

Los ulemas de Ilbīra: saberes islámicos, linajes árabes

Manuela MARÍN

BIBLID [0544-408X]. (2008) 57; 169-203

Resumen: Este artículo ofrece un panorama de conjunto de las élites urbanas en Ilbīra durante el siglo III/IX y la primera mitad del IV/X, centrándose en los ulemas en tanto que miembros de esas élites. Se presta especial atención a los orígenes sociales y étnicos de los ulemas, mostrándose cómo los que procedían de familias árabes controlaron el mundo del saber islámico durante el periodo en estudio, a diferencia de lo que ha podido observarse en otras regiones de al-Andalus.

Abstract: Offers a survey of the urban elites in Ilbīra during the 3rd/9th century and the first half of the 4th/10th century, focusing on the ‘ulamā’, as members of these elites. Special attention is paid to the social and ethnic origins of the ‘ulamā’, thus showing that those belonging to Arab families controlled the world of Islamic knowledge during the period under study, in contrast to what has been observed in other Andalusī regions.

Palabras clave: Ilbīra. Ulemas. Linajes árabes.

Key words: Ilbīra. ‘Ulamā’. Arab lineages.

En un trabajo anterior, M. Fierro y quien esto firma presentamos un panorama general de la islamización de las ciudades andalusíes basándonos en el material proporcionado por los diccionarios biográficos. Planteamos allí los problemas que supone la utilización de este tipo de material y que no voy, por tanto, a repetir aquí en detalle¹. Baste recordar que se trata de una documentación relativa a grupos sociales muy concretos y seleccionados de acuerdo con los intereses de esa clase de literatura, lo que no siempre —o mejor dicho, casi nunca— permite generalizar las conclusiones obtenidas a poblaciones de más amplio espectro.

1. M. Fierro y M. Marín. “La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. II/VIII-comienzos s. IV/X)”. *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Ed. P. Cresnier, P. y M. García-Arenal. Madrid, 1998, pp. 65-97.

En ese mismo trabajo nos ocupamos primordialmente de establecer la posibilidad de la existencia de tradiciones locales en los diferentes núcleos urbanos andalusíes, comprobando que la implantación de la doctrina mālikí se hizo de un modo menos uniforme y más tardío de lo que hasta ahora se ha venido creyendo. Expresábamos también la necesidad de llevar a cabo más estudios “locales”, es decir, de examinar la evolución del proceso de islamización caso por caso, ciudad por ciudad, para de este modo poder establecer las modalidades por las cuales al-Andalus adquirió su carácter de “sociedad islámica” y que no debieron de ser uniformes².

Uno de estos casos, que voy a presentar a continuación, es el de Ilbīra, región que he escogido porque el material biográfico conservado sobre sus ulemas permite reconstruir, hasta cierto punto, un modelo de establecimiento territorial que no se encuentra documentado en otros lugares, así como plantear la importancia del factor étnico en la consolidación de élites urbanas andalusíes.

Además de los cadíes, que se estudian aparte, se conservan noticias biográficas de 81 ulemas relacionados con Ilbīra. Siete de ellos residieron temporalmente en Ilbīra para escuchar a un maestro local y no se han tenido en cuenta para el análisis general de los datos. Su presencia debe considerarse, sin embargo, a la hora de valorar el desarrollo de las ciencias islámicas en Ilbīra, ya que puede ser representativo del poder de atracción de la élite intelectual de la ciudad en un determinado momento.

El conjunto de los 74 ulemas que resultan de esta selección abarca desde la primera mitad del siglo III/IX hasta prácticamente el final del reinado de ‘Abd al-Raḥmān III, ya que el último de ellos muere en 347/958-59. Si se compara este número de ulemas con los vinculados a otras ciudades o regiones andalusíes durante ese mismo periodo, se observa que se trata de uno de los más elevados —excepción hecha, naturalmente, de Córdoba. En efecto, sólo en Toledo se encuentra un número mayor, 86 ulemas, mientras que en Zaragoza se contabilizan 67, en Écija y Rayyo 46, en Jaén 43, en Sevilla 42, etc.³ En parte puede explicarse la abundancia de información sobre los ulemas de Ilbīra por la existencia de una historia local (que fue escrita por Muṭarrif b. ‘Īsà (m. 356/966), tal como ocurre en Toledo, Écija, Sevilla y Rayyo⁴. Sin

2. Una relación de estudios recientes sobre estos temas, en M. Marín y M. Fierro. *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*. Algeciras, 2004, p. 16, nota 9. Añádase ahora M. A. Borrego Soto. “Sabios musulmanes de Jerez (siglos IX-XIV)”. *Al-Andalus-Magreb*, 11 (2004), pp. 7-66, y M. Fierro. “Os ulemas de Lisboa”. *Lisboa medieval. Os rostros da cidade*. Ed. L. Krus; L. F. Oliveira y J. L. Fontes. Lisboa, 2007, pp. 33-59.

3. M. Fierro y M. Marín. “La islamización de las ciudades andalusíes”, p. 97.

4. M. L. Ávila. “El género biográfico en al-Andalus”. *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. vol. VIII. *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*. Madrid, 1997, pp. 35-51.

embargo, el elevado número de ulemas constatado en Ilbīra no debe entenderse únicamente como producto de un azar historiográfico, aunque éste proporcione una mayor riqueza de información. Se cuenta así con una documentación que permite diversos niveles de análisis, siendo posible, a través de ella, aproximarse a la composición étnica de la población y a las modalidades de establecimiento territorial.

GENEALOGÍAS DEL LINAJE

Como es sabido, Ilbīra fue lugar de asentamiento de *ŷundíes*⁵. Parece lógico encontrar, por tanto, un número relativamente alto de *nisbas* árabes entre sus ulemas. Del total de 74, en efecto, llevan este signo de identidad 53 personajes, lo que es sin duda el porcentaje más alto encontrado entre los ulemas de otras localidades andaluzas, incluso aquéllas en las que también se asentaron otros *ŷundíes*. Llama asimismo la atención que el número de ulemas sin *nisba* sea mucho menor en el primer periodo de la islamización de Ilbīra que en una segunda fase, que corresponde a la primera mitad del siglo IV/X y en la cual, junto a la persistencia en la aparición de *nisbas* árabes, se registra un cierto crecimiento del número de ulemas que no la llevan. Todo parece indicar, por tanto, que el proceso de islamización de Ilbīra estuvo controlado desde su inicio por los linajes árabes asentados en la región y que ese control se mantuvo también en el establecimiento del sistema de difusión de los saberes islámicos.

Las *nisbas* árabes llevadas por los ulemas de Ilbīra son las siguientes: al-Murrī (5), al-Umawī (5), al-Jawlānī (5), al-Gassānī (3), al-Gāfiqī (3), al-Kilābī (3), al-Sulamī (2), al-Muḥāribī (2), al-Kinānī, al-Bāhilī, al-Lajmī, al-Balawī, al-Fihri, al-Ma‘farī (*sic* por al-Ma‘āfirī), al-Ta‘labī⁶, al-Sa‘dī, al-Tanūjī, al-Jušanī, al-Šabāḥī, al-Hamdānī, al-Fazārī y al-Anšārī⁷. Es interesante comparar esta presencia de *nisbas* árabes en Ilbīra con los datos procedentes de la *Ŷamhara* de Ibn Ḥazm, recogidos por E. Terés y contrastados con los de Ibn al-Jaṭīb. Para Ibn Ḥazm, “la casa de los Banū Murra, en al-Andalus, es Elvira”⁸, lo que coincide con la información biográfica aquí presentada. Ibn Ḥazm también señala la existencia de una familia de jawlānīes en Ilbīra, los Banū Nuḡayḥ⁹. Por otro lado, aunque no menciona Ibn Ḥazm a los gassānīes, Terés hizo notar que se trataba de un linaje que tuvo “una importancia

5. Sobre ello, v. E. Manzano Moreno. “El asentamiento y la organización de los *ŷund*-s sirios en al-Andalus”. *Al-Qanṭara*, XIV (1993), pp. 325-359.

6. El ulema que lleva esta *nisba* es denominado también como al-Taglabī.

7. Sobre el uso de esta última *nisba* en al-Andalus, v. M. Fierro. “La *nisba* al-Anšārī en al-Andalus y el cadí Muṅdir b. Sa‘īd”. *Al-Qanṭara*, XXVI (2004), pp. 233-237.

8. E. Terés. “Linajes árabes en al-Andalus según la “*Ŷamhara*” de Ibn Ḥazm”. *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 54-111 y 337-376; sobre Murra, p. 99.

9. *Idem*, nº 60.

capital en la región de Elvira y que sus jefes ejercieron una influencia decisiva sobre el *ýund* de Damasco¹⁰, destacando entre ellos las familias de los Banū ‘Umar y los Banū Ḥassān; de estos últimos se volverá a hablar aquí. Tampoco se refiere Ibn Ḥazm a gāfiqíes y kilābíes en Ilbīra, mencionando únicamente poblaciones de ese origen en Córdoba, Sevilla y Jaén. Del resto de las *nisbas* árabes documentadas en la literatura biográfica, hay coincidencia con los datos de Ibn Ḥazm sólo en el caso de los sa‘díes¹¹, jušaníes¹² y hamdāníes¹³.

A estas *nisbas* hay que añadir otras informaciones equivalentes, como el hecho de que se indique, de un personaje concreto, que su *nasab* pertenecía a una tribu árabe: *nasabu-hu fī Taqīf, fī Tamīm, fī l-Anṣār, fī l-Umawīyīn*. En el primero de estos casos —*nasabu-hu fī Taqīf*— la *nisba* correspondiente no aparece reseñada como tal, lo que si ocurre en el segundo. El personaje que se nos presenta como perteneciente a la tribu de Taqīf es, por otra parte, originario de Córdoba, aunque su padre ya residió en Ilbīra¹⁴.

Otra fórmula empleada para reseñar un origen árabe es la utilizada por Ibn Ḥārīt al-Jušanī, que en cuatro biografías de ulemas de Ilbīra indica que (*kāna*) *yuktatab fī Gāfiq, fī Kilāb, qaysīyan, ma‘firīyan*¹⁵. Esta información desaparece en biografías posteriores, que como mucho recogen la afiliación tribal en la *nisba* (al-Gāfiqī, al-Kilābī, pero no al-Qaysī o al-Ma‘firī). Cabe preguntarse por el significado de la fórmula utilizada por Ibn Ḥārīt y desechada por sus continuadores. Una respuesta posible es que en el momento en que escriben los informadores de Ibn Ḥārīt todavía se conservaba la memoria o incluso el registro material de las adscripciones tribales, cosa que a finales del siglo IV/X, cuando Ibn al-Faraḍī compuso su diccionario biográfico, había dejado de tener relevancia. Desde luego es Ibn Ḥārīt quien más información ofrece sobre los orígenes étnicos y geográficos de los ulemas de Ilbīra y ello no debía obedecer a una preocupación particular por este tema, sino más bien a que

10. *Idem*, n° 45.

11. *Idem*, n° 27: los de Elvira (Banū Ýūdī) son de Hawāzin.

12. *Idem*, n° 83: la casa de los Banū Juṣayn en al-Andalus es Jaén y los distritos (*a‘māl*) de Elvira.

13. *Idem*, n° 51: la casa de Hamdān, en al-Andalus, es Elvira.

14. Se trata de Mūsā b. Aḥmad, conocido como Abū ‘Imrān b. al-Lubb, m. 270/883; v. M. Marín. “Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)”. *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid, 1988, vol. I, n° 1439; Ibn Ḥārīt. *Ajbār al-fuqahā‘ wa-l-muḥaddīthīn*. Ed. M. L. Ávila y L. Molina. Madrid, 1992, n° 234. A partir de aquí, actualizo las citas a la obra de Ibn Ḥārīt según el texto editado, que utilicé anteriormente con una numeración provisional para mi “Nómina”, gracias a la amabilidad de los editores del texto antes de su publicación. En un estudio reciente, L. Molina ha presentado una propuesta de interpretación de la obra de Ibn Ḥārīt que subraya su carácter “ideologically oriented”, en favor de la figura de Baqī b. Majlad; v. L. Molina. “Classifying scholarship”. An analysis of biographical texts from Ibn Harith’s *Akhbar al-fuqaha’ wa-l-muḥaddithin*. *Medieval Prosopography*, 23 (2002), pp. 55-71.

15. Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, respectivamente núms. 435, 380, 227 y 230.

tuvo a su alcance la información adecuada para registrarlo. En este caso concreto, los dos personajes que se inscriben como qaysī el uno y ma'āfirī el otro carecen de *nisba* alguna en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī; por tanto, de no ser por la información que suministra Ibn Ḥārīt, habrían ido a parar al conjunto de personajes a los que se suele atribuir un origen indígena o bereber.

Me he detenido en este punto porque es usual experimentar cierta desconfianza ante la presencia de *nisbas* árabes, que se tienden a interpretar como indicación de la asimilación de la población conversa a las estructuras árabes de parentesco, es decir, como una indicación de que eran *mawālī*¹⁶. Es muy posible que algunos de los ulemas reseñados en Ilbīra con una de estas *nisbas* fueran, en realidad, no árabes. En algunos casos concretos la información biográfica es precisa a este respecto: Yūsuf b. Rammāḥ (m. 298/910-11) era, según Ibn Ḥārīt, de los *mawālī* de Ṭa'labā b. Qays y llevaba la *nisba* al-Ṭa'labī (aunque Ibn al-Faraḍī afirma que era *mawlā* de los Banū Taglib, probablemente por una confusión ortográfica)¹⁷; Makkī b. Ṣafwān (m. 318/930) era *mawlā* de los Banū Umayya¹⁸. La información sobre Aḥmad b. 'Amr b. Maṣṣūr Ibn 'Amrīl (m. 312/924) es contradictoria, porque Ibn al-Faraḍī¹⁹ afirma que era *mawlā* de los omeyas, mientras que Ibn Ḥārīt lo integra en su descendencia²⁰. Parece claro que los ulemas que llevan la *nisba* al-Umawī o cuyo *nasab* se considera omeya no pertenecían realmente a la familia que dominaba entonces al-Andalus, sino que se habían incorporado a ella por lazos de clientela; ninguno de ellos tiene una cadena genealógica que llegue más allá de su abuelo²¹.

Más difícil es asegurar que las otras *nisbas* árabes no reflejen una presencia real de linajes árabes en Ilbīra, atestiguada por las fuentes crónicas a propósito del esta-

16. Ya en su *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona, 1976, pp. 340-342, P. Guichard sometió a una certera crítica las conclusiones que J. Ribera había hecho sobre la presencia de *nisbas* árabes entre la población valenciana; Ribera se había basado fundamentalmente en la obra de Ibn al-Abbār (m. 658/1260), compuesta en una época en la que los "apellidos" árabes habían perdido credibilidad genealógica (aunque en algunos casos, no precisamente valencianos, Ibn al-Abbār tuvo acceso a documentación muy anterior, como ocurre con la obra de al-Rāzī). Sobre este tema, véase M. Fierro. "Árabes, bereberes, muladíes y *mawālī*. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes". *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid, 1995, vol. VII, pp. 42-54. Sobre bereberes que adoptan *nisbas* árabes, cf. H. de Felipe. *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*. Madrid, 1997, pp. 62-67.

17. M. Marín. "Nómina", n° 1588; Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, n° 519.

18. M. Marín. "Nómina", n° 1423; Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, n° 258.

19. *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*. Ed. F. Codera. Madrid, 1891-2, n° 76.

20. M. Marín. "Nómina", n° 158.

21. Sobre los linajes omeyas en al-Andalus, v. A. Uzquiza Bartolomé. "La familia omeya en al-Andalus". *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid, 1992, vol. V, pp. 373-432 y "Otros linajes omeyas en al-Andalus". *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid, 1994, vol. VI, pp. 445-62.

blecimiento del *ẓund* de Damasco en la región. Hay que contar, desde luego, con que una cierta proporción de estas *nisbas* fuera producto de una relación de *walā'* —proporción que no es posible establecer con certeza—. El caso de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853) es significativo, ya que mientras que en general se da por buena su genealogía árabe, algunos autores lo presentan como *mawlā'*²². En todo caso, y a pesar de estas reservas, se seguiría estando frente a un significativo segmento de población de ulemas de origen árabe, semejante al que se encuentra en la vecina región de Rayyo²³.

CADÍES

Los linajes árabes, como en el resto de al-Andalus en una primera época, es decir, con alguna excepción hasta el califato, dominan en Ilbīra el ejercicio de la justicia. El primer cadí de Ilbīra de que se tiene noticia fue nombrado por 'Abd al-Raḥmān I dos veces para ese cargo. Se llamaba Usayd b. 'Abd al-Raḥmān al-Sabā'ī (en Ibn al-Faraḍī su nombre aparece como "Asad") y era un sirio asentado en la cora de Ilbīra; murió siendo cadí, después de 150/767²⁴. Parece existir alguna confusión entre este personaje y otro, llamado 'Abd al-Raḥmān b. Usayd al-Sabā'ī y también señalado por Ibn al-Faraḍī como cadí de Ilbīra en época de 'Abd al-Raḥmān I²⁵; probablemente se trate de un error por Usayd b. 'Abd al-Raḥmān.

Hišām I nombró cadí de Ilbīra a un miembro de una de las familias árabes más importantes de la región, bien documentada en las crónicas históricas. Se trata de al-Asbāt b. Ŷa'far b. Sulaymān b. Ayyūb b. Sa'd b. Bakr b. Hawāzin, antepasado de Sa'īd b. Ŷūdī, el famoso líder de los árabes de Ilbīra²⁶. Este al-Asbāt, aunque pertenecía a una ilustre familia árabe, carecía de propiedades porque no había estado presente en el reparto hecho tras la conquista del territorio, que sí había beneficiado a sus hermanos. Enterado de ello el emir, y de la vida piadosa y retirada que llevaba al-Asbāt, lo nombró cadí y le concedió fincas que llevaron su nombre. A la muerte

22. J. Aguadé. "Vida y obra de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb". Estudio introductorio a su edición del *Kitāb al-Ta'rīj de Ibn Ḥabīb*. Madrid, 1991, pp. 21-23; v. también M. Arcas Campoy y D. Serrano Niza. "Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī, 'Abd al-Malik". *Biblioteca de al-Andalus*. Ed. J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vélchez. Almería, 2004, vol. III, pp. 219-227.

23. Sobre los linajes árabes establecidos en esta región, v. V. Martínez Enamorado. *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*. Málaga, 2003, pp. 437-452.

24. M. Marín. "Nómina", n° 245; Ibn Ḥarīṭ. *Ajbār*, n° 53.

25. M. Marín. "Nómina", n° 696.

26. M. Marín. "Nómina", n° 224. Sobre Sa'īd b. Ŷūdī, v. E. Lévi-Provençal. *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*. vol. IV de la *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*. Madrid, 1957, pp. 222-223.

del emir, su sucesor, al-Ḥakam I, confirmó a al-Asbāṭ en el cadiazgo, cargo en el cual, tras su muerte, encontramos a un hijo suyo llamado ʿYūdī. A este ʿYūdī b. al-Asbāṭ lo nombró el cadí de Córdoba Muḥammad b. Baṣīr (m. 198/813-14), todavía durante el reinado de al-Ḥakam I²⁷.

Otros linajes árabes ocuparon el cadiazgo de Ilbīra durante este reinado: en fecha insegura se menciona a Raḡāʾ b. Ḥakam b. Raḡāʾ al-ʿUqaylī²⁸, nombrado por al-Ḥakam I a continuación de al-Muṭannā b. Jālid. De éste último no se conserva noticia biográfica, pero si de quien debió de ser hijo suyo, cadí también en Ilbīra algo después: en 231/845-46, en efecto, fue nombrado Jālid b. al-Muṭannā b. Jālid b. al-Muṭannā al-Murrī²⁹.

Todos estos cadíes pertenecían a familias árabes asentadas en Ilbīra o sus alrededores y velaban, naturalmente, por los intereses de los miembros del *yūnd*, la aristocracia local que controlaba los recursos de la región. Además de su cualidad de árabes y miembros de linajes implantados en ella, no se sabe mucho sobre su formación jurídica, si es que la tuvieron (de hecho, éste es un fenómeno común al resto de al-Andalus en este periodo). Sólo del primero de estos cadíes se nos informa que era alfaquí, sobre la base de que había conocido a al-Awzāʿī y a Makḥūl al-Dimašqī y había transmitido de ambos. Este cadí, se añade en su biografía, era expertísimo en las cuestiones relacionadas con el *yihād*, de lo cual es fácil deducir que conocía bien las normas sobre el reparto de botín, el estatuto de los cautivos, el comercio con los infieles, etc. Lógicamente, al estar asentado en Ilbīra el *yūnd* de Damasco, este primer cadí, sirio de origen, aparece como discípulo de al-Awzāʿī, cuya doctrina, como es sabido, conoció una difusión temprana en al-Andalus³⁰. En cambio, del segundo cadí, al-Asbāṭ b. ʿYaʿfar, no se sabe que tuviera ninguna formación en la ley islámica. Las cualidades que le adornan son muy otras: se trata de un hombre piadoso, incluso ascético, y que lleva una vida retirada y modesta. Su elección por parte de Hišām I concuerda con la imagen que las fuentes ofrecen del emir, hombre inclinado a la ciencia y la religión. Diríase que estos dos primeros cadíes de Ilbīra representan las dos fases de gobierno que suponen los reinados de los dos primeros emires omeyas: expansión militar y establecimiento territorial en época de ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwīya y pacificación en tiempos de Hišām. El cadiazgo como actividad reguladora de

27. M. Marín. "Nómina", n° 356.

28. *Idem*, n° 478.

29. *Idem*, n° 436.

30. M. Makkī. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*. Madrid, 1968, pp. 64-67. Además de este primer cadí de Ilbīra, señala Makkī otro discípulo de al-Awzāʿī que también ejerció la judicatura y era de origen sirio, el sevillano al-Muṣʿab b. ʿImrān al-Hamdānī (M. Marín. "Nómina", n° 1393).

conflictos permanece desde entonces en manos de las familias árabes locales, que en tres casos, que se sepa, lo transmiten de padres a hijos. De este modo se asegura tanto el control interno de los recursos como la búsqueda de soluciones a las posibles disensiones entre quienes mantienen el poder.

En Jaén, otro lugar de asentamiento de *ḡundīes*, los cadíes que se conocen son también árabes, como en Ilbīra, pero no son originarios de Jaén³¹. El nombramiento de un cadí procedente de otro lugar evitaba, desde el punto de vista del emir, su dependencia respecto a los poderes de facto en la ciudad correspondiente y hay más casos, en el resto de al-Andalus, que atestiguan que ésta fue una política conscientemente llevada a cabo por los emires cordobeses³². En Ilbīra, el primer caso de cadí (árabe) que no pertenece a un linaje local corresponde al reinado del emir Muḡammad (238-273/852-886): se trata de Jālid b. Sa'īd b. Sulaymān al-Gāfiqī, originario de Faḡḡ al-Ballūṡ y primo del cadí de Córdoba Sulaymān b. Aswad³³. Desde Ilbīra, en 252/866, Jālid b. Sa'īd pasó a ejercer el cadiazgo de Huesca. Por otro lado, hay también noticias, y no precisamente halagadoras respecto al nivel de sus conocimientos, de otro cadí de Ilbīra llamado al-Mu'ammal b. Raḡā' al-'Uqaylī³⁴, que debió de ejercer su cargo en la segunda mitad del s. III/IX, puesto que es contemporáneo de Muḡammad b. Fuṡays (m. 319/931)³⁵; y aparece en su biografía, en un contexto que hace suponer que Muḡammad b. Fuṡays ya era un personaje de prestigio. El nombramiento de al-Mu'ammal b. Raḡā' al-'Uqaylī, evidentemente miembro de la misma familia que al-Raḡā' b. Ḥakam, como cadí de Ilbīra, puede indicar que el intento del emir cordobés por controlar el cargo de juez en la región fue de corta duración y que los linajes árabes locales consiguieron imponer de nuevo a uno de los suyos, por más que no tuviera capacidad para desempeñar esas funciones³⁶.

31. M. Fierro y M. Marín. "La islamización de las ciudades andalusíes", p. 77.

32. Sigue siendo necesario un estudio pormenorizado de la judicatura en época omeya. Sobre los cadíes de 'Abd al-Raḡmān III, véase M. Marín. "Altos funcionarios para el califa: jueces y otros cargos de la administración de 'Abd al-Raḡmān III". *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 5 (2004), pp. 91-105. Para una época posterior, M. J. Viguera. "Los jueces de Córdoba en la primera mitad del siglo XI (análisis de datos)". *Al-Qanṡara*, V (1984), pp. 123-146.

33. M. Marín. "Nómina", n° 434.

34. *Idem*, n° 1450.

35. *Idem*, n° 1303.

36. El relato en el que se subraya la ignorancia de al-Mu'ammal del derecho islámico se encuentra en la biografía de Ibn Fuṡays en Qāḡī 'Iyāḡ. *Tartīb al-madārik*. Rabat, s. f., vol. V, pp. 217-218. Una mujer se presentó ante el juez querellándose contra su marido a propósito de su documento de acidaque, y al-Mu'ammal declaró que se trataba de un documento inválido (*mafsūḡ*), por lo que el vínculo matrimonial debía considerarse anulado. Aunque los alfaquíes presentes no pudieron hallar causa de invalidez en el documento, fue sólo Ibn Fuṡays quien consiguió, hábilmente, que el juez revocara su sentencia. La censura hacia al-Mu'ammal que se deduce de este relato puede interpretarse también como la protesta de los ule-

Nada se sabe de otros cadíes que ejercieran en Ilbĭra durante los reinados de al-Mundĭr y ‘Abd Allāh, periodo que corresponde a la *fitna* entre árabes y muladíes en la región³⁷. En 300/912-13, el primer cadí nombrado por ‘Abd al-Raĥmān III en todo al-Andalus es, precisamente, el de Ilbĭra, ‘Abd Allāh b. Muĥammad b. ‘Abd al-Jāliq b. Sawāda al-Gassānī, de quien se afirma que era entonces cadí del *ġund* de Damasco³⁸. Este cadí del *ġund* fue nombrado tras prestar juramento al nuevo emir, recién llegado al poder y todavía necesitado de asegurar la tambaleante herencia recibida de su abuelo. La lealtad conseguida en Ilbĭra es recompensada con el nombramiento de al-Gassānī como cadí de toda la cora de Ilbĭra; poco permaneció en ese puesto, no obstante, pues antes de su muerte en 302/914-15 ocupó el cadiazgo de Sevilla³⁹.

Con los inicios del califato omeya, los linajes árabes pierden el control de la administración judicial, que al-Nāṣir confió a continuación a un cordobés de origen bereber: Muĥammad b. Abī ‘Īsā (m. 339/950-51), descendiente de Yaĥyā b. Yaĥyā⁴⁰. A diferencia de otros lugares, donde ya en el s. III/IX se comprueba que hubo algún cadí de origen no árabe —por ejemplo, en Sevilla—⁴¹, en Ilbĭra esto no ocurre hasta que, en pleno siglo IV/X, el proceso de islamización ha avanzado de modo tan amplio que la identidad étnica deja de tener un papel significativo; por otro lado hay que tener en cuenta que las familias árabes de Ilbĭra, debilitadas por las luchas de la *fitna*, quizá no fueron capaces de resistir la enérgica política de ‘Abd al-Raĥmān III. En suma, la evolución de la judicatura en Ilbĭra muestra claramente cómo se reproduce un poder local basado en solidaridades familiares y étnicas hasta agotar sus recursos internos y dar paso a una estructura burocrática impuesta desde el exterior.

ESTABLECIMIENTOS TERRITORIALES Y ORÍGENES ÉTNICOS

mas que se consideraban mejor preparados para ejercer el cargo de juez, y que se veían postergados por ignorantes con mejores apoyos políticos. Ibn Fuṭays era también de origen árabe (llevaba la *nisba* al-Gāfiqī), por lo cual si la interpretación que propongo es correcta, no reflejaría una tensión inter-étnica, sino las luchas por el poder en el seno de la minoría árabe dominante y, sobre todo, la emergencia de los ulemas como grupo social basado en el control de las ciencias islámicas.

37. E. Lévi-Provençal. *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, pp. 219-223.

38. M. Marín. “Nómina”, n° 817.

39. Sobre el papel de Muĥammad b. ‘Abd al-Jāliq como impulsor de la sumisión del *ġund* de Ilbĭra al emir, v. Ibn Ḥayyān. *Al-Muqtabis (al-ġuz’ al-jāmis)*. Ed. P. Chalmeta; F. Corriente y M. Sobh. Madrid, 1979, p. 58. Trad. M. J. Viguera y F. Corriente. *Crónica del califa ‘Abdarrāḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Zaragoza, 1981, p. 55.

40. Sobre él, véase M. Marín, “Una familia de ulemas cordobeses: los Banū Abī ‘Īsā”. *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 291-320, esp. 306-312 y “Altos funcionarios para el califa: jueces y otros cargos de la administración de ‘Abd al-Raĥmān III”, pp. 99-100.

41. M. Fierro y M. Marín. “La islamización de las ciudades andalusíes”, p. 81.

Vuelvo ahora a los ulemas de Ilbīra como grupo social conductor de la vida religiosa e intelectual de su comunidad. Como miembros activos de ella, reflejan y asumen muchas de sus características generales. Ya se ha hecho notar la predominancia de los ulemas de origen árabe, lo que corrobora la existencia de un notable asentamiento de esa procedencia. Otro aspecto que puede deducirse del examen de las biografías de estos ulemas es menos evidente, y rara vez se encuentra tan claramente especificado como en el caso de Ilbīra: me refiero a las formas de distribución territorial de los asentamientos árabes en al-Andalus⁴².

En cierto número de esas biografías se encuentran indicaciones de origen que revelan, en efecto, un tipo específico de establecimiento rural, en comunidades dispersas por la región. Los casos de esta clase se encuentran, casi todos, en el texto biográfico de Ibn Ḥārīt al-Jušanī, y son los siguientes⁴³:

1. Al-Jaḍir b. Zakaṛīyā' b. 'Ubayd b. Rāfi' fue uno de los *budalā'* de la *qarya* de Barṛya; el significado de este término (*budalā'*, pl. de *badīl*, "sustituto") no está claro, aunque puede querer decir que en ese lugar ejerció alguna función administrativo/militar o de representación de la autoridad tribal, ya que, según asegura su biógrafo Ibn Ḥārīt, le correspondía la *wilāya* de los Banū Ḥassān, establecidos en ese lugar⁴⁴, a través de su descendencia de al-Ḥārīt b. Zālim b. Zayd b. Ḥassān al-A'lā. Es interesante hacer notar que el *nasab* de al-Jaḍir, tal como aparece en el breve apunte biográfico que le dedica Ibn Ḥārīt, se detiene en su bisabuelo, mientras que su cadena genealógica completa puede recuperarse en la biografía de su hijo, así como su *nisba*, al-Gassānī⁴⁵.

2. 'Abd al-Malik b. Ḥabīb al-Sulamī (m. 238/853) poseía, según Ibn al-Jaḍīb, tierras y olivares en la localidad de Bayra⁴⁶.

42. Sobre las circunstancias de la ocupación territorial y su reflejo historiográfico, v. P. Chalmeta. "Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)". *Cuadernos de Historia*, VI (1975), tirada aparte y E. Manzano Moreno. "Árabes, bereberes e indígenas: al-Andalus en su primer periodo de formación". "L'incastellamento". *Actes des rencontres de Gérone (26-27 Novembre 1992) et de Rome (5-7 Mai 1994)*. Ed. M. Barceló y P. Toubert. Roma, 1998, pp. 157-177, y la bibliografía allí citada.

43. Recoge varios de estos casos E. Manzano Moreno. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, 2006, pp. 276-278.

44. E. Terés. "Linajes árabes", n° 45. Sobre Barṛya/Barṛyat Banī Ḥassān (Berja), v. M. C. Jiménez Mata. *La Granada islámica. Contribución a su estudio geográfico-político-administrativo a través de la toponimia*. Granada, 1990, pp. 160-161.

45. Ibn Ḥārīt. *Ajḍār*, n° 474: Šāmij b. al-Jaḍir b. Zakaṛīyā' b. 'Ubayd b. Rāfi' b. Tuwayb b. al-Ḥārīt b. Zālim b. Zayd b. Ḥassān al-Gassānī.

46. J. Aguadé. "Vida y obra de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb", pp. 25-26; M. C. Jiménez Mata. *La Granada islámica*, p. 164. Han de tenerse en cuenta las dudas sobre la ascendencia étnica de Ibn Ḥabīb y el hecho de que, en todo caso, sus antepasados no procedían del *ẓund* instalado en Ilbīra, sino de Córdoba.

3. Sulaymān b. Naṣr b. Maṣṣūr b. Ḥāmil al-Murrī (m. 260/873-74), procedía de la *qarya* de Aṣkarūš, en el *iqḷm* de al-Kanā'is⁴⁷. Su padre, Naṣr, salió de allí y se asentó en *ḥāḍirat* Ilbīra, la capital de la cora⁴⁸.

4. En la misma *qarya* (Aṣkarūš) estaban instalados los antepasados de 'Abd al-Wāḥid b. Ḥamdūn b. 'Abd al-Wāḥid b. al-Rayyān b. Sirāy al-Murrī (m. 315/927)⁴⁹.

5. Sa'īd b. al-Namir b. Sulaymān b. al-Ḥasan al-Gāfiqī (m. 269/882) procedía de una *qarya* no identificada⁵⁰.

6. Aṣḡab b. Ḥamdūn b. 'Iṣma al-Ma'farī (*sic*), que murió en época del emir Muḥammad, era descendiente de Nu'mān b. Junduf al-Ma'farī al-Baladī, que se instaló en *qaryat* Watur⁵¹, en el *iqḷm* de Balūnaš⁵².

7. Aḡmad b. 'Amr b. Maṣṣūr Ibn 'Amrīl (m. 312/924), *mawlā* de los omeyas, era originario de Turýilat Qays y se asentó en *ḥāḍirat* Ilbīra⁵³.

8. Muḥammad b. 'Abd al-Wāriṭ b. 'Aṭā' al-Ma'āfirī (m. después de 310/922) era originario de una *qarya* no identificada, en el *iqḷm* de Qanb Qays⁵⁴.

9. Aḡmad b. Muḥammad b. Aḡḡa b. 'Abd al-Laṭīf b. Garīb b. Yazīd b. al-Šimr b. 'Abd Šams b. al-Garīb al-Hamdānī era de los establecidos en *qaryat Hamdān* (Alhendín). Vivió en época de al-Nāṣir, que le concedió molinos y una fortaleza (*ḥiṣn*)⁵⁵.

10. Ḥafṣ b. 'Amr b. Nuṣayḡ b. Sulaymān b. 'Isā al-Jawlānī (m. 313/925), cuyos antepasados se instalaron en la *qaryat* Aḡ.r⁵⁶, en el *iqḷm* de al-Qilā'a; fue su padre quien se trasladó a la *ḥāḍirat* Ilbīra⁵⁷.

47. Sobre al-Kanā'is (La Quinicia) y Aṣkarūš/Aṣkurūya (Asquerosa, hoy día Valderrubio), v. M. C. Jiménez Mata. *La Granada islámica*, pp. 212 y 136 respectivamente.

48. M. Marín. "Nómina", n° 602; Ibn Ḥarīṭ. *Ajbār*, n° 425.

49. M. Marín. "Nómina", n° 875; Ibn Ḥarīṭ. *Ajbār*, n° 345.

50. M. Marín. "Nómina", n° 573; Ibn Ḥarīṭ. *Ajbār*, n° 435.

51. Huétor Vega; v. M. C. Jiménez Mata. *La Granada islámica*, p. 282.

52. Ibn Ḥarīṭ. *Ajbār*, n° 43.

53. M. Marín. "Nómina", n° 158; Ibn Ḥarīṭ. *Ajbār*, n° 12. En el artículo citado en nota 1, se atribuía erróneamente a este personaje un origen de Trujillo, cuando se trata en realidad de un topónimo granadino híbrido que refleja un asentamiento tribal, como ocurre en el caso siguiente.

54. Quempe o Temple, en el término de Santafé; híbrido de "campo" y Qays; v. M. C. Jiménez Mata. *La Granada islámica*, p. 236.

55. M. Marín. "Nómina", n° 172. Sobre los Banū Aḡḡa, de quien este personaje es antepasado, v. F. N. Velázquez Basanta. "De Ibn Ḥayyān a Ibn al-Jarīb: los Banū Aḡḡa al-Hamdānī, una familia árabe de Elvira". *Ultra mare. Mélanges de langue arabe et d'islamologie offerts à Aubert Martin*. Lovaina, 2004, pp. 213-247.

56. ¿Podría ser una confusión por Uḡyāyār (Los Ogíjares), como aparece en Ibn al-Jarīb? (*Al-Iḥāa fī ajbār Garnāa*. Ed. M. 'A. 'Inān. El Cairo, 1955, p. 133; v. M. C. Jiménez Mata. *La Granada islámica*, p. 273.

57. M. Marín. "Nómina", n° 416; Ibn Ḥarīṭ. *Ajbār*, n° 80.

11. Waḡīh b. Wabhūn al-Kilābī (m. 313/925-26 o 317/929-30): sus antepasados se instalaron en una *qarya* no identificada, en la vecindad de la *ḥāḍira*⁵⁸.

12. Qāsim b. Tammām b. ‘Aṭīya b. Jālid b. ‘Aṭīya al-Muḥāribī (m. 318/930), descendiente de Zayd b. Muḥārib, era originario de las *qurà* de Granada⁵⁹.

En el conjunto de la información biográfica manejada, estas informaciones sorprenden por su coherencia y su continuidad. A lo largo de todo el periodo estudiado se observa, en efecto, la presencia de un fenómeno que probablemente se dio en otros lugares de al-Andalus, pero del que no se han conservado huellas semejantes a las que revela este material relativo a Ilbīra. De la ciudad parecen depender una serie de establecimientos rurales, llamados en alguna ocasión *qurà al-ḥāḍira*, en los que se produjo un asentamiento poblacional de carácter tribal. El caso más claro es el de la *qarya* de Aškarūš, donde están documentados los murríes de Murra Gaṭafān (se conocen otros murríes, de Murra b. ‘Awf, pero sin que se mencionen sus lazos territoriales). Todas estas *qaryas* aparecen mencionadas en la obra de Ibn Ḥārīt, a veces con dificultades de lectura que hacen imposible el rescate de su denominación, pero muchas de ellas situadas, según parece, en un radio relativamente cercano a la ciudad. Con la excepción de un *mawlà* de los omeyas, el resto de los personajes así relacionados con una explotación rural llevan todos una *nisba* árabe o incluso se reconstruye su genealogía hasta un antepasado que nunca pisó la Península Ibérica.

El reparto de las tierras conquistadas entre los miembros del *ḡund*, tal como aparece en estos textos biográficos, se configura en un paisaje rural poblado de pequeños núcleos o *qaryas* estrechamente vinculados a un grupo tribal. La toponimia de alguno de estos lugares es reveladora de esta situación: *qaryat Hamdān* (Alhendín), *iqḷm* de Qanb Qays, Turḡilat Qays, *mawḍi‘ Banī Ḥassān*... Hasta finales del s. III/IX y aún más allá se observa la continuidad de este tipo de asentamientos a través de las biografías de ulemas que proceden de tales lugares. En otras zonas de al-Andalus, los establecimientos rurales de carácter tribal se han podido identificar gracias a las huellas dejadas en la toponimia: el caso más conocido es el de los topónimos que se inician con Beni— en el levante peninsular⁶⁰. La vaguedad cronológica de los nombres

58. M. Marín. “Nómina”, n° 1494; Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, n° 491.

59. M. Marín. “Nómina”, n° 1050; Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, n° 420. Según Ibn al-Jaīb, *Al-Iḥāa*, p. 133, ‘Aṭīya b. Jālid al-Muḥāribī se había instalado en la *qarya* de Qaštāla (M. C. Jiménez Mata. *La Granada islámica*, p. 241), de donde procedía Qāsim b. Tammām (en el texto editado de la *Iḥāa*, Qāsim b. Imām).

60. Th. F. Glick. *From Muslim fortress to Christian castle. Social and cultural change in Medieval Spain*. Manchester, 1995, pp. 30-37, con un examen de las controversias suscitadas al respecto. Sobre los asentamientos bereberes y su reflejo en la toponimia, H. de Felipe. *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*. Madrid, 1997, pp. 269 y ss. V. también S. Gutiérrez. *La cora de Tudmir. De la antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*. Madrid-Alicante, 1996, pp. 283-284, sobre alquerías vinculadas a linajes de *ḡundies* en esa región.

de lugar es uno de los problemas que plantea su utilización, pero en el caso que nos ocupa esta dificultad desaparece ante la precisión de los datos proporcionados por los textos biográficos. El microcosmos que conforman los ulemas de IlbĪra permite extraer conclusiones que van mucho más allá de sus propias trayectorias personales como miembros de las élites intelectuales andalusíes y los sitúa en un contexto social y político mucho más amplio.

Ahora bien, si la literatura biográfica ha conservado este tipo de información, ello se debe, principalmente, a que en un momento dado el personaje biografiado o uno de sus antepasados abandonó el entorno rural para instalarse en la *ḥāḍira*. A los casos antes citados podría añadirse alguno más, como ‘Abd al-Maʿyīd b. ‘Affān al-Balawī (m. 268/881), cuyos antepasados se instalaron en *ḥāḍirat* IlbĪra, en el *rabaḍ* conocido como al-Balawīyīn⁶¹; Muḥammad b. Aḥmad b. Suwayd (s. III/IX), un qaysí cuyo abuelo ya residió en la *ḥāḍira*⁶², o incluso ‘Umar b. Mūsā b. ‘Abd al-Karīm b. Bišr b. Mūsā al-Kinānī (m. 254-257/868-871) un árabe de Šiḍūna en la misma situación⁶³. Parece deducirse que, en momentos difíciles de precisar cronológicamente pero situados a lo largo del siglo III/IX, se produce un movimiento migratorio de parte de estas poblaciones árabes que abandonan sus asentamientos y se incorporan a la vida urbana, donde uno de sus descendientes —usualmente el hijo o el nieto— se introduce en el mundo de la ciencia y el conocimiento. ¿Se deben estos movimientos a una presión interna del asentamiento tribal, que empieza a resultar insuficiente para asegurar la subsistencia de todos sus miembros? Hay que contar, naturalmente, con otros posibles factores, como la atracción ejercida por un núcleo urbano hacia su entorno rural y la posibilidad de incorporarse a las jerarquías de poder administrativo y político. Al mismo tiempo, es interesante hacer notar un fenómeno minoritario pero significativo: los ulemas que eligen residir en el campo en lugar de emigrar a la ciudad. Tres son los casos conocidos: el ya mencionado cadī al-Asbāṭ b. ʿYaʿfar, Harma b. Simāk (m. 277/890) y Qāsim b. Tammām b. ‘Aṭīya al-Muḥāribī (m. 318/930-31)⁶⁴. En las biografías correspondientes, esta elección se explica por razones de piedad y ascetismo; el campo aparece en ellas como lugar de retiro, de perfeccionamiento personal sólo posible en la lejanía del ambiente corruptor de la ciudad. De estos tres personajes, el más enigmático es el segundo, Harma b. Simāk, que no lleva *nisba* alguna

61. M. Marín. “Nómina”, n° 855; Ibn Hārīt. *Ajbār*, n° 341.

62. Ibn Hārīt. *Ajbār*, n° 227. A esta misma familia pertenecía Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Suayd al-Qaysī (m. alrededor de 300/912), de Badajoz (M. Marín. “Nómina”, n° 1246).

63. M. Marín. “Nómina”, n° 965; Ibn Hārīt. *Ajbār*, n° 359.

64. Sobre Asbāṭ, cf. *supra*, nota 25; acerca de los otros dos personajes, M. Marín. “Nómina”, núms. 1481 y 1050; Ibn Hārīt. *Ajbār*, núms. 482 y 420, respectivamente.

y que residía en un *iqḷm* de nombre no identificado⁶⁵. Los otros dos pertenecían —como ya se ha visto el caso del cadí— a la aristocracia árabe terrateniente, habiendo recibido donaciones territoriales del emir Hišām I. En cuanto a Qāsim b. Tam-mām, eligió para su retiro una *qarya* situada a unas cinco millas al sur de Granada.

La estrecha relación entre centro urbano y establecimientos rurales cercanos a la *ḥāḍira* se manifiesta, en las biografías de estos ulemas, a través de los movimientos de traslado a la ciudad o de refugio en el campo. Mientras que el segundo se debe únicamente (o al menos, así se asegura en sus biografías) a una opción personal, su posibilidad se apoyaba en la existencia de propiedades rurales sobre las cuales sustentar la vida de piedad. En cambio, el movimiento hacia la ciudad parece indicar, bien una insuficiencia de esas mismas propiedades para asumir el crecimiento demográfico, bien una división desigual de la propiedad entre los miembros del asentamiento tribal; los menos favorecidos terminarían emigrando a la *ḥāḍira* y buscando allí nuevas oportunidades —recuérdese que en varios casos se indica que no son los propios ulemas quienes han emigrado a la ciudad, sino sus padres o sus abuelos. Al incorporarse, de este modo, a las capas urbanas dedicadas a la gestión de los intereses de la comunidad, están contribuyendo decisivamente al proceso de islamización que terminará por diluir las identidades étnicas de la población. En Ilbīra, como es sabido, este proceso terminó por llevar al enfrentamiento armado entre árabes y muladíes, es decir, entre los propietarios de la tierra desde la conquista y quienes les disputan el poder derivado de su posición.

REDES DE PARENTESCO

Una de las posibilidades que ofrece la explotación del material biográfico es la reconstrucción de las redes familiares que se establecen en el interior del mundo de las ciencias islámicas, posibilidad que se ha materializado en diversos estudios, en los que se observa cómo la transmisión genealógica del conocimiento se traduce en la apropiación y transmisión familiar de cargos burocráticos⁶⁶. Se ha visto antes que este fenómeno se da en la judicatura de Ilbīra: son determinadas familias árabes las

65. En Ibn Hārīt. *Ajbār*, n° 482, hay un hueco en el ms. que impide la lectura del topónimo. Ibn al-Farādī. *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*. Ed. F. Codera, Madrid, 1891-2, n° 1546, da " iqlīm Ibn Ẓ.r.r".

66. Esta línea de investigación ha sido particularmente fructífera en los últimos tiempos y no pretendo hacer aquí un balance bibliográfico de todo lo producido en este campo. Me limitaré a señalar la obra pionera de R. Bulliet. *The patricians of Nishapur: a study in Medieval Islamic social history*. Cambridge, 1972 y, en lo que respecta a los estudios andalusíes, el estudio de M. L. Ávila. "Cargos hereditarios en la administración judicial y religiosa de al-Andalus". *Saber religioso y poder político en el islam*. Madrid, 1994, pp. 27-38; v. también R. El-Hour. "La transición entre las épocas almorávide y almohade vista a través de las familias de ulemas". *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. vol. IX. *Biografías almohades*. Madrid-Granada, 1999, pp. 261-306.

que ocupan la función judicial para preservar sus intereses, que abarcaban igualmente el entorno rural en el que se habían establecido. Conviene sin embargo examinar si, dentro de los grupos urbanos dominantes en la ciudad se establecieron otras redes familiares del mismo tipo.

Se ha mencionado más arriba a al-Jaḍir b. Zakarīyā' b. 'Ubayd b. Rāfi', como uno de los jefes del establecimiento de la comarca en la que se habían instalado los gassānīes Banū Ḥassān. En la breve biografía que le dedica⁶⁷, Ibn Ḥārīt̄ menciona también que se ocupaba de la ciencia ('ilm), que había conocido a los maestros de la primera generación (*al-ṣadr al-awwal*) y que fue el muftí de su comarca (*nāḥiya*). Murió, termina diciendo el texto que le dedica Ibn Ḥārīt̄, "tempranamente" (*qadīm^{an}*). Esta descripción de las actividades de al-Jaḍir reviste cierto interés. La falta de precisión cronológica de su biografía no impide situarlo en un periodo temprano, cuando aún no se había estructurado el mundo de las ciencias islámicas tal como luego llegó a proyectarse a través de los diccionarios biográficos: a este respecto es significativo hacer notar que no hay biografías de al-Jaḍir en textos posteriores al de Ibn Ḥārīt̄. La función de al-Jaḍir como muftí de su región ha de entenderse como la posición de árbitro que gozaba en tanto que poseedor de poder político, a lo que añadía sus conocimientos sobre las normas islámicas de comportamiento. Al-Jaḍir habría sido, así, uno de los primeros "islamizadores" del establecimiento territorial de los gassānīes en Ilbīra, posición que transmitió a su hijo, Šāmiḥ b. al-Jaḍir. Ahora bien, Šāmiḥ no se limitó a recibir el legado de su padre, sino que, lo mismo que otros muchos ulemas andalusíes de su generación, viajó hacia Oriente en busca de la ciencia y se detuvo en Ifrīqiya para estudiar con los discípulos de Saḥnūn, cuyas enseñanzas ya estaban por otra parte llegando a Ilbīra⁶⁸. De este modo se observa cómo el *madḥab* mālikí empieza a difundirse en Ilbīra en un entorno claramente determinado por las relaciones de parentesco y de poder: la calidad de muftí se transmite de padre a hijo, pero las fórmulas de acceso a la legitimidad "científica" están cambiando. Este fenómeno se observa con claridad en el resto de las redes familiares de las que se conserva noticia, lo mismo que en las biografías de otros ulemas que se estudiarán más adelante.

En el mismo lugar del que procedían al-Jaḍir b. Zakarīyā' y su hijo Šāmiḥ, *ma-wḍi'* Banī Ḥassān, se localizan otros dos ulemas que eran igualmente padre e hijo. El primero de ellos, Gālib b. Sallām⁶⁹, estudió con tres maestros de Ilbīra, Sa'īd b. al-Namir b. Sulaymān al-Gāfiqī (m. 269/882 o 273/886)⁷⁰, Aḥmad b. Sulaymān b.

67. Ibn Ḥārīt̄. *Ajbār*, n° 96.

68. *Idem*, n° 474.

69. M. Marín. "Nómina", n° 1011.

70. *Idem*, n° 573.

Abī l-Rabī' (m. 287/900)⁷¹, que a su vez había estudiado con el cordobés Yaḥyà b. Yaḥyà y Abū l-Jaḍīr Ḥāmid b. Aḵṭal b. Abī l-'Arīḍ al-Taglabī o al-Ta'labī (m. 280/893-94)⁷². Gālib b. Sallām viajó a Oriente y tuvo como maestros, en La Meca, a 'Alī b. 'Abd al-'Azīz al-Bagawī y en Egipto a Miqdām b. Dā'ūd al-Ru'aynī⁷³. La información sobre Gālib b. Sallām procede de al-Faḍl b. Salama (m. 319/931)⁷⁴, ulema de Pechina que fue maestro del hijo de Gālib, Ḥāmid⁷⁵, de quien es probable que tomase los datos luego recogidos por los biógrafos.

A través de estos dos grupos familiares, radicados en el mismo asentamiento de árabes gassānīes (lo que eran los miembros del primero de ellos, aunque no los del segundo), se puede comprobar la progresiva inserción de los ulemas de Ilbīra en las redes de transmisión de las ciencias islámicas en al-Andalus, si bien con peculiaridades propias. La situación de ese asentamiento —*mawḍi'* Banī Ḥassān— en la región más oriental de la cora favoreció las relaciones con Pechina, donde se instalaron los descendientes de al-Jaḍīr b. Zakarīyā'⁷⁶ y donde, como se acaba de indicar, estudió el hijo de Gālib b. Sallām. Llama igualmente la atención que de ninguno de estos cuatro ulemas se sepa que se hubieran trasladado a Córdoba para ampliar sus conocimientos, cosa que sí hicieron dos de ellos en un viaje a Oriente para el que debieron de aprovechar las conexiones marítimas que se hallaban bien desarrolladas en Pechina⁷⁷.

Ya se ha dicho que Naṣr b. Maṣṣūr b. Ḥāmil (o Kāmil) al-Murrī abandonó su lugar de procedencia, la *qarya* de Aṣḥarūš, en el *iqḷīm* de al-Kanā'is, para establecerse en Ilbīra. Su hijo Sulaymān (m. 260/873-74)⁷⁸ se integró plenamente en el mundo de los ulemas de la ciudad y estudió también en Córdoba con los principales maestros de su tiempo. Hizo varias veces la peregrinación y destacó como persona de extrema religiosidad, hasta el punto de recibir el apodo de *al-Īarāda* ("la langosta"), por

71. *Idem*, n° 129.

72. *Idem*, n° 365. Es Ibn Ḥārīṭ (*Ajbār*, n° 82) quien proporciona esta fecha de muerte, aunque otras fuentes la sitúan en 286/899-900.

73. Sobre ambos, v. M. Marín. "Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales". *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Granada, 1990, vol. III, pp. 257-306, núms. 119 y 224. 'Alī b. 'Abd al-'Azīz atrajo a cuarenta discípulos andalusíes.

74. M. Marín. "Nómina", n° 1039.

75. *Idem*, n° 367.

76. Ibn Ḥārīṭ. *Ajbār*, n° 1618.

77. Este fenómeno también se ha detectado en la región de Tudmīr, v. M. Fierro y M. Marín. "La islamización de las ciudades andalusíes", 74.

78. M. Marín. "Nómina", n° 602.

su delgadez y el color amarillento de su piel, causados ambos por su dedicación a la vida de piedad y devoción⁷⁹.

Dos hijos de Sulaymān b. Naṣr formaron también parte del grupo de los ulemas. Aḥmad (m. 310/922 o 316/928)⁸⁰ estudió con su padre y con sabios cordobeses como ‘Ubayd Allāh b. Yaḥyà y Sa‘d b. Mu‘āḍ, así como con maestros de Ilbīra. Su hermano Ayyūb (m. 320/932)⁸¹ recibió igualmente las enseñanzas paternas y en Córdoba se formó con Ibn Waḍḍāh, Baqī b. Majlad e Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, entre otros, especializándose en la redacción de documentos notariales (*waṭā‘iq*). Ni el padre ni los hijos salieron, al parecer, de al-Andalus para cumplir con la peregrinación y la tradicional “búsqueda de la ciencia” en el Oriente islámico.

Tres miembros de la importante familia de jawlānīs de los Banū Nuṣayḥ, localizada en Ilbīra por Ibn Ḥazm, como se ha dicho, pasaron al registro biográfico de los ulemas andalusíes. El primero de ellos, Ḥafṣ b. ‘Amr b. Nuṣayḥ b. Sulaymān b. ‘Īsà al-Jawlānī (m. 313/925)⁸², estudió en Córdoba, al-Qayrawān y Egipto, y se distinguió por su dedicación al *ḥadīḥ*. Ha de recordarse que fue el padre de Ḥafṣ quien se trasladó desde la *qarya* en la que estaba instalada la familia hasta la capital de la región; se trata, por tanto, de un caso similar al de la familia anterior. En éste también se cuenta con biografías de otros dos miembros de la familia: un hijo de Ḥafṣ, ‘Umar (m. 348/959)⁸³ y un sobrino suyo, Aḥmad b. ‘Alā’ b. ‘Amr b. Nuṣayḥ⁸⁴. A diferencia de Ḥafṣ, ninguno de ellos parece haber abandonado al-Andalus.

Finalmente, ha de hacerse notar que el único linaje de ulemas de Ilbīra que tuvo una más larga continuidad fue el de los Banū ‘Aṭīya, de quienes se conservan, para el periodo en estudio, las biografías de dos hermanos, Qāsim y Gālib b. Tammām b. ‘Aṭīya al-Muḥāribī⁸⁵.

El examen de estos cinco casos de relaciones de parentesco dentro del mundo de los ulemas de Ilbīra muestra que, hasta la primera mitad del siglo IV/X, la “herencia”

79. V. a este respecto R. El Hour. “La alimentación de los sufíes-santos en las fuentes hagiográficas magrebíes. El caso de Marruecos”. *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*. Ed. M. Marín y C. de la Puente. Madrid, 2005, pp. 207-235, esp. 228-231.

80. M. Marín. “Nómina”, n° 130.

81. *Idem*, n° 297.

82. *Idem*, n° 416.

83. *Idem*, n° 947.

84. *Idem*, n° 154.

85. Más arriba se ha hecho referencia al primero de ellos, retirado a una comarca rural para dedicarse a la vida de piedad. Véase J. M. Fórneas. “Los Banū ‘Aṭīya de Granada”. *MEAH*, XXV (1976), pp. 69-80; XXVI (1977), pp. 27-60 y XXVII-XXVIII (1978-79), pp. 65-77. Debe señalarse asimismo el caso de Yusr/ Bīšr b. Ibrāhīm b. Jālid al-Umawī (m. 302/914; M. Marín. “Nómina”, n° 1582), que estudió con su padre, acerca del cual hay ciertos problemas de identificación que se verán más abajo, al mencionar a los discípulos de Saḥnūn en Ilbīra.

genealógica del saber se producía, sobre todo, entre los sabios de origen árabe. Sólo Gālib b. Sallām y su hijo carecen de *nisba* y, por tanto, pueden ser considerados, en principio, como no árabes —aunque ya se haya visto que esta ausencia no siempre es definitiva y puede depender de los criterios de los autores de los repertorios biográficos conservados o de las fuentes que utilizaron. En todo caso, y aunque la muestra sea numéricamente limitada, es significativo que en el periodo de formación de la sociedad islámica en Ilbīra, sean los ulemas de origen árabe los que pongan en funcionamiento un sistema de reproducción del saber que utiliza las tramas familiares como método de sustentación, como también lo es que no tuvieran demasiado éxito en el empeño. Así parece confirmarlo el hecho de que, con la excepción de los Banū ‘Aṭīya, no se registre continuidad generacional en los otros casos; tampoco está documentado que los miembros de estas familias ocuparan cargos en la administración religioso-jurídica de Ilbīra⁸⁶. Ahora bien, cuando se abandona la perspectiva de los entramados familiares y se examina la historia de los ulemas de Ilbīra teniendo únicamente en cuenta sus trayectorias individuales, el panorama adquiere otras dimensiones, que se examinarán a continuación.

GENEALOGÍAS DEL SABER

En la primera mitad del siglo III/IX, el ulema de Ilbīra que, sin duda alguna, alcanzó una mayor repercusión fuera de los límites de la cora fue ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853). Aunque contaba, como ya se ha indicado, con propiedades rurales en su región de origen, y en ellas desarrolló parte de su actividad, fue su conexión con el entorno cordobés la que dio realce a su figura y lo convirtió en uno de los sabios de mayor proyección en su época. Hasta cierto punto, por tanto, Ibn Ḥabīb no dejó una huella demasiado notable en Ilbīra, donde se pueden contar, sin embargo, algunos discípulos suyos: su hijo ‘Ubayd Allāh, Ḳawṣan b. ‘Abd al-‘Aẓīm b. Yarbū‘ b. Jāriḳa b. ‘Alqama b. al-Ḍabbāb al-Murrī, el cadí Jālid b. al-Muṭannā b. Jālid b. al-Muṭannā al-Murrī (ambos pertenecían a los Banū Murra b. ‘Awf), ya mencionado, como también lo ha sido Sa‘īd b. al-Namir. Se añaden a estos nombres los de Ibrāhīm

86. Es necesario tener en cuenta, por otra parte, un fenómeno que se da en, al menos, ocho biografías de ulemas de Ilbīra, de los que se afirma que murieron sin dejar descendencia (M. Marín. “Nómina”, núms. 561, 875, 1512, 1617, 1627, 1244, 1613 y 1619), cinco de los cuales llevan *nisbas* árabes. Sería arriesgado sacar conclusiones de carácter demográfico de esta información, pero quizá deba de ponerse en relación con otra característica identificada entre los ulemas andalusíes, cual es la relativamente elevada edad a la que son padres; v. a este respecto las conclusiones establecidas por M. L. Ávila. “La estructura de la familia en al-Andalus”. *Casas y palacios de al-Andalus*. Ed. J. Navarro Palazón. Barcelona, 1995, pp. 33-37.

b. Jālid al-Lajmī, Sulaymān b. Ḥabīb y, por último, el gramático y poeta Saʿīd b. ʿAyšūn⁸⁷.

La heterogeneidad de estos discípulos de Ibn Ḥabīb en Ilbīra, tanto por sus adscripciones de origen como por sus intereses intelectuales, se corresponde bien con lo que se conoce de la producción escrita de Ibn Ḥabīb, de una variedad y amplitud ciertamente notables, y al periodo en el que se inscribe su actividad, aún caracterizado por una gran fluidez en la admisión de formas de autoridad. Sin embargo, también se registran en esa breve nómina, signos de los cambios que se estaban ya imponiendo y que cuajarán precisamente a través de la generación en la que se inscriben los discípulos de Ibn Ḥabīb. Me refiero a la presencia entre ellos de algunos ulemas que habían estudiado con Saḥnūn b. Saʿīd (m. 240/854) en al-Qayrawān: Ibrāhīm b. Šuʿayb al-Bāhilī (m. 265/878-79), Ibrāhīm b. Jālid (m. 268/881-82), Ibrāhīm b. Jālid/Jāllād al-Lajmī (m. 270/883-84)⁸⁸ y los ya mencionados Aḥmad b. Sulaymān b. Abī l-Rabīʿ (m. 287/900), Sulaymān b. Naṣr al-Murrī (m. 260/873-74), ʿUmar b. Mūsā b. ʿAbd al-Karīm al-Kinānī (m. 254-257/868-871) y Saʿīd b. al-Namir al-Gāfiqī (m. 269/882 o 273/886).

La influencia de las enseñanzas de Saḥnūn en al-Andalus es bien conocida y bastará recordar aquí el estudio que dedicó a este tema J. M. Fórneas⁸⁹. Lo que llama la atención es la presencia, en Ilbīra, de siete discípulos de Saḥnūn, hecho que no dudaron en resaltar sus biógrafos. Es posible que en esa lista hubiera que descartar algún nombre (resulta, por ejemplo, algo sospechosa la coincidencia entre dos “Ibrāhīm b. Jālid” que mueren con escasa diferencia de años); algunos autores, por otro lado, añaden un octavo discípulo, Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Qannūn al-Umawī (m. 261/874-75), acompañado a su vez, en el estudio con Saḥnūn, de su *ṣāḥib* y coterráneo ʿAbd al-Maʿyīd b. ʿAffān al-Balawī (m. 268/881-82)⁹⁰. Los famosos “siete *riyāl* de Saḥnūn” que se señalan en Ilbīra repetidamente podrían haber sido, pues, nueve.

De esta forma se asegura la penetración de las enseñanzas mālikíes en Ilbīra en la segunda mitad del siglo III/IX. Como se acaba de ver, la mayor parte de estos discípulos de Saḥnūn pertenecían a linajes árabes, lo que puede indicar que eran ellos quienes, con preferencia, podían permitirse los gastos que suponía el largo viaje a

87. Esta nómina de discípulos de Ibn Ḥabīb en Ilbīra amplía ligeramente la ofrecida por J. Aguadé. “Vida y obra de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb”, pp. 74-75. De Sulaymān b. Ḥabīb (M. Marín. “Nómina”, n° 589) sólo se sabe que estudió con Ibn Ḥabīb. Saʿīd b. ʿAyšūn (*Idem*, n° 560) residió en Córdoba, donde fue maestro de miembros de la familia real omeya.

88. M. Marín. “Nómina”, núms. 31, 22 y 23.

89. “Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Saḥnūn en al-Andalus”. *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*. Madrid, 1983, pp. 93-118.

90. M. Marín. “Nómina”, n° 1253 y 855, respectivamente.

Oriente⁹¹. Por otra parte, cabe señalar que casi todos estos discípulos de Saḥnūn habían estudiado asimismo en Córdoba, con Yaḥyà b. Yaḥyà, de manera que en esta generación de maestros de Ilbīra se reconoce la doble vinculación con la capital de al-Andalus y con los círculos mālikíes de al-Qayrawān⁹². Recuérdese que a estos últimos pertenecía igualmente el jurista de origen andalusí Yaḥyà b. ‘Umar (m. 289/901), con quien estudiaron algo más tarde algunos ulemas de Ilbīra⁹³.

No es posible ignorar la influencia que los discípulos de Saḥnūn tuvieron entre la emergente comunidad de ulemas de Ilbīra, lo que se refleja adecuadamente en la siguiente generación: junto a las numerosas referencias a la relación de discipulazgo con alguno de ellos en particular, no son tampoco escasas las que mencionan, como maestros, a todos los *riyāl Saḥnūn* de Ilbīra⁹⁴. El énfasis que la literatura biográfica pone en esta presencia de discípulos del maestro qayrawānī en Ilbīra podría estar motivada por una realidad incontestable: la conexión directa de los ulemas locales con una de las fuentes más importantes de legitimidad jurídico-religiosa del siglo III/IX, lo que no podría sino ir en detrimento del poder de atracción de Córdoba como centro de difusión del *madhab* mālikí. Aunque, como se ha dicho antes, los “siete de Saḥnūn” también habían estudiado con Yaḥyà b. Yaḥyà, es su calidad de discípulos del qayrawānī, tanto como su coincidencia en un mismo lugar y tiempo lo que les dota de una especificidad que no se encuentra en otras ciudades andalusíes de ese periodo formativo.

La penetración de la escuela mālikí en Ilbīra está, por tanto, bien atestiguada —sin que haya de olvidarse, por otra parte, hasta qué punto la literatura biográfica disponible, compuesta a partir del siglo IV/X, está trasladando hacia atrás una realidad mucho más homogénea en esa época de lo que pudo serlo en el siglo anterior. En todo caso, la conexión con Córdoba, aparentemente débil entre los discípulos de Saḥnūn en Ilbīra, se refuerza en la generación siguiente, cuando en la capital del emirato sur-

91. Sobre la duración de estos viajes, v. M. L. Ávila. “The search for knowledge: Andalusí scholars and their travels to the Islamic East”. *Medieval Prosopography*, 23 (2002), pp. 125-139, esp. 135-136.

92. Sobre la contribución de Yaḥyà b. Yaḥyà a la vida intelectual de su tiempo y su papel en la introducción del mālikismo, v. M. Fierro. “El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layī (m. 234/848), “el inteligente de al-Andalus”. *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. vol. VIII. *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*. Madrid, 1997, pp. 269-344, esp. 306-319.

93. M. Marín. “Nómina”, núms. 405, 561, 1462. V. la biografía de Yaḥyà b. ‘Umar en E. García Gomez. “Unas “ordenanzas del zoco” del siglo. Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de ḥisba, por un autor andaluz”. *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 253-316, esp. 254-257 (con las habituales descalificaciones de García Gómez hacia la “casta” de los alfaquíes mālikíes). Con el hijo de Saḥnūn, Muḥammad, también estudiaron dos ulemas de Ilbīra (M. Marín. “Nómina”, núms. 158 y 902).

94. M. Marín. “Nómina”, núms. 416, 1494, 1512, 1617, 1619, 1627 (además de 1620 y 1363, que estudiaron en al-Qayrawān con los discípulos locales del maestro).

gen nuevos maestros y tendencias intelectuales, es decir, cuando los hasta entonces dominantes *ahl al-ra'* y se enfrentan a la novedad representada por los *ahl al-ḥadīth*⁹⁵.

En ese contexto hay que situar la aparición, en Ilbīra, de un grupo compacto de cuatro ulemas, unidos por lazos de amistad intelectual y personal (*ṣuḥba*), que comparten maestros en al-Andalus, como también lo hacen en una *riḥla* que emprenden conjuntamente. En al-Andalus, estos cuatro sabios estudiaron en Córdoba con, entre otros, Baqī b. Majlad (m. 276/889) y Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 286/899), responsables, como es bien sabido, de la introducción de las ciencias del *ḥadīth* en el panorama intelectual andalusí de su tiempo y, por tanto, de un cambio de consecuencias muy notables en la evolución del mundo de los ulemas de al-Andalus, apoyado por el poder político de la reinante dinastía omeya.

Estos cuatro sabios de Ilbīra eran Abū 'Imrān Mūsā b. Aḥmad b. al-Lubb al-Taqaḥfī (m. 270/883)⁹⁶, Abū I-Jaḍir Ḥāmid b. Aḥṭal b. Abī l-'Arīḍ al-Taglabī/al-Ta'labī (m. 280/893-94), Abū Jālid Ḥāšim b. Jālid al-Anṣārī, apodado "al-Safaṭ"⁹⁷ (m. 298/910-11 o 300/912) y Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Fuṭays b. Wāṣil al-Gāfiqī (m. 319/931)⁹⁸. Las biografías de estos ulemas merecen cierta atención, ya que todos ellos, pero especialmente Ibn Fuṭays, tuvieron un destacado papel en la vida intelectual de Ilbīra durante la segunda mitad del siglo III/IX.

Una primera constatación es que estos cuatro ulemas llevan *nisbas* árabes, por lo que a primera vista podría deducirse que se está ante la continuidad del fenómeno que se ha ido documentando hasta ahora en Ilbīra, es decir, la ocupación de los espacios de las ciencias islámicas por parte de los linajes de origen árabe. Sin embargo, quizá en este caso habría que manifestar cierta prudencia al respecto. En efecto, no deja de llamar la atención la aparición de un antropónimo como "Lubb", de clara

95. M. Fierro. "The Introduction of *ḥadīth* in al-Andalus". *Der Islam*, 66 (1988), pp. 68-93 y "El derecho mālikí en al-Andalus: siglos II/VII-V/XI". *Al-Qanṭara*, XII (1991), pp. 119-132; A. Fernández Félix. *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madrid, 2003, pp. 332-348.

96. En la biografía que Ibn Ḥarīṭ. *Ajbār*, n° 480, dedica a su compañero Ḥāšim b. Jālid, este personaje aparece mencionado como Mūsā b. al-Lubb o Muḥammad b. Mūsā b. al-Lubb.

97. Probablemente debido a la forma de su cabeza, semejante a la de un cesto (*safaṭ*); v. R. Dozy. *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden, 1927, s.v., que recoge la fórmula *musaffaṭ al-ra's*.

98. M. Marín. "Nómima", núms. 1439, 365, 1478 y 1303, respectivamente. Las fechas de muerte de estos personajes muestran un gran arco temporal que llega hasta los 48 años que separan el fallecimiento de Mūsā b. Aḥmad del de Muḥammad b. Fuṭays. No es improbable, sin embargo, que todos ellos coincidieran, como afirman sus biógrafos, en una *riḥla* común, ya que Ibn Fuṭays viajó a Oriente cuanto tenía unos 20 años (había nacido en 230/844-45). Por otro lado, no veo clara la relación entre Muḥammad b. Fuṭays y los Banū Fuṭays, miembros de la administración omeya estudiados por M. Meouak. *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyada (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*. Helsinki, 1999, pp. 139-147.

procedencia romance, llevado por el abuelo de Abū ‘Imrān Mūsà b. Aḥmad (aunque Ibn Ḥārīt afirma que el *nasab* de este personaje se inscribía en la tribu árabe de Taqīf⁹⁹). También es notable que las cadenas genealógicas de los cuatro sean tan breves, compartiendo con muchos otros ulemas de origen no árabe la secuencia “ulema — padre de — abuelo de —”. Sin que pueda descartarse por completo la pertenencia de este grupo de sabios a los linajes árabes instaladas en Ilbīra, queda la duda de si trataría, en realidad, de líneas familiares arabizadas e islamizadas que se hubieran insertado en el sistema de clientela tejido en torno a aquellos y reflejado en la adopción de *nisbas* tribales árabes.

Como se ha indicado más arriba, Abū ‘Imrān Ibn al-Lubb procedía en realidad de Córdoba, aunque ya su padre se había instalado en Ilbīra. Según su compañero de *riḥla*, Ibn Fuṭays, era “nuestro señor y el mejor de nosotros”, y dejó un abundante legado escrito, de cuyo contenido, sin embargo, nada se sabe¹⁰⁰. Mucho más amplias y detalladas son las noticias que nos han llegado sobre el segundo de los miembros de este grupo, Abū l-Jaḍir Ḥāmid b. Ajṭal, que ya ha sido nombrado anteriormente en varias ocasiones.

En la biografía de Abū l-Jaḍir hay datos muy diversos, aunque ahora interesa destacar que fue él, junto con su compañero de viaje Hāšim b. Jālid al-Anṣārī, quien introdujo en Ilbīra, tras su estancia en Oriente, la lectura coránica del medinés Nāfi‘ b. ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Nu‘aym (m. 169/785), que se había difundido sobre todo a través de su discípulo egipcio ‘Uṭmān b. Sa‘īd b. ‘Abd Allāh, conocido como Warš (m. 197/812), lectura que sería, con el tiempo, la predominante en al-Andalus¹⁰¹. Hasta este momento, todas las referencias a los intereses intelectuales de los ulemas de Ilbīra tenían un carácter general (*al-‘ilm*) o se concentraban en la transmisión de saberes normativos de tipo predominantemente jurídico. La aparición de estas noticias sobre la introducción en al-Andalus, y más concretamente en Ilbīra, de la ciencia de las lecturas coránicas representa un cambio cualitativo notable: se trataba de una nueva disciplina, traída desde Oriente por Abū l-Jaḍir y por su colega Hāšim b. Jālid, aunque según Ibn Ḥārīt, fue el primero de ellos quien tenía un mayor conocimiento de los arcanos de esta ciencia¹⁰². Su dominio, en todo caso, habría de permitir a sus poseedores una situación privilegiada para todo lo relativo al texto sagrado y, por

99. Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, n° 234.

100. *Ibidem*.

101. R. Blachère. *Introduction au Coran*. Paris, 1947, p. 131. Como se sabe, será en el siglo V/XI cuando esta disciplina conocerá en al-Andalus, y especialmente en el Levante peninsular, un florecimiento notabilísimo.

102. Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, n° 365. En este mismo texto, se refiere Ibn Ḥārīt a un discípulo de Abū l-Jaḍir en la lectura de Nāfi‘, llamado Abū l-Faḍl al-Muqri‘, que no he conseguido identificar.

tanto, les confería autoridad para su utilización en situaciones regladas, como la oración o el sermón de los viernes en la mezquita.

En la biografía que dedica Ibn Ḥārīt a uno de los discípulos de Saḥnūn en Ilbīra, Sa‘īd b. al-Namir, se recoge un relato muy fragmentario y por tanto difícil de entender sobre una cuestión que Sa‘īd y otros ulemas presentaron ante el emir (Muḥammad), relativa, al parecer, a lo que se pronunciaba en los almimbaires durante la *juḥba* de los viernes¹⁰³. Se deduce de lo poco que puede interpretarse de este texto que los ulemas de Ilbīra diferían en ese momento sobre el contenido del sermón o, quizá, de la forma de conducir la oración comunal. No hace falta subrayar la importancia social y política de esta ceremonia, que agrupa a la comunidad de los musulmanes y, apoyándose en la recitación de aleyas coránicas, le confiere coherencia e identidad, al tiempo que reconoce la autoridad de su conductor. La correcta lectura del texto sagrado era, por tanto, un requisito indispensable para ambas funciones.

Hay escasas noticias sobre predicadores del viernes en las biografías de los ulemas de Ilbīra, aunque alguna más se conserva sobre los encargados de la oración (*ṣāḥib al-ṣalāt*). El más temprano que aparece recogido en los diccionarios biográficos es Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-Anṣārī, que murió a comienzos del reinado del emir Muḥammad (238/852) y que procedía de la vecina cora de Rayyo¹⁰⁴. Si se pone en relación esta biografía con la de Sa‘īd b. al-Namir que se acaba de citar, parecería que la función de director de la oración en Ilbīra no estaba libre de fricciones, puesto que había sido necesario recurrir a alguien de otra comarca, en un caso, o habían aparecido controversias al respecto, en otro. No está de más recordar que, no muy lejos, en Écija, se había producido en época algo anterior un agudo conflicto sobre quién debía presidir la oración, puesto que los muladíes se negaban a rezar bajo la dirección de un *imām* árabe¹⁰⁵. En Ilbīra, aunque no haya datos tan detallados al respecto como los de Écija, es posible que ocurriera algo semejante, puesto que los ulemas de la ciudad se pusieron de acuerdo para proponer a Ḥāmid b. Ajṭal como *ṣāḥib al-ṣalāt* y le transmitieron su propuesta; no sólo se trataba de un ulema de origen árabe, sino que además tenía conocimientos específicos sobre la forma correcta de recitar el Corán, lo que lo convertía en el candidato perfecto para el puesto.

Ḥāmid b. Ajṭal rechazó de plano, sin embargo, el cargo que se le ofrecía, y que terminó recayendo en su compañero de viaje y estudios, igualmente conocedor de la lectura de Nāfi‘, Hāsim b. Jālid, el cual ejerció esta función hasta su muerte en 300/

103. *Idem*, n° 435.

104. M. Marín. “Nómina”, n° 140.

105. El conflicto se resolvió recurriendo a Abū Mūsā al-Hawwārī, de origen bereber; v. sobre todo ello H. de Felipe. *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, pp. 243-46.

912¹⁰⁶. Es posible que quien le sustituyera fuese otro importante ulema de Ilbīra, Aḥmad b. ‘Amr b. Maṣūr Ibn ‘Amrīl, un *mawlā* omeya sobre el que se volverá más adelante. Ahora, eso sí, conviene insistir en el hecho de que la importación de conocimientos sobre las lecturas coránicas fuera considerado por los ulemas de Ilbīra como mérito indiscutible para que accedieran a la función de directores de la oración personas como Ḥāmid b. Aḡtal o Hāšim b. Jālid, aunque sólo fuera el segundo de ellos quien aceptara ocupar ese cargo, indudablemente lleno de significado religioso y político.

Antes de pasar al examen del cuarto y más importante del grupo de ulemas de Ilbīra que compartieron maestros andalusíes y orientales —Ibn Fuṭays— hay que detenerse, en primer lugar, en las motivaciones del rechazo de Ḥāmid b. Aḡtal para ocupar el cargo de jefe de la oración en la mezquita mayor de Ilbīra, así como en un significativo relato contenido en su biografía sobre la *fitna* que enfrentó a árabes y mudalífes en esa región a finales del siglo III/IX. Se trata de dos textos contenidos en la biografía que dedica Ibn Ḥārīt a Ḥāmid b. Aḡtal, a través de los cuales es posible observar las circunstancias que condicionaban la actividad de los ulemas andalusíes y la proyección de su imagen hacia ámbitos de carácter más general.

El primero de estos dos relatos se refiere a las razones por las cuales Ḥāmid b. Aḡtal rehusó aceptar el cargo de *ṣāhib al-ṣalāt* en Ilbīra. Cuando los ulemas que habían acordado proponérselo fueron a visitarlo con ese objeto, Ḥāmid hizo un aparte con uno de ellos, para recordarle que sus pesadas cargas familiares (entre ellas, la existencia de sus dos hijas) y su débil constitución física le impedían aceptar la oferta¹⁰⁷. Llama la atención, sobre todo, la primera de estas excusas, que ha de entenderse dentro de la imagen de los ulemas que para entonces se estaba construyendo, y que los situaba al margen de las necesidades materiales más acuciantes, si carecían de medios propios de fortuna para satisfacerlas. Cuando esto no era así, el sabio habría de buscar, en el entorno del poder político, ingresos que le permitieran, no sólo mantener a su familia adecuadamente, sino también responder a los requerimientos de su posición social: en este caso concreto, Ḥāmid b. Aḡtal expresaba su preocupación por el intercambio de bienes que habría de producirse en el momento del matrimonio de sus hijas, dentro del sistema dotal de origen islámico que prevalecía en al-Andalus. De acuerdo con ese sistema, la familia de la novia debía entregarle una serie de bienes que habría de estar en consonancia con los que cedía la familia del no-

106. *Idem*, n° 1478.

107. Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, p. 78.

vio al nuevo matrimonio, así que un padre preocupado por el porvenir de sus hijas habría de dotarlas convenientemente si quería casarlas con un “buen partido”¹⁰⁸.

El problema de Ḥāmid b. Aḡṭal respecto a sus hijas aparece en otras biografías de personajes del siglo III/IX, como sucede con el poeta cortesano Yahyà al-Gazāl¹⁰⁹, pero también con un importante ulema cordobés, Sa‘īd b. Ḥassān (m. 235-6/849-50)¹¹⁰. En la biografía que dedica Ibn Ḥārīt a este último, se conserva en efecto un texto algo deteriorado, pero del que se deduce claramente que unos ulemas censores (*muḥtasiba*) reprocharon a Sa‘īd que hubiera aceptado dinero del emir. Pero luego, cuando ellos se casaron y tuvieron que hacer frente a cargas familiares, se vieron precisados a ejercer la enseñanza en el entorno cortesano para así conseguir ingresos suficientes¹¹¹. Es interesante destacar que, tanto en el caso de los ulemas censores de Sa‘īd b. Ḥassān como en el de Ḥāmid b. Aḡṭal, se utiliza la misma fórmula para describir la situación que les aflige: *ṭaqula zuhrī bi-l-‘iyāl; ṭaqulat zuhūru-hum bi-l-ahl wa-l-wuld*¹¹². El mensaje común a estos textos es evidente: los lazos familiares pueden convertirse en un lastre que impida al ulema mantenerse al margen de la atracción del aparato político-administrativo, es decir, de la oferta de cargos y sinecuras que ese aparato ponía a su alcance y que, de acuerdo con los criterios más estrictos del mundo del saber islámico, tenía un carácter claramente corruptor.

El rechazo de Ḥāmid a aceptar el cargo de *ṣāhib al-ṣalāt* se ofrece al lector de su biografía como demostración de conducta ejemplar (aunque también dice mucho sobre los problemas a los que se enfrentaban familias de cierta posición social y de las dificultades que tenían para casar convenientemente a sus hijas). Un segundo relato contenido en su biografía abunda en ese carácter e insiste en su posición como modelo de ulema que, por sus virtudes y su conducta, escapa a la contaminación del mundo terrenal, sus tentaciones y el caos que se deriva de las luchas entabladas en él. Según recoge Ibn Ḥārīt¹¹³, un anciano jeque de “la gente de Ilbīra”, Muḥammad b. ‘Abd al-Ṣamad, tuvo un sueño en el que vio cómo un fuerte viento entraba por las puertas occidentales de la mezquita aljama de la ciudad, apagando sus candiles y derramando el aceite que contenían sobre las personas allí presentes, con la única ex-

108. Sobre el sistema dotal en al-Andalus y, más en concreto, sobre las donaciones a las mujeres por parte de sus familias, v. M. Marín. *Mujeres en al-Ándalus*. Madrid, 2000, 372 y ss. Asimismo, A. Zomeño. *Dote y matrimonio en al-Andalus y el norte de África. Estudios sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid, 2000.

109. M. Marín. *Mujeres en al-Ándalus*, p. 372.

110. M. Marín. “Nómina”, n° 537.

111. Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, p. 318.

112. Sobre el uso de *‘iyāl* y *ahl* como sinónimos de “mujeres”, v. M. Marín. *Mujeres en al-Ándalus*, pp. 33-34.

113. *Ajbār*, p. 78.

cepción de Ḥāmid b. Aḵṭal, cuyos vestidos permanecieron limpios y sin rastro alguno de suciedad. Informado de este sueño, los intérpretes de los mensajes oníricos hicieron saber a Ḥāmid su significado: se salvaría de la *fitna* que se iba a generalizar entre los habitantes de Ilbīra.

Fue, posiblemente, ese conflicto entre árabes y muladíes lo que hizo a Ḥāmid tomar la decisión de emprender un segundo viaje a Oriente, lo que hizo acompañado de su familia: su mujer, una esclava (*yāriya*) y sus dos hijos, Muḥammad y Abū Bakr. El barco que los transportaba naufragó en el puerto de Túnez en 280/893-94 y aunque su familia pudo salvarse, Ḥāmid b. Aḵṭal murió¹¹⁴. Uno de sus hijos, Muḥammad b. Ḥāmid, prosiguió su viaje y llegó hasta Iraq, donde se asentó y llegó a convertirse en un experto conocedor del *hadīṭ*, que le valió el sobrenombre de *ṣāhib al-aṭar*¹¹⁵.

La biografía de Ḥāmid b. Aḵṭal contiene, como se acaba de mostrar, una serie de elementos que permiten elaborar un perfil biográfico mucho más variado de lo que suele ser habitual en la literatura biográfica, muchos de los cuales proceden del texto de Ibn Ḥārīt, cuyo interés por recoger esta clase de información es bien conocido¹¹⁶. En ese perfil destacan, junto a su caracterización intelectual —sus conocimientos en el campo de las lecturas coránicas—, su inclinación hacia el *zuhd*, traducida en un apartamiento voluntario de los cargos públicos y de todo contacto con espacios potencialmente impuros o corruptores, en línea con una actitud de rechazo hacia el mundo que aparece en otras muchas biografías de ulemas de esta época. De la fama alcanzada por Ḥāmid en este sentido da idea que otro ulema de Ilbīra, Mūsā b. Sulaymān al-Umawī (m. 293/905-906), se ganó el apodo de “Abū l-Jadīr al-ṣagīr” por su dedicación al ascetismo¹¹⁷. Sin embargo, la nómina de sabios de Ilbīra solo contiene la mención expresa de Ḥāmid b. Aḵṭal como maestro en dos casos, los de Gālib b. Sallām, mencionado más arriba, y Sa‘īd b. Faḥlūn b. Sa‘īd, un ulema originario de Ilbīra que se instaló luego en Pechina¹¹⁸. Esto contrasta notablemente con el elevado número de discípulos que se atribuye al cuarto miembro de este grupo de ulemas que se está examinando, y que fue, sin duda, el más influyente de todos ellos: Muḥammad b. Fuṭays b. Wāṣil al-Gāfiqī (m. 319/931).

Como sus compañeros, Ibn Fuṭays había estudiado en Córdoba con Ibn Waḍḍāḥ, aunque al parecer, no con Baqī b. Majlad, cuyo nombre no aparece en la lista de sus

114. Sobre las circunstancias de su muerte, v. M. Marín. *Mujeres en al-Ándalus*, pp. 606 y 646.

115. Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, p. 78.

116. M. L. Ávila. “El género biográfico en al-Andalus”, pp. 35-51.

117. Ibn Ḥārīt. *Ajbār*, n° 235.

118. M. Marín. “Nómina”, n° 562.

maestros cordobeses. También en la capital del emirato, entre 250/864-65 y 254/868 tuvo ocasión de estudiar las obras más importantes de los juristas mālikíes que circulaban entonces en al-Andalus: los libros de ‘Abd al-Malik b. al-Māyīšūn, el *samā’* de ‘Īsà b. Dīnār, el *Muwatta* en la transmisión de Yaḥyà b. Yahyà, la *Mudawwana* de Saḥnūn con al-‘Utbī y, con este último, su propia *Mustajraḡa*¹¹⁹, entre otros. Sin embargo, y tal como se encarga Ibn Ḥārīt de hacer notar, Ibn Fuṭays, que tras su estancia en Córdoba se fue a Oriente con sus tres compañeros y amigos, no tenía interés por “memorizar *masā’il* en el arte del *fiqh*, como hacen los ulemas que se dedican a esto, sino que predominaban en él *al-samā’ wa-l-taqyīd wa-l-riwāya*”¹²⁰, es decir, que pertenecía a los *ahl al-ḥadīth*, cuyos representantes más señalados en al-Andalus habían sido su maestro Ibn Waḍḍāḡ y Baqī b. Majlad. Siguiendo la senda ya transitada por ambos, Ibn Fuṭays aprovechó su estancia en Oriente para adquirir una larguísima lista de maestros —se afirma que llegaron a 200—, lo que sin duda contribuyó a su prestigio y a la proyección de su enseñanza una vez vuelto a Ilbīra.

La dedicación al *ḥadīth* de Ibn Fuṭays fue, según sus biógrafos, exclusiva, y la calidad de su enseñanza y de sus transmisiones lo convirtió en un polo de atracción para ulemas, no sólo de Ilbīra, sino de todo al-Andalus¹²¹. En contraste con Abū l-Jaḍīr, de quien se conocen muchos detalles de su perfil personal, los datos sobre Ibn Fuṭays se concentran en su itinerario intelectual, que hace de él un eslabón clave en el desarrollo del mundo de los ulemas de Ilbīra, puesto que representa la incorporación de una nueva tradición islámica, al mismo tiempo que dota a ese mundo de una proyección exterior de la que carecía hasta entonces. Tampoco puede olvidarse, por otro lado, la serie de discípulos locales que estudiaron con Ibn Fuṭays y que, en no pocos casos, también habían acudido a las clases de Ibn Waḍḍāḡ y Baqī b. Majlad en Córdoba. Es decir: a través de Ibn Fuṭays se conjuga la incorporación de nuevos métodos y ciencias islámicas llegados a Córdoba en una generación anterior con la incorporación de esos mismos instrumentos a través del contacto directo con los maestros orientales, y su difusión a niveles que exceden los límites del territorio propio.

Es más, en la misma generación de Ibn Fuṭays se encuentra otro ulema de Ilbīra que siguió un itinerario muy parecido al suyo, y que debió de competir con él en términos de dedicación intelectual, según se desprende de su biografía. Se trata de Aḡmad b. ‘Amr b. Maṣṣūr, conocido como Ibn ‘Amrīl o Ibn Maṣṣūr, *mawlā* de los

119. A. Fernández Félix. *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 44-46, en nota 164 afirma no haber podido identificar a Aḡmad b. Maṣṣūr; se trata de Aḡmad b. ‘Amr b. Maṣṣūr, al que me referiré en seguida.

120. Ibn Ḥārīt. *Ajḡbār*, n° 168, p. 152.

121. Por ejemplo, M. Marín. “Nómina”, núms. 496, 731, 778, 920, 1053, 1061; se trata de ulemas procedentes de Lérica, Sevilla, Lorca y Córdoba.

omeyas (m. 312/924-25)¹²², que compartió con Ibn Fuṭays algunos discípulos de Ilbīra o de Pechina¹²³. Ibn Maṣṣūr había estudiado en Córdoba con al-‘Utībī y los maestros de su generación —era, por tanto, algo mayor que Ibn Fuṭays— y su *riḥla* a Oriente fue también anterior a la suya. Pasó fuera de al-Andalus 15 años, acopiando transmisiones de *ḥadīṯ* de tal manera que alguno de sus biógrafos afirma que era más sabio en estas cuestiones que Ibn Fuṭays¹²⁴.

Lo que se desprende de estas informaciones biográficas, más allá de la muy posible competencia entre dos sabios de trayectorias tan similares como Ibn Fuṭays e Ibn Maṣṣūr, es que a finales del siglo III/IX y comienzos del IV/X, Ilbīra se había convertido en un espacio privilegiado para la enseñanza del *ḥadīṯ*, gracias sobre todo a la presencia de dos ulemas cuyo saber y prestigio se asentaban en una larga y fructífera estancia en Oriente. Ello no impidió, como es lógico, que se siguiera estudiando y transmitiendo el derecho islámico, entre otras cosas por su importancia determinante en las prácticas sociales; sin embargo, ninguno de los ulemas que aparecen definidos por su dedicación a temas jurídicos tuvo la relevancia de los tradicionistas que se acaban de citar. Se conservan biografías de quienes ejercieron la función de muftí, eran expertos en la redacción de documentos notariales o en la división de herencias, pero a pesar de que esta clase de actividad era tan necesaria para la buena marcha de los asuntos individuales y colectivos, no parecen haber gozado, por parte de los biógrafos, de tanta consideración como la que concedieron a los cultivadores del *ḥadīṯ*.

LA CRISIS DEL PROCESO DE ISLAMIZACIÓN

Han aparecido hasta ahora, en estas páginas, y por diferentes razones, los nombres de varios sabios de Ilbīra que se distinguieron por su dedicación al ascetismo (*zuhd*): Sulaymān b. Naṣr b. Maṣṣūr al-Murrī (m. 260/873-74), Harma b. Simāk (m. 277/890), Ḥāmid b. Aḡṭal al-Ṭaḡlabī (m. 280/893-94), Mūsà b. Sulaymān al-Umawī (m. 293/905-906) y Qāsim b. Tammām b. ‘Aṭīya al-Muḥāribī (m. 318/930-31). A estos nombres debe añadirse el de ‘Abd al-A‘lā b. Mu‘allā al-Jawlānī al-Murrī/al-Marī (m. 293/905-6)¹²⁵, de quien se conserva una biografía de características notables, ya que, como en el caso de Ḥāmid b. Aḡṭal, contiene pequeñas cápsulas narrativas que contribuyen a crear una imagen ejemplarizante e incluso con matices casi carismáticos. Antes de examinarlas brevemente, se debe por tanto tener en cuenta la existencia, en los dos últimos tercios del siglo III/IX, de una corriente bien implantada en Ilbīra de

122. *Idem*, n° 158.

123. *Idem*, núms. 154, 556, 906.

124. Ibn Ḥārīṭ. *Ajbār*, n° 12.

125. M. Marín. “Nómīna”, n° 675.

consagración a la vida de piedad y a la religiosidad que no puede desligarse de los intereses de esos ulemas como tales, es decir, de sus preocupaciones intelectuales centradas en el conocimiento de las fuentes del saber islámico¹²⁶. No se trata, desde luego, de movimientos de carácter popular, sino de un derrotero iniciado, precisamente, desde la formación a la que habían tenido acceso estos sabios, miembros todos ellos de las élites urbanas o rurales de Ilbīra.

Esa es la clase de trayectoria que puede reconocerse en la biografía de ‘Abd al-A‘lā b. Mu‘allā, que había estudiado con al-Magāmī las obras de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb¹²⁷ y que llegó a especializarse en cuestiones jurídicas (*masā’il*) antes de consagrarse a la vida de renuncia y piedad que caracteriza a los ascetas, llegando a ser, por esta razón, “el asombro de su tiempo”¹²⁸. Dos breves relatos se presentan, en su biografía, para justificar este aserto. En el primero, la fama de piedad de ‘Abd al-A‘lā estaba ya bien extendida en Ilbīra, donde residía entonces Ḥusayn b. ‘Abd al-‘Azīz, hermano del influyente general y visir de los omeyas Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz, de quien no está de más recordar que representó un papel fundamental en el enfrentamiento entre Baqī b. Majlad y los juristas cordobeses, apoyando y protegiendo a Baqī. Según las dos versiones de este relato, que dan detalles complementarios¹²⁹, murió una hija de Ḥusayn b. ‘Abd al-‘Azīz a la que él amaba mucho, y conecedor de la reputación de ‘Abd al-A‘lā, le envió a una persona de elevada posición (*min wu’yūh al-nās*) para pedirle que presidiera la ceremonia fúnebre. La reacción de ‘Abd al-A‘lā a esta solicitud fue, en primer lugar, de sorpresa, puesto que, según dijo, no esperaba que Ḥusayn lo conociera, ya que, cuando se encontraban de forma casual, él, ‘Abd al-A‘lā, no lo saludaba. En todo caso, ‘Abd al-A‘lā no aceptó la propuesta que se le hacía, por temor a la notoriedad que habría de acarrearle.

Las dos acciones de ‘Abd al-A‘lā descritas en esta anécdota —su rechazo a saludar a un miembro de las élites gobernantes y su negativa a presidir el entierro de su hija, petición transmitida por otro prócer— encajan perfectamente en la actitud de los practicantes del *zuhd*, extremadamente reacios a entrar en contacto con los representantes del poder político y económico, así como a publicitar sus virtudes fuera de

126. A todos los personajes aquí citados cabe añadir el nombre de un ulema algo más tardío y que, a diferencia de todos ellos, no era de origen árabe: ‘Utmān b. Sa‘īd b. Kulayb (m. 341/952-53), que fue *ṣāhib al-ṣalāt* en Ilbīra y es calificado de *zāhid* (*Idem*, n° 906). Un panorama general sobre los movimientos de tipo ascético en al-Andalus en esta época, en M. Marín. “The early development of *zuhd* in al-Andalus”. *Shi‘a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*. Ed. F. de Jong. Utrecht, 1992, pp. 83-94.

127. Sobre al-Magāmī (m. 288/901), v. J. Aguadé. “Vida y obra de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb”, p. 75.

128. Ibn Ḥārīṭ. *Ajbār*, n° 334.

129. *Ibidem* e Ibn al-Ja‘fīb. *Iḥāta*, vol. IV, p. 30.

sus círculos más cercanos. De todo ello hay abundantes noticias en la literatura biográfica, andalusí o de otros ámbitos geográficos del islam medieval¹³⁰. Ni siquiera estaba dispuesto ‘Abd al-A‘lā a saludar a Ḥusayn b. ‘Abd al-‘Azīz cuando lo veía en un lugar público cuando, obviamente, sabía de quién se trataba, manifestando así su desaprobación como musulmán hacia las acciones de otros miembros de la comunidad religiosa a la que pertenecía. Esta rigidez de criterio se presenta en la biografía de ‘Abd al-A‘lā como una más de sus virtudes, que contribuyen a dotar a su figura del aura censora hacia los “fastos del mundo” tan característica de las biografías de los ascetas y de otros ulemas que adoptaron posturas críticas hacia los poderosos.

La imagen así construida se completa sugiriendo que la fama de ‘Abd al-A‘lā habría trascendido las fronteras, no sólo de Ilbīra, sino también las de al-Andalus, de manera que cuando, a la vuelta de su viaje a Oriente —cuyas causas de mencionarán en seguida— se disponía a embarcar, las tripulaciones de dos barcos diferentes se disputaron su presencia entre ellos, y determinaron finalmente dejarle la elección, que recayó en la nave situada a su derecha¹³¹. No se precisa, en este breve relato, cuál era el puerto en el que iba a embarcar ‘Abd al-A‘lā (¿Alejandría?), pero queda claro que, como en otros casos de este periodo inicial de lo que luego sería el sufismo andalusí, se proyecta hacia el espacio del Oriente islámico la realización de actos cuasimilagrosos o carismáticos, lo que les confiere un valor añadido, semejante a la legitimación que los ulemas andalusíes adquirirían al exhibir sus largas listas de maestros egipcios, medinenses o iraquíes.

Este viaje de ‘Abd al-A‘lā a Oriente tuvo lugar cuando estalló en Ilbīra la *fitna* entre árabes y muladíes (276/889 a 284/897, aun cuando la pacificación general sólo se produciría con la llegada al poder de ‘Abd al-Raḥmān III), a la que ya se ha aludido. Al iniciarse los enfrentamientos armados, ‘Abd al-A‘lā se trasladó primero a Pechina, desde donde embarcó hacia Oriente; volvió luego a al-Andalus, como se acaba de indicar, y murió en Pechina en 293/905-906. La decisión de ‘Abd al-A‘lā de abandonar su lugar de residencia y origen en estas circunstancias no fue única entre los ulemas de Ilbīra: también lo hicieron Ḥāmid b. Aḷḷal y ‘Abd al-Wāḥid b. Ḥamdūn b. ‘Abd al-Wāḥid b. al-Rayyān b. Sirāy al-Murrī, que se refugió en *madīnat* Garnāṭa, donde habría de morir en 315/927¹³². Son éstas tres las únicas referencias, en la literatura biográfica, a la repercusión que debió de tener entre el mundo de los ulemas

130. Ejemplos andalusíes en M. Marín. “*Inqibāḍ, an al-sulṭān: ‘ulamā’ and political power in al-Andalus*”. *Saber religioso y poder político en el Islam*. Madrid, 1994, pp. 127-139; v. asimismo L. Kinberg. “What is meant by *zuhd*”. *Studia Islamica*, 61 (1985), pp. 27-44.

131. Ibn Ḥārīṭ. *Ajbār*, n° 334.

132. M. Marín. “Nómina”, n° 875.

el conflicto que enfrentó a los miembros del *yund* de Damasco asentados en Ilbīra con la población de origen muladí. No ha de sorprender demasiado este silencio de las fuentes biográficas sobre un acontecimiento que tuvo consecuencias de largo alcance para la historia tanto de Ilbīra como de al-Andalus en general, puesto que esta clase de textos no se escribieron para dejar constancia de la cambiante realidad histórica, sino, muy al contrario, para establecer la continuidad y permanencia de las tradiciones científicas islámicas, constituidas así en fundamento esencial e inmutable de la comunidad.

Quizá por ello sea más notable que, aun en su escasez, se hayan conservado algunas noticias sobre la reacción de tres ulemas de Ilbīra ante el enfrentamiento armado entre árabes y muladíes; cabe recordar que la gran *fitna* que, a principios del siglo V/XI, llevó a la destrucción del califato de Córdoba, dejó un eco muy tenue en un diccionario biográfico tan lleno de información como el de Ibn Baškuwāl, que continuaba el *Taʿrīj* de Ibn al-Faraḍī, muerto, precisamente, en 401/1010-11, como consecuencia de las luchas que se produjeron en Córdoba en esas fechas. Ahora bien, los datos procedentes de Ilbīra tienen un carácter particular, que no sólo se debe a su escaso número. De las tres biografías en las que se menciona la *fitna* de finales del siglo III/IX, una de ellas, como se acaba de ver, corresponde a un ulema que se trasladó desde Ilbīra a la cercana *madīnat* Garnāṭa, probablemente en busca de mayor seguridad personal; su caso no debió de ser único, tanto entre sus colegas como entre otras capas de la población. En cambio, los otros dos sabios de Ilbīra en cuyas biografías la *fitna* tuvo una repercusión indudable comparten una característica común, ya que se nos presentan como modelos de religiosidad y ascetismo, situados al margen, por tanto, del comportamiento general, aunque idealizados como dechados de conducta.

El primero de ellos, ya se ha visto antes, es Abū l-Jaḍir Ḥāmid b. Aḷḷal, que salió de Ilbīra hacia Oriente tras haberle sido interpretado un sueño en el que la inminente *fitna*, que se debía de mascar en el ambiente, se traduce en un mensaje onírico conductor de impureza, de la que sólo habría de salvarse quien, como él, abandonase el lugar de la lucha armada entre musulmanes¹³³. El caos que produce la *fitna* se detecta igualmente en el segundo de estos ascetas, ‘Abd al-A‘lā b. Mu‘allā, quien, durante su estancia en Pechina antes de partir para Oriente, se abstuvo de comer el pan que se vendía en la ciudad, ya que los saqueos que se habían producido allí le hacían considerar como muy dudoso el origen legítimo de las mercancías que se le ofrecían¹³⁴.

133. L. Gardet. "Fitna". *Encyclopédie de l'Islam*², vol. II, pp. 952-953.

134. Qāḍī ‘Iyāḍ. *Tarīḫ al-madārik*. vol. V, p. 225.

La confrontación civil se presenta, en ambas biografías, como un espacio contaminado, impuro, en el que las normas islámicas de comportamiento han dejado de respetarse y que, por tanto, debe abandonarse¹³⁵. Llama la atención, en todo caso, que esa huida se haga en los casos por mar, lo que por un lado refuerza la evidente y conocida conexión entre Ilbīra y Pechina y, por otro, subraya el carácter purificador del viaje hacia Oriente. Es significativo que ninguno de los dos ascetas volviera a residir en su ciudad de origen; como se ha hecho notar anteriormente, Ḥāmid b. Aḡṭal pereció en un naufragio en Túnez y ‘Abd al-A‘lā, aunque sí pudo volver a al-Andalus, falleció en Pechina, a su regreso.

Ahora bien, mientras los ascetas se alejaban de los focos de contaminación representados por la *fitna*, preservando de ese modo su autonomía personal frente a la alteración caótica del mundo que los rodeaba, la gran mayoría de los ulemas de Ilbīra tuvo que acomodarse a las alteradas circunstancias de la vida ciudadana, en la que representaban un factor de estabilidad. Esto se advierte bien en la continuidad de la presencia de maestros y discípulos, lo que se traduce en la permanencia de las estructuras informales de transmisión del saber, que atravesarán sin mayores daños el periodo de turbulencias, como sucedió, por otra parte, en el resto de al-Andalus.

CONCLUSIONES

Como no podía ser de otra forma, la historia de los ulemas de Ilbīra que se acaba de presentar comparte, con el resto de los ulemas de al-Andalus, toda una serie de factores comunes, entre los que cabe destacar la incorporación de los saberes islámicos en sus diferentes fases y etapas, con los matices que se han ido subrayando al hilo de esta exposición.

Hay, no obstante, cuestiones que van más allá de la identificación de las tendencias intelectuales llegadas de Oriente y su adopción y/o rechazo por los sabios andalusíes o, como en este caso concreto, los de Ilbīra. Allí puede observarse, en efecto, un fenómeno que probablemente existió en otras regiones de al-Andalus, pero que se documenta en esta región de forma particular: la conexión entre genealogía —entendida como instrumento de poder— y conocimiento —igualmente capaz de ocupar espacios de dominio.

La presencia de los árabes del *ʿund* de Damasco en la región de Ilbīra está documentada en la literatura biográfica de una forma poco habitual. Los datos preservados, sobre todo en la obra de Ibn Ḥārīṭ, muestran la existencia de una red de establecimientos territoriales de carácter tribal, parte de cuyos miembros se instalaron en la

135. Un caso similar, de dos ascetas que también dejan su ciudad durante la *fitna* de esta época, en M. Marín y M. Fierro. *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*, pp. 90-91.

capital de la comarca y se incorporaron a las élites urbanas, organizando así un sistema capilar que dominaba los resortes del poder tanto en el campo como en la ciudad. Llama la atención, en ese sentido, el escaso número de ulemas de origen no árabe (o no vinculado a los árabes por relación de clientela/*walāʾ*) que mencionan los diccionarios biográficos para el periodo en estudio: un total de 18 sobre 74.

¿Hasta qué punto influyeron, en el desarrollo del mundo de los ulemas de Ilbīra, los orígenes étnicos, es decir, el hecho de pertenecer a un linaje árabe, fuera auténtico o por relación de clientela? No es fácil responder a esta pregunta. Si se observa una evolución paralela en algún otro territorio andalusí en el que se asentaron miembros del *ʿund*, como es el caso de Algeciras-Šidūna, donde se estableció el de Filistīn, los resultados son muy distintos: allí los ulemas más destacados en el siglo III/IX no son de origen árabe, sino bereber: ‘Abbās b. Nāṣiḥ o, aunque instalado en Córdoba, de origen algecireño, Yaḥyà b. Yaḥyà¹³⁶. Conviene recordar, a este respecto, que en ese periodo, en Ilbīra sólo se ha documentado la presencia de un linaje bereber, el de los kutāma Banū Muhallab, que se rebelaron allí en época del emir ‘Abd Allāh y que no dejaron huella en el panorama de los ulemas de su tiempo¹³⁷.

Por su parte, en otra región de establecimiento del *ʿund*, Beja, donde se instalaron contingentes árabes procedentes de Egipto, los ulemas documentados en el siglo III/IX pertenecen a familias muladíes casi sin excepción¹³⁸. Es decir, que en los casos en los que se ha estudiado pormenorizadamente el desarrollo de la islamización a través de los ulemas en regiones de establecimiento del *ʿund*, el factor étnico parece haber representado un papel muy desigual, siendo el caso de Ilbīra el que (junto con Sevilla, probablemente), muestra un predominio notable de ulemas de origen árabe, a los que cabe considerar en buena parte como miembros de la aristocracia terrateniente. El violento conflicto que enfrentará a árabes y muladíes en el siglo III/IX no dejará de tener repercusiones entre los ulemas, y es característico que se reconstruyan relatos ejemplares sobre la necesidad de escapar a la contaminación de la *fitna*.

Por otra parte, hasta aquí se ha tenido en cuenta, únicamente, el proceso de islamización del territorio, entendiendo como tal la implantación de nuevas normas de conducta individuales y colectivas, en cuya difusión los ulemas y otros miembros de las élites sociales —como los jueces o los muftíes— tuvieron un papel fundamental. No ha de olvidarse, sin embargo, que la islamización llevaba aparejado otro proceso,

136. M. Marín y M. Fierro. *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*, pp. 23-30

137. H. de Felipe. *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, p. 176. En la primera mitad del siglo IV/X se instalaron en Ilbīra los bereberes nafzies Banū Abi Zamanīn, estrechamente relacionados con los murries de la región, cuya *nisba* adoptaron (*Idem*, p. 65 y 249ss).

138. M. Marín. “Los ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”. *Elites e redes clientelares na Idade Média: Problemas metodológicos*. Ed. F. T. Barata. Lisboa, 2001, pp. 27-44.

no siempre coincidente, pero inevitablemente unido al anterior: la arabización. Se ha afirmado, con toda lógica, que “por mera estadística demográfica (...) la mayoría de los hispanos que se convirtieron en andalusíes tuvieron que aprender el árabe de boca de bereberes bilingües”¹³⁹, y desde luego es notable el papel que tuvieron algunos sabios de origen bereber, como los antes citados ‘Abbās b. Nāṣiḥ o Abū Mūsà al-Hawwārī, en la difusión de conocimientos relacionados con la lengua árabe.

En Ilbīra, donde como se ha visto, no hay prácticamente noticias sobre ulemas de origen bereber, sólo se conocen los nombres de cuatro sabios especializados en el estudio de temas lingüístico-literarios. Es el mismo número que se cita en Morón, donde el total de ulemas reflejado en los diccionarios biográficos es, sin embargo, mucho menor que en Ilbīra¹⁴⁰. Ahora bien, esa escasa dedicación no refleja adecuadamente lo que debió de ser el proceso de arabización de las élites locales, como se desprende de las noticias que se conservan sobre ‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-‘Abī, cuya *nisba* indica que era originario de *qaryat* ‘Abla¹⁴¹.

Al-‘Abī era, según recoge Ibn Ḥayyān¹⁴², “poeta de Ilbīra, abogado de los muladíes”, cuyos versos desafiaban a los árabes sitiadores de la ciudad, hasta el punto de que recurrieron éstos a su propio poeta, Muḥammad b. Sa‘īd b. Mujāriq al-Asadī, para que enardeciera sus ánimos, al igual que lo hacía al-‘Abī con los suyos. Es decir, que las fórmulas culturales puramente árabes, como la utilización de la poesía como auténtica arma de combate y propaganda, había sido plenamente asumida por las élites de los muladíes, tan arabizados ya como plenamente islamizados¹⁴³. Entre los ulemas, el predominio de los que tenían orígenes árabes se explica por la mayor presencia de linajes del *ḡund* (aunque no exclusivamente, como se ha visto; los hay procedentes de otras regiones de al-Andalus), pero también porque miembros de esos linajes se implicaron en la construcción del mundo del conocimiento islámico y de la cultura árabe hasta un punto que no se da en otros lugares con la misma intensidad.

139. F. Corriente. *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. Madrid, 1999, p. 60.

140. M. Fierro y M. Marín. “La islamización de las ciudades andalusíes”, p. 78.

141. J. Lirola Delgado. “Al-‘Abī, ‘Abd al-Raḥmān”. *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*. Ed. J. Lirola Delgado, J. y J. M. Puerta Vélchez. Granada, 2002, vol. I, pp. 39-40.

142. *Al-Qism al-ṭāliḡ min Kitāb al-Muqtabis fī ta’rīḡ riḡāl al-Andalus*. Ed. M. Martínez Antuña. París, 1937, p. 63; v. asimismo Ibn al-Abbār, *al-Hulla al-siyarā’*. Ed. Ḥ. Mu‘nis. El Cairo, 1963, vol. I, pp. 153-154.

143. Más adelante se refiere Ibn Ḥayyān (*Al-Qism al-ṭāliḡ min Kitāb al-Muqtabis*, p. 66) al trágico fin de al-‘Abī (a quien se llama ahora ‘Abd Allāh, en lugar de ‘Abd al-Raḥmān), que tras la entrada de Sa‘īd b. Ḳūdī en la ciudad de Ilbīra fue a visitarlo para leerle un poema de alabanza en su honor. Sin embargo, no faltó quien recordara al jefe árabe la anterior “instigación y provocación” de al-‘Abī en contra de los árabes, citando algunos de sus versos más conocidos, por lo que Sa‘īd b. Ḳūdī ordenó que fuera expulsado de su presencia y ejecutado.

Ilbīra se conforma, así, como un área de fuerte participación de los linajes árabes en ámbitos que excedían al que les era propio (el gobierno y la ocupación territorial). Genealogía, saber y posición social se conjugaban entre sí para producir la creación y reproducción de élites urbanas, a las que los muladíes tuvieron un acceso mucho más limitado en el periodo de formación de la sociedad islámica en Ilbīra.