

**Interacción cultural de al-Ándalus en el *Cancionero* de Ibn Quzmān y la *Risāla fī-l-qaḍā' wa-l-ḥisba* de Ibn ‘Abdūn: dos ideas en conflicto**

David Navarro  
University of Western Ontario

La invasión almorávide de la Península Ibérica en 1086 estableció un nuevo régimen político que enfatizaba un modelo de conducta conservadora más ortodoxa con el fin de reforzar las normas morales y costumbres de los habitantes de al-Ándalus.<sup>1</sup> Un número de juristas almorávides propusieron mediante tratados de conducta mantener y establecer en la práctica la disciplina moral del nuevo gobierno. Un ejemplo de estos manuales es el *Risāla fī-l-qaḍā' wa-l-ḥisba* (*Tratado sobre la judicatura y la ḥisba*) de Muḥammad Ibn ‘Abdūn de Sevilla compuesto hacia el año 1091; en la obra se establecen las medidas que debían llevarse a cabo para fundar el orden y justicia en los intercambios y transacciones mercantiles de Sevilla, y cuyo modelo se aplicaría al resto de ciudades de al-Ándalus. El refinamiento de las actitudes morales bajo este nuevo gobierno teocrático ponía en una delicada situación el oficio de los poetas; la temática tratada en sus poemas de corte panegírico y elegíaco –en los que se ensalzaba una lírica amorosa, báquica y satírica, la belleza de los paisajes y las ciudades de al-Ándalus– era propensa a chocar con la nueva ortodoxia moral y religiosa almorávide. En el caso del poeta Ibn Quzmān (1078-1160), su talento irónico y subido de tono hacia los nuevos gobernadores proponía fascinar y entretener al lector de su época, reflejando una sociedad que no aceptaba las nuevas reglas que se exigían imponer. A través de su *Dīwān* Ibn Quzmān plantea satirizar una sociedad en la que se predicaban unas medidas rigurosas de conducta y de exclusión con el resto de grupos religiosos, pero que, en la práctica, no se cumplían totalmente. El siguiente trabajo comparará las interacciones de los grupos musulmán, mozárabe y judío desde dos perspectivas enfrentadas: el *Tratado* de Ibn ‘Abdūn, y varios zéjeles del *Dīwān* de Ibn Quzmān; para ello me basaré en dos aspectos concretos –el comercio del vino y las relaciones sociales del zoco– con el propósito de revelar una sociedad que, regida bajo unos códigos ortodoxos que excluían la interacción entre las minorías religiosas, en

---

<sup>1</sup> Este grupo nómada bereber se había expandido a través del Magreb durante el siglo XI de la mano de Abd ‘Allāh ibn Yāsīn (1024-59); guía espiritual del Islam y defensor de la corriente *mālikī* –fundada por Mālik ibn Anas a mediados del siglo VIII en Medina–, ibn Yāsīn destacó por su dedicación a la guerra santa dirigida contra los musulmanes impíos, herejes y más tarde contra las minorías religiosas de al-Ándalus, que presentaban una cierta relajación de costumbres, entre ellas el abandono de buena parte de la observancia religiosa, y la conversión al Islam no obligatoria (Bosch Vilá 1990: 128; Fierro 437). Aunque en un principio la doctrina reformadora de Ibn Yāsīn no fue bien acogida, poco a poco se fue implantando mediante el proselitismo y la creación de *rebatos*, conventos-fortaleza establecidos en la Berbería y más tarde en al-Ándalus que servían como lugar de instrucción religiosa y militar (Bosch Vilá 1990, 57; Asín Palacios 1927, 347-95). A medida que el número de adeptos crecía, el movimiento se hizo lo suficientemente fuerte para expandirse por el norte de África, imponer sus reformas religiosas y desembarcar en la península.

realidad observaba lo contrario, reflejando el aspecto integrador de la sociedad andalusí heredado desde el Califato de Córdoba.

Uno de los mecanismos para controlar el orden y gestión del comercio en los núcleos urbanos se realizaba mediante los manuales de *hisba*. El vocablo, proveniente del árabe *iḥtasaba*, se empleaba para designar las acciones de vigilancia y censura en el zoco. Como añade Escartín González,

pese a que *hisba* no es un término empleado en el Corán, con el transcurso del tiempo, pasó a tener connotaciones morales en estrecha vinculación con las normas del Corán [...]. Así que la *hisba* como concepto terminó por asociarse al precepto coránico de “ordenar el bien y prohibir el mal” [...] [y] acabó por aplicarse a las actividades humanas proclives a separarse del bien y a aceptar el mal, entre ellas las económicas que tan fácilmente se prestan al fraude y a la corrupción. (2008, 21-22)

Ibn ‘Abdūn declara en la introducción de su trabajo el propósito de su obra: enseñar a los musulmanes “las normas de la censura y las costumbres, enderezar su estado, mejorar su condición y sus actos, mirar por ellos, incitarlos a buscar y realizar el bien y tender a que conozcan la justicia y se mantengan en ella” (35).<sup>2</sup> El tratado surge como una reacción por parte del autor frente al relajamiento de las tradiciones y conducta religiosa de los andalusíes, y la interacción que ejercían con las minorías mozárabe y judía.<sup>3</sup> Ibn ‘Abdūn pasa lista de todos los gremios que desempeñaban actividades comerciales en el zoco, enfocándose en las transacciones que ocurrían entre los tres grupos religiosos y las medidas necesarias para prohibirlas. De las diversas actividades de intercambio que se producían entre las tres comunidades se encontraban la venta y comercio del vino, así como las reuniones sociales que éste generaba. Desde el punto de vista religioso, el Corán presenta cierta ambigüedad en cuanto al consumo del vino. Primero lo considera como un regalo y un premio que se encontrarán en el paraíso;<sup>4</sup> asimismo, observa en él ocasión para el pecado, al

<sup>2</sup> Las citas del *Tratado* de Ibn Abdūn están recogidas de la edición castellana editada por Emilio García Gómez y Évariste Lévi-Provençal de 1981, bajo el título *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn Abdūn: Risāla fī-l-qaḍā’ wa-l-ḥisba (Tratado sobre la judicatura y la hisba)*.

<sup>3</sup> En este aspecto, Anwar Chejne señala que, “Al-Andalus was a melting pot of peoples and ideas which went through various stages of cultural development. At first, it depended slavishly on the East for religious, linguistic and cultural guidance and inspiration. It then acquired consciousness of itself and of its merit vis-à-vis with the rest of the Muslim world” (161). Hasta la llegada de los almorávides, las conversiones al Islam no eran forzosas, pues cristianos y judíos, como grupos de las “gentes del Libro” (*ahl al-Kitāb*) o *dhimmi*s, pudieron mantener sus credos religiosos bajo dominio musulmán mediante pagos tributarios; generalmente las conversiones se hacían por conveniencia debido al atractivo que ofrecía el Islam al combinar lo abstracto y lo individual así como sus ventajas fiscales (Valdeón Baroque 2001, 20).

<sup>4</sup> “De los frutos de las palmeras y de las vides obtenéis una bebida embriagadora y un bello sustento. Ciertamente, hay en ello un signo para gente que razona” (aleyá 16: 67). Después se mencionan los arroyos de vino del Jardín del Edén para los piadosos y aquéllos que cumplan con los preceptos divinos:

relacionarlo con los juegos, que estaban también vedados, para finalizar prohibiéndolo de forma explícita.<sup>5</sup> Tomando estos principios coránicos, todas las escuelas jurídicas consideraban el consumo de alcohol como una transgresión a la ley divina que debía castigarse. A pesar de las prohibiciones, el consumo de esta bebida se mantuvo a lo largo de todo el imperio musulmán, pues las restricciones a ésta y a otros productos se regían por las distintas corrientes religiosas. Por otra parte, no estaba vedado a las minorías cristiana y judía, que contribuían al pago de impuestos por la producción de esta bebida, y suponían una rica fuente de ingresos para las arcas del estado musulmán (Sánchez-Albornoz I: 471). Estos condicionantes otorgan al vino un papel destacado dentro del *Tratado*: se censura su elaboración, el ocio y el comercio que se producían con el mismo; además, el autor se muestra cauto en cuanto a la cosecha de uvas, pues puede generarse vino por parte de quienes las cultivan o compran: “No se vendan muchas uvas a quien se sospeche que las a exprimir para hacer vino: vigílese este asunto” (142). La regulación del cultivo y producción de vides creaba un complejo problema, pues las autoridades debían asegurarse no sólo que no se elaborase de forma generalizada a través de las viñas existentes, sino también mediante “la fabricación clandestina del vino que se producía individuo por individuo” (Escartín González 2008, 50).<sup>6</sup> Sin embargo, Ibn ‘Abdūn no censura el cultivo de la vid; favorece su explotación, pues condicionaba una serie de ventajas: la producción de uvas estaba autorizada con fines terapéuticos y medicinales;<sup>7</sup> la escasez de productividad agraria y la mala calidad de las tierras en varias partes de al-Ándalus sólo facilitaban como único cultivo apto el de la vid, y su producción en territorio musulmán beneficiaba a los reinos cristianos cuando no se obtenía suficiente cantidad en sus dominios debido a crisis económicas o malas cosechas (Barkaï 1984, 125; Escartín González 2008, 69); asimismo, la escasez de trabajo por parte de los agricultores y braceros permitía

---

“Habrá en él arroyos de agua incorruptible, arroyos de leche de gusto inalterable, arroyos de vino [...]; a los temerosos de Dios se les deparará el éxito: jardines y viñedos, de túrgidos senos, de una misma edad, copa desbordante [...]” (aleyas 47: 15; 78: 31-34).

<sup>5</sup> “El vino, el *maysir*, las piedras erectas y las flechas no son sino abominación y obra del Demonio” (aleyas 4: 43); “Creyentes! El Demonio quiere sólo crear hostilidad y odio entre vosotros valiéndose del vino y del *maysir*, e impediros que recordéis a Dios hagáis la azalá” (aleyas 5: 90-91).

<sup>6</sup> La prohibición de consumo de vino fue apoyada por diversos califas a lo largo de la dominación almorávide y la seguida por los almohades. Así, el califa ‘Abd al-Mu’min ordenó en 1147 perseguir a todo el que consumiera mosto de uvas y ordenó un grupo de inspectores para asegurarse quién se embriagaba y quién no (Bosch Vilá 1984, 148). En 1185 el califa almohade Ya’ qūb al-Mansūr envió una carta a los altos cargos y resto de la población de Sevilla para evitar el consumo de alcohol (Arié III: 325; Escartín González 2008, 51).

<sup>7</sup> El desarrollo de la medicina en al-Ándalus fue muy similar al oriental y durante el período del Califato se compilan los tratados médicos de Abulcasis, Ibn Šaprut e Ibn Yulyul (De la Puente 15). Durante el período almorávide se mantiene la elaboración de nuevos manuales de medicina como el *Libro de la almohada* (*Kitāb al-wisad*) y el *Libro de los medicamentos* (*Kitāb al-adwiyya al-mufrada*) de Ibn Wāfid de Toledo (1008-74), y el *Libro de generalidades de la medicina* de Averroes en la segunda mitad del siglo XII (Hernández Bermejo 327; Vernet 447).

mediante el cultivo de vides ejercer más horas de trabajo para compensar el salario que recibían. En referencia a esta ley Ibn ‘Abdūn destaca que

estas gentes, por lo común mozos y solteros, no son nada cumplidores. [...] y luego, cuando viene la hora, viene a ti como si te hubiera hecho lo que te debía, jactándose del servicio que te ha prestado y hablando de que la recompensa no está proporcionada a sus condiciones. Todo esto es un grosero fraude [...] Se les debe, por tanto, marcar la longitud de la fila de pies de viña o el largo y ancho del trozo de tierra que van a labrar, y obligarles a hacerlo, hasta que lo tomen por costumbre. (170-71)

No obstante, Ibn ‘Abdūn prohíbe el comercio del vino y todas las actividades manuales y oficios relacionados con esta bebida, como la vidriería o alfarería:

Si se sabe de un comerciante que vende vino, se le castigará y se le romperán los envases (163). [...] Deberá prohibirse a los vidrieros que fabriquen copas destinadas al vino, y lo mismo se hará con los alfareros. (136-37)

Se censura también el consumo de alcohol en entierros y en actividades de ocio y recreo de los andalusíes:

Lo peor que ocurre en su cementerio es que se permite que encima de las tumbas se instalen individuos a beber vino o incluso, en ocasiones, a cometer deshonestidades [...]. No debe alquilarse una barca para dar un paseo a quien se sepa que ha de beber vino en ella, por ser motivo de abuso y pendencias. (102)

Paralelamente, el interés de Ibn Quzmān hacia el tema báquico se expone en un número considerable de zéjeles, donde proyecta el vino para exaltar el amor, desatar las pasiones, olvidar las penas y ensalzar las reuniones sociales. El poeta se distancia de los cánones de la poesía clásica árabe mediante el cultivo del zéjel y el uso de la lengua coloquial de al-Ándalus; el empleo de una temática que combina la vida cotidiana, la ironía y espontaneidad con diálogos y jerga vulgar le convirtieron en un poeta del pueblo o “voz de la calle” (García Gómez 1981, 21). A través de esta temática y la lengua de la vida diaria de los andalusíes Ibn Quzmān planteaba buscar un punto de encuentro común e interacción con su audiencia. En este aspecto, Perinbanayagan añade que

social relations are the very bases on which come together and are the means by which selves are meshed with each other [...]. To find another for a discursive relationship also is to find a topic of discourse [...]; one

can consider the various experiences people gather in the daily course of their lives as a collection of topics that can be used to construct dialogues and to nourish selves. (122)

El discurso propuesto por Ibn Quzmān en sus zéjeles se basa en una doble finalidad: primero, reflejar el contexto socio-cultural mixto que caracterizaba al-Ándalus y del que el autor formaba parte y se sentía próximo; y segundo, exponer la diversidad y el cambio como una forma de apoyo hacia las fuerzas no oficiales discursivas; con este objetivo intenta desestabilizar el discurso “oficial” impuesto por juristas almorávides como Ibn ‘Abdūn. De este modo, Ibn Quzmān, hablante de árabe culto, prefiere utilizar el habla popular y estilo coloquial, mezclados con vocablos romances;<sup>8</sup> mediante la lengua vernácula y el empleo de la ironía y el humor el poeta se opone al discurso moralizante almorávide que proponía la censura como el método más adecuado para el control del orden público. Como señala Mikhail Bakhtin,

in the most ancient forms of speech the merging of praise and abuse [...] is characteristic. In the subsequent development this duality of tone subsists; it acquires a new meaning in the non official, familiar and humorous popular spheres [...]. In the official philosophy of the ruling classes such a dual tone of speech is, generally speaking, impossible: hard, well-established lines are drawn between all the phenomena. (432-33)

El poeta expone mediante el vino la hipocresía que caracterizaba a ciertos juristas faquíes así como la debilidad que presentaban a la hora de imponer el orden coránico, retratando una figura religiosa débil, que fracasa al limitar las libertades y tradiciones de los andalusíes:

Si vino no hay, ¿qué queda aquí?  
Me haré faquí.<sup>9</sup>

Ibn Quzmān se plantea al comienzo de este zéjel cómo la única posibilidad que le queda para seguir bebiendo es la de hacerse faquí, pues aparte de su dedicación al estudio y a exhortar a una vida virtuosa le permitirá seguir bebiendo sin problema. Esta imagen sarcástica hacia el faquí la proyecta nuevamente en el zéjel 143, *Las flores*:

<sup>8</sup> García Gómez apunta que la lengua literaria y hablada por Ibn Quzmān era el árabe clásico. Dominaba por tanto la lengua literaria así como la prosodia clásica; era un hombre culto, letrado y si empleaba la lengua vulgar lo hacía por “razones especiales, reflexivas y conscientes, que se pueden suponer estéticas” (1972 III: 33).

<sup>9</sup> Preludio del zéjel 165 titulado *Me haré faquí*. Los zéjeles citados a lo largo de este artículo en su versión traducida y original del árabe provienen de la edición de 1972 *Todo Ben Guzmán* de Emilio García Gómez.

Del jardín faquíes son los alhelíes:  
 por el día, serios, *almorí* despachan,  
 mas, cuando anochece, corren por la copa  
 y a decir: “¡Borrachos, que Dios os bendiga!” (3)

El poeta compara al faquí con el alhelí, flor que sólo perfuma de noche, mientras por el día aparenta una flor simple y sin llamativo; de la misma manera que el faquí simboliza la flor de día, cubierto bajo su manto moralista y prudente, se inclina después al vicio y a la bebida cuando cae la noche. La hipocresía del jurista almorávide queda plasmada en la estrofa bajo el vocablo *almorí*, del árabe *murā'in* o “hipócrita” y que se parece en grafía a otro término, *murī*, tipo de condimento que en mozárabe derivó en *almorí* y más tarde a *salmuera*, masa de harina, sal y miel que se cuece al horno (Corominas IV: 122).<sup>10</sup> De este modo, la metáfora *vender almorí* equivaldría a la de “ser un hipócrita”. El uso de la bebida en el ocio, a pesar de su censura, estaba repartido no sólo entre las clases poderosas sino en todos los grupos sociales de al-Ándalus, mostrando la interacción cultural que la bebida ejercía entre los diversos estratos de la sociedad andalusí. Así, en el zéjel 136 -titulado *Fin del Ramadán*- Ibn Quzmān exhorta a los borrachos a volver a beber una vez que el mes de ayuno finalice:

¡Vamos, ea, borrachos!  
 ¡Por Mahoma, señores,  
 Ahora el mes del ayuno termina!  
 ¡Que šauwāl<sup>11</sup> se nos llega!  
 Ves que el mundo promete:  
 cada cual, vaso y frasco en la manga.  
 [...]  
 ¿Y cómo hay quien lo busca  
 si beberlo no puede?  
 Contra el pecho, a lo menos, lo estrecha. (2, 7)

El poema presenta dos datos interesantes: el primero es que antes del mes de ayuno se bebía vino, pero durante el Ramadán se abstenía de su consumo para volver a hacerlo finalizado este período; el segundo dato hace referencia a la necesidad que algunos musulmanes sentían de ir a buscar vino, a pesar de su prohibición y de las consecuencias que esto acarreaba; en este caso, el lugar más frecuente donde podía adquirirse eran las tabernas, regidas generalmente por mozárabes (Lévi-Provençal 1953, I: 160). Este dato que proporciona Ibn Quzmān lo expone de forma más clara en

<sup>10</sup> En el original árabe: “bi-n-nahār waqāran yurā yabī‘ *murī*, / wa-, ’iḏā kān al-lail, yamḏī li-l-kās ḡarī.”

<sup>11</sup> El mes que sigue al de Ramadán.

los zéjeles 25 y 64, donde describe una reunión con amigos en una taberna en que se juntaron para beber vino.<sup>12</sup>

-“Queda está en su mano; la boca va cosida”.  
 Mas, anoche mismo, en la bodega juntos,  
 corro grande hicimos; v éramos diez personas  
 con sus diez *qamāšil*, *qumšāl* por cada una.  
 [...]
 ¿Qué de vino en *miṭšair*?<sup>13</sup>  
 Si nos traen al mesón  
 quien se da por detrás, sin tardar  
 rompe el mudo a charlar. (4)

Las tabernas desempeñaban otra función más amplia, pues representaban un escenario de encuentro e interacción entre diversos grupos sociales y étnicos. Como señala Teresa de Castro, la taberna significaba “un espacio de compraventa e intercambio económico, un centro de integración o exclusión, un lugar de expansión y convivialidad, que reproducía dentro de sus cuatro paredes una sociedad compleja” (2000, 10). En los núcleos más poblados de al-Ándalus existían un gran número de tabernas y, de acuerdo a Lévi-Provençal, “el vino se hallaba en todas las tabernas, que no faltaban en Córdoba ni en las demás grandes ciudades, bien clandestinas, bien toleradas por no ser musulmanes sus dueños” (1957, 159). Al estar custodiadas por mozárabes, las tabernas contribuían al pago de impuestos, beneficiando al fisco califal; así se ha podido constatar a través de la adquisición de estos locales por la oligarquía urbana y la Iglesia a partir de la Reconquista, pues dichos tributos se hacían pagables a sus nuevos dueños (de Castro 2000, 12; Rincón Álvarez 74). El contacto de Ibn Quzmān con la comunidad mozárabe en estos espacios públicos se observa en la esfera léxica con el uso de vocablos romances referidos a recipientes para servir el vino. Éste es el caso de los términos *qumšāl* y *qamāšil*; el primero es la copa que se utilizaba para servir la bebida y que más tarde derivó en el castellano *concal* o *cuenco*, mientras que el segundo es su forma en plural (Dozy III: 405).<sup>14</sup> El poeta introduce otros préstamos del romance, empleados en la taberna para guardar la bebida, como *iškāla* (adoptada del latín *scala*) en los zéjeles 37 y 71, y *qanṭabār* (cántaro) en el zéjel 96:

<sup>12</sup> *Panegírico dedicado a Rabi ben Ubayy*.

<sup>13</sup> El vocablo *miṭšair* aparece sólo en este zéjel y se desconoce su origen, pero, como añade García Gómez, es “indudablemente nombre de un recipiente para el vino, no hallado en ninguna parte” (1972, III: 413). Su origen derivaría del latín *miscere*, del cual derivó después *mixarius* (Menéndez Pidal 1965, 88).

<sup>14</sup> En este sentido Corominas menciona el derivado *concu*, empleado en el dialecto asturiano y que quiere decir “trago, cantidad de bebida que se traga de una sola vez” (I: 967).

Con miras de abrigo jamás lleva piel:  
 mejor que los forros es el *qanṭabār*. (96)  
 [...]  
 Cuando las gentes para rezar, yo amanecí  
 ebrio, entre jarros e *iškāla*, de tanto beber. (37)  
 [...]  
 Entre la *iškāla*, con el porrón más el tazón,  
 de vino un día me vio el albor ebrio caer. (71)

La mezcla de la lengua árabe coloquial aderezada con voces romances proyecta el entorno en que se desenvolvía el poeta, reflejando su identidad social y la del contexto que le rodeaba. En este sentido, Van Dijk agrega que

by the words they use, speakers show their social identities, participant relations, adaptation to their audience, modes, emotions and values, opinions, attitudes, aims, knowledge and the kind of informal or institutional situations in which they are talking or writing. (172)

Este mecanismo permitía a Ibn Quzmān configurar sus zéjeles con un léxico variado, creando un estilo original propio y permitiéndole aproximarse a su audiencia.

Junto a la interacción social que emerge en las tabernas, el mercado escenificaba otro punto de encuentro e intercambio cultural. Estaba constituido por un conjunto de zocos (*sūq*) que formaban un entrecruce de callejuelas donde los artesanos y comerciantes se agrupaban por gremios. Dentro de los zocos, dedicados exclusivamente al comercio, se encontraban numerosas tiendas (*al-jānāt*) situadas cerca de la mezquita y de los baños públicos (Torres Balbás I: 311). El contacto diario entre judíos, cristianos y musulmanes estaba marcado por la libertad de movimiento presente en los mercados, y desde la Córdoba califal se observa como la población mozárabe no vivía separada en barrios (*hārāt*). Torres Balbás señala que, “no hay noticia de que los mozárabes no vivían agrupados en Córdoba. Sus casas estarían, pues, mezcladas con las del resto de la población” (I: 224). Hasta la segunda mitad del siglo XI había importantes núcleos de población mozárabe en las ciudades bajo dominio musulmán. Las mozarabías gozaban de cierta autonomía y estaban regidas por obispos y condes cristianos. Dependiendo del tamaño de las ciudades, vivían mezclados con el resto de la población o en barrios periféricos y arrabales colindantes dentro o fuera de la *madīna*, y podían ser tan importantes en extensión como ésta (Sánchez-Albornoz 1954, 176). Al estar construidos a las puertas de la ciudad, se realizaban en ellos tareas mercantiles y, según Basilio Pavón, “aumentaba su importancia a medida que por razones de espacio, higiene o falta de agua en la *madīna*, de desplazaban hasta ellos determinadas actividades comerciales e industriales” (67).<sup>15</sup> Otro dato interesante es

<sup>15</sup> En el caso de Toledo, los mozárabes vivían mezclados con los musulmanes, lo mismo que en Zaragoza, donde el barrio mozárabe se hallaba dentro de la *madīna* limitado al norte por la muralla de la



que se permitió dejar a los cristianos cordobeses mantener las iglesias que ya existían en el interior de la ciudad, pero no autorizarlos a construir otras nuevas salvo en los arrabales. Esto conllevaba un fluir constante de mozárabes en el centro de la ciudad, tanto para dirigirse al mercado donde vendían y comerciaban como para asistir a las iglesias (Peñarroja Torrejón 55). En el caso de la comunidad hebrea, desde los primeros tiempos de la dominación árabe vivió mezclada con la musulmana dentro de la *madīna*, si bien a lo largo de la Edad Media, ya fuera bajo petición de los judíos, el pueblo o presión de los reyes, se impuso la tendencia a agruparlos en barrios separados (Pavón 72). Durante el dominio musulmán, el rasgo típico de las juderías era que, como barrios de la *madīna*, ya fuera dentro de ésta o exterior a los muros de la ciudad, tenían calles y estructuras iguales a la de los barrios árabes (Sánchez-Albornoz 1954, 195). Todo ello indica que la interacción entre los tres grupos se producía a pesar de las restricciones y ordenanzas recogidas en los manuales de *ḥisba*. La actividad mercantil entre los diversos grupos queda expuesta mediante el empleo del romance *mercado* (*merqatāl*) en el preludio del zéjel 19: “Corriendo, ahora mismo me iré al *merqatāl*.<sup>16</sup> / De ver lo que quiero, me lo he de comprar”. El vino formaba parte de los productos de venta en el mercado entre mozárabes y judíos, y los andalusíes participaban en su compra. Así lo expone el poeta en el zéjel 60 cuando explica el dinero que ha ahorrado durante el mes de ayuno y que ahora espera invertir en comida y bebida. Para ello se pregunta cuánta cantidad de vino puede conseguir de acuerdo a lo que ha acumulado, utilizando nuevamente vocablos en lengua romance referidos a pesos y medidas aplicados al vino, como *manguita* y *cuartillo*.<sup>17</sup>

Un poco de oro durante el mes conseguí ahorrar,  
y lo pensado tengo que hacer ahora en šauwāl.  
La fiesta misma, mediante Dios, desde el albor,  
hasta gastarlo, voy a comer he de beber.  
Una *manguita* por un *dīrhem* el vino va,  
y así, el *cuartillo* por unos dos viene a salir,  
aunque no pasa con precio tal de así así.  
Lo bueno y fino, de calidad, ¿a cuánto va? (2; 3)

La adquisición y el consumo de vino expuestos con toda naturalidad en este zéjel contrastan con el discurso heterodoxo de Ibn ‘Abdūn, que prohibía todo contacto comercial entre musulmanes y cristianos donde estuviera implicado el comercio de

---

ciudad, al igual que la ciudad de Tudela antes de su conquista por Alfonso I en 1119 (Lacarra II: 512-13; Sánchez-Albornoz 1954, 182).

<sup>16</sup> El vocablo *merqatāl* hace referencia al zoco de las ropas y provendría del latín *mercatus* en la forma del diminutivo mozárabe terminada en *-allo*, que en la forma apocopada árabe quedaría *-āl[ī]* (García Gómez 1972, III: 404; Menéndez Pidal 1965, 254).

<sup>17</sup> En el original: “Raḥṭṣ hu hādā š-šarāb ifrā: *dirham rudain* / Ruba‘ yaḡī min nu, f-at-taqdīr, bi-dirhamain.”

vino: “Prescríbanselos además que no pasen a nadie con envases para comprar vino a los cristianos, y, si se le coge, rómpasele el envase y dése parte al síndico para que castigue al marinero (163, 172)”. Una vez más, se observa que la ley no se cumple.

Las relaciones sociales en el zoco no sólo se limitaban a transacciones de vino. Ibn ‘Abdūn menciona en varias ocasiones los diversos contactos entre los tres grupos religiosos dentro del zoco y propone una serie de medidas para impedir esta interacción:

Un musulmán no debe dar masaje a un judío ni a un cristiano, así como tampoco tirar sus basuras ni limpiar sus letrinas, porque el judío y el cristiano son más indicados para estas faenas [...]; un musulmán no debe cuidar de la caballería de un judío ni de un cristiano, ni servirle de acemilero [...]; ningún judío debe sacrificar una res para un musulmán. Se ordenará que los judíos tengan tablas de carnicería especiales para ellos. (1981, 149, 152)

La relativa coexistencia mantenida entre las tres comunidades es percibida por Ibn ‘Abdūn como una amenaza al estilo de vida y costumbres religiosas musulmanas. Por este motivo, aboga por una separación y distinción de los tres grupos para evitar el contacto. Propone que los judíos, junto con los cristianos, policías y alcabaleros lleven un signo o señal en sus ropas para distinguirlos del resto de la población:

No se deberá consentir que ningún alcabalero, policía, judío ni cristiano, lleve atuendo de persona honorable, ni de alfaquí, ni de hombre de bien; al revés, deberán ser aborrecidos y huidos [...]. Deberán llevar un signo por el que sean conocidos, por vía de humillarlos. (157)

Ibn ‘Abdūn concebía el contacto con la minoría mozárabe y judía como un rasgo de debilidad responsable del distanciamiento y cierto abandono de las costumbres coránicas de los andalusíes. Para reforzar este hecho, enfatiza la segregación entre hombres y mujeres en lugares públicos y celebraciones, así como el uso obligado del velo:

Deberá prohibirse que las mujeres se sienten en la ribera del río, salvo si fuese en un lugar en que no se sientan los hombres (109). [...] Los días de fiesta no irán hombres y mujeres por un mismo camino para pasar el río (146). [...] Deberá prohibirse que las mujeres se descubran las cabezas fuera de la alhóndiga [...]. A las bailarinas se les prohibirá que se destapen el rostro. (156-57)

Las restricciones que enumera Ibn ‘Abdūn para evitar la interacción intragrupal se aplican también al terreno religioso, la difusión de conocimiento y la medicina; el

jurista prohíbe a las mujeres musulmanas acercarse a las iglesias para evitar contactos íntimos con los clérigos cristianos; censura la divulgación de libros de ciencia y medicina y no permite que un musulmán sea atendido por un doctor judío o cristiano:

Debe prohibirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas (154) [...]. No deben venderse a judíos y ni cristianos libros de ciencia, salvo los que traten de su ley [...]. Lo mejor sería no permitir a ningún médico judío ni cristiano que se dedique a curar musulmanes, ya que no abrigan buenos sentimientos [...] y curen exclusivamente a los de su propia confesión. (155)

Ibn ‘Abdūn presta atención especial al grupo judío, al que prohíbe vender carne a un musulmán a pesar de la similitud existente entre las leyes dietéticas judía (*kashrut*) e islámica (*halāl*) en cuanto al sacrificio de animales: “Ningún judío debe sacrificar una res para un musulmán. Se ordenará que los judíos tengan tablas de carnicería especiales para ellos” (152). Con respecto al grupo de esclavos y siervos, el autor muestra cierto recelo hacia a este sector social asociándolo con el hurto y el pillaje:

Debe ordenarse a los barqueros de los muelles que no pasen a negros o criados bereberes, de quienes se sepa que se dedican a apropiarse los bienes ajenos, pues, aprovechándose de los grandes calores, merodean para sus rapiñas. (171)

Frente a este marco social de separación y privación Ibn Quzmān proyecta una visión claramente distante y opuesta al discurso de Ibn ‘Abdūn. En su zéjel 28, el poeta describe sin temor una escena idílica donde un grupo de jóvenes y esclavos disfrutaban del agua a las orillas del Guadalquivir; los jóvenes de ambos sexos se bañan sin ropas y beben alcohol, compartiendo juntos una velada de ocio; la estrofa queda además embellecida con otro vocablo romance, *tejo*, el árbol donde tiene lugar el encuentro:<sup>18</sup>

Hay en los jardines fiesta y en pintarla a nadie temo.  
¡Mira el río coronado de muchachas y zagales!  
Los vestidos son el agua; mantos las matas de pelo.

Póneles velos la luna. ¡Cosas son más y más bellas!  
Y si te apetece luego ver la algaba, trepa arriba,  
métete en los *tejos*, bebe, huélgate, canta, relincha. (1; 2)

<sup>18</sup>En el original: “wa-rtabaṭ f-at-*taḥš*, / wa-’ašrab, wa-ntarab.”

La escena presenta una situación de fiesta, que transgrede todas las normas que persigue imponer Ibn ‘Abdūn: jóvenes varones y muchachas, mezclados entre sí, bebiendo y sin portar el velo. La ausencia del manto y velo por parte de las jóvenes es descrita por Ibn Quzmān mediante la metáfora de la luna: las luces y sombras que ésta proyecta ejercen de función de velo en las jóvenes que llevan sus rostros destapados; por otra parte, la acción tiene lugar a orillas del Guadalquivir; esta zona se situaba muy cerca de la comunidad mozárabe, que vivía instalada en Triana, en la otra orilla del río, y que participaba intensamente en tareas comerciales con los musulmanes de la zona (Escartín González 2008: 59; García Gómez 1981, 172).

Ibn Quzmān, en línea contraria a la del jurista almorávide, introduce al lector el grupo de los esclavos y los judíos. Del primero menciona a su esclava negra Zād al-māl en el zéjel 19; la información que provee refleja el papel ejercido por la servidumbre, compuesta principalmente por esclavos, africanos y prisioneros cristianos (Imamuddin 1965, 30; Lévi-Provençal 1953, III: 116). En el caso de las mujeres esclavas, de acuerdo a su origen y cualidades físicas, ejercían de concubinas de los emires y califas y su hermosura se convertía en muchos casos en tema literarios (Marín 1992, 42-43). Sin embargo, no todas gozaban de una situación privilegiada y un gran número de ellas servían en las tareas domésticas; éste parece ser el caso de la esclava del poeta, que describe las actividades rutinarias que ésta ejercía en la casa del autor:

¡Cuidados del alma! ¡Del Sino vaivén!  
Ni la hora en que estaba sabía, hasta que  
llegó mi criada negra Zād al-māl,  
tendióme la lana, la orza retiró.

Me puso la mesa, me trajo el candil.  
Sirvióme muṭallat<sup>19</sup> un poco, y contó:  
“-Amo, estos duraznos trajo el mayoral  
Con una granada, también safari” (4; 5)

La escena donde se describen las tareas de la criada están expuestas de tal forma que el autor se muestra cercano o próximo a su criada; se produce diálogo, y aunque se observa la diferencia social al dirigirse la esclava a Ibn Quzmān como “su amo” no se aprecia indicio de desprecio o superioridad por parte del poeta, sino un ambiente de mutuo respeto entre las dos partes.

Los judíos forman también parte de la esfera social en la que se desenvuelve el poeta, si bien este grupo está tratado en menor grado que el cristiano; uno de los motivos puede deberse a que los judíos no suponían una amenaza frente al Islam, no

---

<sup>19</sup> García Gómez describe este término como “una comida a base de tres platos formada por una bebida cocida parcialmente evaporada, almojábana - especie de bolitas de pan hechas a base de queso -y alboronía - revuelto de legumbres-” (1972, I: 103).

formaban ningún reino y vivían integrados dentro de la sociedad islámica desde el período califal. Este ambiente próspero y de relativa tolerancia favoreció al desarrollo de la comunidad hebrea en las artes y en la política.<sup>20</sup> Ibn Quzmān proyecta un dato interesante sobre el papel social del judío y su puesto dentro del al-Ándalus almorávide: la profesión de doctor desempeñada por miembros de esta comunidad durante la Edad Media. Así lo expone en su zéjel 75:

-Abū Bakr, lo que todo el mundo hace  
tú has de hacerlo también:  
Ea, cuenta al *judío* tus males,  
que es del pueblo doctor, [...].<sup>21</sup>

La estrofa se refiere al médico judío como “doctor del pueblo,” quien atiende al noble musulmán Abū Bakr, mecenas de Ibn Quzmān. El vocablo árabe *yahūdī* empleado en este zéjel ha sido relacionado por Federico Corriente con el nombre propio del hebreo ‘Yehūda’, en particular Yehūda ben Šāwūl b. Tibbōn, nacido en Granada en 1120 y que ejerció como médico de al-Ándalus hasta su exilio en 1150 (298). La estrecha colaboración de médicos musulmanes y judíos desarrollada durante el período califal y las taifas originó figuras importantes como Joseph ibn Ḥasday ibn Shaprut (915-70), médico personal de ‘Abd al-Raḥmān III, y se extendió hasta los inicios de la invasión almohade con la figura de Maimónides (1135-1204), continuándose posteriormente en los reinos cristianos; ello permitió la compilación de nuevos manuales de medicina hebreos basados en compendios árabes ya existentes y el empleo del árabe como idioma científico (Barkaī 1993, 480). La referencia que hace el poeta hacia el judío como hombre de medicina y persona encargada de la salud de un musulmán muestra cómo las restricciones impuestas sobre mozárabes y judíos en ciertas profesiones no se cumplían siempre, y en el caso de oficios como la medicina permitieron un contacto cercano con el resto de grupos religiosos, situación que se mantuvo hasta la llegada almohade.

## Conclusiones

Las nuevas leyes propugnadas en los manuales de conducta para regir la vida social de los habitantes de al-Ándalus ofrecían una sociedad que, si en teoría se legislaba bajo normas de elevado carácter ortodoxo, en la práctica manifestaba algo

<sup>20</sup> Iniciado con la figura de Hasdat ibn Šaprut (915-70), médico y diplomático de la corte califal de Córdoba, influyó notablemente con su poder para que un buen número de intelectuales y pensadores judíos pudiesen desarrollar y formar prestigio a lo largo de esta etapa y hasta la dominación almohade. Este primer período destacó por la producción de una literatura hebrea enfocada en los campos de la gramática y poesía bajo el apoyo del mecenas Menahem ben Saruq y Dunaš ben Labrat (Baer I: 41, 48; Carrete Parrondo 32-34; Finn 182-88; Sáenz-Badillos: 80-84).

<sup>21</sup> En el original: “Eyya, ‘arrif *yahūdī* b-aḥbārak; / hu ṭabīb al-balad.”

muy diferente. Se ha podido observar en el *Tratado* de Ibn ‘Abdūn dos rasgos del nuevo poder almorávide enfatizados por autor: el control del consumo generalizado del vino entre los musulmanes y la animadversión hacia cristianos y judíos. Estos dos hechos presentan una sociedad fragmentada donde se censura cualquier tipo de interacción entre los tres diferentes grupos religiosos. Por su parte, el *Cancionero* de Ibn Quzmān proyecta una visión de al-Ándalus basada en un modelo de relativa convivencia pacífica donde el consumo y venta de vino, así como las relaciones diarias entre las tres comunidades religiosas, representaban un lazo de unión y vivir diarios. La exaltación del vino para ensalzar el amor y las pasiones muestra en ojos de Ibn Quzmān el papel de esta bebida en las fiestas y reuniones sociales de sus protectores, las clases nobles y de un cierto número de faquíes que no seguían los principios morales que predicaban y que mostraban su debilidad a la hora de imponer el orden religioso. Mediante un tono irónico y burlesco el poeta muestra el fracaso en la limitación de ciertos derechos y tradiciones de los andalusíes arraigadas desde el Califato. Ibn Quzmān se percata del consumo de esta bebida entre los estratos sociales más bajos y, a pesar de pertenecer al grupo musulmán, no evita interactuar con el resto de la población, identificándose con la comunidad mozárabe en su adopción de vocablos romances, describiendo sus rasgos tradicionales y de conducta. Este intercambio cultural se observa en el ámbito del léxico mediante el uso de vocablos romances relacionados con recipientes y medidas de esta bebida y el resto de actividades practicadas en los mercados y zocos. En el aspecto social, Ibn ‘Abdūn muestra recelo y una acentuada discriminación hacia cristianos y judíos, defendiendo la separación de los tres colectivos y prohibiendo a los musulmanes que presten servicios a los miembros de estos dos grupos. Por su parte, Ibn Quzmān informa en su discurso poético del papel que judíos y esclavos desempeñaban en la sociedad andalusí: los primeros, como hombres medicina; los segundos, como servidumbre de la casa y ayudantes en las tareas del hogar. Asimismo retrata una sociedad donde la libertad de cubrirse el rostro o la interacción entre hombres y mujeres transcurrían sin problemas y formaban parte del vivir cotidiano. Estos temas reflejados en el *Dīwān* de Ibn Quzmān y entrelazados entre sí sirven como espejo de una sociedad que en los versos del poeta se oponía a los dictámenes más ortodoxos, invitando a formar parte de un tapiz colorista de experiencias, mezclas idiomáticas y relaciones humanas que la población andalusí se negaba a abandonar.

**Obras citadas**

- Álvarez de Morales, Camilo, ed. *'El libro de la almohada' de Ibn Wāfid de Toledo: recetario médico árabe del siglo XI*. Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1980.
- Arié, Rachel. *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Vol 3. Barcelona: Labor, 1982.
- Asín Palacios, Miguel. "Origen árabe de 'rebato', 'arrobda' y sus homónimos." *Boletín de la Real Academia Española* 15 (1927): 347-95.
- Baer, Yitzhak. Trad. José Luis Lacave. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.
- Bakhtin, Mikhail. Trans. Hélène Iswolsky. *Rabelais and His World*. Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1968.
- Barkaï, Ron. "Perspectivas para la historia de la medicina judía española." *Espacio Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* 6 (1993): 475-92.
- . *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*. Madrid: Rialp, 1984.
- Bosch Vilá, Jacinto. *Los almorávides*. Granada: Universidad de Granada, 1990.
- . *La Sevilla islámica 712-1248*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1984.
- Carrete Parrondo, Carlos. "The Renovating Legacy Left by the Spanish Jews." Ed. Jesús Peláez del Rosal. *The Jews in Córdoba (X-XII Centuries)*. Córdoba: Almendro, 1988. 29-43.
- Castro, Teresa de. "Las tabernas en la Edad Media." *Historia* 16. 24 (2000): 10-26.
- Chejne, Anwar G. *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1974.
- Corán. Texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923*. Ed. Julio Cortés. Barcelona: Herder, 1999.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. 4 vols. Berna: Francke, 1954.
- Dijk, Teun A. Van. *Discourse and Context: A Socio-Cognitive Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Dozy, Reinhart P. *Historia de los musulmanes de España*. 4 vols. Madrid: Turner, 1982.
- Escartín González, Eduardo. *Economía y sociedad en la Sevilla almorávide*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2008.
- Fierro, Maribel. "Almorávides y almohades en al-Ándalus." *Historia de España de Menéndez Pidal*. Madrid: Espasa-Calpe, 1997. VIII. 2: 437-57.
- Finn, James. *Sephardim: The History of the Jews in Spain and Portugal*. London: J.G.F. & J. Rivington, 1841.
- García Gómez, Emilio, y Évariste Lévi-Provençal, eds. *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn Abdūn: Risāla fī-l-qaḍā' wa-l-ḥisba (Tratado sobre la judicatura y la ḥisba)*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1981.

- García Gómez, Emilio. *El mejor Ben Quzmān en 40 zéjeles*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- . *Todo Ben Guzmán*. 3 vols. Madrid: Gredos, 1972.
- Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Hernández Bermejo, J. Esteban. *La figura de Ibn al-‘Awwām y el significado de su Tratado de agricultura dentro de la escuela agrónoma andalusí*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1988.
- Ibn al-’Awwām. Trad. J. Clément-Mullet. *Le livre de l’agriculture d’Ibn-al-Awwām (kitab-al-felahah)*. 2 vols. Tunis: Bouslama, 1977.
- Ibn Wāfid. Trad. Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer. *Kitāb al-adwiya al-mufrada; Libro de los medicamentos simples*. Madrid: CSIC, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1995.
- Ibn Bassāl. Trads. José María Millás Vallicrosa & Mohamed Aziman. *Kitāb al-filāha; libro de agricultura*. Tetuán: Muley el-Hasan, 1955.
- Ibn Quzmān. Ed. Federico Corriente. *Cancionero andalusí*. Madrid: Hiperión, 1989.
- Imamuddin, S. M. *Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Muslim Spain, 711-1492 A.D.* Leiden: E. J. Brill, 1965.
- Lacarra, José María. *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro*. 2 vols. Zaragoza: Anúbar, 1985.
- Lévi-Provençal, Évariste. Trad. Emilio García Gómez. *España musulmana hasta la caída del Califato de Cordoba (711-1031 de J.C.): Instituciones y vida social en intelectual*. Madrid: Espasa-Calpe, 1957.
- . *Histoire de l’Espagne Musulmane*. 3 vols. Paris: G-P Maisonneuve, 1953.
- Marín, Manuela. *Individuo y sociedad en al-Ándalus*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Menéndez Pidal, Ramón. *Orígenes del español: estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*. Madrid: Espasa-Calpe, 1965.
- Pavón, Basilio. *Ciudades hispanomusulmanas*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Peñarroja Torrejón, Leopoldo. *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*. Madrid: Gredos, 1993.
- Perinbanayagan, Robert S. *Discursive Acts: Language, Signs and Selves*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2011.
- Puente, Cristina de la. *Avenzoar, Averroes, Ibn al-Jatib; médicos de al-Ándalus: perfumes, ungüentos y jarabes*. Madrid: Nivola, 2003.
- Rincón Álvarez, Manuel. *Mozárabes y mozarabías*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.
- Sáenz-Badillos, Ángel. “Jewish Poets in Córdoba.” Ed. Jesús Peláez del Rosal. *The Jews in Córdoba (X-XII Centuries)*. Córdoba: Almendro, 1988. 79-103.
- Sánchez-Albornoz, Claudio. “Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas.” *Al-Ándalus* 19 (1954): 172-97.
- Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. 2 vols. Madrid: Molina, 1972.



- Valdeón Baruque, Julio. *Abderramán III y el Califato de Córdoba*. Madrid: Debate, 2001.
- Vernet, Juan. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, 1978.