

LOS CAMBISTAS EN LA CÓRDOBA CALIFAL: LA DOCTRINA DE ‘ABD AL-MALIK B. ḤABĪB SOBRE LA USURA Y SU APLICACIÓN EN EL ZOCO POR IBN ‘ABD AL-RA’ŪF

Adday Hernández López*
Universidad Complutense de Madrid, España

Las cada vez más frecuentes conversiones al islam que se dieron durante los siglos IX y X en al-Andalus fueron acompañadas del aumento en el número de especialistas en derecho islámico. Estos eran quienes estaban capacitados para guiar a los nuevos musulmanes e informarles de cuáles eran las formas 'islámicas' de hacer las cosas. ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852) fue uno de esos primeros expertos y, afortunadamente, algunas de sus obras se han conservado. Ibn Ḥabīb introdujo gran cantidad de material jurídico en al-Andalus que sirvió a los musulmanes andalusíes para saber cómo debían actuar en distintas situaciones. En concreto, su opúsculo sobre la usura (ribā) fue empleado para regular las actividades que se llevaban a cabo en el zoco. Un ejemplo de ello son las alusiones a Ibn Ḥabīb y su doctrina en el tratado de ḥisba que escribió el jurista y almotacén Aḥmad b. ‘Abd al-Ra’ūf, se cree que entre finales del siglo IX y principios del siglo X. El estudio de ambas obras revela que los cambistas eran observados con recelo porque sus transacciones solían ser susceptibles de usura, sin embargo, Ibn ‘Abd al-Ra’ūf en su tratado señala la condición de no-musulmanes (ḍimmīs) de dichos cambistas, mientras que Ibn Ḥabīb en su Kitāb al-ribā, no hace mención alguna de su adscripción religiosa. ¿A qué responde la puntualización de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf respecto a la condición religiosa de estos cambistas? En la presente contribución trataré de dar respuesta a esta pregunta a través del análisis de ambos textos.

Palabras claves : ḍimmīs; Córdoba califal; historia económica de al-Andalus; derecho económico
Mālikī; Ibn Ḥabīb; ḥisba.

MONEY CHANGERS IN THE EMIRATE AND CALIPHATE OF CORDOBA: THE LEGAL DOCTRINE OF ‘ABD AL-MALIK B. ḤABĪB ON USURY AND ITS APPLICATION IN THE MARKET BY IBN ‘ABD AL-RA’ŪF
The increasingly frequent conversions to Islam along the ninth and tenth centuries CE in al-Andalus were accompanied by the increase in the number of specialists in Islamic law. These specialists were trained to guide the new Muslims and inform them of the 'Islamic' ways of doing things. ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (d. 238/852) was one of those first experts and, fortunately, some of his works have been preserved. Ibn Ḥabīb introduced a large amount of legal material in al-Andalus that served Andalusī Muslims to know how they should act in different situations. Specifically, his booklet on usury (ribā) was used to regulate the activities carried out in the market. An evidence of this are the frequent allusions to Ibn Ḥabīb and his doctrine in the ḥisba treaty written by the jurist and muḥtaṣib Aḥmad b. ‘Abd al-Ra’ūf between the end of the ninth century and the beginning of the tenth century. The study of both works reveals that money changers were observed with suspicion because their transactions used to be regarded as usurious. In his treaty, Ibn ‘Abd al-Ra’ūf points out the condition of non-Muslims (dhimmīs) of these money changers, while Ibn Ḥabīb in his Kitāb al-ribā, makes no mention of their religious ascription. Why does Ibn ‘Abd al-Ra’ūf point to the religious condition of these money changers? In this contribution I will try to answer this question through the analysis of Ibn Ḥabīb’s and Ibn ‘Abd al-Ra’ūf’s texts, as well as the historical context.

Keywords: dhimmīs; economic history of al-Andalus; Caliphate of Cordoba; Mālikī economic
jurisprudence; Ibn Ḥabīb; ḥisba.

Artículo Recibido: 14 de Marzo de 2021

Artículo Aprobado: 18 de Abril de 2021

* E-mail: addayher@ucm.es

Introducción

En la presente contribución¹ aportaré información sobre un aspecto concreto de la vida económica en la Córdoba del siglo IV/X, la aceptación o rechazo por parte de juristas y almotacenes² de la actividad de los cambistas a través de dos fuentes textuales de época omeya en al-Andalus.³ La primera es el *Kitāb al-ribā* de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852)⁴ que, como demuestra la segunda fuente, aunque escrito en la época previa al califato, parece haber influido en la práctica posterior de los almotacenes en los zocos. Un ejemplo de ello es el tratado de *ḥisba* de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf (s. IV/X), donde encontramos al menos quince referencias a Ibn Ḥabīb y alrededor de 43 si sumamos las referencias a su obra jurídica, *al-Wāḍiḥa*. Puede decirse, por tanto, que Ibn Ḥabīb es la autoridad jurídica más frecuentemente citada en la *Risāla fī ādāb al-ḥisba wa-al-muḥtasib* de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf.⁵

‘Abd al-Malik b. Ḥabīb fue uno de los ulemas más importantes de la época omeya en al-Andalus y el interés por reconstruir la historia universal en al-Andalus se inició con él.⁶ Fue, además, uno de los protagonistas de la introducción del pensamiento jurídico de Mālik b. Anas (m. 179/795) y sus discípulos en al-Andalus, al mismo tiempo que uno de los autores que contribuyeron al desarrollo de las doctrinas que acabarían conformando la escuela mālikí. De su obra jurídica *al-Wāḍiḥa*, que fue considerada

¹ Este trabajo se ha llevado a cabo gracias al contrato Juan de la Cierva – incorporación (IJCI-2017-31351) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España.

² Él era la persona encargada de la aplicación de las normas y de la supervisión y control de la moralidad, especialmente en el mercado. El término ‘almotacén’ proviene del término árabe ‘*muḥtasib*’, de la misma raíz que el término *ḥisba*, un concepto no coránico que se usa, por un lado, para designar el deber de todo musulmán de promover el bien y evitar el mal y, por otro, el control moral ejercido por el almotacén. Cahen, Claude, Talbi, Mohamed, Mantran, Robert, Lambton, Ann Katharine Swynford and Bazmee Ansari, Abd al-Samad, «*Ḥisba*», en: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.). Consultado online el 06 de mayo de 2020 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0293; Chalmeta, Pedro, *El ‘señor del zoco’ en España: edades Media y Moderna: contribución al estudio de la historia del mercado*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1973; Narotzky, Susana; Manzano Moreno, Eduardo, «The *ḥisba*, the *muḥtasib* and the struggle over political power and a moral economy: an enquiry into institutions», *Diverging paths? The shapes of power and institutions in medieval Christendom and Islam*, ed. Hudson, John; Rodríguez, Ana, Leiden, Brill, 2014, (pp. 30-54).

³ A menos que indique lo contrario, las traducciones al castellano son propias.

⁴ Arcas Campoy, María y Serrano, Delfina, «Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī, ‘Abd al-Malik», *Biblioteca de al-Andalus (BA)*, coord. Puerta Vilchez, José Miguel y Lirola, Jorge, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, Almería, 2004-2013, III, (pp. 219-227), [509].

⁵ Chalmeta, Pedro, *El zoco medieval: Contribución al estudio de la historia del mercado*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, Almería, 2010, pp. 482-483.

⁶ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-ta’rīj (la historia)*, ed. y estudio Aguadé, Jorge, Madrid, CSIC, 1991.

uno de los textos fundamentales del mālīkismo, sólo se conservan algunos fragmentos, aunque es posible reconstruir partes a partir de citas en obras posteriores como el *Muntajab* de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008). A juzgar por los fragmentos que se conservan en Munich, Rabat, Fez y Cairouán, la *Wāḍiḥa* tuvo una continuada difusión en el Magreb⁷ y contamos con cuatro ediciones parciales.⁸ Ibn Ḥabīb compitió por el favor del emir ‘Abd al-Raḥmān II (r. 206/822-238/852) con Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (m. 234/847),⁹ quien transmitió el *Muwatta’* de Mālik b. Anas, epónimo de la escuela. El valor del texto de Ibn Ḥabīb sobre la doctrina legal de la usura (*ribā*) reside en que es una de las pocas obras jurídicas que se conservan a día de hoy para la época andalusí temprana; hasta 2012, cuando la edición del *Kitāb al-ribā* fue publicada,¹⁰ dicha obra se conocía por las referencias a ella en las entradas sobre Ibn Ḥabīb de algunos diccionarios biográficos, pero se creía perdida.¹¹

De los tres tratados de *ḥisba* andalusíes que se han conservado hasta nuestros días, el de Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ra’ūf es el más antiguo y ofrece información muy valiosa sobre las prácticas comerciales y económicas de la Córdoba califal.¹² Aunque se desconoce la fecha exacta de su muerte y demás detalles sobre su vida, sabemos que el autor vivió entre finales del siglo III/IX y principios del siglo IV/X. Gracias a las investigaciones efectuadas por Pedro Chalmeta, disponemos de algunos datos más; por ejemplo, Ibn Idārī, un cronista marroquí que vivió en el siglo VII/XIII, dice que un tal Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ra’ūf pasó de *wāḥī al-madīna* a visir en 319/931, mientras que en el volumen quinto del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān (d. 467/1075) el nombre que aparece es Aḥmad b. ‘Abd al-Waḥhāb b. ‘Abd al-Ra’ūf, pero a ojos de Chalmeta, todas las variantes corresponden al nombre de la misma persona.¹³

⁷ Ms. Munich, 340; Ms. Rabat (Zirikli, Khayr al-Dīn, *Al-A’lām. Qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-al-nisā’ min al-‘arab wa-al-musta’ribīn wa-al-mustashriqīn*, Beirut, Dār al-‘ilm li-al-malayīn, 2002, 8 vols., IV, p. 157); Ms. Qayrawān, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 268, 104; Ms. Qarawiyyīn, Fez, 809/40 lām. Información extraída de HATA (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes), III. Fiqh. Consultado el 15 de junio de 2020, <http://kohepocu.cchs.csic.es/flipbooks/3/#p=12>

⁸ Ossendorf-Conrad, Beatrix, *Das Kitāb al-Wāḍiḥa des ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyyīn 809/40 (abwāb al-ṭahāra)*, Beirut, Beirut, Texte und Studien, 1994; Muranyi, Miklos, *Beiträge zur Geschichte der Hadīṭ- und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997, pp. 324-351; Muranyi, Miklos, *Al-Wāḍiḥa: kutub al-ṣalāt wa-kutub al-ḥayy, riwāyat Yūsuf b. Yaḥyā al-Mgāmī wa-gayri-hi ‘an Ibn Ḥabīb*, Beirut, Dār al-Baṣā’ir al-islāmiyya, 2010; Arcas Campoy, María; Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Wāḍiḥa (Tratado jurídico), fragmentos extraídos del Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*, Madrid, CSIC, 2002.

⁹ Fierro, Maribel, «Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī», BA VI, (pp. 49-73), [1340]. Sobre este personaje, además, véase Fierro, Maribel, «El alfaquí beréber Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (m. 234/848), El ‘inteligente de al-Andalus’», *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus*, 8, CSIC, Madrid, 1997, (pp. 304-305).

¹⁰ Ibn Ḥabīb, ‘Abd al-Malik, *Kitāb al-ribā*, ed. Ouahab Nadir, Markaz ‘Um‘a al-Māyīd li-al-ṭaqāfa wa-al-turāt (Juma Almajid Center for Culture and Heritage), Dubái, 2012. Traducción al castellano en Hernández López, Adday, *El Kitāb Al-ribā de ‘Abd Al-Malik B. Ḥabīb (m. 238/852): La Doctrina Legal Temprana Sobre La Usura*, Fuentes Árabe-hispanas 37, Madrid, CSIC, 2017.

¹¹ Ibn Farḥūn, *al-Dībāy al-muḍḥab fī ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-maḍḥab*, ed. al-Aḥmadī Abū-l-Nūr Muḥammad, Dār al-Turāt, El Cairo, 1972, II, p. 12.

¹² Existe un precedente, los *Aḥkām al-sūq*, de Abū Zakarīyā’ Yaḥyā b. ‘Umar b. Yūsuf b. ‘Āmir al-Kinānī (m. 289/901), quien fue discípulo de Ibn Ḥabīb y cuya vida transcurrió sobre todo en Ifríqiya. Este texto que fue traducido al castellano por Emilio García Gómez en 1957. García Gómez, Emilio, «Unas ‘Ordenanzas del zoco’ del siglo IX: Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de *ḥisba*, por un autor andaluz», *Al-Andalus: Revista de Estudios Árabes*, XXII/2, 1957, (pp. 253-316).

¹³ Chalmeta, Pedro, *El zoco medieval... op. cit.*, p. 480. Remite a Ibn Idārī, *al-Bayān al-muḡrib*, Leiden, Brill, 1948-51, II, p. 221; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, eds. Chalmeta, Pedro; Corriente, Federico; Sobh, Mahmud, Madrid, 1979, p. 212.

Para épocas posteriores contamos con la *Risāla fī al-qaḍā' wa-al-ḥisba* de Ibn 'Abdūn (s. V/XIVI/XII) y el *Kitāb fī ādāb al-ḥisba* de al-Saqatī (de principios del siglo VII/XIII), que ha sido objeto de sendas ediciones y traducciones al castellano por parte de Pedro Chalmeta.¹⁴

En 1955, Lévi-Provençal publicó la edición del texto árabe de tres tratados de *ḥisba*, a saber, el tratado de Ibn 'Abd al-Ra'ūf, el de Ibn 'Abdūn y el del magrebí 'Umar b. 'Utmān b. al-'Abbās al-Ārsīfī.¹⁵ Como ya indicó García Gómez, dicha edición formaba parte de la serie *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulmán au Moyen Age*.¹⁶ En 1960, Rachel Arié tradujo al francés el tratado de Ibn 'Abd al-Ra'ūf y el de al-Ārsīfī.¹⁷ En 2019, Pedro Chalmeta publicó el estudio más reciente de que disponemos sobre el tratado que nos ocupa, que incluye su edición y traducción al castellano.¹⁸

A continuación, analizaré diversos aspectos de la vida económica en al-Andalus durante el califato de Córdoba - como son el comercio y el zoco - para, posteriormente, centrarme en las características del cambio de metales preciosos (*ṣarf*) y las implicaciones de la doctrina jurídica que los alfaquíes desarrollaron al respecto.

1. Comercio y comerciantes en al-Andalus

Las fuentes textuales raramente ofrecen información acerca de los comerciantes andalusíes, aunque sí indican que a finales del siglo IV/X, en el último periodo del califato omeya (317/929 – 393/1003) la actividad comercial floreció gracias a la estabilidad alcanzada y la centralización del poder entre otros factores.¹⁹ Geógrafos como Ibn Ḥawqal, al que se ha identificado como un espía fatimí,²⁰ mencionaron a comerciantes andalusíes que practicaron su actividad en diversos sitios del mundo islámico.²¹ Desconocemos el porcentaje de musulmanes y no musulmanes que ejercían actividades comerciales, pero se puede afirmar que los mozárabes jugaron un papel importante en el comercio con la Galia ya desde mediados del siglo III/IX, así como los comerciantes judíos, que viajaban tanto por el mundo musulmán como por la Europa cristiana para conseguir sus mercancías, comerciaban con comunidades judías de otros lugares,²² de lo cual ha quedado constancia gracias a los documentos y cartas

¹⁴ Una primera edición y traducción fue publicada en varios números de la revista *al-Andalus* (Chalmeta, Pedro, «*Kitāb fī adab al-ḥisba*' (libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqatī», *Al-Andalus*, XXXII/1, 1967, (pp. 125-162); XXXII/2, 1967, (pp. 359-397); XXXIII/1, 1968, (pp. 143-195); XXXIII/2, 1968, (pp. 367-434)). En 2014, la fundación Ibn Tufayl publicó una reedición: Chalmeta, Pedro; Corriente, Federico, *Libro Del Buen Gobierno Del Zoco*, Almería, Fundación Ibn Tufayl De Estudios Árabes, 2014.

¹⁵ Lévi-Provençal, Évariste (ed.), *Talāt rasā'il andalusiyya fī ādāb al-ḥisba wa-al-muḥtasib*, *Trois traités hispaniques de ḥisba*, Maṭba'at al-Ma'had al-'ilmī al-Faransī li-al-aṭār al-Šarqiyya, El Cairo, 1955.

¹⁶ García Gómez, Emilio, *op. cit.*, p. 259.

¹⁷ Arié, Rachel, «Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Ġarsīfī», *Hesperis Tamuda*, I, 1960, (pp. 5-38; pp. 199-214; pp. 349-386).

¹⁸ Chalmeta, Pedro, *Ibn 'Abd al-Ra'ūf. Córdoba a mediados del siglo X*, Fundación Ibn Tufayl, Almería, 2019.

¹⁹ Remie Constable, Olivia, *Trade and Traders in Muslim Spain: the commercial realignment of the Iberian Peninsula 900-1500*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), Nueva York, 1994, p. 79.

²⁰ Sin embargo, Garcin defiende que Ibn Ḥawqal no era más que un comerciante curioso de informaciones y no un espía. Garcin, Jean Claude, « Ibn Hawqal, l'Orient et le Maghreb », *Revue de l'Occident Musulmán et de la Méditerranée*, 35/1, 1983, (pp. 77-91).

²¹ Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-Ard*, ed. Kramers, Johannes Hendrik, *Opus Geographicum*, Brill, Leiden, 1938-1939, p. 247; traducción al francés en Kramers, Johannes Hendrik, Wiet, Gaston, *La Configuration de la Terre*, (Collection Unesco d'oeuvres représentatives. Série arabe), París, Maisonneuve & Larose, 1964-1965, p. 113.

²² Lévi-Provençal, Évariste, *Histoire de l'Espagne musulmane*, París, Maisonneuve et Larose, 1950-1967, III, pp. 232, 309.

encontrados, por ejemplo, en la Geniza de El Cairo.²³ Atendiendo al número creciente de conversiones al islam,²⁴ en el siglo IV/X se debió incrementar el número de comerciantes musulmanes.

Pese a que, a ojos de Miquel Barceló, la sociedad andalusí en esta época no era una sociedad mercantil, sino una sociedad de comunidades rurales,²⁵ otros investigadores han apuntado a que el impulso inicial del desarrollo urbano en al-Andalus fue precisamente el comercio.²⁶ Además, tanto las fuentes escritas como las monedas encontradas en excavaciones arqueológicas indican que al-Andalus pertenecía a una amplia red comercial en la región mediterránea meridional y que llegó hasta El Cairo. No solo se importaban productos, sino que también se exportaban productos locales como seda, caña de azúcar, frutos secos y lino.²⁷

Como es lógico por tratarse de la capital, Córdoba desempeñó un papel fundamental en la organización del comercio, pero este no se encontraba basado únicamente en Córdoba.²⁸ Es más, de acuerdo con Olivia Remie Constable, el hecho de que Córdoba no fuera accesible a través del río Guadalquivir, hizo que dicha ciudad recibiese un porcentaje menor de comerciantes extranjeros que ciudades marítimas,²⁹ como es el caso de Málaga, Almería, Cartagena o Valencia.

La mayor parte de los comerciantes tenían otro oficio, de modo que solían ser también artesanos, doctores, soldados, maestros, etc., y algunos de ellos tenían un alto nivel educativo. Existían, además, dos grupos diferenciados entre los comerciantes; los que se implicaban en cada paso del proceso comercial, y que probablemente estaban vinculados a un comercio de tipo más estable, y los inversores, que proveían de soporte

²³ Véase, por ejemplo, Goitein, Shlomo Dov, *A Mediterranean society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, University of California Press, Berkeley, 1967-1988; Goldberg, Jessica, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean: the geniza merchants and their business world*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), Nueva York, 2012; Khan, Geoffrey, *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; Jefferson, Rebecca. J. W., Hunter, Erica. C. D.; Khan, Geoffrey, *Published Material from the Cambridge Genizah Collection: A Bibliography 1980-1997*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

²⁴ Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1979, pp. 114-127. La curva de conversión de Bulliet no indica el porcentaje de la población total que se convirtió al islam en cada época, sino el crecimiento del número de conversiones, por lo que es difícil saber el momento en el que los musulmanes realmente constituyeron una mayoría real de la población, véase Harrison, Alwyn, «Behind the Curve: Bulliet and Conversion to Islam in al-Andalus Revisited», *Al-Masāq*, 24/1, 2012, (pp. 35-51).

²⁵ Barceló, Miquel, «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y el califato (300-366/912-976)», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 5-6, 1984-1985, (pp. 45-72), p. 63.

²⁶ Curta, Florin, «Markets in Tenth-Century al-Andalus and Volga Bulghāria: Contrasting Views of Trade in Muslim Europe», *Al-Masāq*, 25/3, 2013, (pp. 305-330), p. 306. Curta remite a Kennedy, Hugh, «From Polis to Madīna: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria», *Past & Present*, 106 1985, (pp. 2-27), p. 25; Pastor de Togneri, Reyna, *Del Islam al Cristianismo: En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, 2nd edition, Ediciones Península, Barcelona, 1985, pp. 42, 46; Ación Almansa, Manuel, «Poblamiento y sociedad en al-Andalus: Un mundo de ciudades, alquerías y ḥuṣūn», *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana*, ed. Iglesia Duarte, José Ignacio de la, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, (pp. 141-67), p. 165; Chalmeta, Pedro, *El zoco medieva ... op. cit.*, p. 454; Maillo Salgado, Felipe, «De la formación social tributaria ¿mercantil? andalusí», *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 35-6, 2003, (pp. 175-184). Ación Almansa, Manuel, y Vallejo Triano, Antonio, «Urbanismo y Estado Islámico: de Corduba a Qurtuba-Madinat al-Zahra», Cressier, Patrice, y García-Arenal, Mercedes, (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, 1998, (pp. 107-136).

²⁷ Curta, Florin, *op. cit.*, pp. 324, 327.

²⁸ *Ibidem*, pp. 328-329.

²⁹ Remie Constable, Olivia, *op. cit.*, p. 23.

financiero pero que no estaban directamente implicados en la actividad diaria del zoco. Los inversores y comerciantes internacionales, por otro lado, probablemente tenían tratos con socios que se dedicaban al comercio local.³⁰

En cuanto a las mercancías con las que comerciaban, también podemos clasificarlas en diferentes categorías; por un lado, el comercio estable se vinculaba a la circulación interna de la producción local, ya fueran productos textiles como la seda³¹ o alimenticios, como es el caso del aceite de oliva, higos, frutos secos, etc. Por otro lado, encontramos un comercio internacional³² que implicaba una actividad de exportación³³ e importación de tipo menos estable, aunque más lucrativo. En el caso de las importaciones, este comercio se vinculaba a bienes de lujo como pieles, oro,³⁴ esclavos, etc.³⁵

Las relaciones comerciales de al-Andalus con Siyilmasa y Tahert fueron fundamentales para proveer al califato de diversas mercancías, principalmente oro y grano.³⁶ Según Joaquín Vallvé, sin embargo, la importación de trigo del norte de África era algo excepcional porque, normalmente, al-Andalus era exportador de este producto, por ejemplo, a Egipto.³⁷

En cualquier caso, el comercio con África constituyó uno de los pilares sobre los que el califato omeya (317/929) fundamentó su política económica. Junto con su política fiscal,³⁸ el monopolio del oro importado de *bilād al-Sūdān* y la acuñación de dinares desde principios del siglo IV/X (centralizada en Córdoba y, posteriormente, en Medina Azahara) formaron parte de esta estrategia político-económica de legitimación con la que pretendían frenar el avance de la influencia fatimí en el Magreb. Los fatimíes, que se habían establecido en Cairuán en 297/909,³⁹ no solo competían con los omeyas por la legitimidad como califas, sino que, además, su expansión hacia lo que hoy en día es Marruecos, podía hacer peligrar el aprovisionamiento andalusí en Siyilmasa y Tahert.⁴⁰

Una práctica habitual de los califas omeyas era la importación de productos que posteriormente se modificaban con el fin de que se identificasen como producto del

³⁰ *Ibidem*, pp. 54, 56.

³¹ Los primeros talleres textiles andalusíes oficiales (*tirāz*) se institucionalizaron en tiempos de 'Abd al-Rahmān II (r. 207/822 - 238/852), aunque la seda fue introducida con anterioridad y ya se hilaba en las casas. Serrano-Piedecabras, Luis, «Elementos para una historia de la manufactura textil andalusí (siglos IX-XII)», *Studia Historica. Historia Medieval* 4, 1986, (pp. 205-29), p. 210.

³² Sobre el comercio con Europa occidental y la circulación de las monedas andalusíes puede consultarse Manzano, Eduardo, «Circulation de biens et richesses entre la-Andalus et l'Occident européen aux VIIIe-Xe siècles», *Objets sous contrainte. Circulation des objets et valeur des choses au Moyen Age*, dir. Laurent Feller et A. Rodríguez, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, (pp. 147-80).

³³ Además, la seda andalusí se convirtió en una mercancía de lujo que se exportaba, tanto a los reinos cristianos del norte como a otros lugares del mundo islámico, véase Lévi-Provençal, Évariste, «El desarrollo económico», *Historia de España de Menéndez Pidal*, V, (pp. 131-194), pp. 183-184. Según Vallvé, además de la seda, el lino, los frutos secos y el aceite, también se exportaban fibras de algodón, los excedentes de producción de distintas minas, mercurio, colorantes, azufre, botes y arquetas de marfil, cerámica, etc. Vallvé, Joaquín, *El Califato de Córdoba*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 324-326.

³⁴ Es posible que los cambistas estuvieran vinculados con el comercio de oro y plata.

³⁵ Remie Constable, Olivia, *op. cit.*, p. 198 y siguientes.

³⁶ Maíllo Salgado, Felipe, *op. cit.*, p. 182.

³⁷ Vallvé, Joaquín, *op. cit.*, pp. 324-325.

³⁸ Franco Sánchez, Francisco, «The Andalusian Economy in the times of Almanzor. Administrative theory and economic reality through juridical and geographic sources», *Imago temporis. Medium aevum*, 2, 2008, (pp. 83-112), p. 90.

³⁹ Montel, Aurélien, «D'Awdagust à Cordoue L'or du Soudan et la politique maghrébine du califat umayyade d'al-Andalus (IV e/Xe siècles)», Minvielle Larousse, Nicolas; Bailly-Maître, Marie-Christine; Bianchi, Giovanna, *Les métaux précieux en Méditerranée médiévale. Exploitations, transformations, circulations*, Presses Universitaires de Provence, Provence, 2019, (pp. 233-241), pp. 236-237.

⁴⁰ Maíllo Salgado, Felipe, *op. cit.*, pp. 179-182.

califato omeya de Córdoba. Un ejemplo evidente de esta práctica es la importación del oro con el que, no solo se acuñaba moneda, sino que también se decoraban las telas. Otro ejemplo es el marfil, con el que se elaboraban preciadas arquetas.⁴¹

La acuñación de moneda se reactivó tras más de cuatro décadas de inactividad en 316/928⁴² en conexión con la proclamación de ‘Abd al-Rahmān III como califa.⁴³ A partir de 331/943 se empieza a observar cierta estabilidad en la producción, producción que aumenta significativamente cuando la ceca se traslada a Medina Azahara en 336/948.⁴⁴ Durante el comienzo del gobierno de al-Ḥakam II (r. 350/961 – 366/976), la acuñación de moneda alcanzó tasas sin precedentes, pero hacia el final de su mandato se inició un descenso que culminaría con la total detención de la actividad productiva de 371/982 a 377/988, en época de Ḥiṣām II (r. 366/976 – 400/1009).⁴⁵ Florin Curta ha señalado que la presencia andalusí en el norte de África se incrementó con el gobierno de facto de Almanzor tras la muerte de al-Ḥakam, cuando a pesar de la disminución en la acuñación de moneda, al-Andalus era uno de los estados más prósperos de la red comercial mediterránea.⁴⁶

2. Espacios comerciales en Córdoba⁴⁷

Los cambistas debían ejercer su actividad en los zocos puesto que, como mostraré más adelante, las referencias a ellos se encuentran incluidas frecuentemente en los capítulos de los tratados de *ḥisba* dedicados a la vigilancia de las transacciones (compras y ventas). Como mostraré a continuación, las investigaciones de tipo arqueológico han sido fundamentales para el estudio del mercado y de la actividad comercial en general.⁴⁸

Las ciudades andalusíes solían disponer de poco espacio dentro de sus murallas. Los zocos o mercados (*sūq* / pl. *aswāq*) no siempre tenían un lugar fijo ni tenían que estar situados en una plaza, siendo así que podían situarse también en calles o en espacios abiertos fuera de las murallas, donde sin duda podían estar emplazados los zocos de mayor tamaño, frecuentemente dedicados a ferias de ganado o venta de productos agrícolas. Los mercados no necesariamente eran permanentes; muchos de ellos eran ocasionales o periódicos. A veces en las fuentes se alude con el nombre de *rahba* / pl. *riḥāb* o *rahḥāb* a plazas y calles en las que se instalaban tiendas, y con el término *suwayqa* a los mercados situados en pequeñas plazoletas.⁴⁹ En lo referente a edificaciones comerciales, los *funduq* tenían la función de almacenamiento de mercancías provenientes de fuera que, posteriormente, se distribuían en los zocos.⁵⁰

⁴¹ Manzano, Eduardo, *La Corte del Califa. Cuatro años en la Córdoba de los Omeyas*, Barcelona, Crítica, 2019, pp. 67-76.

⁴² Ibrahim, Tawfiq; Gaspariño, Sebastián, «The Dirhams (and Dinars) issued during the Umayyad Emirate and Caliphate in Al-Andalus according to the index of Vives», *Mancuso* 5, 2016, (pp. 17-28), p. 22.

⁴³ Cantó García, Alberto, «El periodo omeya. El emirato. La aparición de la tipología califal. ‘Abd al-Rahmān III: sus sucesores», *I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes: ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, (pp. 29-41).

⁴⁴ Cantó García, Alberto, «De la ceca al-Andalus a la de Madinat al-Zahra», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 3, 1991, (pp. 111-121).

⁴⁵ Ibrahim, Tawfiq; Gaspariño, Sebastián, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁶ Curta, Florin, *op. cit.*, p. 327.

⁴⁷ Agradezco a María Teresa Casal las referencias bibliográficas que me ha proporcionado para la elaboración de esta sección.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, Delgado Pérez, María Mercedes y Pérez Aguilar, Luis-Gethsemaní, *Economía y trabajo. Las bases materiales de la vida en al-Andalus*, Sevilla, Ediciones Alfar, 2019.

⁴⁹ Torres Balbás, Leopoldo, «Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Andalus*, 12/2, 1947, (pp. 437-476).

⁵⁰ Chalmeta, Pedro, *El ‘señor del zoco’ ... op. cit.*, pp. 163-168.

Contrariamente a los zocos, que permanecían cerrados durante la noche,⁵¹ los *funduq* disponían de habitaciones para albergar a los comerciantes que venían de fuera.

En lo referente a la capital, a estas tiendas y mercados provisionales o periódicos hay que sumar los zocos de los más de veinte arrabales situados en las afueras de Córdoba,⁵² como Šaqunda, donde se encuentran las referencias arqueológicas más tempranas de construcciones relacionadas con el comercio, o Cercadilla.⁵³ El gran zoco de Šaqunda, tras la revuelta que tuvo lugar en 190/806, fue destruido junto con el resto del arrabal por el emir al-Ḥakam I (r. 180/796 - 207/822).⁵⁴ En el arrabal occidental, que se extendía desde la muralla oeste de Córdoba hasta Medina Azahara, Clapés Salmoral ha identificado los restos de un edificio que parece ser un *funduq*.⁵⁵

Disponemos de información limitada respecto a la situación del gran zoco de Córdoba de época califal. Sí sabemos que incluía multitud de tiendas de productos alimenticios, textiles y mercancías de lujo agrupadas por oficios. Según Manuel Acién y Antonio Vallejo, el zoco mayor debió situarse en la parte occidental del Alcázar, junto a la puerta de los perfumistas/especieros (*Bāb al-‘aṭṭārīn*)⁵⁶ y se refieren a las noticias transmitidas por Ibn al-Qūṭiyya (m. 366/977) e Ibn ‘Idārī (s. VII/XIII), que sitúan el zoco en esta zona ya desde épocas tempranas.⁵⁷ En el año 324/936 se incendió, como se relata en el *Muqtabis*.⁵⁸

Quedando 10 días de ša‘bān de este año (12 julio 936) ocurrió el pavoroso incendio del zoco de Córdoba, en que ardieron todos los establecimientos de la arteria principal, alcanzando las llamas las tiendas de los laneros y la zona inmediata a la mezquita de Abū Hārūn,⁵⁹ que se vino abajo, y llegando el fuego al mercado de los perfumistas y las tiendas de los sederos que estaban detrás, siendo general en las de los pañeros y todas las partes vecinas, hasta llegar las llamas y acabar con el edificio de las postas, en un terrible incendio de gran alcance.

⁵¹ Casal, María Teresa et alii. «Informe-Memoria de la I.A.U. en el S.G. SS- 1 (Parque de Miraflores y Centro de Congresos de Córdoba). Primera fase», *Anuario Arqueológico de Andalucía 2001*, 3/1, (Actividades de Urgencia), 2004, (pp. 258-275).

⁵² Castejón Calderón, Rafael, y Martínez de Arizala, «Córdoba Califal», Córdoba, Tipografía artística – San Álvaro, 1930, p. 9. Previamente publicado en *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, 25, 1929, (pp. 255-339).

⁵³ Fuertes Santos, María del Camino, «Aproximación al urbanismo y la arquitectura doméstica de época califal del Yacimiento de Cercadilla», *Arqueología y Territorio Medieval*, 9, 2002, (pp. 105-126).

⁵⁴ Situado en la zona meridional. Casal, María Teresa; op.cit.

⁵⁵ Clapés Salmoral, Rafael, «La actividad comercial de Córdoba en época califal a través de un edificio hallado en el arrabal de Poniente», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 25-26, 2014-2015, (pp. 225-254), pp. 226, 246.

⁵⁶ Se puede encontrar un plano esquemático de Córdoba en esta época en Lévi-Provençal, Évariste, «El desarrollo urbano», *Historia de España de Menéndez Pidal V*, op. cit., (pp. 195-257), p. 235.

⁵⁷ Acién Almansa, Manuel, y Vallejo Triano, Antonio, op. cit., pp. 118-119. Remiten a Ibn al-Qūṭiyya, *Historia De La Conquista De España De Abenalcotía El Cordobés: Seguida De Fragmentos Históricos De Abencotaiba*, Etc. Trad. Ibn Qutayba, ‘Abd Allāh B. Muslim, Gayangos, Saavedra, Codera Zaidín, Ribera, Julián, Gayangos, Pascual De, and Saavedra, Eduardo, Madrid, Tipografía De La "Revista De Archivos", 1926, p. 55; Ibn ‘Idārī, *Historias De Al-Andalus Por Aben-Adhari De Marruecos*. Trad. Fernández González, Francisco, Granada, Ventura Y Sabatel, 1860, p. 145.

⁵⁸ Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis V (Crónica del Califa ‘Abdarrāḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942*, trad. Viguera, M^a Jesús y Corriente, Federico, Zaragoza, Anubar-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981), p. 259, (trad. p. 286).

⁵⁹ Curiosamente, este Abū Hārūn no era otro que ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb, en honor de quien se erigió esta mezquita, Ibn ‘Idārī, op. cit., p. 215.

Cuando hubo concluido, an-Nāṣir ordenó reconstruir la mezquita de Abū Hārūn según era antes, pero con mejor construcción y perfecta fábrica, comenzando la construcción a fines del año 24 (noviembre 936); también ordenó reconstruir el edificio de las postas según el plan que trazó con excelente conocimiento y profunda sapiencia, haciéndose la construcción y colocándose las puertas según se indicó, con un ático sobre ellas que daba allí e impedía se las dañara, y así quedó el edificio hasta que su hijo al-Mustanṣir, a comienzos de su reinado, lo transformó en alcaicería para los comerciantes, con que amplió el zoco, llevándose las postas al edificio que les destinó en la Almozara. También los mercados fueron restaurados mejor que estaban, poniéndoseles un techo de madera con tejas, con lo que fue completa la hermosura del zoco de Córdoba.

Acien y Vallejo señalan que no parece haber una intervención pública en el surgimiento inicial del zoco, dada la patente falta de datos en las fuentes respecto a su erección y su posible patrocinador.⁶⁰

Por tanto, sabemos que los comerciantes se asociaban por gremios, y es probable que los productos de lujo importados estuviesen en una misma zona del zoco. Es posible suponer, en consecuencia, que los comerciantes de oro, y tal vez los cambistas, se situasen en alguna zona cercana a la Puerta de Sevilla (*Bāb Isbilya* o *Bāb al-‘aṭṭārīn*) donde se encontraban los especieros/perfumistas, aunque no se trata más que de una mera hipótesis que no puede demostrarse por el momento.

En cuanto al funcionamiento interno del mercado, según Pedro Chalmeta, quien ha dedicado muchas de sus contribuciones a explicar el funcionamiento del zoco andalusí⁶¹ y el control de los precios por parte del almotacén en las primeras épocas,⁶² la gente de a pie desconocía las reglas establecidas por los juristas musulmanes, y vivía de acuerdo a las costumbres previas a la islamización. Según él, la actividad comercial, de manera particular, se siguió rigiendo por los usos locales.⁶³ El almotacén o *muḥtasib* se encargaba de que la actividad en el mercado se rigiese por las normas de la jurisprudencia islámica (*fiqh*), y los tratados de *ḥisba*, escritos por dichos almotacenes, por tanto, son una fuente fehaciente sobre las prácticas que se llevaban a cabo, los castigos que aplicaba el almotacén, etc.

Alejandro García-Sanjuán, quien también ha escrito sobre el control de precios en la jurisprudencia andalusí, señala que las cuestiones principales tratadas en los tratados de *ḥisba* son el acaparamiento de productos y la tasación y fijación de precios. Tanto en este caso, como en lo que se refiere al control de las actividades de cambio, el fin es promover las actividades que benefician al conjunto de los musulmanes y restringir aquellas que causan un perjuicio a la comunidad, aplicando el concepto de bien común o interés general (*maṣlaḥa*).⁶⁴

⁶⁰ Acien Almansa, Manuel, y Vallejo Triano, Antonio, op. cit., p. 119 n. 69.

⁶¹ Chalmeta, Pedro, *El ‘señor del zoco’ ...* op. cit.; Chalmeta, Pedro, *El zoco medieval... op. cit.*

⁶² Chalmeta, Pedro *El ‘señor del zoco’ ...*, op. cit., pp. 209-229; Chalmeta, Pedro «Facteurs de la formation des prix dans l’Islam médiéval», *Congreso Internacional sobre la Historia del Magreb*, Túnez, 1979, (pp. 111-137).

⁶³ Chalmeta, Pedro; Marugán, Marina, *Formulario notarial y judicial andalusí del alcaquí y notario cordobés m. 399/1009 Ibn al-‘Aṭṭār*, introducción, estudio y trad. anotada, Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 2000, p. 5; Chalmeta, Pedro, «Acerca del ‘amal en al-Andalus: Algunos casos concretos», *Anuario de historia del derecho español*, 57, 1987, (pp. 339-364).

⁶⁴ García-Sanjuán Alejandro, «El control de los precios en la jurisprudencia islámica andalusí», *Philologia Hispalensis*, 14/2, 2000, (pp. 217-231), p. 218.

3. El cambio (*ṣarf*) y la usura

La base fundamental de la doctrina jurídica islámica respecto al *ribā* (intereses o usura) es el hadiz de los seis productos, diversas versiones del cual se incluyen en todas las colecciones canónicas (y también en las pre-canónicas) de hadiz.⁶⁵

*Oro por oro es ribā, excepto en el acto (cambiadas inmediatamente), trigo por trigo es ribā, excepto en el acto, cebada por cebada es ribā, excepto en el acto, dátiles por dátiles es ribā, excepto en el acto.*⁶⁶

Como puede observarse, el cambio de oro y plata aparece en el fundamento mismo de la prohibición islámica de la usura, por lo que el cambio de dichos metales preciosos siempre se ha considerado sospechoso. Es por este motivo por el que, en las obras de los juristas de época temprana, la doctrina sobre el *ṣarf* constituye un aspecto básico del derecho económico, e Ibn Ḥabīb, por ejemplo, deja claro en su *Kitāb al-ribā* que se opone al comercio en el que se usa el cambio de una moneda por otra.⁶⁷

En cuanto a los hadices directamente relativos al *ṣarf* que se incluyen, tanto en las colecciones canónicas como en las colecciones de ‘Abd al-Razzāq (m. 211/827) e Ibn Abī Šayba (m. 235/849), se permite el cambio de oro por plata en operaciones no aplazadas, aunque se aprecia cierta preocupación por realizar el cambio sin incurrir en ilegalidades. La colección de Ibn Māyā (m. 273/887),⁶⁸ que, a pesar de haberse considerado canónica, recupera algunas tradiciones proféticas no incluidas en las demás compilaciones por haberse puesto en entredicho su veracidad, contiene el siguiente hadiz:

*Contó Abu Sa‘īd al-Judrī que el Profeta prohibió el cambio de metales preciosos (ṣarf).*⁶⁹

El que hadices previos a la canonización de las tradiciones proféticas, como el recuperado por Ibn Māyā, muestren una mayor reticencia hacia la práctica del *ṣarf* podría indicar que, debido a la necesidad de esta actividad en el comercio, se dio una progresiva aceptación de las actividades de cambio, aunque los juristas mantuvieron su preocupación por que se practicase de manera acorde con la jurisprudencia islámica.

El *ṣarf* puede realizarse con metal sin acuñar o con moneda, pero el *ṣarf* en el que se cambia moneda solía estar basado en el número de monedas, lo cual podía dar lugar a incrementos en una de las partes debido a defectos en las monedas o a la fluctuación de su valor.⁷⁰ La transacción que los juristas proponen como alternativa es

⁶⁵ Véase el capítulo «Sunna» en Hernández López, Adday, *El valor del tiempo. Doctrina jurídica y práctica de la usura (ribā) en el Occidente islámico medieval*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2016, pp. 32-49.

⁶⁶ Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, en *Ŷam‘ ŷawāmi‘ al-aḥādīṭ wa-al-asānīd wa-maknaz al-ṣiḥāḥ wa-al-sunan wa-al-masānīd*, Vaduz, Liechtenstein, El Cairo, *Ŷam‘ iyyat al-maknaz al-islāmī* (Thesaurus Islamicus Foundation), 2000-2001, n° 2210, p. 403; Ibn Māyā, *Sunan*, en *Ŷam‘ ŷawāmi‘... op.cit.*, n° 2338, p. 326; Abū Da‘ūd, *Sunan*, en *Ŷam‘ ŷawāmi‘... op.cit.*, n° 3350, p. 578; Al-Nasā‘ī, *Sunan*, libro de las Ventas, en *Ŷam‘ ŷawāmi‘... op.cit.*, n° 4575, p. 742. También está recogida en la colección de Ibn Abī Šayba, Ibn Abī Šayba, *Kitāb al-muṣannaf fī al-aḥādīṭ wa-al-aṭār*, Bombay, Darussalajah, 1979-1983, n° 2525, VIII, pp. 99-100.

⁶⁷ Ibn Ḥabīb, *op. cit.*, pp. 59, 67-71; Hernández, Adday, *El Kitāb Al-ribā... op.cit.*, p. 30.

⁶⁸ No fue una colección que se emplease en el Magreb, sino que más bien fue sustituida por el *Muwaṭṭa’* de Mālik b. Anas.

⁶⁹ Ibn Māyā, *Sunan*, en *Ŷam‘ ŷawāmi‘... op.cit.*, n° 2343, p. 327.

⁷⁰ Hernández, Adday *El valor del tiempo... op. cit.*, pp. 155-157. Según Vallvé, los pesos de los dinares califales eran variables y oscilaban entre los 3,43 y los 4,80 gramos, Vallvé, Joaquín, *op. cit.*, p. 281.

la *murāṭala*, una permuta monetaria basada en el peso del metal y no en el número de monedas.⁷¹ El panorama de la actividad de cambio se torna aún más complejo si tenemos en cuenta que el uso de recortes de monedas en el mercado era una práctica habitual, como evidencia el alto porcentaje de recortes hallados en los ocultamientos de época califal.⁷²

A las limitaciones en el *ṣarf* indicadas en el hadiz de los seis productos, Ibn Ḥabīb añade que no se debe cambiar monedas por el metal sin acuñar, ya que se debe poder usar el mismo tipo de medida en ambas partes para no dejar espacio a un posible incremento de una de las contrapartidas.⁷³

El motivo de que haya tan diversas opiniones jurídicas y de que la jurisprudencia al respecto deje tan amplio margen para el debate indica que algunos aspectos de su práctica que no estaban regulados por las fuentes principales de derecho (el Corán y la *Sunna*) se consideraban temas que dependían del escrúpulo religioso (*wara'*)⁷⁴ y no tanto de la jurisprudencia (*fiqh*), ámbitos que los juristas se esforzaban en distinguir. De hecho, Ibn Ḥabīb compuso un *Kitāb al-wara'*⁷⁵ - que seguramente era parte de una obra más amplia - donde incluyó hadices y máximas en las que se exhorta al creyente a evitar el pecado incluso en actividades que, en principio, están permitidas por la jurisprudencia.

4. Los cambistas en las obras de Ibn Ḥabīb e Ibn 'Abd al-Ra'ūf

En su tratado de *ḥisba*, que lleva el título de *Risāla fī ādāb al-ḥisba wa-al-muḥtasib*, Ibn 'Abd al-Ra'ūf relaciona la práctica del cambio de moneda y de la usura con los *ḍimmīs*, diciendo que los cambistas suelen obtener beneficios ilícitos del cambio del oro y la plata y que la forma de evitar dichas ilegalidades en este contexto sería impedir a *ḍimmīs* y a personas sospechosas de haber adquirido bienes de manera ilegítima que ejerciesen dicho oficio.

Texto árabe sobre el control de las ventas (*al-naẓar fī al-buyū'*):⁷⁶

ومرجعها الى أهل الصرف في الغالب. فمن النظر في ذلك أن لا يستعمل فيه نمياً ولا متهما في كسبه. ونهى الحسن أن يشرب الماء من بيت الصراف. قال ابن حبيب: لأن الغالب عليه عمل الربى...

Traducción:

La vigilancia de este [oficio estriba en] impedir que sea ejercido por un protegido/*ḍimmī*, ni por [persona] cuyos bienes/*kasb* tengan un origen sospechoso. Al-Ḥasan [al-Baṣrī] prohibía

⁷¹ Chalmeta, Pedro; Marugán, Marina, *Formulario notarial ... op.cit*, p. 658, n. 2.

⁷² Sobre el uso de recortes, empalmes y añadiduras, aunque en época emiral, puede consultarse Ibrahim, Tawfiq, «Hallazgo emiral en Puebla de Cazalla, Sevilla», *Numisma* 229, 1991, (pp. 69-86). También existe un hallazgo de plata califal en el Museo Arqueológico de Córdoba que contiene un porcentaje muy elevado de recortes. No sabemos, sin embargo, qué implicaciones tuvo el uso de esos recortes en el *ṣarf*. Agradezco a Tawfiq Ibrahim la información y bibliografía que me ha proporcionado al respecto.

⁷³ Ibn Ḥabīb, *op. cit.*, pp. 61-62; Hernández, Adday, *El Kitāb al-ribā... op.cit*, p. 60.

⁷⁴ El escrúpulo religioso está conectado a la abstención (*tanazzuh*) de determinadas prácticas o actividades que se consideran moralmente reprobables pero que no están, necesariamente, reguladas por el derecho islámico, también de aquellas actividades cuya licitud es dudosa. Urvoy, Dominique «Wara'», in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Consulted online on 14 May 2020 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7861.

⁷⁵ Aguadé, Jorge. «El "Libro del Escrúpulo Religioso" (*Kitāb al-Wara'*) de 'Abdalmalik b. Ḥabīb», *Actas del XII Congreso de la Union Européenne d'Arabisants et Islamisants*, Madrid, 1986, (pp. 17-34).

⁷⁶ Chalmeta, Pedro, *Ibn 'Abd al-Ra'ūf... op. cit.*, edición: 31; traducción: 68.

beber agua procedente de la casa de un cambista. Ibn Ḥabīb [Lo justificaba] diciendo: porque casi siempre ejercen la usura [...]

El texto de Ibn Ḥabīb al que se refiere Ibn ‘Abd al-Ra’ūf pertenece a su *Kitāb al-ribā*, y dice:⁷⁷

قال وحدثني مطرف بن عبد الله عن مالك بن أنس قال: وكان الحسن يقول: "إن استقيت ماء فسقيته من بيت الصراف فلا تشربه".
قال عبد الملك بن حبيب: لأن الغالب عليهم عمل الربا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لعن الله آكل الربا وموكله.

Traducción:

*Me contaron de Muṭarrif b. ‘Abd Allāh, quien lo tomó de Mālik b. Anas, que este dijo: «Al-Ḥasan ha dicho: Si te sirven agua en casa de un cambista (ṣarrāf), no la bebas». Dice ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb: Porque la mayor parte de ellos practican el ribā y el Profeta de Dios (bendiciones) ha dicho: «Dios maldice el ribā y a quienes lo consumen».*⁷⁸

Como se puede ver, en cambio, Ibn Ḥabīb no hace alusión alguna a la religión de los cambistas en su texto.

Posteriormente, Ibn ‘Abd al-Ra’ūf establece que conocer la jurisprudencia en relación a la prohibición del *ribā* es un requisito para comerciar en el zoco, lo cual se corresponde en cierto modo con el principio jurídico del derecho romano *Ignorantia juris non excusat*⁷⁹ y, por tanto, prohíbe que los extranjeros, que necesariamente desconocen las normas, lleven a cabo su actividad, tras lo que también recomienda restringir las actividades ilícitas de los cambistas, como operaciones a plazo, con opción, y demás transacciones que no se resuelven en el acto. Aunque no se menciona en ningún momento los castigos a los que podían enfrentarse los cambistas que siguiesen realizando actividades de este tipo, es posible deducir que se enfrentaban a las mismas sanciones que los demás comerciantes que realizasen prácticas ilícitas, entre las que se encontraban 1) dar los beneficios ilícitos como limosna, 2) azotes, 3) cárcel y 4) expulsión del zoco. Sabemos, además, que la dureza de las sanciones dependía, no solo de la gravedad del delito, sino también de si se era reincidente.⁸⁰

En relación a la actitud de Ibn Ḥabīb, en el estudio que realicé sobre su libro de la usura, señalé que el jurista se oponía a la permisividad con respecto a las transacciones con los que realizan actividades ilícitas, pero nuevos descubrimientos me han llevado a matizar, completar y revisar dicha conclusión. Mi estudio sobre las actividades económicas con los *muṣtağraqū al-dimma* (término que podría traducirse como corruptos en alguna de sus acepciones) y las distintas opiniones jurídicas existentes al respecto en el seno de la escuela jurídica mālikí, me han permitido darme cuenta de que no se trata simplemente de una oposición entre los juristas que permiten ciertas actividades y los que se oponen a ellas, sino que existen multitud de situaciones diferentes respecto a las cuales hay diferentes opiniones jurídicas. Precisamente, en determinados casos concretos, Ibn Ḥabīb promulgaba una doctrina que puede considerarse como una de las más permisivas como mostraré a continuación. La relación de opiniones en torno a esta cuestión fue recogida más tarde por Ibn Ruṣd al-

⁷⁷ Ibn Ḥabīb, *op. cit.*, p. 58.

⁷⁸ Hernández López, Adday, *El Kitāb al-ribā...*, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁹ Significa que, una vez promulgada la norma, las gentes del lugar tienen la obligación de conocerla y el no conocerla no constituye una excusa para no cumplirla.

⁸⁰ Chalmeta, Pedro, *Ibn ‘Abd al-Ra’ūf...* *op. cit.*, 103, 106, 108, 112, 118.

ŷadd (m. 520/1126)⁸¹ en sus *Fatāwā*, y su texto condensó, clarificó y estructuró de forma magistral la jurisprudencia emitida por los juristas mālikíes anteriores a él, prueba de lo cual es el hecho de que los juristas posteriores siempre remitan a su fetua.⁸²

De acuerdo a Ibn Rušd, las transacciones con gente de la cual se sabe que practican actividades ilícitas pueden clasificarse atendiendo a los bienes que intervienen en la transacción, que pueden ser predominantemente lícitos, predominantemente ilícitos, o totalmente ilícitos.

أحدها: أن يكون الغالب على ماله الحلال.

Si son predominantemente lícitos: Los escasos bienes que no sean lícitos deben ser devueltos a los legítimos dueños si son conocidos, o darse como limosna en caso contrario. Si se trata del producto de actividades usurarias por la venta de oro por oro o plata por plata con incremento, los intereses deben ser donados como limosna también. Ibn Rušd dice que Ibn al-Qāsim (m. 191/806)⁸³ e Ibn Wahb (m. 197/813)⁸⁴ permiten en este caso las transacciones con los que supuestamente tienen algo que no les pertenece legalmente, mientras que Ašbağ las prohibió porque, según su opinión, lo ilícito contamina lo lícito. Ibn al-Qāsim e Ibn Wahb también permitieron comer su comida y aceptar sus regalos y donaciones.

والثاني: أن يكون الغالب على ماله الحرام

Si son predominantemente ilícitos: Las transacciones con los que han adquirido dichos bienes están restringidas a los casos en que se adquieren mercancías que se consideran lícitas. La aceptación de su comida, regalos y donaciones no está prohibida, pero se recomienda evitarlo.

والثالث: أن يكون ماله كله حرامًا: إما بأن لا يكون له مال حلال، وإما بأن يكون قد استهلك من الحرام أكثر مما كان له من الحلال، فيكون مستغرق الذمة بالحرام.

Si son completamente ilícitos: Puede ser por dos motivos diferentes: el primero es que nada de lo que tiene haya sido adquirido de forma lícita, y el segundo, que sus posesiones sean insuficientes para pagar sus deudas. En este caso, existen cuatro opiniones:

1. La primera de las opiniones es que no se puede llevar a cabo ninguna transacción con dicha persona, ya que todas sus propiedades deben ser destinadas al pago de sus deudas, y esta es la opinión que defiende Ibn Rušd (القول الأول هو الصحيح), que piensa que se le debe tratar como aquel que está en quiebra, y que se debe organizar un concurso de acreedores.

⁸¹ El cordobés Ibn Rušd al-ŷadd fue un destacado jurista y cadí de la comunidad (*qāḍī al-ŷamā'a*) en Córdoba en la época almorávide. Se le llamó «al-ŷadd», el abuelo, para distinguirlo de su nieto, Ibn Rušd al-Ḥafid (más conocido como Averroes). Una de sus principales obras es *Al-Bayān wa-al-taḥṣīl wa-al-šarḥ wa-al-tawḥīd wa-al-ta'dīl fī masā'il al-Mustajra'ya*, un comentario a la obra jurídica de otro importante alfaquí andalusí, al-'Utbī (m. 254/868) conocida como «la 'Utbīyya», obra que ha llegado hasta nosotros completa, precisamente, gracias a la obra de Ibn Rušd al-ŷadd. Serrano, Delfina, «Ibn Rušd al-ŷadd, Abū-l-Walīd», BA, IV, pp. 617-26.

⁸² Ibn Rušd al-ŷadd, *Fatāwā*, ed. Ibn al-Tāhir al-Talīlī, al-Mukhtār, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut, 1987, I, p. 636.

⁸³ Alfaquí egipcio que fue uno de los más famosos discípulos de Mālik b. Anas, epónimo de la escuela mālikí de derecho. Se le considera el más fiable transmisor de las opiniones de Mālik. Se encargó de extender la doctrina de Mālik a Egipto, desde donde el jurista Saḥnūn la llevó al norte de África y al-Andalus. Se considera, por tanto, que los andalusíes seguían la doctrina de Ibn al-Qāsim. Schacht, J., «Ibn al-Qāsim», in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Consulted online on 03 June 2020 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3234

⁸⁴ Tradicionista malikí egipcio que nació en El Cairo en 125/743 y murió en el mismo lugar en 197/813. Escribió multitud de obras basándose en Malik b. Anas. David-Weill, J., «Ibn Wahb», in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Consulted online on 03 June 2020 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3403

2. La segunda opinión defiende que se pueden realizar transacciones de tipo comercial, pero que no se pueden aceptar sus regalos o donaciones, con el fin de no perjudicar a aquellos con los que tiene deudas pendientes. Los que defienden esta opinión piensan que se le debe tratar como quien está altamente endeudado, y no como quien está en quiebra, es decir, que se puede tratar con él siempre que no se perjudique a los acreedores.

3. La tercera opinión es que, además de las transacciones comerciales, se puede aceptar sus regalos o donaciones, siempre y cuando sean bienes lícitos, opinión que promulgan, entre otros, Ibn Saḥnūn (m. 275/871), Ibn Ḥabīb e Ibn ‘Abdūs (m. 261/875).

4. La cuarta es la que siguen más juristas, y es la opinión de Ibn Muzayn, Ḥasan al-Baṣrī and Ibn Šihāb. Según ellos, cualquier transacción es lícita siempre y cuando no haya una evidencia concreta de que algo es indudablemente ilícito. A ojos de Ibn Rušd, esta discusión solo tiene cabida en el caso de que los dueños legítimos de los bienes no se conozcan, siendo la primera opinión la que hay que aplicar en cualquier caso si se sabe quiénes son los dueños.

Ibn Ḥabīb, quien recomienda no aceptar ni el agua ofrecida por un cambista en su *Kitāb al-ribā*, parece afirmar lo contrario según dice Ibn Rušd en el punto 3 («*además de las transacciones comerciales, se puede aceptar sus regalos o donaciones, siempre y cuando sean bienes lícitos*»), pero la aparente contradicción no es tal, puesto que se considera comprobado que las actividades que realizan los cambistas son ilícitas, no se trata de meras sospechas y, en ese caso, no hay divergencia de opiniones entre los juristas mālikíes en que las transacciones con ellos deben prohibirse. Los juicios emitidos por algunos miembros de la generación de *Salaf* respecto a este tipo de transacciones respaldan la idea de que no se puede invalidar una transacción en base a una sospecha, sino que debe comprobarse y contar con evidencias irrefutables.⁸⁵ Siguiendo esta idea y aplicando la tercera doctrina, Ibn Ḥabīb no prohíbe las transacciones en los casos dudosos.

Además, Ibn Ḥabīb no hace referencia alguna en sus textos a que los cambistas sean *ḍimmíes*, pero dice en su *Kitāb al-ribā* que los cambistas practican la usura y el que se refiera a la tradición transmitida por Ḥasan al-Baṣrī - que dice que no hay que aceptar ni su agua - implica que no tiene dudas sobre sus actividades ilícitas y que, por tanto, ni siquiera sus donaciones y regalos deberían ser aceptados.⁸⁶ Ibn ‘Abd al-Ra’ūf cita a Ibn Ḥabīb y a Ḥasan al-Baṣrī en este asunto, pero no prohíbe la actividad de los cambistas, sino que establece que no se debe permitir a los *ḍimmíes* que la ejerzan, así como a gente cuyos bienes sean de procedencia dudosa. ¿Por qué Ibn ‘Abd al-Ra’ūf establece esta restricción? ¿Tiene que ver con que las crecientes conversiones al islam

⁸⁵ Varias tradiciones transmitidas por Ibn Mas‘ūd, Ibn ‘Umar, Salmān, al-Najā‘ī, Sa‘īd b. Yūbayr, Ibn Abī Dī‘b, Ibn Šihāb al-Zuhrī y Ḥasan al-Baṣrī, demuestran que, por ejemplo, estaba permitido aceptar regalos de alguien que realizaba actividades ilícitas, así como el consumo de comida o el cobro de la *ḡiḡya* de los *ḍimmíes*, que tenían habitualmente contacto con sustancias prohibidas según la *šarī‘a* o que realizaban actividades prohibidas para los musulmanes, como la usura. Esto estaba condicionado, por supuesto, a que no hubiese una evidencia concreta de dichas cosas prohibidas. Sobre el consumo de alimentos de los *ḍimmíes*, véase García-Sanjuán, Alejandro, «El consumo de alimentos de los *ḍimmíes* en el islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social», *Historia. Instituciones. Documentos*, 29, 2002, (pp. 209-246); Tsafirir, Nurit, «The attitude of Sunnī Islam toward Jews and Christians as reflected in some legal issues», *Al-Qanṭara*, 26/2, 2005, (pp. 317-336); Arcas Campoy, María, «El criterio de los juristas malikíes sobre los alimentos y las bebidas de los *ḍimmíes*: entre la teoría y la práctica» ed. Echevarría, Ana, Monferrer-Sala, Juan Pedro y Tolan, John, *Law and Religious Minorities in Medieval Societies: Between Theory and Praxis*, Brepols, Turnhout, 2016, (pp. 85-100).

⁸⁶ Recordemos que no hay duda sobre la ilegalidad de las actividades que practican los cambistas. Si se tratase de meras sospechas, Ibn Ḥabīb permitiría las transacciones con ellos en las que los bienes implicados fueran lícitos.

en el siglo III/IX situaban a los *ḍimmīes* en una situación más minoritaria en el siglo IV/X que en época de Ibn Ḥabīb?

Desde luego, en una sociedad en la que los no musulmanes seguían siendo mayoría frente a la minoría musulmana, como ocurría en el siglo III/IX, el señalar que los no musulmanes no se atienen a las normas islámicas respecto a la usura no hubiera tenido demasiado sentido. Efectivamente, si atendemos a las conclusiones a las que llega Richard Bulliet en su obra *Conversion to Islam in the Medieval Period*, que sigue siendo la principal obra de referencia sobre el tema, las conversiones al islam aumentan drásticamente en el siglo III/IX,⁸⁷ pero no sabemos con exactitud el porcentaje de musulmanes en el siglo IV/X, ni si constituían ya la mayoría de la población, aunque es seguro que siguieron existiendo en este momento importantes comunidades cristianas en distintos lugares.⁸⁸ Por su parte, los judíos también tenían una comunidad importante y participaban activamente en la vida política y comercial de la Córdoba califal. Desgraciadamente, las noticias de que disponemos suelen hacer referencia a los líderes de la comunidad, y no a los comerciantes.⁸⁹

Del siglo III/IX, sin embargo, disponemos de un pasaje de la *‘Utbiyya*⁹⁰ que dice:

Dije [‘Isà b. Dinār]: ¿debe ser el árbitro (ḥakam) de los musulmanes el que juzgue entre la gente de la ḍimma los conflictos que puedan surgir entre ellos sobre los bienes, o cuestiones de ventas o prendas o usurpación de la propiedad? Contestó [Ibn al-Qāsim]: sí, a esto tiene derecho.

Dije [‘Isà b. Dinār]: ¿y respecto a qué no actúa el árbitro entre ellos? Contestó [Ibn al-Qāsim]: respecto a sus conflictos penales (ḥudūd), sus manumisiones, sus divorcios, la venta con usura que realizan en sus transacciones comerciales de un dirham por dos y cosas por el estilo y sus contratos matrimoniales [...]. Y en lo que se refiere al asesinato, las heridas, la usurpación de la propiedad y los bienes que supongan enfrentamientos entre ellos, en todos esos casos el árbitro de los musulmanes es el que debe mediar entre ellos.⁹¹

Este texto indica que, para los juristas musulmanes, el problema no es que practicasen la usura entre ellos, puesto que el árbitro musulmán no interviene en dichos conflictos, sino que la practicasen en el zoco de los musulmanes. Durante el siglo IV/X, por tanto, los almotacenes se esforzaban por hacer que en el zoco se siguiera en mayor medida la jurisprudencia islámica que las costumbres locales y, por ese motivo, Ibn ‘Abd al-Ra’ūf debió sentir la necesidad de señalar que los *ḍimmīes* no seguían las normas islámicas en torno a esta cuestión.

En mi opinión, la actitud de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf simplemente responde a la necesidad imperante de que las actividades de cambio se pudieran seguir realizando. Como acabamos de ver, Ibn Ḥabīb consideraba problemática la actividad de cambio en sí misma y, por tanto, desde el punto de vista legal, cualquier transacción con un cambista debería haberse prohibido. Ibn ‘Abd al-Ra’ūf, al cambiar el foco de atención

⁸⁷ Bulliet, *op. cit.*, pp. 114-127.

⁸⁸ García Sanjuán, Alejandro, «Cristianos y judíos durante el califato omeya de Córdoba», *Desperta Ferro. Arqueología e Historia*, 21, 2018, (Ejemplar dedicado a: Los etruscos), (pp. 13-15), p. 13.

⁸⁹ *Ídem*.

⁹⁰ Obra del jurista andalusí al-‘Utbi (m. 254/868) que ha llegado hasta nosotros completa gracias al comentario de Ibn Rušd al-ġadd, véase página 15, n. 78.

⁹¹ Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del Islam temprano: la "Utbiyya" y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003, p. 383.

de los cambistas en general a grupos determinados - los *ḍimmīes* y demás personas sospechosas de haber cometido ilegalidades - en realidad estaba permitiendo que se pudiese practicar el *ṣarf* con los demás cambistas musulmanes, sorteando las reticencias de los juristas tempranos respecto al cambio. Por otro lado, como Miquel Barceló señaló, la mayor presión fiscal sobre los *ḍimmīes* propició la conversión de los no-musulmanes al islam⁹² y, en este contexto, la restricción de las actividades que los *ḍimmīes* podían practicar, podría haber causado el mismo efecto.

En cuanto a la postura de Ibn Ḥabīb, también podría responder a la voluntad de los alfaquíes de mantener cierta imparcialidad en los textos jurídicos respecto a los *ḍimmīes*. A este respecto, Lehmann estudió un fragmento recogido en el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī en el que se dice:

*La igualdad de los musulmanes y el ḍimmī a la hora de emitir una sentencia legal de acuerdo con [los principios de] imparcialidad es obligatoria. Eso es parte de la dignidad del islam y su excelencia. El Profeta [...] dijo: «Humilladlos, pero no los oprímáis; despreciadlos y no los honréis; llamadlos por sus nombres, pero no les deis kunyas».*⁹³

Esto explicaría por qué, a pesar de que en el Corán (IV: 161) encontramos un reproche hacia los judíos de Medina («*Por usurar, a pesar de haberseles prohibido, y por haber devorado la hacienda ajena injustamente. A los infieles de entre ellos les hemos preparado un castigo doloroso*») no sea habitual encontrar una asociación entre *ḍimmīes* y usura en los textos jurídicos. Ya en las tradiciones transmitidas por la generación de *Salaf*, pese a que se relaciona a los no musulmanes con sustancias y actividades que son ilícitas para los musulmanes, no se hace hincapié en el préstamo con interés, sino en el consumo y comercio de vino y cerdo,⁹⁴ y en otros textos donde se hace referencia al *ribā*, no se menciona la fe, probablemente porque algunos musulmanes también practicaban la usura.⁹⁵ Únicamente he podido encontrar dicha asociación entre judíos y usura en una fetua del siglo VIII/XIV en la que, sin embargo, el jurista preguntado (Ibn Lubb, m. 782/1381) recomienda examinar cada caso individualmente, lo cual responde a desarrollos históricos y sociales, y no a los

⁹² Barceló, Miquel, *op.cit.*, p. 70.

⁹³ Lehmann, Matthias, «Islamic Legal consultation and the Jewish-Muslim 'Convivencia'», *Jewish Studies Quarterly*, 6, 1999, (pp. 25-54), p. 31; Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-al-ḡami' al-mugrib 'an fatāwā ahl Ifrīqyā wa-al-Andalus wa-al-Magrib*, ed. Haḡyī, Muḡammad, Rabat, 1981, II, p. 254.

⁹⁴ Aun así, las tradiciones proféticas muestran una actitud bastante permisiva hacia el consumo de alimentos preparados por los *ḍimmīes*, salvo que se demuestre que hay algo que contraviene directamente las reglas islámicas. Al-Šāṭibī (m. 790/1388), por ejemplo, en su texto sobre las transacciones con los corruptos (*muṣtaḡraqū al-dhimma*), remite a la siguiente tradición transmitida por Abū Da'ūd, quien compiló una de las colecciones de hadiz consideradas como canónicas: «*Estábamos conquistando territorios con el Profeta de Dios (bendiciones) y obtuvimos algunos recipientes de los politeístas. Servimos (el alimento) en ellos y los usamos y eso no implica ningún mal*», manuscrito 362/3 de la Fundación King Abdul Aziz en Casablanca, folio 3v, línea 14. La edición y traducción al inglés de este texto se incluye en Hernández López, Adday, *Dealing with corruption in Našrid Granada. Abū Ishāq al-Shāṭibī (d. 790/1388)*, *Mu'āmalat man istaḡhraqa fī dhimmatihī al-ḡarām*, *Studies in Islamic Law and Society*, Leiden, Brill, en prensa.

⁹⁵ Al-Šāṭibī, por ejemplo, recoge dos tradiciones de Ibn Mas'ūd e Ibn 'Umar que permiten aceptar regalos o donaciones de los que practican la usura (sin mencionar su adscripción religiosa); Al-Šāṭibī, *Mu'āmalat man istaḡhraqa fī dhimmatihī al-ḡarām* (manuscrito 362/3 de la Fundación King Abdul Aziz en Casablanca, folio 1v, línea 2, sección 1); 'Abd al-Razzāq, *Kitāb al-muṣannaḡ*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000, 12 vol., VIII, p. 117, n.º. 3433 (14754).

fundamentos teóricos del islam.⁹⁶ Del mismo modo, el jurista granadino al-Šātibī (m. 790/1388), alumno de Ibn Lubb, dice en su texto sobre las transacciones con los *mustağraqū al-dhimma* que, aunque es bien sabido que los ḍimmīs obtienen ganancias injustificadas y consumen *ribā*, Dios permitió tomar su dinero (en referencia al impuesto de la *yīzya*) sin restringirlo a los bienes que fueron adquiridos legalmente.⁹⁷

5. Conclusiones

Podemos decir, a juzgar por la información extraída de los textos, que entre las actividades que practicaban los cambistas estaban, sin lugar a dudas, el préstamo a interés, el cambio de monedas basado en su número (y no en su peso) y el cambio de monedas por metal acuñado, todas ellas actividades miradas con recelo por los juristas musulmanes ya desde época temprana. Debían ejercer, por tanto, una función similar a la de la banca. Esta actividad se insertaba en un sistema uniforme de medidas de peso y capacidad, gran parte del cual ha perdurado hasta nuestros días en el mundo rural hispano, como demuestra la terminología relativa a dichas medidas que se ha preservado en lengua castellana, especialmente en el ámbito agrícola, en forma de arabismos como arroba, fanega, etc.⁹⁸

La cuestión planteada por Ibn Ḥabīb constituye el precedente de la doctrina económica *mālikī* desarrollada por juristas posteriores, e Ibn Ḥabīb es mencionado como autoridad en varios de sus textos. Al-Wanšarīsī, por ejemplo, le cita en relación a la cuestión de las transacciones con los *mustağraqū al-dimma*. Este término, cuyas ocurrencias más tempranas aparecen en textos de juristas *mālikīes* a partir del siglo IV/X, se refiere principalmente a aquellos que disponen de cosas que no les pertenecen legalmente, por lo que los cambistas sobre los que habla Ibn Ḥabīb se incluyen en este grupo.⁹⁹

Esta cuestión, por tanto, aunque planteada de manera teórica por Ibn Ḥabīb, conecta directamente con la práctica social y, en consecuencia, su doctrina ha sido empleada, tanto por los almotacenes, como por los juristas que defendían la promulgación de lo correcto y la prohibición de lo incorrecto.¹⁰⁰ La doctrina sobre los cambistas, por tanto, podría considerarse el germen del debate nacido en el seno del *mālikismo* sobre los *mustağraqū al-dimma*, doctrina que se desarrolló y se aplicó a otros problemas sociales, como gobernantes que se consideraban ilegítimos, gobernadores y cobradores de impuestos injustos, etc. La primera ocurrencia de este término que se ha encontrado hasta ahora se encuentra en una fetua atribuida al jurista Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996), en la que la denominación *mustağraqū al-dimma* se aplica a los que trabajaban al servicio de los sultanes fatimíes.¹⁰¹ Esto confirma que la doctrina

⁹⁶ Hernández López, Adday, «La imagen del otro. La visión de cristianos y musulmanes respecto al judío y la usura en el s. XII», *Fronteras en discusión*, eds. Martos Quesada, Juan y Bueno, Marisa, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 2012, (pp. 133-142), p. 134; Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār* (Rabat), VI, pp. 433-434.

⁹⁷ Al-Šātibī, *Mu'āmalat man istaghraqa...* op.cit. (folio 3r, línea 29 (sección 4)).

⁹⁸ Vallvé, Joaquín, op. cit., pp. 267-283.

⁹⁹ En una fetua de Abū al-'Abbās Aḥmad b. Qāsim al-Qabbāb (m. 708/1310) en la que el jurista trata la cuestión sobre un gobernador que establece una fundación pía para sus hijos con bienes que adquirió de manera ilícita, al-Wanšarīsī se refiere a la *Wāḍiḥa* de Ibn Ḥabīb, Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VII, p. 294. En otra, al-Qabbāb dice que la mayoría de las actividades de los cambistas son usurarias, Al-Wanšarīsī, op. cit., XII, pp. 63-66.

¹⁰⁰ Sobre esta cuestión véase Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 6, n. 18.

¹⁰¹ Al-Wanšarīsī, op. cit., IX, p. 564.

jurídico-económica *mālikī* fue uno de los medios de legitimación del califato omeya¹⁰² frente al califato *šīʿī fatimī*.¹⁰³

No conocemos con exactitud el porcentaje de musulmanes y *ḍimmīs* que realizaban actividades comerciales y de cambio, pero la alusión de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf a aquellos cuyos bienes se sospecha que son de procedencia ilícita indica que el cambio de moneda y metales preciosos en general, era practicado tanto por *ḍimmīs* como por musulmanes. Sin embargo, la falta de textos jurídicos en los que se mencione la adscripción religiosa de quienes realizaban esta actividad, evidencia que esta cuestión no supuso una preocupación para los juristas andalusíes. Aunque en determinados aspectos los *ḍimmīs* no gozaran de los mismos derechos que los musulmanes, los *ḍimmīs* eran miembros de la *umma* (comunidad), y en el plano jurídico-económico estaban sujetos a los mismos deberes;¹⁰⁴ los juicios morales respecto a su religión, debido a esto, así como las generalizaciones respecto a su comportamiento no son pertinentes ni tampoco frecuentes en las fuentes de teoría legal. Únicamente se suele mencionar su fe en relación a prohibiciones islámicas que no eran tal para los *ḍimmīs*, como el contacto con sustancias consideradas impuras o actividades ilegales en las que se

¹⁰² La doctrina *mālikī* fue adoptada y transmitida manera independiente por ulemas que se educaron en Oriente, tras lo que los omeyas asumieron dicha doctrina por adaptarse a su programa ideológico. Fierro Maribel, «Proto-Malikis, Malikis and reformed Malikis», ed. Peters, Rudolf y Vogel, Frank E., *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2005, (pp. 57–76), p. 62.

¹⁰³ Fierro, Maribel, «Medina, the Mashriq, and the Maghrib in the recension of Mālik’s Muwaṭṭa’ by the Cordoban Yahyā b. Yahyā al-Laythī», *Muwaṭṭa’ Roundtable*. Consultado el 12 de junio de 2020, <https://islamiclaw.blog/2019/12/06/muwa%E1%B9%AD%E1%B9%ADa%CA%BE-roundtable-medina-the-mashriq-and-the-maghrib-in-the-recension-of-maliks-muwa%E1%B9%AD%E1%B9%ADa%CA%BC-by-the-cordoban-ya%E1%B8%A5ya-b-ya%E1%B8%A5ya-al/>

¹⁰⁴ Como demuestra el fragmento de la *ʿUtbiyya* incluido en el presente artículo, los no-musulmanes podían seguir sus propias normas en determinados aspectos de las relaciones con sus correligionarios, mientras que, en otros asuntos que afectaban a los musulmanes de algún modo, debían someterse a un magistrado musulmán (*ḥakam*). Tanto cristianos como judíos adaptaron sus normas legales al contexto islámico como una forma de facilitar las relaciones con los musulmanes y también para evitar las conversiones al islam. Sobre este tema véase Echevarría, Ana, «Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes», *Studia Historica. Historia Medieval* 27, 2009, (pp. 37-52); Echevarría, Ana, «La jurisdicción eclesiástica mozárabe a través de la Colección Canónica Hispana en árabe», eds. Herbers, K.; Maser, M., et al.). *Von Mozarabern zu Mozarabismen? Zur Vielfalt von kulturellen Ordnungen auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter*, Münster, Aschendorff Verlag, 2014, (pp. 131-144); Echevarría, Ana; Monferrer-Sala, Juan Pedro; Tolan, John (eds.), *Law and Religious Minorities in Medieval Societies: Between Theory and Praxis / De la teoría legal a la práctica en el derecho de las minorías religiosas en la Edad Media*, Turnhout: Brepols, 2016; Safran, Janina M., *Defining boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2013, especialmente p. 7; Emon, Anver, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2014; Serrano, Delfina, «La *yajūz li-ḥukm al-muslimīn an yaḥkum bayna-humā*: Ibn Rushd al-Jadd (Cordoba d. 1126 CE) and the restriction on Dhimmis Shopping for Islamic Judicial Forums in al-Andalus», eds. Berend, Nora; Hameau-Masset, Youna; Nemo-Pekelman, Capucine & Tolan, John, *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5th-15th centuries)*, Turnhout (Bélgica), Brepols Publishers (RELMIN, 8), 2017, (pp. 395-411); Edelby, Néophyte, «The legislative autonomy of Christians in the Islamic World» in *Muslims and Others*, ed. Robert G. Hoyland, Aldershot, Ashgate, 2004, (pp. 37-82).

implicase a sujetos musulmanes,¹⁰⁵ y nunca en tono polémico, propósito para el cual ya existía un género literario específico.¹⁰⁶

La alusión a los *ḍimmīes* por parte de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf no debe interpretarse, por tanto, como un ataque de tipo polémico-religioso a los no musulmanes, sino como una forma de intentar asegurar la legalidad de las actividades realizadas en el zoco, adaptando lo establecido por los juristas *mālikīes* tempranos a las necesidades del mercado surgidas en el siglo IV/X. El derecho islámico, en tanto que sistema legal vivo capaz de adaptarse a los cambios sociales, fue empleado por juristas y *almoṭacenes* para afrontar los cambios derivados del establecimiento del gobierno centralizado del califato omeya y su política económica, fiscal y comercial.

¹⁰⁵ Para una época bastante posterior, el siglo IX/XV, por ejemplo, el jurista magrebí al-Burzulī recomienda evitar que los cristianos permanezcan en el zoco porque no cumplen las reglas islámicas respecto a la venta de vino. Al-Wanšarīsī, *op.cit.*, VI, p. 68.

¹⁰⁶ La polémica religiosa se cultivó de manera aislada respecto a las obras legales, incluso por juristas, como en el caso de Ibn Ḥazm (m. 456/1054). Sobre este tema véase, por ejemplo, Asín Palacios, Miguel, «Un código inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, 2, 1934, (pp. 1-56); García Gómez, Emilio, «Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrila», *Al-Andalus*, 4/1, 1936-39, (pp. 1-28).