

# Los cautivos en al-Andalus durante el Califato Omeya de Córdoba. Aspectos jurídicos, sociales y económicos

Francisco VIDAL CASTRO

BIBLID [0544-408X]. (2008) 57; 359-398

**Resumen:** Estudio de los cautivos en al-Andalus, la mayoría cristianos, centrado en el periodo de mayor abundancia y flujo, el califato de Hišām II (976-1009) y el gobierno del *ḥāyib* al-Manšūr Ibn Abī ‘Āmir (977-1002). Se analizan el origen y la procedencia, los procesos de venta y manumisión que sufren una vez convertidos en esclavos según los formularios notariales andalusíes así como sus efectos económicos. El estudio revela un predominio del origen “gallego”, una mayor abundancia de mujeres y una considerable frecuencia de manumisiones debidas a diversas razones socio-económicas que se analizan.

**Abstract:** Study of the captives in al-Andalus (Muslim Spain), mostly Christians, during the period when they abounded most: the caliphate of Hishām II (976-10092) and the government of his *ḥāyib* al-Manšūr Ibn Abī ‘Āmir (977-1002). The paper focuses on the captives' origin and provenance, as well as on the process of sale and manumission once they had been enslaved, according to the andalusian books of *wathā’iq* (notarials forms), and its economics effects. The survey shows the prevalence of natives from Galicia, a very large presence of women and one important frequency of manumissions due to a diversity of social and economic reasons which are analysed.

**Palabras clave:** Cautivos. al-Andalus (s. X-XI). Derecho islámico. Cristianos. Sociedad.

**Key words:** Captives. Muslim Spain (XI-XII). Christians. Islamic law. Society.

## 1. *EL APOGEO DE LOS CAUTIVOS EN AL-ANDALUS: EN TORNO AL AÑO 1000*<sup>1</sup>

El cautiverio fue una situación y factor social muy presente en la Edad Media, incluidas las sociedades islámicas de la época. El esplendor y poderío militar de al-Andalus en el periodo califal tuvo su lógica repercusión en el importante grupo hu-

1. El presente artículo procede de la ponencia presentada en el *Congreso Internacional Almanzor y su época* (Córdoba, 2002), cuyo contenido se completa y amplía aquí y añade información de otras fuentes árabes, con traducción de algunos fragmentos de interés.

mano de los cautivos, ya que, en su mayoría, procedían de las relaciones y enfrentamientos con los reinos cristianos del norte de la Península Ibérica. En este periodo, el número de cautivos musulmanes en poder cristiano se fue reduciendo hasta llegar a desaparecer prácticamente<sup>2</sup>, mientras que el de cautivos cristianos fue aumentando hasta alcanzar su punto máximo en época 'āmīrī, especialmente bajo al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir, Almanzor (m. 392/1002).

Son diversas las menciones y anécdotas que recogen las fuentes al respecto. En su *Risāla fī fadl al-Andalus*, al-Ṣaḡunī exclama sobre al-Manṣūr: “¡Qué prodigio el de este hombre, que en sus incursiones por tierras de cristianos llegó hasta el Mar Verde, que no dejó en ellas ningún cautivo musulmán”<sup>3</sup>. Al-Fatḥ b. Jāqān (m. 1137) transmite una anécdota que muestra cómo Almanzor exigía en sus tratados con los reyes cristianos que no quedara en los reinos de estos “ni [musulmana alguna] cautivada ni [musulmán alguno] cautivado”<sup>4</sup>, por lo que cuando descubre que queda una mujer cautiva desde antiguo (*imra' a qadīmat al-asr*) emprende una expedición inmediatamente para liberarla<sup>5</sup>.

2. Una de las actuaciones y medidas de al-Ḥakam II al-Mustanṣir (350-366/961-976) que las fuentes atribuyen y encomian tras su entronización fue, precisamente, la redención de los cautivos musulmanes, v. *Dīkr bilād al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus*. Ed. y trad. L. Molina. Madrid: CSIC, 1983, 2 vols., pp. 170/180. No obstante, se debe considerar una medida de carácter más simbólico que real pues a la muerte de su padre 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir (300-350/912-961) debían de ser ya muy escasos o prácticamente inexistentes los cautivos musulmanes.

3. E. García Gómez. *Andalucía contra Berbería*. Barcelona: Universidad, 1976, p. 77.

4. Ibn 'Idārī. *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib*. Ed. G. S. Colin y É. Lévi-Provençal (I y II), Lévi-Provençal (III) e I. 'Abbās (IV). Beirut: Dār al-Taḡāfa, 1983<sup>3</sup>, vol. II, p. 298. Existe trad. francesa del vol. II por E. Fagnan. *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée.... Argel, 1901-4, 2 vols.*

5. Ibn 'Idārī. *Al-Bayān al-mugrib*, vol. II, pp. 297-8 y 495-8. Aunque la historia pueda ser imaginada y atribuida legendariamente para forjar el mito del héroe, no cabe duda de que el fondo y sentido de la historia en cuanto a la liberación de todos los cautivos en tierras cristianas es real y auténtico. Sobre el héroe y sus distintas tipologías en la cultura árabe, tanto en el ámbito culto como popular, véase M<sup>a</sup> J. Viguera Molins. “El héroe en el contexto arabo-islámico”. *Cuadernos del CEMYR*, 1 (1994), pp. 53-74. Sobre la figura de Almanzor en general existen numerosos trabajos, entre otros: C de la Puente. “La caracterización de Almanzor: entre la epopeya y la historia”. En *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. vol. VIII. *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*. Ed. M<sup>a</sup> Luisa Ávila y M. Marín. Madrid: CSIC, 1997, pp. 367-401; M<sup>a</sup> J. Viguera. “Imágenes de Almanzor”. En *La Península Ibérica y el Mediterráneo durante los siglos XI y XII. II: Almanzor y los terrores del milenio*. Coord. F. Valdés. Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real, 1999, pp. 11-22; A. Echevarría Arsuaga. “El azote del año mil: Almanzor, según las crónicas cristianas”. En J. A. García de Cortázar (Coord.). *Actas XIII Seminario sobre Historia del Monacato (2-5 de agosto de 1999)*. Codex Aquilarensis, 16. Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real, 2000, pp. 89-116; V. Martínez Enamorado y A. Torremocha Silva. *Almanzor y su época. Al-Andalus en la segunda mitad del siglo X*. Málaga: Sarriá, 2001; A. Torremocha Silva y V. Martínez Enamorado (Eds.). *Al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año 1000. La época de Almanzor*. Algeciras: Ayuntamiento, 2003; M<sup>a</sup> J. Viguera. “Ecos legendarios de Muhammad ibn Abi Amir «Almanzor»”. En J. L. Garrot Garrot (Ed.). *Almanzor: un andalusí del año mil*.

Transcurrida la etapa ‘amirí, desencadenada la *fitna* y consumado el desmoronamiento del califato, la situación se va a invertir y la evolución en los siglos posteriores será justamente la contraria: irá aumentando el número de cautivos musulmanes en poder de sus enemigos cristianos y disminuyendo el de cautivos cristianos en manos andalusíes, aunque los cautivos cristianos nunca llegarán al extremo de desaparecer totalmente como había ocurrido con los cautivos musulmanes en época de Almanzor, ni siquiera en los momentos más débiles del Andalus nazarí, pues, paradójicamente —en principio—, durante esas fases el emirato granadino solía mantener un elevado número de ellos.

Por tanto, el periodo ‘amirí es el que resulta más interesante y relevante para realizar un estudio sobre la presencia y el flujo de cautivos que llegan a al-Andalus y, por ello, será el objeto de este artículo.

## 2. PRECISIONES CONCEPTUALES PREVIAS: DIFERENCIAS SOCIO-JURÍDICAS ENTRE CAUTIVO Y ESCLAVO

Aunque en algunas ocasiones la situación de cautivo y esclavo se superponen y pueden parecer términos sinónimos y realidades idénticas, en al-Andalus se pueden encontrar cautivos que pueden ser o no esclavos. Igualmente, hay esclavos que no son cautivos, como el caso de los esclavos musulmanes o los esclavos cristianos andalusíes (descendientes de esclavos cristianos que viven en al-Andalus).

Mientras que la vía para caer en cautividad resulta clara y está relacionada con la religión (el individuo que es apresado por enemigos de otra fe), el caso de la esclavitud en una sociedad islámica es más complejo. El origen de la esclavitud es principalmente bélico (captura de prisioneros infieles), pero también puede proceder del nacimiento: la mujer esclava transmite su condición aunque el padre sea libre<sup>6</sup>.

Madrid: Castellum, 2004, pp. 115-31. Además, en el milenario de su muerte se celebró el citado *Congreso Internacional Almanzor y su época* (Córdoba, 14 a 18 de octubre de 2002).

6. Las obras jurídicas medievales especifican y tratan extensamente la condición de los esclavos: sus derechos, deberes, responsabilidad penal, capacidad e interdicción. Existe una amplia bibliografía sobre el tema de la que he recogido una muestra representativa en anteriores trabajos sobre estas cuestiones y a los que remito para no repetirla aquí: v. F. Vidal Castro. “Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Hafṣūn”. En *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*. Granada: Universidad, 1991, vol. I, pp. 417-428, 422-3, notas 18 a 27, y “El cautivo en el mundo islámico: Visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí”. En F. Toro y J. Rodríguez (Coords.). *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera*. Jaén: Diputación Provincial, 1998, pp. 771-823, espec. 774, nota 5. Añádanse otros trabajos recientes como: R. Pinilla. “Aproximación al estudio de los cautivos cristianos fruto de la guerra santa-cruzada en al-Andalus”. En G. Cipollone (Ed.). *La liberazione dei ‘cattivi’ tra cristianità e Islam. Oltre la crociata e il ḡihād: tolleranza e servizio umanitario*. Roma: Archivio Segreto Vaticano, 2000, pp. 311-321; C. de la Puente. “Slavery and the fulfilment of the five pillars of Islam in early *mālikī* works”. En *Law, Christianity and modernism in Islamic society*. Actas del 18 Congreso de la UAEI 1996.

Por tanto y aparte del nacimiento, el estado de esclavitud viene dado por la cautividad (captura del infiel en *ḡihād* o “guerra contra el infiel”) y la posterior conversión en esclavo. A este respecto resulta muy significativo el hecho de que las fuentes árabes no suelen emplear dos términos distintos sino que recurren a una sola palabra (*asīr*, plural *usarā* o su variante *asrā*, plural *usārā*) para dos conceptos diferentes: prisionero y cautivo. A veces también utilizan otra palabra que aparece en diversas obras, como textos históricos andalusíes, para referirse a los cautivos cristianos capturados por los musulmanes: *sabiyy*, plural *sabāyā* (también *saby*, plural *subiyy*), que se aplica al cautivo durante su etapa de prisionero, antes de convertirse en esclavo. Parece, pues, que se prefiere el término *asīr* para el cautivo musulmán y el de *sabiyy/saby* para el cautivo cristiano, pero, en cualquiera de ambos casos, se utiliza un solo término para designar los dos conceptos de prisionero y cautivo<sup>7</sup>. Ello es debido a que, a nivel teórico e ideológico (no siempre en la práctica)<sup>8</sup> se consideran una misma realidad puesto que en el estado islámico todo cautivo es prisionero y todo prisionero es cautivo, no puede haber un cautivo musulmán en poder de los musulmanes; los musulmanes solo hacen prisioneros a individuos de otra religión (“cautivos”) no a individuos de su misma fe, por lo que no necesitan un término específico para designar a la persona que capturan en una guerra contra enemigos de la misma religión dado que este tipo de guerra no se contempla. Los conflictos entre musulmanes no son *ḡihād*, no se consideran propiamente guerras.

Ello implica que, en caso de victoria islámica, el prisionero que se obtendrá de esta guerra siempre será no musulmán y, en caso de derrota, el musulmán que cae prisionero acabará en manos de no musulmanes, con ciertas excepciones. Içe de Gebir lo simplifica en su tratado de derecho islámico del siglo XV diciendo que “el mu-

Lovaina, Bélgica: 1998, pp. 61-70, “Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho mālikī”. *AQ*, 21 (2000/2), pp. 339-60, y “Mujeres cautivas en «la tierra del islam»”. *Al-Andalus-Magreb*, 14 (2007), pp. 19-37.

7. Véase el término *asrā* en Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *Al-Risāla*. Ed. y trad. de L. Bercher. Argel: Jules Carbonell, 1952<sup>1</sup> [1945<sup>1</sup>], p. 162; Jalīl. *Muḡtaṣar Jalīl*. Ed. A. Naṣr. [Damasco]: Dār al-Fikr, 1401/1981, p. 105, trad. G. H. Bousquet. *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imām Mālek*. 4 vols. Argel, 1956-62; y el término *sabiyy* en al-Fazārī. *Kitāb al-siyar*. Ed. y estudio F. Hammāda. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1987, pp. 140-9; Saḡnūn. *Al-Mudawwana al-kubrā li-l-Imām Mālik b. Anas*. 16 partes en 6 vols. Beirut: Dār Ṣādir, s.d. (reimp. Cairo: 1323/1905), vol. II, tomo IV, p. 314; *Dīkr bilād al-Andalus*, pp. 186-90 y 194 del texto árabe.

8. Lógicamente, existen casos en los que sí se produce el cautiverio (e incluso venta posterior) de musulmanes a manos de musulmanes, y se podrían citar ejemplos de distintos ámbitos geográficos, incluido al-Andalus, e históricos, incluidos periodos tempranos de época omeya. Pero siempre se trata de una excepción y violación de la regla que se suele producir en periodos de conflicto e inestabilidad, como los ejemplos de esclavización de musulmanes libres que se indicarán más adelante.

*çilim* puede tener catibo *muçilim* de los negros ó loros, pero no de los blancos”<sup>9</sup>, por la probabilidad de que el blanco fuera un musulmán de origen libre.

### 3. LA GESTIÓN DE LOS PRISIONEROS DEL ÝIHĀD O CAUTIVOS<sup>10</sup>

El botín que se obtiene en la acción bélica y que se habrá de repartir según unas normas determinadas, incluye tanto las cosas como las personas. Tanto es así que si en el transcurso de la campaña militar algún combatiente musulmán captura un prisionero y obtiene por su liberación un rescate estará obligado a incorporar la cantidad percibida al total del botín para su reparto.

Corresponde al imán decidir la suerte de los prisioneros teniendo en cuenta las circunstancias así como el interés y utilidad públicos, a partir de lo cual se establecen cinco opciones, que son: condenarlos a muerte, liberarlos, exigir un rescate (en dinero o por cautivos musulmanes), someterlos al impuesto de capitación (*ýizya*) o reducirlos a esclavitud e incluirlos en el reparto del botín<sup>11</sup>.

Por lo que respecta a la más grave de las opciones, la ejecución de los prisioneros, aunque poco frecuente en la práctica, es posible según la teoría. Su aplicación se justifica solo por necesidades de seguridad y se limita a los casos en que haya temor acerca de los actos de los prisioneros y no se pueda garantizar su control<sup>12</sup>. No obstante, ni aun en este caso extremo se permite ejecutar a las mujeres y niños de cristianos o judíos y solo se puede convertirlos en cautivos y esclavos, beneficio que, según algunos juristas, no alcanza a los idólatras, que deberán convertirse o morir<sup>13</sup>. En un

9. I. de Gebir. *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna*. En *Tratados de legislación musulmana*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1853, pp. 247-510, 334. Esta norma de que a un musulmán solo se le permite tener esclavos musulmanes negros o mulatos, pero no blancos, carece de base en el derecho islámico anterior y hay que atribuir su aparición a la realidad del Islam bajo-medieval cuando los esclavos blancos eran cada vez menos frecuentes y las diferencias de situación se habían ido agudizando cada vez más; véase al respecto B. Lewis. “Raza y color en el Islam”. *Al-Andalus*, 33 (1968), pp. 1-51, espec. 33-42.

10. Un desarrollo más amplio de esta cuestión aparecerá en F. Vidal. “Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes: doctrina legal islámica y práctica en al-Andalus (s. VIII-XIII)”. M. Fierro y F. García Fitz (Eds.). *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos en la Península ibérica (ss. VIII-XIII)*. Madrid: CSIC, en prensa. Un avance del tema en Vidal. “Le rachat de captifs musulmans en al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Théorie et pratique du droit et des institutions islamiques”. En *Hypothèses*. París: Université Paris I, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 313-323.

11. Ibn Rušd al-Ýadd. *Al-Muqaddimāt al-mumahhidāt*. 3 vols. Ed. M. Ḥayḡī. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1408/1988, vol. I, p. 366, posteriormente recogido en Ibn Salmūn. *Al-‘Iqd al-munazzam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d. [reimp. Cairo: 1301/1884; al margen de la *Tabṣira* de Ibn Farḡūn], vol. II, p. 182; Jalīl. *Mujtasar*, pp. 104/I, 207.

12. Ṣaḥnūn. *Al-Mudawwana*, vol. II, tomo III, p. 9; al-Māwardī. *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*. Trad. E. Fagnan. Beirut: 1982 (reimp. de Argel: 1915), p. 278.

13. Al-Māwardī. *Les statuts*, pp. 282-3; al-Wanšarīsī. *Al-Mi‘yār al-mu‘rib wa-l-ýāmi‘ al-mugrib ‘an*

contexto histórico de constante amenaza bélica y de inseguridad para la población y el estado islámicos como lo fue la época almorávide en al-Andalus, no es sorprendente que algunos juristas andalusíes se pronunciaran por esta opción. Es el caso del gran alfaquí Averroes el Abuelo (450-520/1058-1126), que indica que el prisionero que pertenezca a la fuerza de combate enemiga o a la caballería y el que pueda producir daño a los musulmanes debe ser ejecutado<sup>14</sup>.

No obstante, en la mayoría de los casos se adoptaba cualquiera de las otras soluciones menos sangrientas. En particular, el cobro de rescate por los prisioneros fue una práctica muy habitual que se remonta a los orígenes del Islam, pues ya se efectuaba en tiempos del Profeta<sup>15</sup>. Incluso, el Corán incluye una referencia al rescate de prisioneros. En la azora 47, aleya 5, se ordena el ataque a los infieles hasta vencerlos y concluir los pactos con ellos, pero inmediatamente después se precisa: “Luego, devolvedles la libertad, de gracia o mediante rescate, para que cese la guerra”<sup>16</sup>. Tanto es así que en épocas tardías los muftíes dictaminan claramente que no se ha de matar al cautivo, ni siquiera al enemigo que huye, como opina al-Waglīsī<sup>17</sup>.

*fatāwī ‘ulamā’ Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*. Ed. M. Ḥayyī y otros. Rabat/Beirut: Wizārat al-Awqāf/Dār al-Garb al-Islāmī, 1981 y 1983, vol. II, pp. 113-4; É. Amar. “La pierre de touche des Fétwas de Aḥmad al-Wansharīšī. Choix de consultations des faqīhs du Maghreb traduites ou analysées par...”. *Archives Marocaines*, 12 (1908) y 13 (1909), pp. 201-3.

14. Ibn Rušd. *Al-Muqaddimān*, vol. I, p. 367, posteriormente recogido en Ibn Salmūn. *Al-‘Iqd*, vol. II, p. 182.

15. Al-Māwardī. *Les statuts*, pp. 91-4, 99-100, 276-7. Sin embargo, a veces fue discutida la posibilidad de conceder rescate a los cristianos, como lo prueba la amplia refutación —supongamos que no es un ejercicio de polémica, pues Ibn Salmūn. *Al-‘Iqd*, vol. II, p. 181, señala también la divergencia de los juristas al respecto— que en época almorávide el cordobés Ibn al-Ḥāyḡ (m. 529/1134) desarrolla para demostrar la licitud de aceptar el rescate de los cautivos cristianos de acuerdo con la decisión del sultán tomada a partir de los intereses de la comunidad: v. al-Wanšarīšī. *Al-Mi‘yār*, pp. 179-211. Ibn Rušd al-Ādī, Averroes el Abuelo, analiza (*Muqaddimān*, vol. I, pp. 365-6) la cuestión y aclara las aleyas del Corán (VIII, 59, 68, 71; XLVII, 5) que hablan de cautivos y concluye que no son excluyentes, sino complementarias, por lo que las cinco soluciones son válidas. La práctica seguida en al-Andalus era la del rescate y así aplicó el mismo Ibn al-Ḥāyḡ en el caso que se le planteó sobre un grupo de cristianos que fue capturado cerca de territorio cristiano escapando hacia su país; los musulmanes quisieron venderlos pero los cristianos presentaron actas firmadas en Málaga y Marrakech en las que se les concedían diversas formas de liberación: a algunos de ellos, el derecho a comprarse a sí mismos ante su dueño, a otros, el derecho a que los rescataran sus correligionarios y a otros, el derecho a ser liberados directamente. El muftí responde que se habrán de cumplir esas actas: v. al-Wanšarīšī. *Al-Mi‘yār*, vol. II, p. 179, resumen en H. R. Idris. “Les tributaires en occident musulman médiéval d’après le “Mi‘yār” d’al-Wanšarīšī”. En *Mélanges d’Islamologie: volume dédié à la mémoire de Armand Abel*. Leiden: Brill, 1974, vol. I, pp. 172-196, n° 60.

16. *El Corán*. Ed., trad. y notas J. Cortés. Intr. e índice J. Jomier. 5ª ed. rev. Barcelona: Herder, 1995 (1986), p. 583.

17. También escrito al-Wāglīsī, muftí de Bujía del siglo XIV; v. al-Wanšarīšī. *Al-Mi‘yār*, vol. II, p. 116; Amar. “La pierre”, vol. I, pp. 203-4.

Lógicamente, esta regla general, cuando se aplica ha de tener en cuenta ciertas limitaciones y condiciones, la principal de las cuales es no conceder rescate a un cristiano por dinero sino por cautivos musulmanes en caso de que los hubiera. Por ello, si existen cautivos musulmanes en poder del enemigo y para rescatarlos fuera necesario entregar otros cautivos cristianos que pertenecieran a algunos combatientes musulmanes por haberles correspondido en el reparto, el imán podrá tomarlos a cambio del pago de su valor con cargo al botín<sup>18</sup>; y ello aunque se tratara de prisioneros cristianos militares o capaces de hacer la guerra, con el peligro que su devolución implica, siempre que no hubiese otra forma de recuperar a los musulmanes capturados.

Por tanto, no es de extrañar que el rescate de cautivos mediante intercambio sea una práctica que aparece en época muy temprana en la historia del Islam; por ejemplo, tan solo cuatro años después de la muerte de Mahoma se tiene constancia del canje de un esclavo musulmán por un cautivo bizantino “el año de Yarmūk”, probablemente tras la derrota bizantina frente a los árabes a orillas de este río el año 636<sup>19</sup>.

La responsabilidad del imán en el rescate de cautivos era, cuando se llevaba a cabo, un valor y mérito reconocidos socialmente que las fuentes destacan, sobre todo cuando se cumplía a la perfección, como es el caso del emir Hišām I (788-796) y el emir y califa ‘Abd al-Raḥmān III<sup>20</sup>. En este mismo sentido, se elogia una acción de al-Ḥakam I (796-822), que, tras una incursión en la frontera superior en la que capturó un grupo de cautivos cristianos, los cedió a una mujer de la frontera para que pudiera intercambiarlos y recuperar a sus parientes capturados por los vecinos cristianos<sup>21</sup>.

A propósito de la intervención oficial en relación a este tipo de situaciones, también se contempla la expropiación en beneficio de un particular. Para ilustrar este aspecto, se puede aducir un caso que contrasta con lo que, como veremos después, sucedía en la época de Almanzor en cuanto al bajo precio de los cautivos cristianos

18. Al-Māwardī. *Les statuts*, p. 283.

19. Al-Fazārī. *Kitāb al-siyar*, p. 149, nº 119. Además del intercambio y el pago de rescate, el cautivo cristiano también puede utilizar para su redención, una vez convertido en esclavo, los sistemas de liberación previstos por el *fiqh* para salir de la esclavitud, como la *kitāba* o manumisión contractual, tipo de contrato muy frecuente en al-Andalus como revela la abundancia de modelos conservados, que más abajo se analizarán.

20. [Ajbār maʿmūʿa] Ed. y trad. E. Lafuente. *Ajbar Machmuʿa (colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI*. Madrid: Rivadeneyra, 1867, pp. 120/109; É. Lévi-Provençal. *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. vol IV *Historia de España* de Menéndez Pidal. Madrid: Espasa Calpe, 1982 [1950<sup>1</sup>], p. 338.

21. *Ajbār maʿmūʿa*, pp. 129/116; É. Lévi-Provençal. *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. *Instituciones y vida social e intelectual. Arte califal* por L. Torres Balbás. Vol. V *Historia de España* Menéndez Pidal. Madrid: Espasa Calpe, 1996<sup>7</sup> [1957<sup>1</sup>], p. 60, nota 111.

y la ausencia de cautivos musulmanes en territorio infiel. Se trata de un caso de época almorávide en el que sucedía lo contrario a esto: abundancia de cautivos musulmanes y carestía de los cautivos cristianos. El problema se planteó en Córdoba a Averroes el Abuelo (m. 1126) y a Ibn al-Ḥāỵy (m. 1134) de la siguiente manera. Un cautivo musulmán no tenía otra posibilidad de rescate que entregando a cambio un cristiano (*'iḷỵ*) cuyo dueño rehusaba venderlo si no se le pagaba una cantidad exorbitante, muy superior a su precio real. Ante la obligación socio-religiosa de realizar el rescate de los cautivos, Averroes dictamina la expropiación del cautivo cristiano aunque con una indemnización superior a la cantidad por la que el cristiano fue comprado o bien equivalente al rescate que su familia estaría dispuesta a pagar calculado a partir de la información que se dispusiera sobre el deseo que la familia cristiana tuviera por recuperarlo. Además, el muftí afirma que los cristianos se compran para eso y su precio aumenta precisamente por ese motivo. Sin embargo, el otro muftí consultado, Ibn al-Ḥāỵy, emite una respuesta más severa: solo habrá que pagar al dueño del cautivo cristiano el precio inicial de compra más los gastos de mantenimiento y vestimenta que el cautivo haya requerido<sup>22</sup>.

Por lo que atañe a los cautivos cristianos menores de edad, la norma general es que su destino será el mismo que el de sus progenitores. Si fueran huérfanos, no se les podrá conceder rescate alguno por ninguna cantidad de dinero que pudiera ofrecer su familia, aunque, excepcionalmente, sí podrán ser intercambiados por cautivos musulmanes que no pudieran ser liberados de otra manera. Esta prohibición del rescate de niños cautivos que no tienen a sus padres se debe a que son futuros musulmanes puesto que recibirán una educación islámica. De hecho, si fallece el cautivo menor se entierra como si fuera musulmán y se reza sobre él<sup>23</sup>, práctica seguida en la frontera andalusí en época almohade y que las fetuas confirmaban según el testimonio de Ibn Rušd al-Ḥafīd, Averroes el Nieto (m. 595/1198), que confirma lo que Ibn Ḥazm de Córdoba señalaba ya en el siglo XI: “El menor que es hecho prisionero con sus dos padres, con uno de ellos o sin ninguno de los dos y muere, será enterrado con los musulmanes y se rezará por él”<sup>24</sup>. El mismo motivo de ser miembro de la comunidad islámica es el que justifica la prohibición de conceder rescate a un cautivo que se convirtió al Islam.

22. Ibn Rušd al-ʿĀdd. *Fatāwā*. Ed. M. al-Talī. 3 vols. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1987, vol. I, p. 586, n° 125; Ibn Salmūn. *Al-ʿIqd*, vol. II, pp. 186-7; al-Wanšarī. *Al-Miʿyār*, vol. VI, p. 240; Amar. “La pierre”, vol. II, p. 235.

23. Al-Fazārī. *Kitāb al-siyar*, pp. 145-7, n° 111-5, trad. en Vidal. “El cautivo”, pp. 802-3, n° VII.

24. Ibn Rušd. *Bidāyat al-muḥtahid*, vol. I, p. 241e Ibn Ḥazm. *Al-Muḥallā*, vol. V, p. 143, ambos *apud* al-Fazārī. *Kitāb al-siyar*, p. 147, nota 115.

En relación con los rehenes, conviene notar una muy llamativa y relevante excepción que se aplica a un tipo de rehén cristiano cuando el cautivo que fue a reunir su rescate no regresa. En principio, dicho rehén pasaría a ser esclavo del dueño del cautivo que no regresó y cuya vuelta garantizaba, tal y como se ha visto que se hacía incluso con los rehenes menores de edad. Sin embargo, en el caso de que se tratara de un rehén *dimmí*, judío o cristiano, no se le puede esclavizar ni siquiera aunque así se hubiera especificado previamente a la partida del cautivo. Lógicamente, el rehén vendrá obligado a abonar el valor del cautivo o la cantidad que para el rescate se hubiera precisado<sup>25</sup>.

#### 4. DERECHOS OTORGADOS Y TRATO DISPENSADO AL CAUTIVO CRISTIANO

Junto a los sistemas de liberación indicados, los cautivos cristianos gozaban de un trato humanitario y respetuoso que se debía aplicar al prisionero de acuerdo con varios hadices del Profeta que indican que se debe vestirlos, aunque aceptan que puedan ir encadenados y, de forma general, recomiendan su liberación.

En cuanto a la tolerancia religiosa hacia los cautivos, se respeta su fe y no se les obliga a convertirse siempre que sean cristianos o judíos<sup>26</sup>. Es inexacta la versión propagandística que en algunos momentos de la historia se ofrece desde el lado cristiano a este respecto, como ocurre con las numerosas muertes y martirios por la fe de cristianos que supuestamente se producían según las fuentes castellanas durante el periodo nazarí; en realidad, son en su mayoría historias ejemplarizantes que se inventan con el objetivo de compensar las frecuentes conversiones de los *tornadizos* o elches<sup>27</sup>. No obstante, hay que subrayar la inclinación de los juristas a “facilitar” la conversión propiciando la liberación del cautivo mediante decisiones como la adoptada por Ibn al-Qāsim, uno de los principales maestros de la escuela *mālikí*, quien opina que si un musulmán regresa de tierra infiel con un cristiano (*ily*) del que dice que lo compró, pero el cristiano asegura que salió de su tierra con el musulmán para convertirse al islam, se fallará en favor del cristiano<sup>28</sup>.

25. Ibn Salmūn. *Al-'Iqd*, vol. II, pp. 183-4, trad. en Vidal. “El cautivo”, pp. 812-3, n° XXXV.

26. Así, en el caso de una cautiva cuyo dueño la quiera como concubina y pretenda mantener relaciones sexuales con ella, se especifica que si se trata de una cautiva cristiana o judía, podrá permanecer en su religión, pero si se trata de una mujer que no pertenece a “la gente del Libro” deberá, además de pasar el *istibrā'*, como se verá a continuación, convertirse al Islam antes de que su dueño pueda tener contacto sexual con ella, sobre lo cual v. Saḥnūn. *Al-Mudawwana*, vol. II, tomo IV, p. 314.

27. M. A. Ladero Quesada. “El héroe en la frontera de Granada”. *Cuadernos del CEMYR*, 1 (1994), pp. 75-100, 85-6.

28. Ibn Salmūn. *Al-'Iqd*, II, 188. Sin embargo, esto no siempre se cumplió y a lo largo de la historia y en diferentes lugares se han producido conflictos por la cautividad o esclavización de hombres que realmente eran musulmanes libres o podían serlo con gran probabilidad, según se ha mencionado antes. Como

Las mujeres cautivas también son objeto de algunas normas específicas que regulan su situación y limitan y ordenan la forma de disponer de ellas. Así, por respeto y consideración a su condición femenina, cuando se sospeche que hubieran escondido en sus cuerpos algo, como un arma, no podrán ser inspeccionadas más que por encima de la ropa<sup>29</sup>. Por otro lado, el musulmán que mantenga relaciones sexuales, consentidas o forzadas, con una cautiva incluida en el botín común antes de su reparto, será reo de fornicación y sufrirá la grave pena aplicable a este delito<sup>30</sup>.

El matrimonio de la cautiva cristiana casada se anula pero después, el dueño, antes de tener relaciones sexuales con ella, deberá esperar el periodo del *istibrā'* para asegurarse de que no está embarazada, como se haría con cualquier esclava<sup>31</sup>. En consonancia con la libertad de mantener su religión que tienen los cautivos cristianos, como se ha dicho anteriormente, el musulmán que se casa con una cristiana no podrá prohibirle a su esposa comer cerdo, beber vino o ir a la iglesia<sup>32</sup>.

Otro aspecto relacionado con la familia es que se debe evitar especialmente separar a los hermanos y al padre o la madre de sus hijos, sean grandes o pequeños<sup>33</sup>, además de que no se permite la venta de menores cristianos a los *ḍimmīs* ("protegidos" cristianos o judíos) y tampoco de los adultos si se han convertido al islam<sup>34</sup>.

En relación con la cautividad de cristianos existe una cuestión que merece ser destacada por su significación y carácter excepcional: hay un caso en el que el prisionero-cautivo cristiano debe ser liberado inmediatamente después de ser capturado y sin rescate ni condición alguna, tal y como si se tratara de un musulmán. Es el caso del *ḍimmī*. Si un cristiano que goce del estatuto de la *ḍimma* es hecho cautivo, será liberado en el momento que informe de su condición, aunque solo lo declare después del reparto del botín; no obstante, en este último caso sería castigado por no haber informado antes del reparto, castigo que no se aplicaría si tuviera la excusa de

ejemplo, se pueden citar dos casos tan dispares como uno andalusí, en los dominios de Ibn Ḥafṣūn (v. Vidal. "Sobre la compraventa"; Fierro, M. "Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn". *Al-Qanṭara*, 16 (1995), pp. 221-57) y otro subsahariano del siglo XV-VI al que se enfrentó el askia al-Ḥāy̅y Muḥammad I el Grande (1493-1528) del imperio songhay, v. F. Vidal Castro. "El Islam «negro» en Malí. Sociedad y cultura islámicas en la frontera subsahariana". En M. Pastor Muñoz (Ed.). *La mujer subsahariana: tradición y modernidad. I: Malí*. Granada: Universidad, 2001, p. 124.

29. Al-Fazārī. *Kitāb al-siyar*, p. 117, n° 36, trad. en Vidal. "El cautivo", p. 802, n° IV.

30. Así lo indica Jaḥīl. *Mujtaṣar*, pp. 106/I, 211, aunque al-Māwardī. *Les statuts*, p. 107, señala que esta pena solo se aplicará en caso de que la mujer no fuese cautiva.

31. Al-Māwardī. *Les statuts*, pp. 107, 286-7; Jaḥīl. *Mujtaṣar*, pp.108/I, 215.

32. C. de la Puente. "Esclavitud y matrimonio en *al-Mudawwana al-kubrā* de Saḥnūn". *Al-Qanṭara*, 16 (1995), pp. 309-333, 327-8, y "Mujeres cautivas".

33. Al-Fazārī. *Kitāb al-siyar*, pp. 140-2, n° 103-7, 143-4, n° 109-110, trad. en Vidal. "El cautivo", p. 802, n° VI.

34. Al-Fazārī. *Kitāb al-siyar*, pp. 147-9, n° 116-7, trad. en Vidal. "El cautivo", pp. 803-4, n° VIII.

ser muy joven o no conocer la lengua árabe, según indica el propio Averroes el Abuelo<sup>35</sup>.

Este derecho de “ciudadanía” o “nacionalidad” se transmite a los descendientes nacidos en tierra enemiga, por lo que los hijos de una cristiana *ḍimmiyya* nacidos en territorio del enemigo no se consideran botín y deberán ser liberados con su madre<sup>36</sup>.

Como resumen respecto a los cautivos cristianos *ḍimmíes*, se enumeran a continuación las soluciones que para las distintas circunstancias ofrece Averroes el Abuelo<sup>37</sup>. Si los enemigos vendieran al cristiano, será devuelto a su comunidad y el comprador (sea musulmán o *ḍimmí*) podrá reclamarle el precio<sup>38</sup>; si entran en territorio islámico con él provistos de amán, no se les puede arrebatar ni rescatar en contra de su voluntad; si los musulmanes lo cogieran en el botín, será devuelto libremente a su comunidad sin reclamarle nada; si se islamizaran los enemigos teniendo al cautivo cristiano en su poder, hay divergencia: o permanece como su esclavo o se le devuelve a su comunidad.

##### 5. LA ÉPOCA DE MAYOR ABUNDANCIA DE CAUTIVOS CRISTIANOS EN AL-ANDALUS: EL PERIODO ‘ĀMIRÍ

La fuente de suministro de cautivos cristianos en época califal fueron las numerosas acciones militares efectuadas por al-Manṣūr Ibn Abī ‘Āmir. En estas algazúas se producía habitualmente la captura de los vencidos quienes, hechos prisioneros, eran llevados a Córdoba para su rescate posterior o su esclavización si, como solía suceder, carecían de medios para ser rescatados por ellos mismos o sus familiares.

Capturas masivas de cautivos se habían producido ya en diversos momentos del siglo X, en cuya segunda mitad se encuentran algunas de ellas bastante destacadas, como las obtenidas en las dos algazúas de al-Ḥakam II, en el año 352/963-964 contra Ýillīqiya, donde “cautivó a las mujeres”, y otra en el año 354/965 contra el Norte, de la que “regresó con 10.000 cautivas”<sup>39</sup>, además de las famosas protagonizadas por

35. Ibn Rušd. *Al-Muqaddimān*, vol. I, pp. 363-4, trad. en Vidal. “El cautivo”, pp. 810-1, n° XXXII; Jalīl. *Muḥtasar*, pp. 108/I, 214; Vidal. “El cautivo”, pp. 796-8.

36. Saḥnūn. *Al-Mudawwana*, vol. II, tomo III, p. 18.

37. Ibn Rušd. *Al-Muqaddimān*, vol. I, pp. 362, 363-4, trad. en Vidal. “El cautivo”, pp. 810-1, n° XXXII; Ibn Salmūn. *Al-‘Iqd*, vol. II, p. 187.

38. En este aspecto difieren algunos juristas y tradicionistas tempranos, como al-Fazārī. *Kitāb al-siyar*, p. 160, n° 156, trad. en Vidal. “El cautivo”, p. 804, n° IX, que considera que el redentor solo tendrá derecho a reclamar y recuperar el dinero invertido si el cautivo, musulmán o *ḍimmí*, protegido, le hubiera pedido que lo rescatara.

39. *Diḳr bilād al-Andalus*, pp. 171/181 (la traducción indica “diez mil prisioneros”).

el célebre y victorioso general Gālib, como la de 355/966<sup>40</sup>, y otros jefes, como el alcaide (*qā'id*) de Huesca, que capturó “una cantidad incalculable de cautivos”<sup>41</sup>.

Sin embargo, el apresamiento de cautivos se hace verdaderamente cuantioso, se convierte en práctica habitual y alcanza una envergadura desconocida hasta entonces durante el gobierno del *ḥāyib* al-Manṣūr y gracias a su política de permanentes aceifas y ataques contra los reinos cristianos del norte, campañas que también fueron dirigidas a veces contra los beréberes del norte de África rebeldes o traidores profatimíes.

Con el objetivo de reforzar su posición y poder en el gobierno frente a sus enemigos y detractores, por un lado, y consolidar y fortalecer la posición militar andalusí, por otro, Almanzor dirigió la excepcional y enorme cantidad de cincuenta y seis campañas y aceifas<sup>42</sup>. Estas expediciones no se limitaron al verano y a una por año, sino que el *ḥāyib* las desarrolló también durante el invierno y solía hacer varias anuales, preferentemente en primavera y otoño, generalmente entre marzo y octubre. Junto a los dos objetivos iniciales mencionados, Almanzor también perseguía otros fines: el botín y los cautivos, explícitamente indicado en algunas fuentes, como Ibn al-Aṭīr<sup>43</sup>.

Aunque no se tienen detalles e información precisa de todas, sí disponemos de datos de muchas de ellas y noticias sobre la captura de prisioneros-cautivos, incluso con la cantidad precisa de cautivos obtenidos en bastantes ocasiones. A continuación se mencionan algunas de las más destacadas en relación con este tema.

La primera campaña de Ibn Abī 'Āmir fue en el 366/977 y en ella conquistó al-Ḥamma de Ẓillīqiya (Baños de Ledesma, en Salamanca) de donde regresó a Córdoba con botín y cautivos; algunas fuentes concretan que capturó 2.000 cautivas<sup>44</sup>. Algunos meses más tarde en ese mismo año 366/977, realiza su segunda algazúa, junto

40. Ibn 'Idārī. *Al-Bayān al-mugrib*, vol. II, p. 239.

41. Al-Maqqarī. *Nafh al-tīb*. Ed. M. Q. Ṭawīl y Y. 'A. Ṭawīl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415/1995, 10 vols., vol. I, p. 367.

42. Esta cifra, que es la considerada como exacta, la ofrecen *Dīkr bilād al-Andalus*, pp. 185/196 y al-Maqqarī. *Nafh al-tīb*, vol. I, p. 381 (fragmento de Ibn Jaldūn), mientras que otras fuentes señalan cincuenta y dos: “Dios lo mantuvo en su estado veintiséis años durante los que desarrolló cincuenta y dos campañas militares entre aceifas veraniegas y expediciones de invierno” (v. Ibn al-Aṭīr. *Al-Kāmil fī l-ta'rīj*. Ed. C. J. Tornberg. Beirut: Dār Ṣādir, 1979 (reimp. de Leiden: Brill, 1863, 15 vols.), vol. VIII, p. 677, con trad. francesa por E. Fagnan. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Argel: 1898, 383), cifra que también recoge la *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso X el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Ed. R. Menéndez Pidal. Est. D. Catalán. Madrid: Gredos, 1977, vol. II, p. 430.

43. Ibn al-Aṭīr. *Al-Kāmil fī l-ta'rīj*, vol. VIII, pp. 678/383-4.

44. Ibn Ḥayyān en al-Maqqarī. *Nafh al-tīb*, vol. IV, p. 76; Ibn 'Idārī. *Al-Bayān al-mugrib*, vol. II, pp. 264/II, 439; *Dīkr bilād al-Andalus*, pp. 186/197.

con el general Gālib y contra Cuéllar, obteniendo una gran victoria y “muchos cautivos”<sup>45</sup>.

Almanzor consiguió vencer y matar a su suegro, el general Gālib, en 371/981, durante una campaña en la que el jefe de su ejército, ‘Abd Allāh Piedra Seca, asedió y saqueó Zamora y muchas aldeas circundantes consiguiendo capturar 4.000 cautivos<sup>46</sup>.

La reacción de los cristianos fue formar una coalición ese mismo verano de 981 contra el poder andalusí, pero Almanzor salió a su encuentro y en las cercanías de Rueda la derrotó. Tras ello, se dirigió a Simancas, ciudad que fue saqueada y demolida y en la que fueron hechos varios miles de cautivos<sup>47</sup>.

El gran historiador oriental Ibn al-Aʿīr (m. 630/1233) sitúa en el año 373 (junio 983-junio 984) de sus anales una expedición de Almanzor contra León en la que llegó a reunir el cuantioso número de 30.000 cautivos<sup>48</sup>.

Entre sus numerosas aceifas, quizás sea la dirigida contra Barcelona en el 985, la vigesimotercera según las crónicas árabes, la más demoleadora y de más devastadoras consecuencias. Tras derrotar a las tropas catalanas que habían salido a su encuentro, Almanzor siguió hasta Barcelona y tras seis días de asedio entró por la fuerza en la ciudad, que fue saqueada, incendiada y todos sus habitantes muertos o hechos prisioneros<sup>49</sup>.

45. Ibn ‘Idārī. *Al-Bayān al-mugrib*, vol. II, pp. 265/II, 441; *Dīkr bilād al-Andalus*, pp. 186/197; Ibn Ḥayyān en al-Maqqarī. *Naḥḥ al-ṭīb*, vol. IV, p. 77 no menciona los cautivos; L. Molina. “Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto”. *Al-Qanṭara*, 2 (1981), pp. 209-63, 238-9.

46. Lévi-Provençal. *España musulmana*, vol. IV, p. 417.

47. *Ibidem*.

48. Ibn al-Aʿīr. *Al-Kāmil fīl-taʾrīḥ*, vol. IX, pp. 33/393. Contra el reino de León se dirigieron numerosas algazúas; si, como parece desprenderse del texto, se trata de una algara contra la misma ciudad de León, cabe pensar en un error de Ibn al-Aʿīr al fechar la campaña, que realmente fue realizada en rabīʾ I-ḡumādā I de 372/septiembre-octubre de 982 según el almeriense al-ʿUḍrī (m. 477/1085): v. L. Seco de Lucena Paredes. “Acerca de las campañas militares de Almanzor”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 14-15/1 (1965-1966), pp. 7-29. No obstante, también cabe la posibilidad de que se refiera a otra campaña de las que el ḥāyib dirigió en 373/983-984, como las de Simancas (983), en la que captura 17.000 cautivos, Sacramenia (983), en la que cautiva a la ciudad (*sabā-hā*) o Sepúlveda (984), en la que captura un número incalculable de cautivos. Por la elevada cantidad de cautivos, también podría tratarse de la algara realizada varios años después contra Zamora (988), en la que apresó 40.000 cautivos.

49. M. Sánchez Martínez. “La expedición de al-Manṣūr contra Barcelona según las fuentes árabes”. En X. Barral I Altet et alii (Dirs.). *Catalunya i França meridional a l'entorn de l'any mil = La Catalogne et la France Meridionale autour de l'an mil*. París: Picard, 1991, pp. 293-301; M<sup>a</sup> J. Viguera Molins. “Los ‘āmīrīs y la marca superior. Peculiaridades de una actuación singular”. En *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*. Madrid: Casa de Velázquez, Universidad de Zaragoza, 1991, pp. 131-40, espec. 138-9.

El elevadísimo número de cautivos (70.000 según algunas fuentes<sup>50</sup>) con los que regresó a Córdoba tuvo una enorme trascendencia y repercusiones sociales y económicas durante décadas en Cataluña. Entre los cautivos hubo gentes de todas las clases sociales y hay constancia, por ejemplo, de un alto eclesiástico llamado Wilmont que fue muerto durante el viaje de vuelta, del archidíacono Arnolfo o del vizconde Udalart. Entre los de clase acomodada que tenían recursos suficientes para rescatarse se tienen noticias de bastantes casos y personas con detalles individuales, pero la mayor parte de los cautivos barceloneses de esta aceifa no pudieron pagar su rescate en los primeros momentos y, en muchos casos, no lo consiguieron nunca, por lo que algunos de ellos, que hicieron testamento estando cautivos, donaron sus bienes a la Iglesia. Al mismo tiempo, muchos testamentos empezaron a incluir legados para el rescate de cautivos barceloneses, como algunos de los años 986 o 992, que especifican el número de cautivos (4, 5, 6) y meses (6, 3) en los que han de ser rescatados<sup>51</sup>.

Pero, sin duda, la más resonante victoria, la más famosa y legendaria aceifa del *ḥāyib* al-Manṣūr entre los cristianos fue la dirigida contra Santiago de Compostela en el 997, que supuso la destrucción de la ciudad y de la basílica, aunque no del sepulcro del apóstol por voluntad expresa de Almanzor, que encargó a algunos de sus hombres su custodia durante el saqueo. Los habitantes de la ciudad no pudieron ser capturados porque habían huido, pero sí los de otras localidades. Así, tras conquistar Sampayo, Almanzor cruza el mar hasta una isla vecina en la que se habían refugiado muchas gentes huyendo de los ataques, lo que le permitió hacer prisioneros a todos los que allí encontró. Además, como acto simbólico y efectista, tras arrasar Santiago y apoderarse de las campanas de la catedral, las transportó a hombros de los cautivos cristianos hasta Córdoba para colgarlas como lámparas en la aljama<sup>52</sup>.

Como síntesis y balance de todas estas acciones militares, a continuación se presenta una relación de las algazúas de Almanzor en las que se produjo captura de cau-

50. *Dīkr bilād al-Andalus*, pp. 188/198-9. Otras fuentes no especifican el número aunque señalan que “cautivó a sus habitantes (*sabā ahla-hā*), la arrasó y obtuvo de ella un gran botín de esclavos, siervos, dinero (*māl*), armas, vestimentas y ganados”: v. Ibn al-Kardabūs. [*K. al-Iktifāʾ fī ʿajbār al-julafāʾ*] *Taʾrīḥ al-Andalus li-Ibn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-Ibn al-Šabbāʾ. Naṣṣāni ʾyadlāʾni*. Ed. parcial A. M. al-ʿAbbādī. Madrid: IEEIM, 1971, p. 63, trad. Margarita La-Chica Garrido. *Historia del Andalus (España musulmana)*. Alicante: Universidad, 1984, p. 26. He adaptado la traducción en forma pero no en contenido.

51. C. Verlinden. “L’esclavage dans le monde ibérique médiéval. Chapitre IV: L’esclavage dans l’Espagne musulmane”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 12 (1935), pp. 361-424, 375-8.

52. Ibn ʿIdārī. *Al-Bayān al-mugrib*, vol. II, pp. 294-7/II, 491-5; al-Maqqarī. *Naḥḥ al-tīb*, vol. I, pp. 396-9; P. de Gayangos. *The history of Mohammedan dynasties in Spain*. Nueva York-Londres: Johnson Reprint, 1964 (reimp. de ed. 1843), vol. II, pp. 194-196.

tivos partiendo de los datos del *Dīkr bilād al-Andalus*, principalmente, junto con otras fuentes y estudios<sup>53</sup>.

- 1<sup>a</sup>, Baños de Ledesma, 977: 2.000 cautivas (*sabiyya*).
- 2<sup>a</sup>, Cuéllar, 977: cautiva a sus habitantes (*sabā ahla-hā*).
- 3<sup>a</sup>, Salamanca, 977: regresa con cautivos<sup>54</sup>.
- 5<sup>a</sup>, Ledesma, 978: 3.000 cautivas.
- 6<sup>a</sup>, Zamora, 979: 13.000 cautivas.
- 11<sup>a</sup>, Qalbilīš, 981: cautiva a las mujeres y niños.
- 13<sup>a</sup>, Calatayud, 981: cautiva a sus habitantes.
- 14<sup>a</sup>, Zamora, 981: regresa con cautivos.
- 17<sup>a</sup>, León, 982: 1.000 cautivas ó 30.000 cautivos<sup>55</sup>.
- 18<sup>a</sup>, Simancas, 983: 17.000 cautivas; cautiva a sus habitantes.
- 20<sup>a</sup>, Sacramenia, 983: cautiva a la ciudad (*sabā-hā*) (a sus habitantes)
- 22<sup>a</sup>, Sepúlveda, 984: número incalculable de cautivos.
- 23<sup>a</sup>, Barcelona, 985: 70.000 cautivos entre mujeres y niños.
- 28<sup>a</sup>, Coimbra, 987: cautiva a la ciudad (*sabā-hā*)<sup>56</sup>.
- 29<sup>a</sup>, Burbīl: regresa con cautivos.
- 30<sup>a</sup>, Zamora, 988: 40.000 cautivas.
- 31<sup>a</sup>, Astorga, 988: regresa con cautivos.
- 33<sup>a</sup>, Toro: hace cautivos (*sabā*).
- 36<sup>a</sup>, Būn.š-Nájera-Alcocero, 992: 5.000 cautivas.
- 39<sup>a</sup>, San Esteban: hace cautivos.
- 40<sup>a</sup>, al-Agār: hace cautivos.
- 41<sup>a</sup>, San Esteban, 994: número incalculable de cautivos.

53. *Dīkr bilād al-Andalus*, pp. 185-95/196-205, de donde proceden los términos y expresiones que se indican en la siguiente relación salvo indicación en sentido contrario; Lévi-Provençal. *España musulmana*, vol. IV, pp. 416-29; Seco de Lucena. "Acerca de las campañas"; J. M. Ruiz Asensio. "Campañas de Almanzor contra el reino de León". *Anuario de Estudios Medievales*, 5 (1968), pp. 31-64; L. Molina. "Las campañas de Almanzor", y "Las campañas de Almanzor. Nuevos datos". *Al-Qanṭara*, 3 (1982), pp. 468-72; Viguera. "Los 'āmīriés y la marca superior", pp. 137-40 y la bibliografía específica sobre las campañas citada en pp. 138-9, notas 29 a 41.

54. La referencia a los cautivos no aparece en *Dīkr bilād al-Andalus* sino en Ibn 'Idārī. *Al-Bayān al-mugrib*, vol. II, pp. 267/II, 443.

55. La segunda cifra es la que recoge Ibn al-Aṭīr. *Al-Kāmil fīl-ta'rīj*, vol. IX, pp. 33/393 para la algarra de León en 373/983-984, como se ha comentado y discutido más arriba.

56. A ello habría que añadir los datos que aportan fuentes cristianas, como un documento latino que relata el caso de los habitantes de las aldeas próximas a Coimbra que se refugiaron en los bosques cuando la ciudad fue conquistada, pero cayeron en una emboscada y fueron vendidos en el mercado de Santarén: v. F. J. Simonet. *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner, 1983 [1897-1903<sup>1</sup>], vol. III, pp. 633-4 y nota 1.

45<sup>a</sup>, San Román, 995: hace cautivos.

46<sup>a</sup>, Galicia-Aguilar, 995: cautiva 50.000 cristianos.

48<sup>a</sup>, Santiago, 997: cautiva a gran número, refugiados en una isla<sup>57</sup>.

50<sup>a</sup>, Pallars, 999: hace cautivos.

51<sup>a</sup>, Pamplona: cautiva a la ciudad (*sabā-hā*).

53<sup>a</sup>, Montemayor: 10.000 cautivos.

54<sup>a</sup>, Pamplona: 18.000 cautivas.

55<sup>a</sup>, Bāb.š: cautiva a la ciudad.

56<sup>a</sup>, B.ṭ.r̥yūš, 1002: cautiva a la ciudad.

En conjunto, la suma total de las cifras mencionadas asciende a 229.000 cautivos en 11 campañas, a lo que habría que añadir un elevado número que no se cuantifica en las otras 18 algazúas. Además, también habría que contabilizar las restantes 27 expediciones militares en las que no se menciona la captura de cautivos pero que, siendo victoriosas, como lo fueron todas, cabe suponer que también obtuvieran cautivos en muchas de ellas<sup>58</sup>.

No parece posible que estas abultadas cantidades sean reales y hay que pensar que se trata de cifras exageradas y aumentadas por los cronistas y por sus informadores. Sin embargo, aunque no demos crédito a la exactitud de esas cantidades exorbitantes que ofrecen las fuentes<sup>59</sup>, sí podemos asegurar dos aspectos muy relevantes de la cuestión. En primer lugar, la existencia de un suministro de cautivos periódico, casi

57. La referencia a esta captura tampoco aparece en *Dīkr bilād al-Andalus* sino en Ibn 'Idārī. *Al-Bayān al-mugrib*, vol. II, pp. 296/II, 493.

58. Sin embargo, es seguro que no en todas se obtuvieron cautivos puesto que se sabe que algunas de ellas se resolvieron con la rendición de los cristianos y firma de una tregua a cambio de ganado y otros bienes. Véase, por ejemplo, Ibn al-Aṭīr. *Al-Kāmil fīl-ta'rīj*, vol. VIII, pp. 678/383-4, noticia que incluyen con variantes algunas crónicas cristianas, como la versión castellana que ofrece la *Primera Crónica General*, vol. II, p. 430. Aunque la documentación cristiana de archivo, como testamentos y expedientes judiciales, sí revela la presencia de cautivos en esta época, hay que mencionar que las crónicas castellanas, en contraste con las crónicas árabes, no mencionan apenas la captura de cautivos ni su cantidad; por ejemplo, en la citada *Primera Crónica General*, apenas se deja entrever la presencia de cautivos cristianos al servicio de Almanzor en su ejército (vol. II, p. 447) y los "muchos catiuos que leuo" a Córdoba tras una algazúa contra el reino de León (vol. II, p. 448).

59. Para ofrecer una referencia y a título comparativo, se pueden citar algunas cifras de época nazarí, con una población mucho mayor y una actividad bélica intensa entre al-Andalus y Castilla. Así, una victoria de tropas nazaríes en Guadix el 19 rabī' I 763/15 de enero de 1362 se saldó con la captura de más de 1200 cautivos cristianos; v. Ibn al-Jaṭīb. *K. A'māl al-a'lām fīman būyi'a qabla l-iḥtilām min mulūk al-Islām*. Ed. parc. (2<sup>a</sup> parte) E. Lévi-Provençal. Beirut: 1956<sup>2</sup> (Rabat: 1934<sup>1</sup>), p. 309. Pocos años después, el 1 de ramadān de 768/1 de mayo de 1367, Muḥammad V asedió y tomó Utrera y obtuvo copioso botín y millares de cautivos; v. Ibn al-Jaṭīb. *Rayḥānat al-kuttāb wa-nuṣ'at al-muntāb*. Ed. M. 'A. A. 'Inān. El Cairo: Maktabat al-Jānīṭī, 1980-1981, vol. I, pp. 210-211 (ed. y trad. parciales M. G. Remiro, "Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV)", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 4 (1914), pp. 298/301; E. Molina López. *Ibn al-Jaṭīb*. Granada: Comares, 2001, p. 133.

constante y habitual, que no se había producido de este modo en épocas anteriores. En segundo lugar, lo elevado de las cantidades de cautivos capturados, muy superiores a etapas precedentes, cantidades que estarían representadas de forma simbólica por las cifras consignadas, irreales pero que transmiten la idea de número extraordinario y elevadísimo.

Además y a pesar de este simbolismo, dichas cifras sí encierran una información cuantitativa interesante: su magnitud relativa y en referencia a las otras algazúas, de manera que la comparación entre las distintas cifras permite establecer un rango de mayor a menor de las expediciones en función de las cantidades de cautivos obtenidas. A partir de los datos mencionados, se obtendría la ordenación que refleja el cuadro siguiente:

Ciudad contra la que se dirige la algazúa	Fecha de la algazúa	Número de cautivos
Barcelona	985	70.000 cautivos
Galicia-Aguilar	995	50.000 cautivos
Zamora	988	40.000 cautivas
Pamplona	-	18.000 cautivas
Simancas	983	17.000 cautivas
Zamora	979	13.000 cautivas
Montemayor	-	10.000 cautivos
Būn.š-Nájera-Alcocero	992	5.000 cautivas
Ledesma	978	3.000 cautivas
Baños de Ledesma	977	2.000 cautivas
León	982	1.000 cautivas

Lógicamente, hay que tomar con las debidas cautelas y prudencia esta información, pues, entre otras cosas, es seguro que en otras campañas de las que solo se informa que capturó a los habitantes de la ciudad, las cantidades serían, comparativamente, superiores a algunas de las indicadas debido, entre otras cosas, a la mayor población de dichas ciudades, como es el caso de Coimbra (987), además de otras

algazúas en las que solo se indica que obtuvo un “número incalculable” de cautivos, sin duda superior al habido en algunas de las incluidas en el cuadro.

Fueran cuales fueran las cantidades exactas, lo que sí se puede asegurar, como se ha dicho, es el gran volumen de cautivos cristianos procedentes de los reinos cristianos del norte, conclusión que los historiadores árabes ratifican al resaltar la magnitud de ese volumen. Así, en palabras del magribí ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī (m. 594/1198), al-Manṣūr “llenó al-Andalus de botín y de cautivos, de las hijas y los hijos de los cristianos y sus mujeres”<sup>60</sup>.

No es de extrañar, por tanto, que la muerte del chambelán tuviera, entre otras muchas, graves consecuencias en la llegada de cautivos cristianos, al cortarse este suministro, si no de forma absoluta, sí de manera considerable y con un enorme descenso en términos cuantitativos. A este respecto, resulta totalmente reveladora y expresiva la reacción que tuvo el vulgo de Córdoba y su actitud frente a una campaña militar del sucesor de Almanzor, su hijo ‘Abd al-Malik al-Muẓaffar. La gente del pueblo comentaba con desprecio y vituperaba dicha algazúa porque ‘Abd al-Malik no les había traído a su regreso “cautivos frescos” para sus placeres y deleite, como estaban acostumbrados en los días de su padre, hasta el punto de que un mercader de esclavos, impulsado por la codicia, iba diciendo “¡Murió el importador [de cautivos], murió el importador [de cautivos]!””, refiriéndose a Almanzor e insinuando la incapacidad de su hijo ‘Abd al-Malik<sup>61</sup>.

Sin embargo, ‘Abd al-Malik al-Muẓaffar, si bien no es comparable con su padre en la actividad militar desplegada, también desarrolló, durante su breve mandato de seis años, bastantes expediciones militares (siete según Ibn ‘Idārī) y murió, al igual que su predecesor, por enfermedad en el transcurso de la última de ellas, que no pudo culminar porque la muerte se lo impidió. Además, todas sus campañas fueron, en general, victoriosas y abundantes en botín y cautivos. De la primera, contra la frontera de Barcelona (verano de 393/1003), obtuvo grandes y productivas victorias y re-

60. ‘A. W. al-Marrākuṣī. *Al-Mu‘yib fī taljīs ajbār al-Magrib*. Ed. M. S. al-‘Aryān y M. al-‘A. al-‘Alamī. Casablanca: Dār al-Kitāb, 1978<sup>7</sup>, p. 60 y Ed. M. Z. M. ‘Azab. El Cairo: Dār al-Farḡānī, 1994, 44, trad. A. Huici. *Kitāb al-Mu‘yib fī taljīs ajbār al-Magrib. Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*, Tetuán: Editora Marroquí, 1955, p. 30. Por su parte, al-Ḥumaydī (*Yadwat al-muqtabis fī dīkr wulā al-Andalus*. Ed. M. b. Tāwīt al-Ṭanḡī. El Cairo: Maktabat al-Jānī, [1372/1952], pp. 73-74, n° 121) le dedica una biografía en la que no olvida subrayar que “llenó al-Andalus con botín y cautivos, pues en la mayor parte de su tiempo no dejó de emprender dos algaras por año” (trad. de la biog. completa en Viguera. “Ecos legendarios de Muḥammad ibn Abī ‘Āmir”, pp. 199-121, 120. También el oriental Ibn al-‘Aṣīr. *Al-Kāmil fī l-ta’rīḡ*, VIII, 677/383, señala que Almanzor “se ocupó en realizar algazúas, conquistó muchos [territorios] del país de los enemigos [infiel]es y llenó el país de al-Andalus del botín y esclavos [obtenidos en las tierras de los infieles]”.

61. Ibn ‘Idārī. *Al-Bayān al-muḡrib*, vol. III, pp. 12-3.

gresó a Córdoba con 5.000 cautivos. En la segunda expedición, contra Zamora (verano 395/1005), mató a los hombres y cautivó a las mujeres y niños mientras que, por su parte, el gran general eslavo Wāḍiḥ apresó gran cantidad de gente y “logró unos 2.000 prisioneros”. En la cuarta algazúa, la de Pamplona (verano 396/1006), lanzó el ejército hacia territorio enemigo desde Barbastro y las tropas corrieron los campos, donde hicieron cautivos, aunque sufrieron una terrible tormenta que los abatió. Esta es la algazúa que provocó las injustas lamentaciones del pueblo cordobés diciendo que había muerto el que les importaba los esclavos y menospreciando a ‘Abd al-Malik por no traerles nuevos cautivos<sup>62</sup>.

Por último y para terminar este apartado, conviene realizar dos observaciones relevantes sobre la cuestión. La primera es que la región contra la que Almanzor dirigió el mayor número de campañas fue la zona noroccidental de la Península<sup>63</sup>: Galicia, norte de Portugal, León (es decir, la región de *Yillīqiya* en denominación andalusí), sin duda por razones geográficas y de cercanía, pero también políticas y estratégicas. En segundo lugar, el predominio de mujeres cautivas sobre hombres cautivos, pues, al menos, hay nueve campañas en las que explícitamente se habla de cautivas y en las restantes solo se mencionan cautivos en general, de los que también serían, en su mayoría, mujeres y niños por la propia dinámica bélica islámica, como se ha explicado anteriormente.

#### 6. DE CAUTIVOS A ESCLAVOS. COMPRAVENTAS Y MANUMISIÓN

La mayor parte de los cautivos cristianos capturados por el chambelán al-Manṣūr no podían ser rescatados por sus familias, como se ha indicado, bien por falta de medios bien por la pérdida de la familia, pues en muchos casos se trataba de mujeres y niños cuyo esposo y padre, respectivamente, había muerto en el combate. Estos cautivos eran entonces convertidos en esclavos y se compraban y vendían entre particulares o por los tratantes en el mercado de Córdoba. Muchos de ellos, al cabo del tiempo, obtenían la libertad mediante los distintos tipos y fórmulas de manumisión contemplados por el derecho islámico.

De estos dos procesos de compraventa y manumisión las fuentes jurídicas árabes nos informan con detalle y reflejan diferentes aspectos prácticos y aplicados que son de gran interés para el seguimiento de estos cautivos ya dentro de la sociedad islámica. Lógicamente, no todos los esclavos que se vendían o manumitían eran cautivos

62. Ibn ‘Idārī. *Al-Bayān al-mugrib*, vol. III, p. 3 (número de campañas y muerte en la última), pp. 4-10, espec. 8 (primera campaña), pp. 11-2 (segunda campaña), pp. 12-3 (cuarta campaña).

63. Echevarría. “El azote del año mil”, pp. 108-9, hace el recuento y computa 32 campañas contra zonas de Portugal-León-Galicia, muchas más que a otras zonas de la Península.

capturados por Ibn Abī ‘Āmir en sus exitosas aceifas, pues también había esclavos negros y bereberes procedentes del África tanto subsahariana como magribí, pero en el caso de los esclavos blancos vendidos en esta época la mayoría procedía de dichas aceifas y una pequeña parte de la trata, particularmente de esclavos, que tradicionalmente venían desarrollando comerciantes judíos<sup>64</sup>.

De las diversas fuentes jurídicas que informan de los citados procesos cabe destacar por su cantidad, variedad y detalle las fetuas y las *watā’iq*, formularios notariales. En este artículo se presentarán, principalmente, los datos que aportan los formularios.

Este tipo de obras consiste en una recopilación de modelos de acta notarial aplicables en los diferentes ámbitos jurídicos, desde las compraventas, préstamos o donaciones hasta el matrimonio, la manumisión, testimonios y procesos judiciales, entre otros temas. Existen diversos formularios andalusíes conservados, que han sido editados en su mayoría, como los del cordobés Ibn al-‘Attār (m. 399/1009), el toledano Ibn Mugīl (m. 459/1067), el algecireño al-Yazīrī (m. 585/1189) o los granadinos al-Garnāṭī (m. 579/1183) e Ibn Salmūn (m. 767/1365), este último necesitado de una nueva edición por la antigüedad de la existente (1884-5) y, sobre todo, porque no es una edición crítica<sup>65</sup>. Mención especial merece el caso particular de al-Buntī (m. 462/1070), por las razones que más adelante se van a indicar.

De todos ellos, el más interesante y útil para el presente trabajo es, sin duda, el formulario de Ibn al-‘Attār, entre otras razones, por el origen y residencia en Córdoba de su autor, pero sobre todo por la época en la que este vivió y compuso su obra, totalmente contemporánea de Almanzor. De hecho, Ibn al-‘Attār tuvo un periodo de enfrentamiento con el chambelán que originó su destitución, aunque al cabo de unos años se reconciliaron y el eminente jurista llegó a respaldar la política ‘āmīrī en algún aspecto comprometido, como la realización de la oración del viernes en la mezquita de al-Zāhira<sup>66</sup>.

64. Verlinden. “L’esclavage”, pp. 390-405, espec. 399 y ss.; A. M. al-‘Abbādī. *Los esclavos en España*. Traducción por F. de la Granja. Madrid: 1953; J. Vallvé Bermejo. “Libertad y esclavitud en el Califato de Córdoba”. En *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: 1985, pp. 565-578, 571-572; M<sup>a</sup> J. Viguera. “Las taifas”. En Viguera (coord.) y otros. *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*. vol. VIII-1 *Historia de España* Menéndez Pidal. Madrid: Espasa Calpe, 1994, pp. 39-121, 54 ss., donde analiza el papel político de estos esclavos, esclavos blancos de origen europeo, muy presentes en el califato, determinantes en época ‘āmīrī y poderosos en sus taifas del siglo XI.

65. Sobre los formularios y su utilidad histórica y sociológica, véase F. J. Aguirre Sádaba. “Notas acerca de la proyección de los “*kutub al-watā’iq*” en el estudio social y económico de al-Andalus”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam, 49 (2000), pp. 3-30.

66. Sobre la biografía, figura intelectual y obra de Ibn al-‘Attār, véase el trabajo de A. Zomeño. “Ibn al-‘Attār”. En J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vélchez (Eds.). *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes*. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2002, vol. I (A-Ibn B), pp. 522-527, s. v. En cuanto a la edición y traducción española de la obra, véase: *Kitāb al-watā’iq wa-l-si’yillāt = Formulario notarial*

Ibn al-‘Aṭṭār recoge un buen número de modelos de acta notarial referidos a esclavos, entre ellos la escritura de compra de una esclava, la compra de un esclavo con pago anticipado y muchos relativos a la manumisión en sus distintas modalidades.

Además del formulario de Ibn al-‘Aṭṭār, para el estudio de la época de Almanzor también se puede recurrir a otras dos obras de este tipo que, aun siendo medio siglo posteriores, recogen la práctica notarial de dicha época, que se mantiene, aunque pueda sufrir alguna ligera variación, al menos durante la primera mitad del siglo XI.

El primero de ellos es el formulario del toledano Ibn Muḡīṭ (m. 459/1067)<sup>67</sup>, que surge y cabe contextualizarlo social y jurídicamente en Toledo, pero desde el punto de vista notarial es, sin duda, perfectamente aplicable y su contenido se puede extender a Córdoba, pues, entre otras cosas, utiliza el formulario de Ibn al-‘Aṭṭār, como el propio Ibn Muḡīṭ indica en su prólogo (p. 7). La obra incluye varias actas de compra de esclavas y sirvientes en distintos tipos de compraventa así como una serie de escrituras de diversos procedimientos de manumisión.

El segundo es el de ‘Abd Allāh b. Fatūḥ al-Fihri, conocido como al-Buntī (m. 462/1070). Su formulario lleva el título de *al-Waṭā’iq wa-l-masā’il al-ma’ymū’a*, inédito hasta ahora y, formalmente, todavía sin publicar, aunque realmente sí ha sido objeto de una reciente edición bajo una atribución errónea, pues el libro se ha publicado como obra escrita por ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī (m. 594/1198), el historiador almohade magribí citado anteriormente<sup>68</sup>. Los modelos de actas que incluye la obra de al-Buntī son muy similares a los de Ibn Muḡīṭ y los formularios anteriores en los

*hispano-árabe*. Ed. P. Chalmeta y F. Corriente. Madrid: Academia Matritense del Notariado, IHAC, 1983, trad. *Formulario notarial y judicial andalusí del alfaquí notario cordobés m. 399/1009*. Intr., estudio y trad. P. Chalmeta y M. Marugán. Madrid: Fundación Matritense del Notariado, 2000.

67. *Al-Muḡni’ fī ‘ilm al-ṣurūṭ (formulario notarial)*. Intr. y ed. por F. J. Aguirre Sádaba. Madrid: CSIC, ICMA, 1994.

68. Los datos del libro publicado son: ‘A. al-W. al-Marrākuṣī. *Waṭā’iq al-murābiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn*. Ed. Ḥ. Mu’nis. Al-Zāhir. [El Cairo]: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1997. La información sobre esta errónea atribución me fue facilitada por el profesor F. J. Aguirre Sádaba, que tenía intención de aclarar la confusión en una futura publicación, como posteriormente anunció: v. Aguirre. “Notas acerca de la proyección”, p. 9, nota 14.

Un año después, llegó a mis manos un artículo publicado anteriormente que demuestra esta falsa atribución: M. al-‘Alamī. “Al-waṭā’iq al-ma’ymū’a li-Ibn Fatūḥ tuṣḍaru mansūba li-‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī bi-ism musta’ār”. *Maḡallat al-Ihyā’*, 12 (rabī’ I 1419/julio 1998), pp. 227-33. Véase la interesante reseña de R. El Hour en *Qurṭuba*, 6 (2001), pp. 386-389, n° 6-75. Desgraciadamente, la parte editada de este formulario solo corresponde al segundo volumen (*sifr*) del mismo conservado en Madrid (v. J. Ribera y Tarragó y M. Asín Palacios. (Dirs.). *Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1912, p. 69; F. J. Aguirre Sádaba. “De esclavos a libertos: fórmulas de manumisión en al-Andalus en el s. XI, según el *Muḡni’* de Ibn Muḡīṭ”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe e Islam*, 50 (2001), pp. 21-51, 23, volumen en el que no se incluyen las actas de manumisión de esclavos, aunque sí las de venta.

que se basa, de manera muy especial, y esto es lo más importante para este trabajo, en el formulario cordobés de Ibn al-‘Aṭṭār. Tanto es así que los editores del formulario de Ibn al-‘Aṭṭār, a falta del manuscrito que contenía la versión más completa y extensa del cordobés, recurrieron a la obra de al-Buntī para completar las lagunas y partes que faltaban (toda la primera parte sobre matrimonio y comienzo de ventas), insertando, incluso, bastantes documentos enteros de al-Buntī<sup>69</sup>. Por tanto, esta obra se utilizará de forma secundaria. De ella, las escrituras que aquí interesan son, sobre todo, varias referidas a distintos tipos de compraventa de esclavos además de una de permuta y otra de fuga.

### 6.1. *Compraventa*

Un paso trascendental en la vida del cautivo es cuando se convierte en esclavo y se vende. Son muy numerosos y abundantes los contratos de compraventa de esclavos en sus distintos tipos y circunstancias y así lo reflejan los formularios notariales, que incluyen diversas clases de modelos de este contrato.

Ibn al-‘Aṭṭār inserta una escritura de compra de una sierva o esclava de clase corriente en la que utiliza la palabra *mamlūka* (esclava, lit. “poseída”, término muy común, utilizado en la mayoría de las actas) y elige como modelo una mujer *ḡillīqiyya*, “gallega”<sup>70</sup>, gentilicio que hay que entender en un sentido amplio y referido no solo a la actual Galicia sino a toda la región noroccidental de la Península y, por tanto, incluyendo a portugueses, asturianos y leoneses<sup>71</sup>. Sin duda, el hecho de que escoja como modelo a una mujer de esta región es indicio de que eran las esclavas que se vendían con más frecuencia, esclavas que eran las cautivas capturadas en las algazúas califales y ‘āmíries contra los reinos cristianos de esta región.

69. Ibn al-‘Aṭṭār. *Kitāb al-waṭā‘iq*, pp. XX-XXII, XXXI-XXXII y nota 49. También del manuscrito de al-Buntī se sirvió J. Aguirre para identificar la autoría de los fragmentos notariales anónimos que aparecían en uno de los manuscritos del *Muqni‘* de Ibn Mugīṭ: v. F. J. Aguirre Sádaba. “Fragmentos de las *Waṭā‘iq* de Ibn al-‘Aṭṭār recogidos en los márgenes del manuscrito XLIV (bis) de la *Colección Gayangos* sobre el formulario notarial de Ibn Mugīṭ”. En *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*. Granada: Universidad, vol. I, pp. 461-472.

70. Ibn al-‘Aṭṭār. *Kitāb al-waṭā‘iq*, 33-4/105-6, acta que después será incorporada por Ibn Mugīṭ, mencionándolo explícitamente, en su formulario: *al-Muqni‘*, pp. 167-8, traducida por Aguirre. “Notas acerca de la proyección”, pp. 26-7. También la incorpora, aunque en versión resumida y con variantes (se mantiene el origen gallego), [al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 328. El hecho de que Ibn Mugīṭ y al-Buntī, medio siglo después, incorporen a sus formularios textualmente en un caso y con variantes en el otro, este modelo, pone de manifiesto la vigencia del mismo y, quizás, podría indicar que seguía manteniéndose la abundancia de las esclavas gallegas.

71. Véase al respecto la reciente obra de A. M<sup>a</sup> Carballeira Debasa. *Galicia y los gallegos en las fuentes árabes medievales*. Madrid: Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”, 2007.

También había cautivas cristianas que habían sido capturadas en otras regiones septentrionales de la Península, y así lo revela Ibn al-‘Atṭār cuando especifica en la doctrina jurídica de esta acta que entre los motivos de reclamación que puede argüir el comprador contra el vendedor está la etnia (*yīns*) u origen geográfico de la esclava: si el comprador adquirió una esclava de tal origen y resulta ser de otra procedencia no tan valiosa, podrá devolverla al vendedor. Entre las posibles “nacionalidades” que Ibn al-‘Atṭār contempla están la gallega (*yīllīqiyya*), la franca (*ifranḡiyya*, del cuadrante nororiental peninsular, es decir, catalano-aragonesa) y bereber (*min bilād al-barbar*, norte de África)<sup>72</sup>.

También aparece el esclavo gallego en otro tipo de acta incluida por Ibn al-‘Atṭār que, de paso, muestra el superior valor de estos esclavos sobre otros. Se trata de un acta de *salām*<sup>73</sup> de esclavos: se anticipa un esclavo para comprar otros esclavos. En esta acta, el esclavo que se entrega como pago anticipado, para que sea de distinta especie y valor, como exige el derecho, debe ser artesano o dominar una profesión (se pone de ejemplo carpintero o albañil). Pues bien, este esclavo artesano o profesional es un “gallego” y lo que su dueño obtendrá a cambio de entregarlo como pago anticipado, es decir, su equivalente, son dos esclavos que pueden ser: en primer lugar, dos cristianos del norte no áraboparlantes (*a‘āyīm*, pl. de *‘āyamī*, bárbaro, extranjero que no habla o habla mal árabe)<sup>74</sup>, en segundo lugar, dos bereberes o, en tercer lugar, dos negros<sup>75</sup>. El documento confirma, como ya se ha dicho, el mayor valor de los esclavos gallegos, entre los que resulta habitual que tengan una profesión, en comparación con otros esclavos cristianos que ni siquiera entienden árabe, de lo que

72. Ibn al-‘Atṭār. *Kitāb al-waṭā‘iq*, pp. 35/107.

73. Compraventa con pago anticipado del precio. Tiene algunas condiciones: pago inmediato del precio, objeto y precio en distinta especie, término de la entrega fijado por acuerdo o por el uso. Puede ser en especie (que entonces deberá ser distinta para el objeto y el precio) y convertirse así en permuta.

74. Sobre este y otros términos para designar a los cristianos, v. E. Lapidra Gutiérrez. *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Alicante: Generalitat Valenciana, Diputación Provincial de Alicante, 1997, espec. pp. 248-57 (*ifranḡī*), 258-85 (*‘āyamī*).

75. Ibn al-‘Atṭār. *Kitāb al-waṭā‘iq*, pp. 55/143; esta misma acta fue incluida posteriormente por al-Bunfi en su formulario (*Waṭā‘iq*, pp. 298-300) y en los márgenes del manuscrito de la “Colección Gayangos” del formulario de Ibn Muḡīṭ manejado por Julián Ribera, hecho que le llevó a asignarlo erróneamente a Ibn Muḡīṭ, pues todavía no se había identificado la autoría de esos fragmentos marginales, realizada en 1991 por J. Aguirre, como ya se ha indicado; v. J. Ribera y Tarragó. *El Cancionero de Abencuzmán*. Madrid: 1928 (publicado también en su *Disertaciones y opúsculos*, Madrid: 1928, vol. I, pp. 3-92), pp. 17, 19 y nota 5, trabajo en el que Ribera ya utilizó datos de algunos formularios sobre el origen de los esclavos para sus observaciones sobre “la raza de los musulmanes españoles”, pp. 17-9; Aguirre. “Fragmentos de las *Waṭā‘iq* de Ibn al-‘Atṭār”, espec. 468, n° 32.

cabe deducir que los *yillīqīs* tenían alguna capacidad para hablar o comprender no árabe literario pero sí el dialecto andalusí o romandalusí<sup>76</sup>.

Por su parte, Ibn Mugīṭ, medio siglo después de Ibn al-‘Aṭṭār y desde Toledo, sigue muy de cerca la práctica reflejada por su antecesor cordobés hasta el punto de que, como se ha dicho, llega a tomar de él textualmente el modelo de compra de esclava corriente.

Pero también, en sus propios modelos suele predominar la preferencia por el origen gallego. De hecho, inicia la sección que dedica a la venta de esclavos con dos escrituras, que anteceden a la tomada de Ibn al-‘Aṭṭār, una de garantía en la venta de un esclavo y otra de compraventa de esclava corriente (*mamlūka min wajš al-raḡīq*) en las que tanto el hombre como la mujer son gallegos<sup>77</sup>.

Lo mismo sucede en el acta de venta de una sierva (*ama*) con exoneración de responsabilidad en la garantía de los defectos (*bay‘ ‘alà l-barā’a*): la “nacionalidad” o procedencia de la mujer que se indica es, en primer lugar, gallega, y, en segundo lugar, franca (*yillīqiyya aw ifranīyya*)<sup>78</sup>.

En el resto de modelos de venta de esclavas, que en Ibn Mugīṭ predominan claramente sobre los esclavos, encontramos siempre mujeres o niñas gallegas en aquellos en los que se indica el origen:

- compraventa de una esclava concubina (*yāriyya*), en cuya acta se explicita que se compra una “esclava gallega”<sup>79</sup>;
- venta de una niña gallega de diez años de edad para la que se aplica también un periodo de aislamiento sexual (*istibrā’a*) de tres meses<sup>80</sup>;
- venta de una sierva (*ama* en el título, *mamlūka yillīqiyya* en el texto) acompañada de uno o varios hijos<sup>81</sup>.

En cuanto a al-Bunṭī, contemporáneo de Ibn Mugīṭ, compone su formulario basándose, como se ha dicho, en los formularios anteriores y siguiendo especialmente a Ibn al-‘Aṭṭār, al que copia a veces literalmente y a veces con variantes o abreviaciones. Por tanto, en la mayor parte de compraventas de esclavos indicados a continuación y que no aparecen en la actual edición del formulario de Ibn al-‘Aṭṭār, cabe suponer que muchas de ellas podrían proceder de dicho formulario pero se han perdido por pertenecer a la primera parte de la obra, hoy perdida.

76. A partir de este texto J. Ribera concluía que los gallegos hablaban una lengua semejante a la que era corriente y usual entre los musulmanes de al-Andalus: v. *El Cancionero de Abencuzmán*, p. 21.

77. Ibn Mugīṭ. *Al-Muqni’*, p. 166.

78. *Ibidem*, p. 171.

79. *Ibidem*, pp. 172-3.

80. *Ibidem*, p. 175.

81. *Ibidem*, p. 176.

Al-Buntī presenta una versión resumida del acta de compra de esclava corriente, gallega de origen, que ya se ha mencionado e incluían los dos formularios anteriores<sup>82</sup>. El mismo origen aparece en el acta de venta de una sirvienta, gallega, que va acompañada de uno o varios hijos, acta incluida por Ibn Mugīṭ, pero que al-Buntī inserta con variantes y un mayor desarrollo<sup>83</sup>.

En cambio, ninguno de los anteriores formularios incluye la escritura de compra de un esclavo gallego (*mamlūk ḡillīqī*) que sí recoge al-Buntī<sup>84</sup>.

Además, al-Buntī, en el modelo de compraventa de una concubina (*ḡāriya*) de categoría superior, incluye como ejemplo a una “esclava franca” (*mamlūka ifranḡiy-ya*) en lugar de gallega, como hacía Ibn Mugīṭ, para el caso de concubina<sup>85</sup>.

Esta misma elección de la esclava concubina franca aparece también en otra acta de venta de una mujer durante la menstruación<sup>86</sup>, así como en la compra de un esclavo musulmán franco<sup>87</sup>.

No obstante, a pesar de estos tres casos de esclavos francos, predomina el origen *ḡillīqī* pues, además de las actas mencionadas, también se recurre al modelo gallego en las siguientes escrituras:

- venta de una niña esclava mayor de cinco años, de diez, de once o de edad similar<sup>88</sup>;
- compra con pago anticipado (*salam*) de esclavos<sup>89</sup>;
- permuta de una esclava gallega por otra<sup>90</sup>;

82. Ibn al-‘Aṭṭār. *Kitāb al-waṭā‘iq*, pp. 33-4/105-6, copiada por Ibn Mugīṭ. *Al-Muḡni‘*, pp. 167-8; [al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 328.

83. [Al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 337; *cfr.* Ibn Mugīṭ. *Al-Muḡni‘*, p. 176.

84. [Al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, pp. 325-6.

85. [Al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 338; Ibn Mugīṭ. *Al-Muḡni‘*, pp. 172-3.

86. [Al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 343.

87. *Ibidem*, p. 347. Esta escritura también procedía del formulario de Ibn al-‘Aṭṭār, pero de la parte perdida, por lo que no aparece en la edición pero sí se conserva en los fragmentos marginales del manuscrito de la “Colección Gayangos” que contiene el formulario de Ibn Mugīṭ: v. Aguirre. “Fragmentos de las *Waṭā‘iq* de Ibn al-‘Aṭṭār”, espec. p. 468, n° 31. Al igual que ocurriera con la escritura de venta *salam* de esclavos citada antes, esta otra también fue erróneamente atribuida a Ibn Mugīṭ por J. Ribera, inducido por aparecer esta acta también en los márgenes del citado manuscrito de Ibn Mugīṭ, v. Ribera. *El Cancionero de Abencuzmán*, pp. 17, 19 y nota 6.

88. [Al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, pp. 344-5, más explícita en cuanto a la edad de la niña, además de otras variantes, que el acta análoga de Ibn Mugīṭ. *Al-Muḡni‘*, p. 175.

89. [Al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 298, que la toma de Ibn al-‘Aṭṭār. *Kitāb al-waṭā‘iq*, pp. 55/143. En la misma página, al-Buntī incluye otra acta de *salam* en el que se anticipa una cantidad de dinares por la compra de una esclava concubina (*ḡāriya*) virgen “arabizada” (*muṣṭa‘ rabīyya*) ¿o de los mozárabes?, es decir, que conociera la lengua árabe.

90. [Al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 351.

— fuga de una esclava gallega<sup>91</sup> (en otros documentos relativos a fuga no se indica nacionalidad<sup>92</sup>).

## 6.2. *Manumisión*

Además de la venta como esclavo, el otro momento y proceso fundamental por el que podía pasar el cautivo ya convertido en esclavo durante su vida es la recuperación de la libertad mediante la manumisión en sus diferentes formas. Al igual que ocurre con las compraventas, los formularios notariales no se olvidan de insertar varios modelos de acta para este importante acto en sus diversas formas y procedimientos, modelos que también reflejan la presencia de individuos originarios de los territorios cristianos del norte peninsular<sup>93</sup>.

Una de las formas de recuperación de la libertad que el cautivo-esclavo puede utilizar es, como se ha dicho, la *kitāba* o manumisión contractual, por la que el individuo paga su propio rescate a plazos de acuerdo con un contrato establecido con su amo. La importancia y frecuencia de este tipo de contrato es tal que no suele faltar en ninguno de los formularios notariales andalusíes que se han conservado completos, incluso en el nazarí del siglo XIV elaborado por Ibn Salmūn, quien recoge un modelo de acta en el que se refleja cómo el cautivo cristiano recupera su libertad a cambio de cabezas de ganado ovino o dinares de oro pagaderos en un determinado plazo<sup>94</sup>.

Centrándonos en la época de Almanzor, Ibn al-‘Attār recoge en la escritura de manumisión contractual el ejemplo de un esclavo que puede ser de origen eslavo (*ṣaq-labī*), franco (*ifran yī*) o gallego (*yīllīqī*)<sup>95</sup> y que se supone que ya se ha convertido al islam o es descendiente de padre musulmán, pues el acta indica que una vez completados todos los pagos se convertirá en un hombre libre musulmán (*lahīqa bi-ahrār al-muslimīn*, literalmente, “se incorporará a los libres de los musulmanes”), “con sus correspondientes derechos y obligaciones” (*fī mā la-hum wa‘alay-him*)<sup>96</sup>.

91. *Ibidem*, pp. 358-9.

92. *Ibidem*, pp. 356, 363.

93. Sobre las fórmulas de manumisión en general y mujeres en particular, véase, respectivamente, Aguirre. “De esclavos a libertos”; M. Marín. *Mujeres en al-Andalus*. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XI. Madrid: CSIC, 2000, pp. 133-7; agradezco a la doctora M. Marín sus observaciones sobre las mujeres esclavas. Véase, además, C. de la Puente. “Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho mālikī”. *Al-Qanṭara*, 21 (2000/2), pp. 339-60.

94. Ibn Salmūn. *Al-‘Iqd*, vol. II, p. 183, trad. en Vidal. “El cautivo”, p. 812, n° XXXIV. Sobre cautivos cristianos en época nazarí, uno de los últimos trabajos es el de E. Cabrera. “De nuevo sobre cautivos cristianos en el reino de Granada”. *Meridies. Revista de Historia Medieval*, 3 (1996), pp. 137-60.

95. Ibn al-‘Attār. *Kitāb al-waṭā‘iq*, pp. 238/437.

96. *Ibidem*, pp. 239/437.

Igual ocurre con una esclava gallega, madre de una hija, que es manumitida por su dueño mediante la fórmula inmediata o directa (*batl*) y a ambas el dueño “las incorpora a las libres de las musulmanas” (*wa-alḥaqa-humā bi-ḥarā'ir al-muslimāt*)<sup>97</sup> o con otros tipos de manumisión en los que el liberado se convierte en hombre o mujer libre musulmán o musulmana: siempre aparece el origen gallego solo o junto al origen franco, tanto para el hombre como para la mujer<sup>98</sup>.

Mucho más interesante y significativo por la claridad con que refleja la cuestión, es el caso del modelo de escritura que Ibn al-‘Aṭṭār redacta para la manumisión contractual de un esclavo (‘*abd* en el título, *mamlūk* en el texto del acta) cristiano (*naṣrānī*) que, se supone, se convierte al islam, pues, según el texto del acta notarial, cuando pague el total de su *kitāba* “se incorporará a los libres de los musulmanes”. Sin embargo, la conversión podía no producirse y ese caso es contemplado por la doctrina jurídica del acta, donde se especifica que si el esclavo completa el pago de su contrato, se “incorpora a los libres” (en este caso se ha suprimido la expresión “de los musulmanes”: *laḥiqa bi-l-aḥrār*); si después fallece siendo cristiano (‘*alā naṣrāniyyati-hi*) su vínculo de clientela pertenece a la comunidad de los musulmanes, mientras que en caso contrario, si se hubiera convertido al islam, pertenece a su dueño<sup>99</sup>.

La conversión, por tanto, debía de ser relativamente frecuente y así lo indica el hecho de que también se recojan modelos de acta para la conversión al islam desde otras religiones, en particular de la religión cristiana, tanto para el caso de un hombre como de una mujer casada<sup>100</sup>. Aunque no aparece ninguna indicación que nos permita pensar que se trata de escrituras para la conversión de cristianos cautivos o esclavos, cabe suponer que se utilizarían indistintamente para cristianos libres o esclavos.

Por otro lado, el mismo origen “gallego” o “franco” se encuentra en otras actas de manumisión contractual, como el caso de la manumisión de un esclavo que realiza un hombre en representación de su hijo menor o de alguien bajo su tutela<sup>101</sup>; en otras, además, se añade el origen eslavo o que fuera castrado (habitual en las funciones de eunuco)<sup>102</sup>.

97. *Ibidem*, pp. 270/467.

98. *Ibidem*, pp. 275/472, 285/481, 288/484.

99. *Ibidem*, pp. 247-8/447.

100. *Ibidem*, pp. 405-8/632-5, caso de un cristiano (*naṣrānī*) y pp. 415-6/643-4, caso de una cristiana (*naṣrāniyya*) casada.

101. *Ibidem*, pp. 249/448, donde se pone como ejemplo un esclavo gallego o franco. También se puede citar el modelo de escritura (pp. 256/455) para la anticipación del final del plazo de la manumisión contractual y consiguiente emancipación del esclavo por liquidación de la deuda, escritura que protagoniza un individuo gallego.

102. *Ibidem*, pp. 254/453: modelo de escritura de manumisión contractual de un esclavo compartido

También aparecen otros tipos de manumisión distinta a la contractual, como la directa o inmediata (*batl*), mencionada anteriormente en el caso de una esclava gallega<sup>103</sup>, pero que también se utiliza en otras actas en los que se aduce el ejemplo de un esclavo gallego<sup>104</sup>, un gallego y una gallega o franca<sup>105</sup> y, finalmente, un esclavo castrado<sup>106</sup>.

Igualmente, son gallegos, hombres y mujeres, los que obtienen la manumisión *post mortem* (*tadbīr*), a la muerte del dueño<sup>107</sup>, y la manumisión aplazada<sup>108</sup>, esta última también contemplada en otras actas para hombres y mujeres francos<sup>109</sup>.

Incluso, en un acta de reserva ante una eventual manumisión realizada solo en apariencia y para contentar al esclavo —acta que se ejemplifica ¿casualmente? con una mujer— se mantiene el origen gallego o franco para el caso de una esclava que también puede ser de tez clara (*ṣafrā*, “amarilla”, es decir, blanca) o negra (*saw-dā*)<sup>110</sup>.

En cuanto a la información que recoge Ibn Muġīṭ sobre la manumisión, ocupa un lugar bastante destacado en su obra ya que le dedica un capítulo específico a la misma, si bien es el más breve de su compendio notarial. Dicho capítulo ha sido estudiado y traducido recientemente por J. Aguirre<sup>111</sup>. En la mayoría de estas actas aparece como modelo de esclavo o esclava individuos de origen gallego (*yillīqī, yillīqiyya*), tanto si se trata de una manumisión directa o inmediata de un varón, como si se trata

entre dos dueños en la que se pone como ejemplo el origen gallego, franco, castrado (*al-mayḥūb*) o esclavo. Igualmente, existe un modelo de escritura de manumisión contractual de dos esclavos (*‘abd*) a la vez en un mismo documento en el que se ponen como ejemplo dos esclavos (*mamlūk*), uno de ellos esclavo castrado y otro gallego (pp. 259/448); una versión de esta acta conservada en los márgenes de un manuscrito de Ibn Muġīṭ ha sido traducida por Aguirre. “De esclavos a libertos”, p. 49.

103. Ibn al-‘Aṭṭār. *Kitāb al-waṭā’iq*, pp. 270/467.

104. *Ibidem*, pp. 263/461, que ofrece una escritura de manumisión inmediata para un esclavo (*‘abd* en el título, *mamlūk* en el acta) gallego compartido por uno de sus dueños; una versión de esta acta conservada en los márgenes de un manuscrito de Ibn Muġīṭ ha sido traducida por Aguirre. “De esclavos a libertos”, p. 50.

105. Ibn al-‘Aṭṭār. *Kitāb al-waṭā’iq*, pp. 288/481: manumisión inmediata de un esclavo gallego y una esclava gallega o franca.

106. *Ibidem*, pp. 265/463: escritura de manumisión de una cuota de propiedad de un esclavo (*‘abd* en el título, *mamlūk* en el acta) compartido que puede ser esclavo castrado o gallego; también en este caso existe una versión de esta acta conservada en los márgenes del citado manuscrito de Ibn Muġīṭ y que también ha sido traducida por Aguirre. “De esclavos a libertos”, p. 50.

107. Ibn al-‘Aṭṭār. *Kitāb al-waṭā’iq*, pp. 275/472: ejemplo de un esclavo gallego.

108. *Ibidem*, pp. 283/480: ejemplo de una esclava gallega y un esclavo gallego.

109. *Ibidem*, pp. 285/481: manumisión aplazada y muerte del dueño de un esclavo gallego o franco y una esclava gallega o franca.

110. *Ibidem*, pp. 281/478; una versión de esta acta conservada en los márgenes del citado manuscrito de Ibn Muġīṭ ha sido traducida por Aguirre. “De esclavos a libertos”, p. 48.

111. “De esclavos a libertos”, pp. 21-51.

de una manumisión aplazada de una mujer o una manumisión contractual de un varón<sup>112</sup>.

También aparece el origen gallego en el caso de una manumisión inmediata previa al casamiento del señor con la esclava, sea esta o no *umm walad* o *mudabbara*<sup>113</sup>, casamiento que no era nada excepcional y que se venía practicando desde antiguo, incluso en circunstancias peculiares, como el caso presentado a Abū Šāliḥ Ayyūb b. Sulaymān (m. 302/914) de Córdoba en el que un individuo pide al dueño de una sirviente (*jādim*) que le conceda a esta una manumisión contractual (*kitāba*) por cincuenta dinares, que él mismo pagará en lugar de la esclava, con la que quiere casarse; todo ello fue aceptado por el dueño, aunque después fue anulado el matrimonio por realizarse antes de finalizar la *kitāba*<sup>114</sup>.

Por último y para cerrar este capítulo de manumisión, conviene recordar que la esclava que daba un hijo a su dueño pasaba a gozar del estatuto de *umm walad* (literalmente, “madre de un hijo”) por el que no podía ser vendida y recuperaría la libertad a la muerte de su dueño. Sin embargo, ello no le concedía la posibilidad a la cautiva cristiana de regresar a su tierra una vez muerto su señor por el vínculo de clientela o patronazgo que la unía a la familia de su marido si era musulmana, en caso contrario, la clientela pertenecía al estado. Así lo demuestra el caso presentado también a dicho muftí cordobés, Ayyūb b. Sulaymān, en el que un hombre compró una esclava concubina (*yāriya*) del botín obtenido a los enemigos cristianos y tuvo con ella un hijo, tras lo que falleció y la cautiva quedaba libre por ser *umm walad*. Sin embargo, dado que su vínculo de clientela pertenece a los musulmanes, no se le permitió marcharse a “tierra de los enemigos” (sin duda los reinos cristianos del norte), adonde, probablemente, la mujer querría regresar, cuestión que parece ser uno de los motivos de la consulta al muftí<sup>115</sup>.

Con respecto a al-Buntī, desgraciadamente no disponemos de la parte de su obra que contenía el capítulo de la manumisión por no haberse localizado, hasta ahora, el manuscrito que la conservaba.

112. Ibn Muḡīṭ. *Al-Muqni'*, pp. 351-2, 354, trad. Aguirre. “De esclavos a libertos”, pp. 34-5, 39.

113. Ibn Muḡīṭ. *Al-Muqni'*, p. 67.

114. Al-Wanšarīsi. *Al-Mi'yār*, vol. IX, p. 236, resumen en H. R. Idris. “Le mariage en occident musulman. Analyse de fatwās médiévales extraites du “Mi'yār” d'al-Wanšarīsi (*sic*) (suite et fin)”. *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 25/1 (1978), pp. 119-38, 127, n° 143, reeditado en V. Lagardère. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsi*. Madrid: Casa de Velázquez, CSIC, 1995, p. 407, n° 143 (la autoría de este resumen y otras traducciones-extracto del *Mi'yār* que en adelante se citarán se atribuyen a Idris y no a Lagardère de acuerdo con *Al-Qanṭara*, 17/1 (1996), pp. 246-54).

115. Al-Wanšarīsi. *Al-Mi'yār*, vol. IX, p. 235; Amar. “La pierre”, vol. II, p. 435, Idris. “Les tributaires”, p. 174, n° 13, reeditado en Lagardère. *Histoire et société*, p. 406, n° 141.

### 7. ASPECTOS ECONÓMICOS ACERCA DE LOS CAUTIVOS

Como dejan traslucir todos estos documentos que se han presentado, alrededor de los cautivos y esclavos se organizaba una importante actividad comercial y económica. Por otro lado, la gran cantidad de cautivos procedentes de la actividad militar de Almanzor cubría, una vez convertidos en esclavos, las necesidades de servidores que tenía la sociedad cordobesa en particular y andalusí en general.

Pero el número de cautivos obtenidos por al-Manṣūr era tal que una vez abastecido el mercado interno y cubiertas sobradamente esas necesidades interiores seguía quedando un amplio excedente que se dedicó a la exportación. Esta exportación estaba canalizada a través de las relaciones comerciales con los núcleos cristianos del norte y algunas regiones transpirenaicas europeas, zonas receptoras de las manufacturas de lujo andalusíes y de la trata de esclavos. Así, se tienen noticias ya desde el siglo IX, según el geógrafo oriental Ibn Jurḍādbih, de la exportación de esclavos hacia la Europa cristiana. En el siglo X, otro geógrafo oriental, al-Muqaddasī (o al-Maqdisī), destaca la existencia de un gran mercado interior de esclavos en al-Andalus, que ya por entonces se había convertido en un centro de compraventa de esclavos hacia el Mediterráneo islámico especializado en cautivas blancas y eunucos esclavos<sup>116</sup>.

La repercusión económica de ello fue evidente en época ‘āmirí. Además de los objetos y bienes obtenidos en los grandes botines, la gran cantidad de cautivos capturados que pasaron a ser esclavos se convirtió en uno de los factores de dinamización económica y generación de riqueza en al-Andalus (tanto botín como esclavos se repartían legalmente entre los combatientes y el estado) y su ámbito comercial internacional.

Al mismo tiempo, esta inundación del mercado de esclavos tuvo una repercusión inmediata en los precios de acuerdo con la ley de la oferta y la demanda. En primer lugar, se produjo una gran bajada de los precios de los esclavos, en particular de las mujeres por su mayor abundancia, como más adelante se comentará. En segundo lugar, como consecuencia de este abaratamiento aumentó la compra y se extendió a sectores de población más modestos que hasta entonces no habían podido permitirse la adquisición de una esclava. Como muestra fehaciente de esta depreciación, ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī cuenta que se pregonó en Córdoba la venta de una cautiva cristiana hija de un gran señor cristiano, dotada de extraordinaria belleza, pero que no se pudo vender por más de veinte dinares<sup>117</sup>; para calibrar el alcance del caso tén-gase en cuenta que lo habitual para una esclava de categoría superior era, general-

116. Lévi-Provençal. *España musulmana*, vol. V, pp. 116, 187-9.

117. Al-Marrākuṣī. *Al-Mu‘yīb*, pp. 60-61 (Ed. al-‘Aryān), pp. 44-45 (Ed. ‘Azab), trad. p. 30.

mente, más de cincuenta dinares<sup>118</sup>, situándose, según Ibn al-‘Attār, seguido por al-Buntī, entre cincuenta y sesenta<sup>119</sup>. Esta cantidad era, lógicamente, la media y tenía excepciones habituales, como refleja el hecho de que en la Córdoba ‘āmīrī el precio de una esclava (*mamlūka*), que no se especifica que sea de categoría superior, se rebajara en su venta sesenta dinares por un defecto que se le había descubierto<sup>120</sup>.

A la luz de estas consideraciones se explica fácilmente la decepción y críticas del pueblo cordobés y de aquel comerciante de esclavos que a la muerte de Almanzor iba vituperando la campaña de su hijo al-Muzaffar por no traer cautivos, como se ha comentado anteriormente.

Junto a ello, la abundancia de esclavos suponía una abundancia y aumento de la mano de obra en todos los ámbitos de la actividad económica, lo que facilitaba el cultivo de la tierra, el tráfico comercial, la producción artesanal, la construcción privada y las obras públicas. Con respecto a este último punto, se ha apuntado en varias ocasiones que el amplio programa constructivo de Almanzor (construcción de al-Madīna al-Zāhira, ampliación de la mezquita, levantamiento de puentes en Córdoba sobre el Guadalquivir y en Écija sobre el Genil, almunias en los alrededores de Madīnat al-Zahrā<sup>121</sup>) necesitaría o se serviría de los cautivos como mano de obra, hipótesis bastante plausible aunque no se tiene constancia documental de ello.

Igualmente, también cabe suponer la presencia e incorporación de cautivos cristianos ya manumitidos o islamizados en el ejército de Almanzor, pues, además de conocerse con certeza la participación de tropas cristianas de mercenarios en sus huestes<sup>122</sup>, se sabe que Almanzor también contaba con “cristianos que tenie catiuos caualeros et otros cristianos muchos”<sup>123</sup>.

118. Marín. *Mujeres en al-Andalus*, p. 379.

119. Ibn al-‘Attār. *Kitāb al-waṭā‘iq*, pp. 36/108; [al-Buntī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 330.

120. La venta se produce en un caso presentado al cordobés Ibn al-Fajjār (n. ca. 343/954-5 y m. 419/1028) y aunque este personaje se trasladó a Valencia y allí vivió hasta su muerte, el caso hay que situarlo en Córdoba y en época ‘āmīrī —o dos o tres años después— ya que en el litigio interviene Ibn Fuṭays, fallecido en 402/1012; v. al-Wanṣarīsī. *Al-Mi‘yār*, vol. VI, pp. 506-7, dato publicado por H. R. Idris. “Contribution à l’étude de la vie économique en occident musulman médiéval: Glanes de données chiffrées”. *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, 15-16/2 (1973), pp. 75-87, 76, reeditado en Lagardère. *Histoire et société*, p. 172, n° 270.

121. Ibn ‘Idārī. *Al-Bayān al-mugrib*, vol. II, pp. 275-6, 287-8, 298-9; sobre estas y otras construcciones de época califal, véase la contribución de L. Torres Balbás en Lévi-Provençal. *España musulmana*, vol. V.

122. Incluso, las mismas crónicas castellanas así lo mencionan: v. *Primera Crónica General*, vol. II, p. 445; Simonet. *Historia de los mozárabes*, vol. III, pp. 629-30; Echevarría. “El azote del año mil”, p. 104.

123. *Primera Crónica General*, vol. II, p. 447.

Otro efecto socio-económico de esta superabundancia de cautivos se produjo en el ámbito de la vida familiar, concretamente en el matrimonio. Dado el esfuerzo económico que para los hombres exigía la dote que tenían que pagar por una mujer libre, dejaron de casarse con las musulmanas libres y empezaron a optar por la solución fácil y barata de adquirir una cautiva cristiana para utilizarla como concubina y tener hijos o casarse con ella tras manumitirla. Esta práctica ya aparece constatada incluso en la Córdoba anterior al califato, como se refleja en el caso citado antes que se planteó a Ayyūb b. Sulaymān en el que un individuo pagaba cincuenta dinares por la manumisión contractual de una esclava, la desposaba y tenía hijos con ella.

Ante esta competencia, las familias debieron esforzarse y aumentar hasta el límite de sus posibilidades económicas el equipamiento y el ajuar de sus hijas que ya constaba incluso de bienes inmuebles, para conseguirles un marido. Así lo expresa al-Marrākušī: “En sus días [de Almanzor] se excedió la gente de al-Andalus en equipar a sus hijas con vestidos, joyas y casas y esto por lo barato que era el precio de las hijas de los cristianos. La gente se afanaba por equipar a sus hijas, como hemos referido, y de no ser así, no se casaba nadie con una mujer libre”<sup>124</sup>.

Por último, también cabe considerar como un aspecto de cierta relevancia económica el hecho de que los rescates de cautivos cristianos se debían hacer en metálico, pues la inexistencia de cautivos musulmanes que pudieran ser intercambiados por los cautivos cristianos obligaba a las familias que desearan recuperar a sus allegados a abonar el precio de la redención, como sucedió tras la conquista de Barcelona en 985, según se ha indicado más arriba.

## 8. ANÁLISIS GLOBAL Y DISCUSIÓN

124. Al-Marrākušī. *Al-Mu'īyib*, pp. 60-61 (Ed. al-'Aryān), p. 44 (Ed. 'Azab), trad. p. 30. Aunque en principio la dote corresponde al marido, el padre de la novia le hacía un regalo o donación voluntaria que con el tiempo fue aumentando y haciéndose obligatoria en la práctica, como ocurría o al menos se acentuó en al-Andalus a partir, precisamente, de esta época. Sobre estas cuestiones y donaciones en general, v. A. Zomeño. *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid: CSIC, 2000, espec. cap. pp. 9, 175-203; sobre la donación de joyas en particular, Zomeño. “Transferencias matrimoniales en el Occidente islámico medieval: las joyas como regalo de boda”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 51 (1996), pp. 79-96; sobre la donación de casas y bienes inmuebles en particular, Zomeño. “Donaciones matrimoniales y transmisión de propiedades inmuebles: estudio del contenido de la *siyāqa* y la *niḥla* en al-Andalus”. En P. Cressier, M. Fierro y J.-P. van Stäevel (Eds.). *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid: Casa de Velázquez, CSIC, 2000 [D.L. 2001], pp. 75-99. Para valorar el alcance del asunto, más allá de sus aspectos puramente económicos, téngase en cuenta la igualdad o equivalencia en el nivel social que la escuela mālikī prescribe para los contrayentes del matrimonio: v. Zomeño. “*Kafā'a* in the Mālikī School: A *Fatwā* from Fifteenth-Century Fez”. En R. Gleave y E. Kermeli (Eds.). *Islamic law. Theory and practice*. Londres, Nueva York: I. B. Tauris, 1997, pp. 87-106.

A partir del conjunto de datos e información extraídos de los documentos jurídicos y las crónicas árabes que se han manejado aquí se pueden deducir algunas conclusiones y observaciones, así como exponer algunas cuestiones que el estudio de los cautivos cristianos en época califal, principalmente en torno a la etapa ‘āmīrī, plantea.

### 8.1. *El origen de los cautivos*

El primer aspecto que destaca inicialmente es el relativo al origen de los cautivos-esclavos, junto al elevado número de cautivos capturados, pues resulta muy claro el predominio de esclavos “gallegos” que aparecen en los formularios notariales y que no son otros que los cautivos de este origen capturados en las algazúas ‘āmīrīes. Después de gallegos, también aparecen con cierta frecuencia francos y tras ellos bereberes y negros. En cuanto a los eslavos, que también aparecen aunque en menor medida que gallegos y francos, son un grupo cuya vía de llegada no debieron de ser las campañas de Almanzor sino que procedían de la trata de esclavos basada en el comercio oriental y europeo.

Los datos de las tres compilaciones de *waṭā’iq* manejadas resultan más relevantes aún si se tiene en cuenta que formularios posteriores, como el de al-Īzīrī (m. 585/1189), no menciona ya esclavos gallegos o francos, sino que se limita a dos denominaciones: en primer lugar, *ġināwī*, negro guineo, y, en segundo lugar, *rūmī*, blanco cristiano<sup>125</sup>. El otro formulario andalusí de época almohade, el de al-Garnāṭī (m. 579/1183), inserta un modelo de “contrato de compraventa de esclavo (*mamlūk*)” pero, dado su carácter abreviado no especifica la nacionalidad y se limita a prescribir que se ha de señalar “el nombre del esclavo, su edad, raza (*ġins*), descripción y color”<sup>126</sup>.

En cambio, el nazārī Ibn Salmūn sí menciona la nacionalidad, es decir, la procedencia u origen geográfico, en un contrato de compraventa de esclava. En él aparece en primer lugar la esclava *rūmiyya*, cristiana blanca, en segundo lugar la *sawdā’ ġināwīyya*, negra guinea, y en tercer lugar la *barbariyya*, bereber. He aquí la traducción:

Contrato. Fulano compra a fulano una esclava (*mamlūk*) cristiana cuyo nombre es tal, o una esclava negra guinea o bereber cuyo nombre es cual y cuya descripción es de esta manera, por un precio que asciende a tanto y que será pagado en tal plazo. El comprador toma posesión de su adquisición después de mirar, examinar y satisfacerle [la esclava], libre y sin defectos salvo tal defecto o bien [se pone que toma posesión de la esclava] des-

125. Al-Īzīrī. *Al-Maqṣad al-maḥmūd fī taljīs al-‘uqūd* (Proyecto plausible de compendio de fórmulas notariales). Ed. y estudio A. Ferreras. Madrid: CSIC, AECl, 1998, pp. 189, 427, 432, 438; Ribera. *El Cancionero de Abencuzmán*, p. 21 y nota 3.

126. Al-Garnāṭī. *Al-Waṭā’iq al-muḥtaṣara*. Ed. M. Nāyī. Rabat: Markaz Iḥyā’ al-Turāṭ al-Magribī, 1408/1988, p. 30.

pués de conocer que ella tiene tales defectos y está libre de [otras deficiencias] a excepción de aquello [indicado]. [Los dos testigos] a quienes se les requirió para ello prestan testimonio invocable contra ambas [partes] acerca de lo que se indica sobre ellas dos en el [(acta)] en tal [fecha] o [también se puede poner:] en presencia de la esclava y tras ser determinada individualizadamente (*'alà 'ayni-hā*)<sup>127</sup> y con su reconocimiento de ser esclava del vendedor hasta el momento del contrato de esta venta y en la fecha [tal]"<sup>128</sup>.

Por lo que respecta al término *rūmī*, que en algún caso designó a los bizantinos, en determinados lugares y momentos significaba cristiano, y en al-Andalus en este momento al-Ŷazīrī parece que lo utiliza claramente en el sentido de cristiano refiriéndose a los procedentes de los reinos del norte peninsular (quizás también europeos)<sup>129</sup>. El término tiene sobre todo un sentido geográfico más que religioso, pues se trata de hombre blanco extranjero procedente de países europeos que suelen ser cristianos, como lo eran los bizantinos, significado inicial de la palabra. Esto explica que el término se utilice con este sentido en muy diversos ámbitos espacio-temporales y registros culturales. Así lo muestra, por ejemplo, la fetua del muftí tunecino al-Qābisī (935-1012) en la que un hombre compra una sirviente *rūmiyya* en al-Mahdiyya, Túnez<sup>130</sup>. Este carácter geográfico parece claro en una fetua del final de la época nazarí en la que un musulmán malagueño que tiene un esclavo *rūmī* precisa su religión con un término específico que alude a la fe: *naṣrānī*, “cristiano, nazareno” (*mamlūk rūmīnaṣrānī*), cautivo al que después de islamizarse todavía denomina ‘*ilŷ*’, “infidel rudo”, de donde deriva ‘elche’ con el sentido de renegado<sup>131</sup>.

En cuanto a *ŷināwī*, es el término aplicado a los negros procedentes del África Negra, de “Guinea”, en al-Andalus, como muestra el geógrafo andalusí al-Zuhrī, primero en aplicar este término, en su *Kitāb al-Ŷa'rāfiyya*, en cuyo capítulo sobre el Magrib señala que desde el Sūs al-Aqṣà parten las caravanas hacia el país de los Ŷināwa/Ŷanāwa, entre otros, además de dedicar un apartado específico a esta región que localiza en el África Occidental, a partir de Azuqī (actual Mauritania)<sup>132</sup>. No obs

127. Esta expresión, de traducción compleja, ha sido vertida a veces como “previa comprobación de su identidad” (v. Aguirre. “Notas acerca de la proyección”, p. 26, traduciendo a otro autor, Ibn Muġīl). En el *fiqh*, el término ‘*ayn*’ se utiliza para designar la cosa determinada, el objeto individualmente determinado, el dinero en metálico, el individuo en persona.

128. Ibn Salmūn. *Al-'Iqd*, vol. I, p. 219.

129. Agradezco a la doctora M. Fierro sus indicaciones en relación con este tema.

130. Al-Wanṣarīsī. *Al-Mi'yār*, vol. III, p. 157.

131. *Ibidem*, vol. II, p. 158. Sobre estos términos y otros aplicados a los cristianos, v. Lapidra. *Cómo los musulmanes*, pp. 82-113 (*naṣrānī*), pp. 114-42 (*rūmī*), pp. 189-247 ('*ilŷ*).

132. Al-Zuhrī. *Kitāb al-Ŷa'rāfiyya*. Ed. M. Hadj-Sadoq. *Bulletin d'Études Orientales*, 21 (1968), pp. 1-312, párrafos 314, 338-342, apud J. M. Cuoq. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle: Bilad al-Sudan*. Traduction et notes par..., préface de Raymond Mauny.

tante, el término presenta también la variante *qināwī*, próxima a la pronunciación real de este vocablo y frecuente en árabe granadino, recogida en el diccionario de Pedro de Alcalá, que traduce: “Guinea region de Africa *Quinengua*”, “negro de Guinea *açuéd min Quinagua*; guineo ombre de ally, guinea cosa de alli *quinágui ñ*”<sup>133</sup>.

En la época que escribe al-Āzārī había ya un tráfico comercial consolidado desde época almorávide con el África subsahariana a través de las tradicionales rutas caravaneras que habían proveído de esclavos negros (*sūdān*) desde hacía siglos. Sin embargo, con la expansión del islam a partir del siglo XI por esas regiones<sup>134</sup> se facilitaba el tráfico de esclavos negros pero al mismo tiempo se limitaban y disminuían las poblaciones a las que se podía esclavizar por su progresiva conversión al islam, que, recuérdese, prohíbe la esclavización de musulmanes. De esta manera, el término *sūdān*, negros, utilizado en actas anteriores, parece que debía concretarse en otro que indicara una procedencia más concreta que todo el *Bilād al-Sūdān* (País de los Negros) en la que sí pudieran capturarse esclavos por tratarse de zonas no islamizadas. Dichas zonas se hallarían en Guinea (Āīnāwa), cuyos habitantes se dedicaban al tráfi-

Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1985 (1975<sup>1</sup>), pp. 115, 119-123, donde especifica (119, nota 1), que “al-Zuhri est le premier auteur à employer ce mot pour désigner cette partie du Bilād al-Sūdān. Al-Idrīsī l’a utilisé pour désigner le parler du pays, *al-Djināwiyya*”. Sobre el término en árabe andalusí, desde el punto de vista léxico, que ya Ribera (*El Cancionero de Abencuzmán*, p. 21 y nota 3), identificara con guineo, véase F. Corriente. *El léxico árabe andalusí según el “Vocabulista in arabico”*. Madrid: Universidad Complutense, 1990, p. 72, s. v. ‘jnw’; F. Corriente. *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*. Madrid: IHAC, 1977, p. 51, par. 2.19.1; F. Corriente. *A dictionary of Andalusí Arabic*. Leiden: Brill, 1997, p. 106, s. v. ‘jnw’ I.

133. F. Corriente. *El léxico árabe andalusí según Pedro de Alcalá*. Madrid: Universidad Complutense, 1988, p. 171, s. v. ‘qnāw’; E. Pezzi. *El Vocabulario de Pedro de Alcalá*. Almería: Cajal, 1989, p. 369, s. v. “negro”, p. 619, s. v. s-w-d, p. 702. Véase también Corriente. *El léxico... “Vocabulista*, p. 256, *A grammatical sketch*, p. 51, y *A dictionary*, p. 446, s. v. ‘qnw’ II. También aparece con este mismo fonema /q/ en el refranero de Ibn ‘Āšim (v. M. Marugán Guemez. *El refranero andalusí de Ibn ‘Āšim al-Garnāwī*. Madrid: Hiperión, 1994, p. 113) y se transmite al castellano como atestigua ya en el siglo XVI el diccionario del padre Guadix (D. de Guadix. *Diccionario de arabismos. Recopilación de algunos nombres arábigos*. Ed. y estudio M<sup>a</sup> Á. Moreno Moreno. Jaén: Universidad, 2007, p. 269 b, s. v., Guinea: “Llaman en España i Italia a una parte o región occidental habitada de gente negra (*combiene a saber*) de hombres negros. Es GUINIGUA que —en arábigo— significa esta mesma región o provincia. Y corrompido dizen Guinea. Dize Abrahamo Ortelio que su nombre antiguo fue *Ganginea*”). Otras formas del topónimo en Yāqūt. *Mu‘yām al-buldān*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1399/1979, vol. IV, p. 481 (Kināwa); Cuoq. *Recueil des sources arabes*, p. 119, nota 1, donde señala “Djanāwa ou mieux Djināwa (prononcer Guināwa, le passage de Dj à K ou G dur ou inversement est fréquent dans les dialectes de cette région) [...] Ce mot a donné, dans nos langues européennes, le nom Guinée. Il subsiste dans le dialecte de Marrakesh où *Guenawa* désigne les Noirs de l’A. O. [...] Dans les dialectes des Tuareg et des Berberes du Sahara [...] signifie esclave (noir)”; D. Bramon. *El mundo en el siglo XII. Estudio de una versión castellana y del “Original” árabe de una geografía universal: “El tratado de al-Zuhri”*. Sabadell: AUSA, 1991, pp. 18, 74, 114, 236 (Ānāwa).

134. Vidal. “El Islam «negro» en Malí”, pp. 108-10, 116-8.

co de esclavos, práctica que mantuvieron tras convertirse al islam aunque capturando indígenas de otras tribus *ġināwa* infieles, tal y como informa al-Zuhrī cuando señala que de esta zona se exportan los esclavos pues gentes de Ghana, tras ser islamizadas por los Almorávides a comienzos del siglo XII, realizan campañas anuales en las tierras de los Amīna (tribu de los *ġināwa* que habita en la costa) para capturar a sus habitantes<sup>135</sup>

De esta manera, podría interpretarse la dicotomía en las opciones para el origen del esclavo que presenta el acta como una contraposición entre *rūmī*, blanco de raza, frente al *ġināwī*, de raza negra. Por otro lado, de acuerdo con M. Marín, “bereberes, negras, rumíes, francas o gallegas son las categorías (*ġins*) en que se clasifica a las esclavas en los textos andalusíes” de diversas épocas<sup>136</sup>.

Este predominio de los gallegos se debe, en primer lugar, a razones militares: la región hacia la que Almanzor dirigió la mayor cantidad de algazúas fue *Ĥillīqīya* y, por tanto, la mayor cantidad de cautivos que se convertirán en esclavos objeto de compraventas y manumisión serán de este origen. En segundo lugar, también podría deberse, aunque en menor medida y de forma indirecta —incluso, podría ser, en parte, consecuencia y no causa—, a una preferencia específica por los esclavos gallegos debida a sus características particulares. Parece ser que los esclavos de esta región eran, en general, muy valorados por sus cualidades, ya que eran considerados como poseedores de fuerza, habilidad, buenas condiciones morales y gran belleza física, todo lo cual los hacía ser preferidos a los esclavos de otros orígenes y ser muy apreciados para los servicios domésticos<sup>137</sup>. Al-Maqqarī incluye un testimonio muy significativo al respecto tomado del historiador y literato Ibrāhīm b. al-Qāsim al-Qarawī, conocido como al-Raqīq o Ibn al-Raqīq (m. ca. 425/1033) sobre los *ġalāliqa* o “gallegos”, de los que dice que contra ellos los andalusíes dirigen su acción de *ġihād* y que “son un pueblo que tienen fuerza, tienen belleza y hermosura en el rostro; la mayoría de sus esclavos —[de los andalusíes]— que son calificados como dotados de belleza y destreza proceden de ellos [los gallegos]”<sup>138</sup>. A todo ello, J. Ribera añadió una cua

135. Al-Zuhrī. *Kitāb al-Ĥa'rāfiyya*, párrafos 336, 337, apud Cuoq. *Recueil des sources arabes*, pp. 119, 120; D. Branon. “África negra en la geografía de al-Zuhrī”. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 17 (1999), pp. 169-79, 177.

136. Marín. *Mujeres en al-Andalus*, pp. 125-126, donde incluye casos que ejemplifican cada una de dichas categorías (126-32).

137. Ribera. *El Cancionero de Abencuzmán*, pp. 20, 23 y nota 2; Aguirre. “De esclavos a libertos”, p. 35, nota 27.

138. al-Maqqarī. *Nafh al-Ĥib*, I, 144-5. También existen dos testimonios en sentido contrario que recoge Marín. *Mujeres en al-Andalus*, 131, pero que no parece que se puedan generalizar, como evita hacer Marín, y que a continuación comento. Dejando de lado el modelo de Ibn al-'Aṭṭār para la escritura de venta de una esclava “corriente” en el que aparece una gallega (como se ha visto, los gallegos son los más fre-

lidad más para la preferencia por los gallegos: que “hablaban una lengua semejante a la que era corriente y usual entre los musulmanes” andalusíes<sup>139</sup>. Aunque la afirmación pueda parecer exagerada, el texto en el que se apoyó, un modelo de acta de permuta de esclavos (el *salam* de esclavos de Ibn al-‘Aṭṭār ya comentado), sugiere la posibilidad de algún conocimiento o capacidad de los gallegos para comprender la lengua o una de las lenguas habladas en al-Andalus.

## 8.2. El género: las mujeres cautivas

La segunda observación o conclusión destacable es relativa al sexo: existe una mayor abundancia de mujeres esclavas cristianas que de hombres. Esta mayor abundancia se debe, lógicamente, a que llegaba a al-Andalus un mayor número de cautivas que de cautivos, que eran los que posteriormente pasaban a ser esclavos. Este predominio de mujeres sobre hombres, como ya ha quedado constatado en el análisis de las expediciones de Almanzor, se debió a diversas razones, entre las que cabe considerar como primera la propia dinámica bélica islámica mediante la que se hacen cautivos a mujeres y niños, mientras que los hombres, en su mayoría, son muertos en el combate o ejecutados tras la derrota<sup>140</sup>. Además, otras causas que aumentaban este predominio de mujeres fueron el mayor número de rescates masculinos que femeninos así como la demanda interna, que, sobre todo en el mundo urbano, estaría orien-

cuentes en todos los modelos, por lo que es normal que también aparezcan en este tipo de escritura), del texto de Ibn Ḥawqal (s. X) aducido por M. Marín solo se desprende que para tener descendencia los andalusíes preferían a una franca antes que a una gallega (preferencia que, efectivamente, algunos formularios dejan entrever a veces: recuérdese [al-Bunṭī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 338, venta de una concubina de categoría superior ejemplificada con una “esclava franca”; v. también p. 343 del mismo formulario); esto no impide que los andalusíes prefiriesen a una gallega antes que a una bereber o una negra para el mismo fin o para concubina, pues existen casos de compra de concubina gallega (caso citado de Ibn Muḡī. *Al-Muḡni*, pp. 172-3). En cuanto al otro pasaje recogido por Marín, procede de al-Bakrī (m. 487/1094) que lo toma de Ibrāhīm b. Ya‘qūb al-Ṭurtūṣī y califica a los gallegos —por el contenido parece referirse solo a los hombres— de gente traidora y vil además de lavarse poco, aunque al mismo tiempo alaba su extremado valor militar (características, por otro lado, que podría aplicarles, desde su punto de vista como contendiente, a los cristianos del norte en general), lo cual no estaría en contradicción con la fuerza, belleza, hermosura de rostro y destreza que le asignan otras fuentes. Véase además, sobre la superioridad de los esclavos gallegos, el acta de *salam* de esclavos comentada anteriormente: Ibn al-‘Aṭṭār. *Kitāb al-waṭā‘iq*, p. 55/143; [al-Bunṭī]/al-Marrākuṣī. *Waṭā‘iq*, p. 298.

139. Ribera. *El Cancionero de Abencuzmán*, p. 21.

140. Son muy numerosos los ejemplos que se podrían aducir en este sentido; al-Ḥakam II en su algarzúa de 352/963-964 contra Yillīqiya “mató a los hombres y cautivó a las mujeres” y en la de 354/965 “mató y cautivó y regresó con 10.000 cautivas” (*Dīkr bilād al-Andalus*, p. 171); el propio Almanzor, en la algarzúa undécima, contra Qalbilīs, “mató a todos los hombres que había en él y cautivó a las mujeres y a los niños” (*ibidem*, p. 186), en la vigésima, contra Sacramenia, “la cautivó y mató a los hombres” (*ibidem*, p. 187).

tada preferentemente a la satisfacción de necesidades domésticas y familiares desempeñadas por las mujeres, incluyendo el matrimonio y concubinato.

En este sentido, hay que traer a colación de nuevo la preferencia por estas cautivas cristianas blancas sobre las bereberes o negras para concubinas y madres de la descendencia familiar<sup>141</sup>.

Junto a ello y a propósito de las etnias u origen de estas mujeres, se constata la existencia de diversas categorías de esclavas: en cuanto a la calidad, aparecen las corrientes (*wajš al-raqīq*) y las superiores (*rā'i'a*, *murtafi'a*, *'ulyà*), mientras que en cuanto a las funciones, se encuentran concubinas (*ġāriya*) y sirvientes (*ama*, *jādim*).

### 8.3. La recuperación de la libertad

Existe una buena cantidad de actas y textos sobre manumisión que revela ciertos aspectos socio-económicos de interés. Teniendo en cuenta que la adquisición de un esclavo supone un importante desembolso y su venta un ingreso más o menos cuantioso, la frecuente aparición de manumisiones ha de ser explicada desde distintas consideraciones y por diversos factores.

En primer lugar, se trata del cumplimiento de una práctica social reconocida y apreciada desde el punto de vista jurídico-religioso, pues es uno de los actos más recomendables y valorados ante los ojos de Dios.

Pero también existen razones menos desinteresadas o altruistas. Así, se podía recurrir a la manumisión voluntaria si no se podía evitar una manumisión forzosa, que el derecho islámico contempla en diversos casos, como la *kaffāra* (expiación por un pecado grave, como romper voluntariamente el ayuno en el mes de ramadān o cometer perjurio), por maltrato grave del esclavo o a causa de la manumisión parcial por uno de los dueños que comparten un esclavo, entre otros motivos.

141. Lévi-Provençal. *España musulmana*, vol. V, p. 116, señala que en las ciudades predominaban las esclavas pero en el campo los esclavos masculinos. Marín. *Mujeres en al-Andalus*, p. 127, indica que la integración de las esclavas negras en las estructuras familiares andalusíes parece tener cierto grado de excepción y rechazo, en general, y alude (128) a la discusión que recoge Ibn Muġī sobre el derecho de rechazar y repudiar a la recién casada si el marido no la había visto antes del matrimonio y resulta ser negra: Ibn Muġī. *Al-Muqni'*, pp. 27-28. También Lévi-Provençal. *España musulmana*, vol. V, pp. 100-1, 116, señala la preferencia de la aristocracia cordobesa por las francas catalano-aragonesas y ultrapirenaicas y vascas para destinarlas a concubinas. Por otro lado, es sobradamente conocido el caso de los propios emires y califas omeyas que elegían a sus concubinas entre las cautivas vascas o francas de pelo rubio y tez blanca. De hecho, muchos de los emires omeyas tuvieron como madres mujeres esclavas. Como ejemplo destacado y relevante se puede mencionar el del primer califa cordobés, 'Abd al-Raĥmān III, que era hijo de una cautiva cristiana y, además, eligió al monje Recemundo como secretario particular, o el propio Hišām II, hijo de Šubĥ, cautiva vascona que tras darle este hijo a al-Ĥakam II se convirtió en su esposa favorita.

Además, aunque en principio podía parecer lo contrario, en algunos casos reportaba un claro beneficio económico al manumisor cuando la liberación del esclavo se realizaba mediante la *kitāba* (manumisión contractual). Este beneficio no solo procedía de la suma de dinero —en época nazarí también se pagaba en especie— que el esclavo tenía que obtener y entregar a su dueño para conseguir la libertad, sino también de todos los servicios y beneficio obtenidos del esclavo hasta el momento del inicio de la *kitāba* e, incluso, durante el periodo de la misma<sup>142</sup>.

Una última, pero no menos importante, ventaja o provecho que la manumisión llevaba aparejado —para el dueño, se sobreentiende— es que se mantenía la dependencia y control del esclavo manumiso en cierta medida a través del vínculo de clientela (*walā'*, patronato, deberes “familiares” a cambio de “protección”), además de que el horro no solía regresar a su tierra a esas alturas y si lo intentaba tampoco se le permitía por el citado vínculo, que, entre otras cosas, otorgaba el derecho de herencia de los bienes del horro a su patrono<sup>143</sup>.

Aparte de los beneficios obtenidos por el dueño con la manumisión, otro aspecto de esta que conviene resaltar es que suele contemplar la incorporación del esclavo a “los libres de los musulmanes”, lo que implica, en el caso de las cautivas y cautivos cristianos del norte peninsular, una conversión previa al islam. Sin duda, el cautivo que no tenía posibilidad de ser rescatado y caía en la esclavitud definitivamente pronto se convertía al islam con la esperanza de ser manumitido en algún momento<sup>144</sup>.

## 9. CONCLUSIÓN

Como síntesis y valoración final, se puede señalar la gran abundancia de cautivos cristianos, mayoritariamente “gallegos” y, en menor medida, francos, con predominio de mujeres, que pasan a ser esclavos pero que son frecuentemente manumitidos por la renovación constante que las algazúas de Almanzor propiciaban y por los beneficios que la manumisión acarrea al dueño.

142. Por ejemplo, mediante una comandita (*muḍārabā* o *qirād*), asociación de capital y trabajo para el comercio con reparto de ganancias entre los socios; en este caso, el socio capitalista sería el dueño y el esclavo actuaría como socio laboral, de manera que el dueño recibiría su parte de ganancias como socio y, además, también recibiría la parte de ganancia del socio laboral, pues el esclavo trabaja para pagar su *kitāba*.

143. Recuérdese el caso citado anteriormente (al-Wanšarīsī. *Al-Mi'yār*, vol. IX, p. 235) de la cautiva-esclava cristiana *umm walad* que cuando recupera la libertad a la muerte de su dueño, producida al poco tiempo de haberle dado un hijo, no se le permite regresar a su tierra por el vínculo de clientela.

144. Así lo apunta también Lévi-Provençal. *España musulmana*, vol. V, p. 116, para la época de Ibn Ḥafṣūn en la que se vendieron hombres libres como esclavos, hecho que fue planteado a los juristas y sobre el que se pronunciaron diversos muftíes; véase al respecto Vidal. “Sobre la compraventa”; Fierro. “Cuatro preguntas”.

Como consecuencia de ello, se produce una considerable activación económica y dinamismo social debido a dos factores:

1. la cantidad y volumen de cautivos, que conforman un grupo humano numéricamente relevante,
2. la conversión al islam; se trata de individuos que generalmente pasan a ser horros o libertos pero que no regresan ya a los reinos cristianos, sino que permanecen en al-Andalus y se integran en la sociedad y actividad económica local.