpresión de la ed. de 1897-1903), 509, pero fue corregida en el mismo volumen (p. 837). Sin embargo, autores posteriores, como I. de las Cagigas, quisieron mantener la traducción equivocada: v. su *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, vol. I, *Los mozárabes*, t. I, Madrid, 1947, 166. Una traducción acorde al original puede encontrarse en Ibn al-Qūṭīyya, *Taʾrīḡ iftitāḡ al-Andalus*, ed. P. de Gayangos (con la colaboración de E. Saavedra y J. Ribera), trad. J. Ribera, Madrid, 1926, 89 (ed.) / 74 (trad.).

⁸³ V. por ejemplo Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis*, ed. P. Melchor Antuña, París, 1937, p. 96: unos prisioneros de entre los seguidores de Ibn Ḥafṣūn fueron llevados a presencia del emir ʿAbd Allāh, que tenía ante sí el registro en el que se habían ido apuntado los nombres de los tránsfugas (*dīwān al-nuzzā*); aquél que admitía haber sido tránsfuga y cuyo nombre se encontraba en el registro, era tachado del *dīwān* (es decir, del registro militar que determinaba quién recibía un estipendio) y era condenado a muerte. El único que no fue ejecutado fue un cristiano que se convirtió al islam al verse en peligro de muerte y que fue absuelto una vez que dejó constancia de su conversión.

⁸⁴ V. al respecto Picard, cit. (n. 82), 13.

andalusí ʿĪsā b. Dīnār al egipcio Ibn al-Qāsim se describe el caso de un musulmán que marcha a tierra politeísta (*arḍ al-širk*), se hace cristiano, combate a los musulmanes y obtiene botín, luego es hecho prisionero por los musulmanes, pronuncia la *šahāda* (*yašhadu l-tawḥīd*) y se convierte al islam⁸⁷. En general, estos *nuzzāʾ* musulmanes que apostataban en territorio cristiano no parecen haber encontrado obstáculos graves si querían volver a territorio islámico. La ausencia de mecanismos e instituciones de tipo inquisitorial dejaba amplio margen para que lo que contase fuese lo que el apóstata arrepentido decía: si quería volver al islam, el resto de la comunidad no ponía en marcha una investigación para averiguar si su vuelta al redil era sincera o no, limitándose a aceptar su profesión de fe. La inestabilidad de las identidades de los *nuzzāʾ* pueden explicar en parte la curiosa mescolanza onomástica que era frecuente en regiones fronterizas entre el islam y la cristiandad⁸⁸.

2. LOS CRISTIANOS CONVERSOS EN LOS TEXTOS DE LA ʿUTBIYYA

El término «muladí» aparece en el siglo pasado para «castellanizar» el término árabe *muwallad*⁸⁹. Por *muwallad* se ha entendido generalmente «cristiano convertido al islam». Sin embargo, *muwallad* designa propiamente al no árabe que vive entre árabes y que se parece a ellos, es decir, es un término que corresponde a «arabizado» o a esos «mixti arabes» de los que hablaba R. Ximenez de Rada; por ello se distingue en las crónicas entre *muwalladūn* y *ʿaṣām*. Estos «muladíes» no eran sino aquellos pobladores de la Península que tenían un contacto directo y permanente con los arabo-musulmanes. Puesto que estos, en los

primeros siglos, eran fundamentalmente las élites político-militares, los muladíes eran pobladores indígenas que se movían en ese entorno político-militar y que eran receptivos, por tanto, a un intenso proceso de aculturación, que a la larga desembocaba en la conversión. D. Oliver afirma que los muladíes aparecen en las fuentes actuando como «tribus»: el término muladí califica a «descendientes de hispanogodos o a mestizos que, a partir del siglo IX, forman sus propios grupos tribales y exhiben los mismos comportamientos que los rebeldes de raza árabe y beréber. Esta voz, al igual que *árabe*, designa prioritariamente una postura política que va acompañada de una determinada idiosincrasia, por lo que sólo se aplica, y de manera temporal, a una parte del elemento hispano que habita en al-Andalus»⁹⁰. Esa parte está localizada en zonas muy concretas: «por un lado en Mérida, por otro, en las circunscripciones militares donde se establecieron los árabes sirios que entraron con Balʿ (Sevilla, Granada, Málaga, Jaén, Beja y Cádiz) y que fueron los descendientes de los últimos los principales promotores de la guerra civil que estalla a finales del IX y los causantes de la aparición de grupos tribales integrados por hispanogodos»⁹¹.

La aculturación o arabización de los muladíes culmina en su islamización. D. Oliver afirma que «los cronistas árabes nunca dicen que los muladíes sean cristianos»⁹², pero, en nuestra opinión, es muy difícil establecer una frontera clara entre los procesos de arabización e islamización. De hecho, si bien es verdad que las fuentes distinguen entre *muwalladūn* y *naṣārā/ʿaṣām*, de manera que ello parece indicar que los muladíes no son cristianos, también es cierto que se distingue entre *muwalladūn* y *musālima* (convertos al islam), de manera que los primeros no necesariamente son musulmanes⁹³. Por ello, M. Fierro ha propues-

⁸⁵ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, III, 31-4. En esta *masʿala* se siguen planteando una serie de casos relativos a la apostasía de niños. Han sido estudiados por A. Fernández Félix, «Children in the frontiers of Islam», en M. García-Arenal (ed.), *Conversion religieuse à l'Islam méditerranéen*, París, en prensa.

⁸⁶ V. situaciones parecidas en una época posterior en J. García Antón, «La tolerancia religiosa en la frontera de Murcia y Granada en los últimos tiempos del reino nazarí», *Murgetana* 57 (1980), 133-143.

⁸⁷ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 600-2; cf. XVI, 432-5.

⁸⁸ V. F. Rodríguez Mediano, «Acerca de la población arabizada del Reino de León (siglos X y XI)», *Al-Qanṭara* 15 (1994), 465-72.

⁸⁹ V. la compleja historia de la formación de este término en J. Oliver Asín, *Conferencias y apuntes inéditos*, ed. D. Oliver, Madrid, 1996, 58-61 (dentro del artículo «Episodios de la historia de la lengua española del siglo XIX»). V. también P. Cunha Serra, «O árabe *muwallad* e sua representação na Península Ibérica», *Boletim de Filologia* XXVIII (1983), 231-235.

⁹⁰ Art. cit., 148-9. Para situar en sus justos términos lo que se debe entender por «tribu» en la época de la que hablamos deben consultarse los estudios, ya clásicos, de P. Guichard, especialmente *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1973, así como M. Cruz Hernández, «La estructura social del período de ocupación islámica de al-Andalus (711-755) y la fundación de la monarquía omeya», *Awraq* 2 (1979), 25-43; trad. inglesa en *The formation of al-Andalus. Part 1: History and Society*, ed. M. Marín, Aldershot: Ashgate Variorum, pp. 51-84 (*The formation of the Classical Islamic World*, general editor Lawrence I. Conrad, vol. 46).

⁹¹ Oliver, cit. (n. 36), nota 24. En M. Fierro, «Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn», *Al-Qanṭara* XVI (1995), 221-257, en concreto 237, se señala que D. Oliver ha olvidado mencionar los casos de *muwallad* que se conocen en la Frontera Superior.

⁹² Art. cit. (n. 36), nota 21.

⁹³ P. Crone, en el artículo «*mawla*», *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, vol. VI, Leiden, 1991, 881, considera que *musālima* designa a los convertos y *muwalladūn* a descendientes de convertos.

to que «*muwallad* designaría a alguien 'arabizado', no necesariamente 'islamizado', de manera que un cristiano arabizado podría ser, en principio, un *muwallad*. Con el paso del tiempo, la asimilación lingüística y cultural desembocaría en la religiosa y de esta manera el significado original de *muwallad* («arabizado») se perdió, identificándose con 'converso musulmán'»⁹⁴.

Lo que es evidente es que los *muwalladūn* deben ser situados dentro del contexto del proceso de islamización⁹⁵. R. Bulliet ha mostrado⁹⁶ que el proceso de conversión al islam estuvo determinado fundamentalmente por el acceso al conocimiento de lo que era el islam. Puesto que no hay evidencia de actividad misionera, la información sobre el islam se obtenía de cuatro maneras: 1) a gentes conquistadas por la fuerza se les ofrecía la oportunidad de convertirse, se convertían y una vez que eran musulmanes desde el punto de vista legal, se iban convirtiendo en musulmanes de hecho, a medida que iban observando la conducta de los árabes musulmanes y preguntándoles «cómo» había que actuar para ser verdaderamente musulmán; 2) esclavos que aprendían lo que era el islam porque vivían entre los árabes musulmanes; se daban cuenta también de que la conversión facilitaría su manumisión; 3) gentes que vivían en la proximidad de los árabes musulmanes y observaban su conducta; 4) encuentros con musulmanes bilingües que explicaban aspectos de la religión de los árabes. Los muladíes corresponden claramente al caso tercero. Bulliet señala que ese caso, en Oriente, al principio no debió ser muy frecuente, ya que los árabes musulmanes vivían separados del resto de la población en ciudades-campamento, los *amṣār*, situación que fue cambiando con el tiempo. No fue el caso de al-Andalus, donde no hubo *amṣār*⁹⁷. Por ello, las fuentes mencionan a los muladíes en los lugares donde sabemos que hubo asentamientos de tropas arabo-musulmanas. En resumen, los muladíes eran ante todo «arabizados», gentes que vivían en contacto con arabo-musulmanes y que, poco a poco, a través de la adquisición de la lengua árabe y de la imitación de las costumbres

de los musulmanes, se fueron convirtiendo al islam. Otros factores, como la progresiva desaparición de la estructura eclesiástica cristiana⁹⁸, contribuyeron a este proceso.

No hay cuestiones jurídicas en las que aparezca el término *muwallad*. Pero creemos que el proceso que acabamos de describir se refleja en *masā'il* en las que se describen situaciones como las siguientes: un cristiano circuncida a su hijo e invita a algunos musulmanes a la fiesta⁹⁹; un musulmán tiene una nodriza cristiana y ésta, el día de la fiesta del sacrificio (10 de *dūl-ḥiyyā*), le pide la piel del animal sacrificado para su hijo¹⁰⁰; una mujer cristiana envía un dinar para que se ponga en la Ka'ba¹⁰¹; los musulmanes pueden dar parte de los animales que sacrifican a los vecinos *ḍimmies*; un cristiano acompaña a un grupo de musulmanes y reza con ellos hasta que se dan cuenta de que no es musulmán.¹⁰² Otras cuestiones jurídicas nos muestran a cristianos *ḍimmies* que tienen un contacto directo, y parece que permanente, con el establishment político-militar árabe-musulmán, como la ya mencionada en la que se pregunta si participa del botín conseguido el *ḍimmí* que combate junto a los musulmanes.

Los *mawālī* son fundamentalmente esclavos manumitidos¹⁰³, cuya manumisión trae consigo el establecimiento de un vínculo de clientela y, por lo tanto, la adopción de un elemento onomástico árabe, la *nisba* tribal¹⁰⁴. Los *muwalladūn* parecen ser, en cambio, hombres libres que se convierten al islam sin entrar en vínculos genealógicos con los árabes, porque su clientela pertenece al conjunto de la comunidad musulmana. Podemos considerar como descendientes suyos a los ulemas que aparecen en los diccionarios biográficos sin que en su cadena onomástica aparezca *nisba* árabe, es decir, sin ninguna adscripción a

⁹⁴ V. Fierro, «Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn» cit. (n. 91), 238-9.

⁹⁵ Es de obligada referencia remitir a los estudios de Manuel Acín Almansa, especialmente a su libro *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar Ibn Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, segunda edición, Jaén, 1997, ya que en ellos el proceso de islamización se analiza desde el punto de vista de la desaparición de la sociedad feudal visigoda, que estaría representada por estos *muwalladūn*.

⁹⁶ *Islam. The view from the edge* cit. (n. 12), 40.

⁹⁷ V. H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal. A political history of al-Andalus*, London/New York, 1996, 16-8.

⁹⁸ V. M. de Epalza, «Falta de obispos y conversión al islam de los cristianos de al-Andalus», *Al-Qanṭara* 15 (1994), 385-400. Hemos ido señalando cómo, en varios textos de la *ʿUṭbiyya*, se concede un importante papel a los obispos en la regulación de la vida legal de los cristianos *ḍimmies*.

⁹⁹ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, IV, 354-5. Una de las contaminaciones musulmanas que denuncia Alvaro es la práctica de la circuncisión por parte de los cristianos: v. al respecto Simonet, *Historia de los mozárabes de España* cit. (n. 82), 369.

¹⁰⁰ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, III, 342.

¹⁰¹ *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, IV, 43-4.

¹⁰² *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XVI, 426-7.

¹⁰³ Una de las cuestiones que se plantean acerca de ellos es quién es el heredero del esclavo cristiano manumitido: *ʿUṭbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XIV, 343.

¹⁰⁴ V. sobre este aspecto Crone, cit. (n. 93), y para al-Andalus M. Fierro, «Bazī', *mawla* de ʿAbd al-Rahmān I, y sus descendientes», *Al-Qanṭara* VIII (1987), 99-118 e idem, «Los *mawālī* de ʿAbd al-Rahmān I», *Al-Qanṭara* XX (1999), 65-98.

una tribu árabe¹⁰⁵. En una de las cuestiones jurídicas de la *ʿUtbiyya* se pregunta a Mālik b. Anas por un cristiano que se ha convertido a manos de un musulmán y pretende que se escriba su nombre como «Fulān b. Fulān» (es decir, un nombre árabe, seguido de la fórmula «hijo de Fulano», siendo este último nombre también árabe). Mālik reprueba esta práctica, diciendo que si un grupo de musulmanes manumiten a unos esclavos de su propiedad y les inscriben con ese tipo de nombres árabes, estarán mintiendo. No hay problema en que si el nombre del cristiano converso es un nombre cristiano que tiene su equivalente en árabe, como es el caso de ʿYurayy o Yahyā, que adopte este nombre o cualquier otro nombre islámico, ya que él ahora es musulmán, pero no se debe arabizar el nombre de su padre que no era musulmán. En su comentario, Ibn Rušd recuerda que cuando un hombre se convierte a manos de un musulmán, su *walāʾ* no pertenece a este último (como sí ocurre si se trata de un esclavo manumitido), sino que pertenece a todos los musulmanes. La introducción en al-Andalus de esta opinión de Mālik debió chocar con la práctica que se había seguido hasta entonces. En efecto, del beréber Yahyā b. Yahyā se decía que su *nisba* al-Laytī derivaba del hecho que un antepasado suyo se había convertido a manos de un miembro de la tribu de Layt Kināna en un periodo anterior a la conquista a al-Andalus¹⁰⁶. Si un musulmán manumite a alguien, este último se convierte en su *mawlā*, pero aún así no debe decir que su nombre es «Fulān (nombre arabo-musulmán), hijo de Fulān (nombre arabo-musulmán)», ni «Fulān, hijo de ʿAbd Allāh» o «Fulān, hijo de ʿAbd al-Rahmān», porque quien oiga su nombre pensará que su padre era musulmán, lo cual es mentira; es aceptable que el manumitido sí cambie su nombre¹⁰⁷. Esta prohibición de que el converso, fuese esclavo manumitido o no, atribuyese a su padre un nombre árabe debió encontrar resistencia en la práctica. Sabemos por un formulario notarial del s. IV/X que en al-Andalus a veces se daba al converso el nombre de «Fulān b. ʿAbd Allāh»¹⁰⁸. La

estrecha relación entre onomástica y afiliación religiosa se refleja en una cuestión en la que la pertenencia al islam o no de alguien se revela a través de su nombre¹⁰⁹.

Los conversos al islam son designados por las fuentes árabes con términos de la raíz s.l.m (forma IV). Las fuentes históricas nos hablan de *al-musālīma* y *al-musālīma min ahl al-dīmma*. Son muy abundantes las cuestiones jurídicas relativas a los conversos. Se insiste en que no puede haber coerción¹¹⁰, pero también se refleja la influencia del ambiente familiar como en el caso siguiente: a una cristiana, un miembro de su familia política le dice que se convierta para que cuando fallezca puedan hacerle el lavado ritual y rezar por ella. Ella accede, ordena que se lave toda su ropa y pregunta qué debe decir. La fórmula de conversión que se recoge reza: «Doy fe de que no hay más dios que Dios, que Muḥammad es su siervo y su enviado, que Jesús, hijo de María, es el espíritu y la palabra de Dios»¹¹¹, pero a pesar de haber dicho esa fórmula, la mujer es enterrada como cristiana¹¹². En general, varias cuestiones muestran la voluntad clara de hacer poco trabajosa la conversión al islam, como en el caso en que el cordobés Ziyād b. ʿAbd al-Rahmān Šabṭūn afirma que el cristiano que se convierte al islam no necesita lavar todas sus ropas, tan sólo aquellas que tengan impureza ritual. Esta postura es mucho menos restrictiva que otras contemporáneas, como la del egipcio Ašhab, en la que se afirma que deberá lavar toda su ropa, independientemente de que sepa si hay impureza en ella¹¹³. Las enseñanzas que se deben a dar a los conversos sobre su nueva religión son pocas y muy básicas: aprender algunas azoras del Corán¹¹⁴, decir el *tawḥīd* o profesión de fe, saber cuándo y cómo hacer la oración y las abluciones. Se plantean casos que tienen en cuenta el hecho de que el recién

presentada en el seminario «Conversion to Islam in the Mediterranean Muslim World», organizado por la European Science Foundation, Escuela Española de Roma, 4-6 septiembre 1997.

¹⁰⁹ *ʿUtbiyya* en Ibn Rušd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XIV, 331-3.

¹¹⁰ *ʿUtbiyya* en Ibn Rušd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 162-5, 349; XVI, 432-5.

¹¹¹ Cf. fórmulas parecidas en P. Chalmeta, «Le passage à l'Islam dans al-Andalus au Xe siècle», *Actas del XII Congreso de la UELI (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986, 161-183.

¹¹² *ʿUtbiyya* en Ibn Rušd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 255-6.

¹¹³ *ʿUtbiyya* en Ibn Rušd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, I, 186; cf. II, 255-6.

¹¹⁴ Bulliet, *Islam. The view from the edge* cit. (n. 12), 29, ha señalado la escasez de noticias relativas a que los nuevos musulmanes conocían bien el Corán. Por lo que se refiere a al-Andalus, tenemos alguna información que indica que el aprendizaje de textos coránicos era prueba de conversión al islam: v. Fierro, «Cuatro preguntas» cit. (n. 91), 246.

¹⁰⁵ V. M. Fierro, «Árabes, beréberes, muladíes y *mawālī*. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes», *E.O.B.A. VII*, ed. M. Marín, Madrid, 1995, 41-54.

¹⁰⁶ Sobre la doctrina *mālikī*, v. Fierro, «Árabes, beréberes, muladíes» cit. (n. 105), 50-1; sobre el caso de Yahyā b. Yahyā, v. *ibid.*, 52.

¹⁰⁷ *ʿUtbiyya* en Ibn Rušd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XIV, 444-5, 488 (en el mismo sentido): un hombre se convierte al islam y adopta el nombre de Ishāq; su padre era cristiano; cuando le preguntan quién es, dice: «Ishāq b. ʿAbd Allāh», pero no está bien que lo haga.

¹⁰⁸ V. Ibn al-ʿAṭṭār (m. 399/1009), *Kitāb al-wafāʾiq wa-l-siʾillāt*, ed. P. Chalmeta y F. Corriente, Madrid, 1983, p. 406; M. Penelas, «A new approach to conversion to islam», comunicación

converso no tiene necesariamente un buen conocimiento del islam y por tanto puede cometer errores en el cumplimiento de los preceptos rituales¹¹⁵. Pero la conversión no se limita a elementos religiosos: también debe hacerse la circuncisión masculina¹¹⁶.

En la *ʿUtbiyya* se plantean varios problemas relativos a las consecuencias que entraña la conversión para un cristiano: ¿qué debe hacer el recién convertido si posee vino y cerdos?¹¹⁷, ¿o si había iniciado un préstamo con usura antes de convertirse al islam?¹¹⁸, ¿debe pagar el azaque en el caso de que en sus propiedades se haya recogido una cosecha?¹¹⁹ Abundan las cuestiones relativas al matrimonio en las que se plantean problemas por la conversión de uno de los cónyuges¹²⁰. ¿Qué sucede con los hijos de los que se convierten?¹²¹ Un cristiano mata a otro cristiano y se convierte al islam, ¿qué castigo se le aplica?¹²² ¿Cómo afecta al propietario de una mina su conversión al islam? ¿Cómo afecta al propietario de un esclavo el hecho de convertirse al islam?¹²³ Un esclavo cristiano, cuyo dueño es cristiano, huye de territorio musulmán a territorio no musulmán y allí se convierte al islam (¿acaso por contacto con cautivos musul-

manes?), después es hecho cautivo por los musulmanes: ¿se le debe considerar hombre libre?¹²⁴

La conversión reciente de alguien puede hacer de él un musulmán «de segunda fila», tal y como se refleja en el castigo que se aplica al musulmán que calumnias a otro musulmán cuyos padres eran cristianos acusándoles de fornicación¹²⁵.

Creemos haber mostrado que es posible poner en relación textos de la *ʿUtbiyya*, independientemente de que el jurista que esté detrás de ellos sea andalusí o no, con acontecimientos y problemas que se plantearon en la comunidad musulmana andalusí de los ss. II/VIII-III/IX. Nos hemos limitado en esta ocasión a ofrecer tan sólo una aproximación a un rico material que debe ser tenido en cuenta a partir de ahora cuando se estudie el proceso de islamización de al-Andalus. Naturalmente, el material de la *ʿUtbiyya* no debe ser estudiado de forma aislada, sino siempre en relación al recogido en otras fuentes jurídicas contemporáneas. Para ello, además de la *Mudawwana*, el *Muwaṭṭaʿ*, los fragmentos conservados de la *Wāḍiḥa* y otros textos, es de gran utilidad el comentario de Ibn Ruṣd al-ʿYadd, ya que en él se citan otros textos y autores tempranos¹²⁶.

¹¹⁵ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 75, 93.

¹¹⁶ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 162-5, donde se menciona también la circuncisión femenina. La cuestión está dirigida al egipcio Ibn al-Qāsim y el caso se refiere a unos esclavos en poder de un musulmán. Sobre la circuncisión masculina como signo de pertenencia al islam, v. también *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 289. Sobre la circuncisión femenina, v. J. Berkey, «Circumcision circumscribed: female excision and cultural accommodation in the Medieval Near East», *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996), 19-38 y A. Giladi, «Normative islam versus local tradition: some observations on female circumcision with special reference to Egypt», *Arabica* XLIV (1997), 254-67.

¹¹⁷ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, IV, 181-2, 182-3 y cf. IV, 185-6.

¹¹⁸ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, IV, 183-4.

¹¹⁹ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 513.

¹²⁰ V. por ejemplo *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, V, 61-2.

¹²¹ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XIV, 239.

¹²² *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XV, 477.

¹²³ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, II, 395-8; IV, 195-7.

¹²⁴ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, III, 88-9.

¹²⁵ *ʿUtbiyya* en Ibn Ruṣd al-ʿYadd, *Kitāb al-bayān*, XVI, 316.

¹²⁶ Este trabajo ha sido llevado a cabo dentro del proyecto «Jueces en acción: la práctica jurídica en al-Andalus», Departamento de Estudios Arabes - Instituto de Filología - C.S.I.C., investigador principal: Marfa Isabel Fierro; n° de proyecto: PB96-0867 (1997-2000).