

# AHL AL-KITAB: MECANISMES DE COHESIÓ SOCIAL ENTRE LES RELIGIONS MONOTEISTES EN LA CONVIVÈNCIA IBÈRICA

Shael Herman

*Professor emèrit de la Tulane Law School  
Nova Orleans (EUA)<sup>1</sup>*

## Resum

Amb aquest treball s'aborden la cooperació sectària i l'hegemonia al llarg dels segles de la convivència ibèrica. S'inicia amb la invasió omeia de la Península (cap a l'any 700 dC), que donà lloc a quasi vuit segles en els quals s'alternaren períodes de conflicte i períodes d'harmonia entre les tres religions monoteistes que en àrab es designen col·lectivament amb el terme *Ahl al-Kitab* ('els pobles de les escriptures'), i finalitza amb la completa reconquesta de la Península i l'expulsió de jueus i moriscos. Es descriuen les friccions ètniques, el tribalisme i les pretensions de superioritat religiosa, amb els mecanismes de cohesió social amb què els membres de les tres comunitats monoteistes van trobar vies de col·laboració en aspectes diversos com el dret, el comerç, les arts, les ciències, la filosofia o l'arquitectura. Mecanismes conformats per antigues aliances jurídiques que en la tradició romanística i en les lleis visigòtiques es coneixen amb el nom de *patronat*, institució centrada en la dualitat *patronus/client* i que implicava llaços de protecció i de lleialtat que anticipaven les relacions feudals entre el senyor i el vassall.

**Paraules clau:** omeies, al-Àndalus, àrabs, visigots, jueus, cristians, dret, convivència, Escripures, Alcorà, fe, *Mishnah*, *Ahl al-Kitab*, *commendatio*, Mediterrani.

## AHL AL-KITAB: MECANISMOS DE COHESIÓN SOCIAL ENTRE LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS EN LA CONVIVENCIA IBÉRICA

### Resumen

Con este trabajo se abordan la cooperación sectaria y la hegemonía a lo largo de los siglos de la convivencia ibérica. Se inicia con la invasión omeya de la Península (hacia el año 700 dC), que dio lugar a casi ocho siglos en los que se alternaron períodos de conflicto y períodos de armonía entre las tres religiones monoteístas que en árabe se designan colectivamente con el término *Ahl al-Kitab* ('los pueblos de las escrituras'), y finaliza con la completa reconquista de la Península y la expulsión de judíos y moriscos. Se describen las

1. Traducció d'Antoni Vaquer Aloy, catedràtic de dret civil de la Universitat de Lleida.

fricciones étnicas, el tribalismo y las pretensiones de superioridad religiosa, con los mecanismos de cohesión social con los que los miembros de las tres comunidades monoteístas encontraron vías de colaboración en aspectos diversos como el derecho, el comercio, las artes, las ciencias, la filosofía o la arquitectura. Mecanismos conformados por antiguas alianzas jurídicas que en la tradición romanística y en las leyes visigodas se conocen con el nombre de *patronato*, institución centrada en la dualidad *patronus*/cliente y que implicaba lazos de protección y de lealtad que anticipaban las relaciones feudales entre el señor y el vasallo.

**Palabras clave:** omeyas, al-Andalus, árabes, visigodos, judíos, cristianos, derecho, convivencia, Escrituras, Corán, fe, *Mishnah*, Ahl al-Kitab, *commendatio*, Mediterráneo.

#### AHL AL-KITAB: MECHANISMS OF SOCIAL COHESION AMONG MONOTHEISMS OF THE IBERIAN COHABITATION

##### Abstract

The themes of this inquiry are sectarian cooperation and hegemony during the centuries-long Iberian cohabitation. Beginning with the Umayyad invasions of the Iberian peninsula (*circa* 700 AD), the study passes through nearly eight centuries characterized alternately by strife and harmony among the three monotheisms collectively designated in Arabic as Ahl al-Kitab ('peoples of the book'). The timeline concludes with the Christian kings' reconquest of Iberia and the expulsion of the Jews and Muslims. Ethnic frictions, tribalism, and claims of religious superiority. Yet, by means of mechanisms of social cohesion, adherents of the three monotheisms found ways to collaborate in many human pursuits including law, commerce, arts, sciences, philosophy and architecture. These mechanisms were informed by ancient legal alliances designated in the Roman tradition and the Visigothic Code as the patronate. Consisting of a diad of *patronus* and client, this institution implied bonds of protection and loyalty that anticipated feudal relations of seigneur and vassal.

**Keywords:** Umayyads, al-Andalus, Arabs, Goths, Jews, Christians, right, cohabitation, Writings, Koran, faith, *Mishnah*, Ahl al-Kitab, *commendatio*, Mediterranean.

#### AHL AL-KITAB: DES MÉCANISMES DE COHÉSION SOCIALE ENTRE LES RELIGIONS MONOTHÉISTES DANS LA COHABITATION IBÉRIQUE

##### Résumé

Avec ce travail on aborde la coopération sectatrice et l'hégémonie au long des siècles de la cohabitation ibérique. Il s'initie avec l'invasion omeyade de la Péninsule (vers l'année 700), qui dure presque huit siècles dans lesquels se relaient des périodes de conflit et périodes d'harmonie entre les trois religions monothéistes désignées collectivement

pour les arabes comme Ahl al-Kitab ('les peuples des Écritures'), et finisse avec la reconquête complète de la Péninsule et l'expulsion de juifs et de morisques. On décrit les frictions ethniques, le tribalisme et les prétentions de supériorité religieuse, avec les mécanismes de cohésion sociale avec lesquels les membres des trois communautés monothéistes ont trouvé des routes de collaboration dans des divers aspects comme le droit, le commerce, les arts, les sciences, la philosophie ou l'architecture. Mécanismes informés par des anciennes alliances juridiques que dans la tradition romanistique et des lois wisigothes sont connues par le nom de *patronat*; une institution pointée sur la dualité *patronus*/client et qu'impliquait les noeuds de protection et de loyauté qui anticipaient les relations féodales entre le seigneur et le vassal.

**Mots clefs :** omeyyades, al-Andalus, arabes, wisigoths, juifs, chrétiens, droit, cohabitation, Écritures, Coran, foi, *Mishnah*, Ahl al-Kitab, *commendatio*, Méditerranée.

Les qüestions que s'aborden en aquest treball i que són susceptibles d'atiar reaccions emocionals, concerneixen la cooperació sectària i l'hegemonia al llarg dels segles de la convivència ibèrica. L'estudi comença amb la invasió omeia de la Península (cap a l'any 700 dC), que donà lloc a gairebé vuit segles caracteritzats per períodes alternatius de conflicte i d'harmonia entre les tres religions monoteistes que en àrab es designen col·lectivament amb el terme *Ahl al-Kitab* ('els pobles de les escriptures'), i finalitza amb la completa reconquesta de la Península i l'expulsió de jueus i moriscos l'any 1492. Les friccions ètniques, el tribalisme i les pretensions de superioritat religiosa podrien haver provocat banys de sang i barbàrie. No obstant això, per mitjà de mecanismes de cohesió social, els membres de les tres comunitats monoteistes van trobar vies de col·laboració en aspectes diversos com el dret, el comerç, les arts, les ciències, la filosofia o l'arquitectura. Aquests mecanismes estaven informats per antigues aliances jurídiques que en la tradició romanística i en les lleis visigòtiques es coneixen amb el nom de *patronat*. Aquesta institució, centrada en la dualitat *patronus*/client, implicava llaços de protecció i lleialtat que anticipaven les relacions feudals entre el senyor i el vassall. Entre els invasors àrabs, els pactes de lleialtat i protecció s'agrupaven dins el terme *wala*, un terme associat a la solidaritat tribal. Aquests pactes també van proporcionar un model per a l'aljama ibèrica i per a empreses societàries com la *commenda* i la *mudaraba*.

La simplicitat dels mecanismes de cohesió social els va fer probablement atractius, però no hem estat capaços de descobrir perquè cultures prou distintes van generar institucions tan similars. Dues explicacions semblen lògiques: la primera és que els pactes de protecció i lleialtat constituïen un ciment social natural davant l'absència d'un estat amb institucions que garantissin la seguretat; la sego-

na, que cristians i musulmans van adonar-se que la violència sense fi era inacceptable, per la qual cosa van orientar les seves respectives pràctiques a promoure la cooperació social. Més en concret, atès que els invasors àrabs eren minoria en relació amb els cristians derrotats i els jueus, la seva hegemonia depenia de pactes de lleialtat amb les poblacions autòctones. Confirma aquest darrer punt el pacte de protecció entre un cabdill àrab i el príncep visigot Teodomir, poc després de la invasió. Fossin quines fossin les causes d'aquests pactes de protecció i lleialtat, van sovintejar a fi d'encoratjar la col·laboració entre membres d'Ahl al-Kitab.

## 1. INTRODUCCIÓ

La història proporciona un grapat d'exemples d'invasors que van conquerir territoris, dominar pobles i produir mestissatge mitjançant l'intercanvi cultural i els matrimonis mixtos. Aquest procés d'invasió, dominació i barreja ètnica caracteritza l'evolució de la societat ibèrica medieval. Entre la invasió àrab del segle VIII i l'expulsió de jueus i moriscos a la fi del segle XV, va regnar entre aquestes tres comunitats monoteistes un esperit de tolerància que es designa amb el nom de *convivència*.<sup>2</sup> No obstant això, si bé els fidels de les tres religions van participar en la convivència, el seu respectiu estatus com a conqueridor o vençut assegurava que cadascú ho visqués de manera diferent, i de fet cap no va definir com a convivència la situació existent.

El terme *convivència* sembla que va ser utilitzat per primera vegada pels historiadors espanyols del segle passat. El filòleg Menéndez Pidal utilitzava l'expressió «convivencia de normas» per a referir-se a les variants en les incipients llengües romàniques. Un deixeble seu, Américo Castro, va vincular el terme *convivència* amb el fenomen sociocultural de la Ibèria medieval. En el llenguatge de Castro, *convivència* esdevenia un vehicle lingüístic per a explicar les interaccions culturals recíproques de grups diversos en els regnes hispànics medievals.<sup>3</sup> Malgrat que els orígens del mot s'han esvaït en la memòria, s'ha emprat durant dècades per a descriure la col·laboració duradora entre les tres fes en una varietat de disciplines que inclou les finances, el dret, la medicina, la gramàtica, la ciència, l'arquitectura, les matemàtiques, la filosofia i les arts.

2. Vegeu un resum dels assoliments culturals derivats de la convivència a James CARROLL, *Constantine's Sword: The Church and the Jews*, Boston, Houghton Mifflin, 2002, p. 322-332.

3. Pel que fa a l'evolució del terme *convivència*, vegeu H. Salvador MARTÍNEZ SANTAMARTA, *La convivencia de la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes*, Madrid, Polifemo, 2006, p. 13-14. Segons Glick, amb «castas» Castro designava les tres fes o grups endogàmics: Thomas GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, 2a ed., Leiden, Brill, 2005, p. 7-8.

1.1. LA CONVIVÈNCIA PROMOGUDA PER L'ESTIMACIÓ ISLÀMICA  
PER AHL AL-KITAB ('ELS POBLES DE LES ESCRITURES')

L'esperit de la convivència sorgeix del manament alcorànic d'honar els jueus i els cristians com a pobles de revelació per les escriptures i mantenidors del pacte (*mu'abid*).<sup>4</sup> Els models tradicionals islàmics de patronatge i clientela, implementats mitjançant aliances de protecció amb jueus i cristians (*dhimmi*),<sup>5</sup> asseguraven l'autonomia de cada comunitat religiosa. Cristians i jueus tenien garantit el dret a escollir els seus líders i administradors, diferents dels governants, i gaudien de protecció musulmana mentre respectessin els requeriments imposats per les autoritats i s'abstinguessin de cridar a la revolta contra elles. *Dhimmi* irrigava el respecte mutu de cristians i jueus i generava un ambient acollidor per a les interaccions socials entre les tres fes.

Algú podria objectar contra aquesta descripció utòpica de la convivència tot advertint que una política musulmana selectiva restringia les interaccions entre les tres comunitats. *Dhimmi* no representava una protecció rutinària de jueus i cristians contra els abusos de molts musulmans que els consideraven infidels. Durant el regnat dels fanàtics almoràvits, l'experiència quotidiana de jueus i cristians va ser progressivament negativa. Renoms pejoratius com l'*enemic* (*al-aduw*), *enemic d'Al·là* (*aduw Allah*) o *rebels a la llei de Déu* (*kafara*) estigmatitzaven en particular els cristians.<sup>6</sup> En tot cas, els abusos verbals eren preferibles als físics. Si la doctrina islàmica no hagués caracteritzat les tres grans fes com a branques del mateix arbre teològic, els jueus i els cristians ibèrics haguessin compartit la sort dels grups politeistes, sotmesos a la humiliació i la violència continuades dels governants musulmans.

4. «Aquells que han rebut l'escriptura [...] Els creients, els jueus, els sabeus i els cristians, els qui creuen en Al·là i en el darrer Dia i obren bé [...] tenen la seva recompensa amb el seu Senyor» (Alcorà 2:62, 2:144 i 5:69).

5. Derivat de *dhimma* (preocupació provinent de la consciència pròpia). Vegeu *Concise Encyclopedia of Islam*, edició a cura de Cyril Glassé, Londres, Stacey International, 1989, p. 124. Aplicat a persones cristianes i jueves sota dominació musulmana, *dhimma* identificava els grups que en comptes d'haver estat derrotats militarment s'havien rendit negociadament. Shlomo ALON, «Dhimma, Dhimmi», a M. BERENBAUM i F. SKOLNIK (ed.), *Encyclopedia judaica*, vol. 5, 2a ed., Detroit, MacMillan, 2007, p. 631-632.

6. Mikel de EPALZA FERRER, «Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic Al Andalus», a Manuela MARÍN (ed.), *The Formation of Al Andalus: History and Society*, Hampshire, Ashgate Publishing, 1998, p. 184 i 185.

1.2. SIGNIFICAT D' *AHL AL-KITAB*

Com el mot àrab *kitab* ('escriptura', 'llibre') suggereix, el fonament de les tres fes és la creença en la revelació per escrit continguda en els llibres sagrats, el Vell i el Nou Testament i l'Alcorà.<sup>7</sup> L'islam, com que era la més jove de les tres grans religions monoteistes, era la més ben situada per a repensar i adaptar creences i pràctiques de les dues més antigues. Des del naixement de l'islam, els mestres musulmans encoratjaven els seus alumnes a consultar les ensenyances i l'experiència jueves i cristianes. Com ha assenyalat Judith Wegner, l'Alcorà exigia als musulmans cercar guia per a la interpretació de l'Alcorà d'aquells que havien llegit les escriptures abans.<sup>8</sup> Aquest manament alcorànic sembla que va inspirar l'estudi dels monoteismes més antics. La recerca endegada per Mahoma li va permetre esmol·lar el seu missatge universal i demostrar les similituds de l'islam amb les seves religions germanes més antigues.<sup>9</sup>

Wegner també ha suggerit que l'islam postula analogies com ara l'equació d'Omar d'una sunna escrita amb el *Mishnah*, un comentari sacre que forma part del Talmud. Les restriccions alimentàries islàmiques (*halla*)<sup>10</sup> segueixen les prescripcions jueves del *kashrut*. La prohibició musulmana de la usura era pràcticament idèntica a les prohibicions jueves i cristianes.<sup>11</sup> Les tres religions compartien un deure profund de caritat amb els pobres, a banda que els termes usats per a expressar el concepte de *caritat* són gairebé els mateixos (hebreu: *tzedakah*; àrab:

7. Sobre les afinitats i les diferències entre les tres fes, vegeu Samuel D. GOITEIN, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, Brill, 1968, p. 3-35, esp. p. 17: «Muhhammad's familiarity with the Jewish and Christian heritage was very great [...] A scrutiny of the religious phraseology of the Koran reveals an astonishing similarity to that used in Christian and Jewish literature. This can be explained only by prolonged and intimate personal contacts coming on top of the influence exercised on pre-Islamic Arabic through missionary activities». Segons aquest autor, Mahoma va refondre pasatges bíblics probablement perquè va absorbir la literatura rabínica de «sermons of the Syrian fathers of the church, who mentioned in one breath a number of haughty men [...] who were condemned because they revolted against God [...]». The Quran stories are exempla, [...] moral lessons to drive home a point» (vegeu D. GOITEIN, *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 18).

8. Judith WEGNER, «Islamic and Talmudic Jurisprudence: Four Roots of Islamic Law and Their Counterparts», *American Journal of Legal History*, núm. 26 (1982), p. 25-71. Sobre el paper del *mawali* (client) jueu i el *mawali* cristià en la composició dels llibres sagrats islàmics, vegeu A.-L. de PREMARE, *Les Fondations de l'islam: Entre écriture et histoire*, París, Le Seuil, 2002, p. 326-336.

9. D. GOITEIN, *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 18.

10. Per exemple, el *halla*, la carn d'animals sacrificats ritualment. Vegeu *Concise Encyclopedia of Islam*, p. 133.

11. Vegeu les notes 92-96.

*sadakab, zakab*).<sup>12</sup> Els musulmans creien que Jesús era un profeta que presidiria com a jutge suprem el dia del judici final.

Malgrat que procedien d'un únic arbre teleològic, les tres branques competien per dominar. Els antagonismes entre les tres fes van engendrar una literatura polèmica en la qual escriptors de cada religió reclamaven que era en el seu llibre sagrat particular on es contenia l'expressió més autèntica de la providència divina.<sup>13</sup> L'esperit d'Ahl al-Kitab també va esperonar conflictes territorials a l'Orient Mitjà. Encara que l'islam tenia com a lloc sagrat exclusiu La Meca, els musulmans reverenciaven Jerusalem<sup>14</sup> com el lloc on Mahoma va ascendir al cel, que era alhora la ciutat del temple sagrat dels jueus i el lloc on la presència de Déu se sentia més intensament, mentre que per als cristians era on va ser enterrat Jesús i on va ressuscitar. Atesa aquesta reverència compartida per Jerusalem, no és estrany que aquesta ciutat esdevingués el trofeu més preuat dels croats europeus entestats a reconquerir Terra Santa als musulmans.

### 1.3. PACTES DE PROTECCIÓ DOMINANTS A AHL AL-KITAB

D'entre els preceptes comuns a les tres fes, potser el més destacat era la fidelitat als compromisos assumits, que es consideraven una imatge dels compromisos solemnes que relataren les escriptures. Cadascuna de les religions monoteistes es basa en un pacte segons el qual Déu promet protecció als fidels si aquests compleixen els seus manaments.<sup>15</sup> L'ideal d'un déu personal animava un conveni de protecció amb els jueus, un poble que l'Antic Testament designa amb el terme *b'rit* ('pacte', 'conveni'). Més de quaranta vegades l'Alcorà il·lustra aliances protectores (*ahd*) amb referència als pactes entre Déu i figures hebrees bíbliques. Tot adoptant la formulació similar d'un pacte amb el Totpoderós, l'Església es presentava a si mateixa com a protectora i pastora del ramat obediència de Crist. La doctrina cristiana apressava el ramat de creients a buscar la protecció de Déu per mitjà de la seva glorificació.

12. Un dels cinc pilars de l'islam, *zakab*, significava 'prosperar' i 'ser pur'. La doctrina islàmica considera les ànimes que actuen més enllà del mínim prescrit com a *sadakab*, nom que deriva del terme *virtuós*. Vegeu *Concise Encyclopedia of Islam*, p. 430.

13. Vegeu una visió general dels libels polèmics que atacaven cadascuna de les tres religions monoteistes a H. Salvador MARTÍNEZ SANTAMARTA, *La convivència de la Espanya del segle XIII, passim*.

14. Sobre el paper de Jerusalem a l'islam, vegeu A.-L. de PREMARE, *Les Fondations de l'Islam*, p. 151-171, i Joshua RAWER, *Histoire du Royaume Latin de Jerusalem*, París, CNRS, 1975.

15. D. GOITEIN, *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 21: «The almost permanent contact with God, established through innumerable little injunctions which accompany the believer throughout life create in him the confidence that he is constantly watched and provided for».

La protecció promesa per Al·là als seus fidels descansava en una aliança comunicada per Mahoma. D'acord amb una tradició àrab ben arrelada, els clans i les tribus eren tan cabdals com a unitats socials primordials que calia el consentiment de l'aliança de cadascuna de les tribus per a la guerra santa d'Al·là. La coalició de les tribus en una campanya comuna a favor d'Al·là perseguia alhora superar les antigues hostilitats tribals.<sup>16</sup>

L'Alcorà identificava els pactes de Mahoma tant amb els seus aliats com amb els seus enemics. Amb la denúncia dels que trencaven la fe de les comunitats islàmiques, l'Alcorà ensenyava que qui repudiava les seves promeses posava en perill l'harmonia del món i renunciava a la vida eterna. L'Alcorà també encoratjava els musulmans a atorgar protecció als no-musulmans mentre aquests complissin les seves obligacions. Aquestes aliances protectores van ser crucials per a l'èxit de la convivència, ja que els àrabs, per més que fossin políticament i militarment els dominadors a la península Ibèrica, difícilment podrien haver dominat els pobles hispànics, molt més nombrosos, només sobre la base d'aquest poder. Els acords de repartiment del poder van reforçar la dominació musulmana, alhora que protegien l'autonomia de les altres comunitats socioreligioses. Quan els cristians van completar la reconquesta i van recobrar el control de la Península, uns acords similars van reconèixer l'autoritat reial i van salvaguardar l'autonomia de les comunitats musulmanes derrotades.

#### 1.4. LA CONVIVÈNCIA NO ERA UN CONTRACTE SOCIAL ENTRE IGUALS

Provocaria una enorme decepció la confiança d'identificar en la convivència medieval una societat democràtica fonamentada en un contracte social que promogués la tolerància mútua entre iguals. Aquesta visió contractual que ens ha llegat la Il·lustració dels segles XVII i XVIII estava imbuïda dels ideals d'una societat individualista en la qual els ciutadans negociaven privadament entre ells a fi de millorar llurs vides. En reconèixer que els acords privats no podien satisfer totes

16. Les paraules àrabs *aman* i *amana*, que deriven de la mateixa arrel que *Amén* i *emunah* (en hebreu, «fe»), fan palesa l'estratègia d'aplegar totes les tribus àrabs sota la bandera de l'islam. Els primers seguidors de Mahoma eren coneguts com a *mu'minum* («creients»), però aquest mot també identificava els garants recíprocs que establien un pacte de defensa mútua en cas d'agressió. Es deia que aquest pacte s'emmirallava en el d'Al·là amb els seus seguidors. L'Alcorà descriu Al·là com a *al-Mumin* («protector de tots els creients») i *al-Muhaymin* («garant»); vegeu A.-L. de PREMARE, *Les Fondations de l'Islam*, p. 92-93. El profeta confiava en els *mu'minum* i condemnava els qui trobaven pretexts per a no involucrar-se completament en la *gihad* per a aconseguir els objectius d'Al·là (A.-L. de PREMARE, *Les Fondations de l'Islam*, p. 93-94).



les necessitats socials, s'entenia que els ciutadans tancaven un acord social que delegava en l'estat o el govern determinades funcions col·lectives (la defensa militar, per exemple) que es considerava que estaven fora de l'abast dels individus. Aquesta visió contractual que van defensar Thomas Hobbes, John Locke i Jean Jacques Rousseau encara trigaria uns quants segles a arribar.

Cal recordar que el període que s'analitza va de l'any 642 al 1492. La primera data es correspon amb la de la *Lex Visigothorum*, un codi romanitzat que regulava la societat ibèrica després de les invasions musulmanes. La segona data, propera a la instauració de la Inquisició, és la de la reconquesta de Granada i l'expulsió de moriscos i jueus. En comptes de contraposar l'esperit de la convivència amb els ideals contractualistes d'igualtat social i harmonia religiosa, s'ha de veure en aquest fenomen social medieval «ethos of storied tolerance and mutuality in which Muslims, Christians, and Jews long enjoyed [...] civilized coexistence that might have served as a model for the continent».<sup>17</sup>

Desenfrenadament, les comunitats ibèriques preferien resoldre les seves disputes amb vessaments de sang, i no amb mediació. Si bé l'esperit de la convivència no va eradicar la violència, sí que la va temperar prou perquè les tres comunitats poguessin cooperar en molts projectes culturals. No obstant això, Robert Burns ha observat que l'esperit tolerant de la convivència no ha de ser confós amb un esperit de tolerància postil·luminisme adreçat a l'assimilació cultural. Sobre la base d'una política d'humiliar els *dhimmi* per haver rebutjat l'islam,<sup>18</sup> l'*ethos* de la convivència prohibia els desafiaments públics a l'autoritat alcorànica, com ara els matrimonis interètnics o les celebracions ostentoses de les religions jueva i cristiana.

La conclusió que obté Robert Burns de l'experiència mudèjar durant la Reconquesta evoca igualment la política antiassimiladora que va caracteritzar l'estil àrab des de l'inici de la invasió:

Medieval minority communities, within Islam or Christendom, were not modern minorities striving to assimilate in all but a single element such as color, residual ethnicity, or compartmentalized privatized religion. Each in his community shrank from the other, despised the inseparable religiocultural package the other represented, and actively resisted assimilation. Tolerance might well have meant to the Mudejar the retention of the exclusionary factors we most deplore: Arabic unilanguage, community walls, dietary obligations, separate schools and courts, and everything that

17. David LEVERING LEWIS, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe 570-1215*, Nova York, Norton, 2008, p. 202.

18. Sobre els mètodes específics d'humiliació, vegeu A.-L. de PREMARE, *Les Fondations de l'Islam*, p. 188-193.

turned him from the general Christian context and so by our standards oppressed him. He was an accomplice in his own exclusion [...] and wary of compromise.<sup>19</sup>

## 1.5. EL PATRONAT ROMÀ COM A MODEL PER A LES ALIANCES PROTECTORES EN LA CONVIVÈNCIA

### 1.5.1. *La pervivència del patronat romà*

Aquest treball pretén investigar una sèrie d'aliances protectores que van promoure la cohesió social entre les tres comunitats monoteistes (Ahl al-Kitab) per l'absència d'institucions estabilitzadores pròpies d'un estat-nació. En la cruïlla de l'organització social i el dret, les aliances poden ser configurades com una versió del patronat, la dicotomia patró/client acompanyada de vincles recíprocs de lleialtat i protecció. Els juristes romans clàssics consideraven el patronat com una subespècie d'esclavatge. Amb la *manumissio*, un esclau esdevenia *libertus*, i el *dominus* anterior esdevenia *patronus* (el que reemplaçava el pare). La designació de *libertus* implicava que l'exesclau es convertia en client del seu *patronus*, amb qui continuava tenint un deute similar a la pietat filial.

El patronat, vigent a Hispània mentre la Península va pertànyer a l'Imperi romà,<sup>20</sup> va persistir durant segles a les comunitats ibèriques des que els monarques cristians van iniciar la Reconquesta l'any 722.

### 1.5.2. *Institucions similars al patronat*

Una institució similar al clientelisme va perdurar en les comunitats jueves autòctones des de l'època de l'Imperi romà. Des de l'inici de les invasions àrabs l'any 711, els conqueridors van confiar en una tercera forma de relació clientelar, la *wala*, a fi de governar els pobles indígenes.

19. Robert I. BURNS, *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia: Societies in Symbiosis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 22.

20. David LEVERING LEWIS, *God's Crucible*, p. 109: «Hispania, the complementary peninsula at the western end of the map, was the mirror image of Rome itself. Its provinces contained the empire's most Latinized populations outside Italy [...]. Roman highways covered Hispania like veins in a membrane, circulating commerce, culture and the legions to cosmopolitan cities such as Caesar-augusta (Zaragoza), Augusta Emerita (Mérida) and Valentia (Valencia). The Roman empire's great highway, the Via Augusta, ran thirteen thousand miles from Cadiz to the Eternal City». Sobre el deute del dret hispànic amb el dret i la cultura de Roma des dels temps de l'Imperi, vegeu Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas 1011-1065*, vol. 3, Madrid, Espasa Calpe, 1976, p. 1011-1065.

En contraposició amb les desigualtats institucionalitzades que comportava l'esclavatge, el patronat romà millorava la vida de persones que altrament haurien romàs esclaves. Malgrat aquesta virtut, el patronat romà no donava solució a tot un seguit d'obstacles amb què les persones s'havien d'enfrontar. Per exemple, el llibert que volia canviar de patró topava amb el fet que havia de romandre amb el seu patró de forma vitalícia. Igualment, una persona que se sentia vulnerable amb relació a un estrany podia desitjar obtenir la seguretat d'un patró o protector, però el seu estatus de persona lliure la feia inidònia per a obtenir un patró per la via de la *manumissio*. Per tal de resoldre la primera situació, el codi visigòtic en vigor a Hispània, si bé mantenia els trets essencials del patronat romà, també autoritzava el llibert, ara anomenat *client*, a deixar el seu patró per un altre. Cap al segle VIII, una altra institució romana, la *commendatio*, permetia proporcionar a un home lliure una relació clientelar protectora similar a la del patronat. Com el *libertus*, una persona en *commendatio* devia al seu protector obediència i fidelitat a canvi de la seva protecció contra les amenaces de tercers.

El patronat i la *commendatio*, tot i que constitueixen formes distintes d'organitzar una relació clientelar, anticipen els vincles feudals d'homenatge i protecció característics de les aliances protectores entre senyors i vassalls. En totes les seves versions, la relació clientelar la movia la necessitat de seguretat personal en una societat en la qual l'estat era massa feble per a acomplir aquesta comesa. La *commendatio* va esdevenir una figura característica de l'organització social i religiosa a la península Ibèrica i, identificada pels seus noms en àrab o hebreu, va preponderar entre jueus, musulmans i cristians durant la convivència. Encara que la denominació de *patronatge* no s'emprés, els trets essencials de les institucions en permetien la identificació. I malgrat que en comparació amb la població autòctona els invasors àrabs eren relativament pocs en nombre, van negociar aliances que van ser decisives per a la consolidació d'aquest model a la Península.

Segons Viguera Molins, «[t]he Muslims achieved mastery of the Iberian peninsula by means of negotiated agreements. The pacts were of two different sorts: those [semblants a la *commendatio*] proposed by both parties and negotiated voluntarily by indigenous leaders with Muslims, and others [semblants al patronat romà] that concluded military confrontations that ended in the surrender of the indigenous side».<sup>21</sup>

Molt arrelats a la tradició àrab molt abans de la invasió de la península Ibèrica, ambdós tipus d'acords identificats per Viguera Molins van caracteritzar la *Pax Islamica* sota el patronatge de generals i califes. Com un tractat de pau o una treva,

21. M. J. VIGUERA MOLINS, «The Muslim Settlement of Spania/Al Andalus», a Manuela MARÍN (ed.), *The Formation of Al Andalus*, p. 3 i 25.

el primer dels acords (en àrab, *sulh*) recorda la *commendatio* perquè el líder indígena encomanava el seu grup a un protector musulmà a canvi d'obediència i el pagament d'un tribut. A semblança del patronat romà, el segon acord (en àrab, *anwa*)<sup>22</sup> concernia la rendició d'un líder indígena després del combat a fi d'evitar esdevenir esclau. A l'efecte d'aquest treball, la distinció entre *sulh* i *anwa* no és capital, atès que ambdues tenien per objecte una relació clientelar amb qui era vulnerable. Puix que els invasors àrabs preferien la rendició sense lluita de les comunitats locals, només seria un exercici acadèmic la distinció radical entre l'assenyament d'una comunitat a un tractat de pau i l'acceptació coercitiva d'un pacte de rendició. Ambdues modalitats es conclouïen sota l'amenaça del sabre.<sup>23</sup> Que el sabre estigués embeinat o desembeinat era una qüestió secundària.<sup>24</sup>

## 2. ESTRUCTURA D'AQUEST ESTUDI

Per tal d'establir les bases d'aquesta investigació, primer es fa una breu narració de les invasions àrabs del segle VIII. A continuació s'estudien de manera més detallada el patronat romà i les seves versions hispanoromanes i visigòtiques, el patronat àrab i la seva versió jueva. Després s'explora el paper del clientelisme

22. Sobre el paper de *sulh* i *anwa* en l'establiment d'una *Pax Islamica*, vegeu A.-L. de PREMARE, *Les Fondations de l'Islam*, p. 183-184.

23. Atès que la part que es rendia quedava fora del sistema governamental, la seva subjugació sempre comportava humiliació, la imposició d'una severa càrrega impositiva i la pèrdua de la religió. Segons A.-L. de PREMARE, *Les Fondations de l'Islam*, p. 190-192, els àrabs nòmades i els cristians, coneguts com a *Taghlib*, havien de pagar un tribut costós, sota l'amenaça del califa de ser aniquilats si no ho feien. Malgrat que Omar va autoritzar que continuessin essent cristians, no podien batejar els seus fills, la qual cosa significava la fi del seu cristianisme.

24. Les imatges de sabres embeïnats i desembeïnats sovintegen en la tradició de les conquestes islàmiques. A.-L. de PREMARE, *Les Fondations de l'Islam*, p. 127, recull aquest exemple: Khalid va enviar al foc persones que eren apòstates; aleshores Omar va dir a Abu-Bakr: permetràs que s'infligeixi un càstig reservat a Déu? I Abu-Bakr va respondre: no reembeinaré un sabre que Déu ha desembeinat contra els pagans. La imatge del sabre també la trobem a Isaïes 21,15: «Perquè han fugit davant l'espasa, davant l'espasa desfermada, davant els trets de l'arc, davant la violència de la batalla». La distinció entre els acords voluntaris i els acords forçats està implícita en la inspiració inconsistent que Mahoma va trobar en les fonts jueves, ja que ell «drew a distinction between [...] Jews with whom he was willing to contract treaties, deeming them descendants of Abraham who had been granted a partial revelation, and those who had to be subjugated because they were an ignoble people with a rebellious malevolent spirit» (Jane S. GERBER, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, Nova York, Free Press, 1992, p. 22). La contradicció de Mahoma respecte als jueus s'ha volgut explicar perquè inicialment Mahoma va voler convertir-se al judaisme a Medina, i quan va ser rebutjat els va vituperar titllant-los de corruptes i d'enemics de l'islam (Jane S. GERBER, *The Jews of Spain*).

entre els *dhimmi*, és a dir, els cristians i els jueus l'estatus dels quals, com a creients en la revelació expressada en llibres sagrats, els legitimava per a aliances protectores especials amb els governants àrabs. Seguidament s'identifiquen les influències del patronat en documents d'aliances individuals, incloent-hi el pacte més antic que es conserva entre un governador àrab i un príncep hispanoromà.

Pel que fa al tema anunciat de la cohesió social, es descobreixen maneres com el patronatge va estimular algunes institucions de la convivència que van canalitzar i formalitzar interaccions entre les tres religions monoteistes. Els monarques hispànics, les comunitats àrabs i les comunitats jueves es comunicaven els seus interessos i les seves preocupacions mitjançant l'aljama, una forma especial d'aliança protectora d'origen àrab.

Finalment, quant a les innovacions financeres ibèriques, s'especula sobre la influència del patronat en les organitzacions comercials típicament emprades pels fidels de cadascuna de les tres fes. La *Coda* recull els temes principals d'aquesta recerca i evoca el dilema actual d'Ahl al-Kitab.

El lector pot trobar algunes semblances entre aquest estudi i el de Patricia Crone titulat *Roman Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*.<sup>25</sup> La recerca d'aquesta autora, que comença abans del naixement de l'islam, s'ocupa dels orígens i la funció de la *wala*, mot àrab que designa la solidaritat social entre grups familiars àrabs preislàmics. Analitza el patronat àrab com a institució de cohesió social i el considera deutor de la institució provincial romana anàloga. En canvi, aquest treball se centra en la península Ibèrica després de la seva islamització i assumeix la presència de la *wala* entre els invasors àrabs. Els trets distintius de les invasions àrabs i els seus models d'assentament dificulten la demostració que el patronat romà va tenir una influència directa en la institució musulmana. Tanmateix, els dos patronats estaven lligats per continuïtats terminològiques, i futures investigacions revelaran més detalls de les seves interaccions.

Una de les conclusions d'aquest estudi és que factors demogràfics van descoratjar els invasors àrabs de substituir el patronat hispanoromà pel seu propi. Malgrat que la balança militar estava inclinada a favor dels invasors àrabs, la força en nombre dels grups indígenes els va permetre resistir-se a la imposició completa del patronat àrab. Fins i tot quan haguessin pogut imposar el seu patronat propi en zones més isolades als hispanoromans vençuts, rarament ho van fer, potser

25. Patricia CRONE, *Roman Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Les tesis de Crone han generat controvèrsia. Tanmateix, la seva exactitud no és crucial a l'efecte que aquí es pretén, ja que ella va investigar una altra regió en un altre període. Vegeu una valoració crítica del llibre de Crone a Wael B. HALLAQ, «The Use and Abuse of Evidence: Provincial and Roman Influences Upon Early Islamic Law», a Wael B. HALLAQ, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Aldershot, Ashgate, 1995, p. 1-36.

perquè desitjaven pacificar els pobles acabats de conquerir, la col·laboració dels quals necessitaven per a un govern profitós.

En aquestes aliances negociades entre els àrabs vencedors i els hispanoromans perdedors, la distinció entre els elements àrabs i els elements romans requereix una certa dosi de conjectura. Les raons són diverses. En primer lloc, és probable que el fum de la guerra distorsionés les percepcions que es fan en les cròniques de les demandes d'àrabs i hispanoromans. En segon lloc, les cartes de rendició des de les invasions àrabs fins al final de la Reconquesta (entre 700 i 1492) sovint són irreconciliables, perquè moltes s'han perdut i altres es van modificar amb el temps o es van redactar molt després dels esdeveniments que pretenien reflectir. En tercer lloc, la llengua dels grups rivals era molt diferent, i un mot clau en àrab podia manca de correspondència en llatí; per exemple, *mawala* era traduït amb freqüència per 'client', però en realitat seria més acurat fer-ho per 'aliat'.<sup>26</sup> Derivat de *wala*, paraula àrab que es pot traduir per 'solidaritat' o 'parentiu', *mawala* també podia significar 'protector', com ara en els versicles alcorànics que descriuen Mahoma com a *mawala* dels creients musulmans.<sup>27</sup> La *wala*, que s'establí en un procés similar al de la *commendatio*, denotava drets hereditaris recíprocs tant per al protector com per al *mawala*.<sup>28</sup> En quart lloc, la majoria de les cròniques les van redactar cristians llatinitzats, i no pas àrabs, i en tot cas cal tenir sempre en compte els biaixos religiosos en els cronistes, àrabs o cristians.

Els patronats dels grups ibèrics rivals sembla que van generar models socials oposats. Els hispanoromans, influïts per les pràctiques romanes codificades en les lleis visigòtiques, van optar per una jerarquia social prefeudal, caracteritzada per un fort nivell de cohesió vertical i horitzontal acompanyada d'un sistema de distribució de terres basat en subinfeudacions. En canvi, el patronat àrab s'associava amb un govern fragmentat, significat per clans àrabs relativament independents i per una distribució de terres aliena a les subinfeudacions. Pierre Guichard ha fet una descripció útil de l'ambient tribal en què la influència política depenia més del prestigi del clan o del protector que no pas de les terres que estaven sota el seu control, ja que entén que, a diferència de l'Europa prefeudal i feudal, no sembla

26. Això encaixa amb l'afirmació de Wael B. HALLAQ, «The Use and Abuse of Evidence», cap. 9, p. 11, que, en una relació clientelar, qualsevol de les parts pot ser protector o client, perquè l'aliança vincula iguals, i no un superior amb un inferior. Els termes *patró* i *client* designaven l'oferent i el destinatari de la proposta d'entrar en una aliança.

27. Sura XLVII; Nur al-Din KHALIL, *Dictionary of Islam* (1885), reed. facs., El Caire, 2003, p. 346. Sobre el paper dels *mawali* en general, vegeu A.-L. de PREMARE, *Les Fondations de l'Islam*, p. 327-339, esp. p. 326, on traça una analogia entre patronat i *wala*, per una banda, i entre clients i *mawali*, per l'altra.

28. Nur al-Din KHALIL, *Dictionary of Islam*, p. 663.

que a la Ibèria dominada pels musulmans la riquesa o les terres fossin la font primària del poder, encara que aquests factors poguessin afavorir l'ascens dels clans, sinó que en l'origen de la majoria de les famílies més influents de les èpoques califals i postcalifals hi havia un caciquisme entre clans més antic.<sup>29</sup>

### 3. ELS INICIS: EL CALIFAT OMEIA I EL CALIFAT D'AL-ÀNDALUS, LA CONVIVÈNCIA IBÈRICA

L'any 711, al-Walid I (668–715 dC), califa omeia de Damasc,<sup>30</sup> va enviar una força de guerrers berbers, acabats de convertir a l'islam, des del nord d'Àfrica. Havien de travessar l'estret de Gibraltar i van desembarcar a la costa sud de la península que els romans anomenaven Ibèria o Hispània. Sota el comandament de Tārif ibn Tālib al-Ma'afir, cap al 711 havien conquerit gairebé tota la Península, llevat de Galícia, Astúries, el País Basc i les zones pirinenques.<sup>31</sup>

Els omeies, gràcies a successives onades de guerrers provinents del Iemen, l'Iraq i Síria, van reeixir a centralitzar la seva administració peninsular a al-Àndalus, un califat que s'estenia de la Mediterrània a l'Atlàntic en una línia que es dibuixava al nord de Lleida i Salamanca. Cap al segle XI, la petjada a Europa de l'Imperi islàmic coincidia aproximadament amb la de l'Imperi romà a l'any 200 dC.

Els omeies van aconseguir dominar Hispània durant gairebé tres segles mercès a una unió de visirs i emirs. Gradualment, els omeies i les dinasties que els van succeir van transmetre la seva llengua, les seves pràctiques religioses i les seves estructures administratives a les comunitats indígenes. Amb el pas del temps, les interaccions quotidianes entre hispanoromans nadius, jueus i musulmans van provocar una barreja cultural que ha perdurat en una llengua espanyola i una llengua catalana riques en paraules llatines i àrabs, fins i tot en l'àmbit del llenguatge

29. Pierre GUICHARD, *Structures Sociales «Orientales» et Occidentales dans l'Espagne Musulmane*, París, Mouton et EHESS, 1977, p. 307.

30. Des de Damasc, centre comercial molt destacat, els omeies van escampar el seu poder pràcticament per tot el món conegut. Segons David LEVERING LEWIS, *God's Crucible*, p. 99, «Damascus presided over [...] virtually a free trade zone from one end of the known world to the other». Assenyala aquest autor que, per la situació estratègica de Damasc, els seus mercaders podien exportar tota mena de productes i esclaus, i transportar-los des del nord de l'oceà Índic fins a la mar Negra, des del Magreb fins a la Xina.

31. L'any 732, les forces de Carles Martell van aturar l'exèrcit àrab als afores de Tours quan intentaven controlar la Gàl·lia romana. Segons Maurice MERCIER i André SEGUIN, *Charles Martel et la Bataille de Poitiers*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1944, p. 19-20, la batalla decisiva va tenir lloc en una plana a Moussais la Bataille. Quant al significat de la batalla en la història d'Europa, vegeu David LEVERING LEWIS, *God's Crucible*, p. 160-183.

administratiu (*alguacil* i *agutzil* provenen d'*al wazir*, el visir), i en una munió de topònims (Guadalquivir, Alhambra, Cadis, Andalusia, Calaf, la Ràpita, Massalcoreig i Benifallet en són exemples).

### 3.1. ELS PACTES DE PROTECCIÓ ESTABLIIEN LIGAMS DE PARENTIU METAFÒRIC A LA CONCA MEDITERRÀNIA

Davant de l'absència d'estructures de govern que garantissin un mínim de seguretat física, les persones de condició humil conclouïen pactes de protecció amb persones més poderoses en l'escala social. Els pactes d'aliança i protecció, usualment identificats amb el terme llatí *commendatio*, ocupen un lloc preeminent en el teixit social de les comunitats medievals de jueus, musulmans i cristians. Fàcil d'adaptar a les circumstàncies polítiques específiques, la *commendatio* podia desenvolupar una varietat de funcions més o menys elevades. Un monarca medieval, per exemple, podia encomanar al papat el seu reialme i els seus súbdits com a vassalls espirituals o clients, i com a contraprestació el papat, com a senyor feudal, convenia protegir els seus clients de qualsevol atac. Els habitants de comunitats rurals medievals, atemorits pels assalts, es podien encomanar a la protecció d'una ciutat propera. A un altre nivell, una comunitat jueva aïllada a França podia jurar fidelitat al papa d'Avinyó a canvi de protecció i una certa autonomia política.<sup>32</sup> Si hom atén la regulació visigòtica de patrons i clients, el teixit social de la Ibèria visigòtica estava notablement imbuït de pactes de protecció. Els pactes ibèrics denominaven *benefactoria* o *behetria* el feu i l'escut protector que s'erigia entorn del client.<sup>33</sup>

### 3.2. L'ESCLAVITUD, UNA NORMA SOCIAL D'ÄHL AL-KITAB

A la conca mediterrània, els treballadors eren majoritàriament esclaus de llocs tan llunyans com Crimea, fins al punt que amb el mot *esclau* es designava qualsevol treballador que realitzava les tasques més dures en grans propietats. La

32. Sobre la comanda del rei Joan del seu regne al papat l'any 1213, vegeu Shael HERMAN, «Trusts Sacred and Profane: Clerical, Secular, and Commercial Uses of the Medieval Commendatio», *Tulane Law Review*, núm. 71 (1997), p. 882. Sobre la rendició d'una comunitat a la ciutat de Gènova i la restitució de la comunitat per motius de defensa, vegeu Shael HERMAN, «Trusts Sacred and Profane», p. 886. I sobre la comanda de comunitats jueves, Shael HERMAN, «Trusts Sacred and Profane», p. 885, n. 52.

33. Vegeu les notes 78-81 i el text corresponent.



regulació romana dels esclaus ja ha estat esmentada en aquest treball, atès que la dicotomia patró/client era una conseqüència de la manumissió de l'esclau. Malgrat el seu origen humil, un esclau podia ascendir dins de la família del seu propietari. Com a representant de l'amo, podia actuar per ell, i si negociava un contracte amb un tercer, la seva capacitat contractual derivava del seu estatus de mandatari de l'amo. Tanmateix, encara que s'hagués elevat al rang de conseller i tutor dels fills de l'amo, l'esclau estava mancat d'autonomia personal i de capacitat contractual. Aquesta absència d'atributs civils provocava que la condició servil fos, sobretot, mental.

### 3.3. EL PARENTIU METAFÒRIC ESTIMULAVA EL PATRONAT ROMÀ: CONTINUÏTAT DEL PATRONAT A LA MEDITERRÀNIA MEDIEVAL

El patronatge generalitzat a Hispània<sup>34</sup> bastia vincles entre un esclau manumès (*libertus*) que es trobava en un estatus inferior i el seu antic *dominus*,<sup>35</sup> malgrat que socialment ja no fos considerat esclau. Al seu torn, l'antic *dominus*, ara convertit en *patronus*, estava obligat a prestar al *libertus* el seu suport. Era responsable de fomentar els interessos del seu exesclau amb prioritat als d'altres membres de la societat. Si s'infringien els drets del llibert, el patró n'era l'advocat; si passava dificultats, l'havia d'assistir. El *libertus* devia al seu *patronus* respecte (*reverentia, obsequium*), servei en el seu seguici i un determinat nombre de dies de treball (*operae*). El compliment d'aquests deures significava que el *libertus* reconeixia el seu estatus com a antic esclau i la seva dependència del patró en el futur.<sup>36</sup>

La pietat filial, una característica de la relació entre un pare romà i el seu fill, també estimulava els deures recíprocs entre *libertus* i *patronus*. Així com el fill es deia que estava sota la *potestas* del pare, el llibert estava sota la *tutela* del *patronus*.

34. Es poden trobar formularis que autoritzaven la manumissió d'esclaus i la seva transformació en lliberts a Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*, vol. 1, Madrid, Espasa Calpe, 1976, p. 1601.

35. Indica Florence DUPONT, *Daily Life in Ancient Rome*, trad. de C. Woodall, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 65-66, que els lliberts «lacked *honos*, a sense of honour, a direct relation with civic values unmediated by either master or patron. In their hearts, freedmen remained slaves, men of broken spirit, and this barred them from all honourable and honorary activities». Ofereix un estudi detallat de senyors, esclaus i lliberts a Hispània Heidrun SCHULZE-OBEN, *Freigelassene in den Städten des Römischen Hispanien: Juristische, Wirtschaftliche und Soziale Stellung nach dem Zeugnis der Inschriften*, Bonn, Habelt, 1989. Quant als lliberts a Astúries, vegeu C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, «Los libertos en el Reino Asturleonés», a Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Mèxic, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, p. 317-363.

36. Florence DUPONT, *Daily Life in Ancient Rome*, p. 66.

«The two were supposed to form one family whose unity it was sacreligious to dissolve by force».<sup>37</sup> A semblança de la pietat filial, l'*obsequium* impedia que el llibert pogués entaular cap acció civil contra el patró. No podia ni demandar-lo per frau, ni iniciar procediments penals, ni acusar-lo d'injúries, llevat que fossin greus. L'*officium* comprenia un seguit de deures; per exemple, el patró podia demanar al llibert alguns petits serveis personals. El podia designar guardador dels seus fills o fins i tot el seu mestre o guia, podia fer que assumís el rol de *dispensator* o administrador del seu patrimoni, i podia demanar-li ajuda si ho necessitava.<sup>38</sup>

Els vincles entre el *patronus* i el seu *libertus* van proporcionar un model per a altres relacions en la societat romana. Com ha notat Jérôme Carcopino, «From the parasite do-nothing up to the great aristocrat there was no man in Rome who did not feel himself bound to someone more powerful above him by the same obligations of respect [...] *obsequium*, that bound the ex-slave to the master who had manumitted him».<sup>39</sup>

En una cultura que apreciava l'honor personal, els lligams de dependència anaven en ambdues direccions. Quan el *patronus* romà promovia els interessos del seu *libertus*, també defensava el seu propi honor i provava que era mereixedor de la seva elevada reputació. Per la seva banda, el *libertus* cercava amb avidesa avantatges socials i financers amb la invocació del nom del seu *patronus* i procurava que aquest exercís la seva influència per tal d'afavorir-lo. Clients ben abillats s'afanyaven a anar cada matí a casa del seu *patronus*, de vegades només per a recollir un subsidi, de vegades simplement per a desitjar-li bon dia, de vegades per a proposar-li algun negoci nou.<sup>40</sup>

Val la pena transcriure aquest fragment d'Arnold Duff:

It pleased the patron's vanity to have a throng of clients paying the official morning call (*salutatio*), joining his procession to the city and applauding his legal speeches or his literary recitations. Pride showed itself in another way. Many a master on the point of death would console himself with the thought of a pretentious funeral and would free a number of slaves by his will, in order that his body might be followed to its last resting place by a crowd of grateful freedmen [...]. [S]imple gratitude or benevolence might impel a generous master to bestow freedom on a faithful servant. Nurses

37. Arnold DUFF, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Cambridge, Heffer, 1958, p. 39.

38. Arnold DUFF, *Freedmen in the Early Roman Empire*, p. 40.

39. Jérôme CARCOPINO, *Daily Life in Ancient Rome: The People and the City at the Height of the Empire*, ed. a cura d'H. Rowell, trad. d'E. Lorimer, New Haven, Yale University Press, 1968, p. 171.

40. Sobre els deures recíprocs de patró i client, vegeu Jérôme CARCOPINO, *Daily Life in Ancient Rome*, p. 170-172.

and teachers were often recompensed in this way. [...] There was a particular interest taken in slaves who were born in the house. Such *vernae*, as they were called, won their freedom in large numbers, while the bond of affection that could subsist between master and slave was well exemplified in that exquisite epigram of Martial where a dying *amanuensis* [was] freed in order that he may go to the other world a free man.<sup>41</sup>

Els antics patronats semblen trobar-se al darrere de la descripció que Samuel Goitein fa dels llaços de dependència que es forjaven entre els protagonistes a la Mediterrània medieval: «A man could subsist only when he occupied a strong position or at least had connections with a person of high rank. The internal security, administration, and judiciary of the states in those days were weak. Even if a man had a very good case, his right could rarely be secured without a letter of recommendation or the personal intervention of an influential dignitary or notable. Thus, social position was a means of survival».<sup>42</sup>

#### 3.4. LA REGULACIÓ DEL PATRONAT DEL CODI VISIGÒTIC

El codi visigòtic (*Lex Visigothorum Regum Hispaniae*) d'aproximadament l'any 642 continuava emprant la nomenclatura llatina a fi de descriure l'autoritat del patró sobre el seu client.<sup>43</sup> Amb minses modificacions, el patronat romà va perdurar entre la població indígena un cop va quedar sota domini àrab. Les autoritats àrabs, que presumiren en el codi visigòtic «l'autoritat legal reconeguda dels magistrats cristians», van permetre als cristians aplicar les seves lleis a les seves controvèrsies privades sempre que no estiguessin en conflicte amb les dels conqueridors.<sup>44</sup>

Els antics deures d'*obsequium* i *servitium* al patró van perdurar durant les etapes visigòtica i àrab. En els documents de l'època, en què els clients eren anomenats *defensi*, s'atorga a aquests una protecció personal per la seva exposició a atacs d'altres persones. Hi ha documents que ordenen els deures del patró sota les rúbriques *defensio* i *tuitio*. Aquest darrer terme assimilava el client a un pupil i el patró a un tutor. Malgrat que no he trobat en cap document els mots *dhimmi* i *client* emprats alhora, sí que la paraula *mawali* coincidia sovint amb *client*.<sup>45</sup>

41. Arnold DUFF, *Freedmen in the Early Roman Empire*, p. 18-20.

42. D. GOITEIN, *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 253-254.

43. Es pot consultar una versió en anglès a <libro.uca.edu/vcode/visigoths.htm>.

44. Codi visigòtic, prefaci, p. 25.

45. Sobre els motius pels quals els dos termes no són completament coincidents, vegeu les notes 62, 63 i 64 i el text corresponent.

La regulació visigòtica del patronat divergia en alguns aspectes de la romana. A Roma, per exemple, la condició de client no es podia renunciar, de manera que perdurava mentre el client no moria o no perdia la seva llibertat per alguna ofensa contra el patró. En canvi, en la Ibèria visigòtica el *libertus* podia canviar de patró sempre que retornés la meitat dels béns rebuts del primer patró.<sup>46</sup> (Per la seva banda, el patronat islàmic autoritzava la dissolució del vincle de *wala* llevat que el protector hagués pagat diners tacats per la sang per compte del *mawala*.) Les versions romana i visigòtica del patronat utilitzaven el mot *client* a fi de designar en general una persona que estava sota l'autoritat d'un protector, però la romana emprava *client* en un sentit més restringit, ja que es referia només a un esclau manumès. El codi visigòtic combinava el patronat i la *commendatio*: el mot *client* incloïa tant l'esclau manumès com, en la *commendatio*, el llibert que voluntàriament s'encomanava a la cura d'un superior.

Les nomenclatures àrab i llatina de vegades es combinaven per a donar lloc a rúbriques alienes a la regulació romana clàssica del patronat. Durant la reconquesta cristiana d'Ibèria, per exemple, els musulmans derrotats es classificaven en *sarracenus captivus* (esclaus àrabs) i *sarracenus liber* (lliberts àrabs).<sup>47</sup> De vegades, l'àrab substituïa completament el llatí. Segons Samuel Scott, traductor del codi visigòtic, el *bucelarius* servia en el seguici armat d'un patró romà; a la Ibèria medieval, l'*agutzil* (*al wazir*, 'persona de confiança') assumia la funció del *bucelarius*. El mot *agutzil* identificava un oficial armat la funció del qual encara perdura en l'Administració espanyola.

### 3.5. EL PATRONAT JUEU

Per als jueus ibèrics, l'esclavitud constituïa una paradoxa, perquè, mentre que els discursos oficials i la doctrina religiosa qualificaven els jueus d'esclaus reials, allora els jueus posseïen esclaus. Tot tement que la possessió per jueus d'esclaus no jueus facilités la conversió d'aquests darrers al judaisme, l'Església i legisladors visigòtics com Sisebut (cap al 610) i Recared (cap al 587) van prohibir que els jueus fossin amos o donessin treball a cristians.<sup>48</sup> Aquestes prohibicions inicialment sancionades en concilis i sínodes es van estendre per Europa un cop van ser incorporades al dret canònic. La conversió dels jueus es va convertir en un objectiu que s'havia d'assolir. Els decrets de Sisebut van donar lloc a una conversió

46. Codi visigòtic, llibre v, títol 3.

47. *Sarracenus* prové del grec *sarrakenoi*, «homes de les tendes». Vegeu David LEVERING LEWIS, *God's Crucible*, p. 24.

48. Jane S. GERBER, *The Jews of Spain*, p. 11-13.

massiva de jueus i a l'obligació de batejar cristianament els seus fills. Les autoritats àrabs després de la invasió es van unir a l'Església per a fer complir aquests decrets.<sup>49</sup> Segons Goitein, la incidència de lliberts i llibertes jueus en els manuscrits de la Geniza permet sospitar un escàs compliment de la prohibició als jueus de posseir esclaus.<sup>50</sup> Només en circumstàncies inusuals un jueu podia tenir esclaus jueus; per exemple, un jueu empobrit que s'encomanés a un protector jueu per la manca de mitjans propis per a sobreviure.

Com en el dret romà, un esclau jueu estava mancat de capacitat contractual i tot el que adquiria passava al seu amo. La doctrina jueva imposava al senyor tractar el seu esclau jueu d'una manera fraternal i proporcionar-li aliment i allotjament comparables amb els de la seva família. A l'igual d'un *dominus* hispanoromà, el senyor jueu podia manumetre els seus esclaus; a més, per la presumpció de la llei jueva a favor de la llibertat de l'esclau, un esclau podia ser manumès per mandat legal si l'amo cometia abusos o l'obligava a accomplir rituals religiosos habitualment propis de jueus lliures. Un cop manumès, el jueu esclau es podia casar amb una jueva, podia concloure negocis amb persones lliures i fins i tot podia actuar com a advocat en judicis. Els esclaus emancipats estaven imbuïts de les idees socials i religioses de les comunitats en què s'integraven. La manumissió davant un tribunal jueu assegurava l'autonomia personal de l'esclau, incloent-hi totes les seves obligacions religioses com a jueu. I, com en el dret romà, es mantenien els lligams familiars entre els esclaus manumesos i la casa dels seus antics amos.

Un llibert jueu gaudia de més autonomia en la seva comunitat que no pas un llibert àrab en la seva. Segons Goitein, un llibert jueu estava exempt de la majoria de deures a què estava obligat envers el seu antic amo.<sup>51</sup> Aquest autor va trobar en documents de comunitats de la Mediterrània evidències de la influència del patronat àrab en descripcions de lliberts jueus i dels seus fills com a *mawali*. Tanmateix, la llei jueva sembla que va errar amb la designació *mawala*. Per exemple, en un manuscrit judicial de Fustat (Egipte) del 28 de juny de 1080, el llibert Mubarak (nom que significa 'beneït' tant en àrab com en hebreu) es descrivia com a *mawala* de Joseph Ben Joshiah, però el terme *mawala* apareix esborrat i és reemplaçat per l'expressió en hebreu que significa 'alliberat per'.<sup>52</sup>

49. Jane S. GERBER, *The Jews of Spain*, p. 11-13.

50. Samuel D. GOITEIN, *A Mediterranean Society: An Abridgment in One Volume*, ed. a cura de J. Lassner, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 244.

51. La llei jueva atorgava pràcticament els mateixos drets i deures als lliberts i altres prosèlits que als nascuts jueus; vegeu B. J. BAMBERGER, *Proselytism in the Talmudic Period*, Nova York, KTAV Publishing House, 1968; M. BERENBAUM i F. SKOLNICK (ed.), *Encyclopedia judaica*, vol. 3, 2a ed., Detroit, MacMillan, 2007, s. v. *slavery*.

52. Samuel D. GOITEIN, *A Mediterranean Society*, p. 246. S'ha seguit aquí la línia de Goitein

3.6. QÜESTIONS D'ALIANCES I PROTECCIONS A *LAS SIETE PARTIDAS*

La famosa compilació de lleis ordenada pel rei Alfons XII i coneguda com *Las siete partidas*<sup>53</sup> (1250) va projectar un esperit romà i àrab que vinculava la seguretat personal d'un home amb la seva lleialtat a un protector. Les *Partidas* distingien els enemics jurats d'un líder dels que fingien professar-li amistat. Segons velles savieses citades a les *Partidas*, la pitjor «pestilència» que podia patir un home era el dany que li infligia aquell al qual considerava un company. Les *Partidas* designaven amb el terme *defensores* els protectors fidels de la monarquia que formaven una milícia de nobles de bon llinatge. L'èmfasi reial en el llinatge recorda la selecció que feien els governants àrabs dels seus guerrers més ardits basada en el parentiu i en les línies de sang dels clans.<sup>54</sup> Cap a mitjan segle XIII, el temps de *Las siete partidas*, les figures del patronat ibèric s'havien transformat en senyors feudals i vassalls.

Debdos muy grandes son los que han los vasallos con sus señores; ca débenlos amar, et honrar, et guardar et adelantar su pro; et desviarles su daño en todas las maneras que podieren, et débenlos servir bien et lealmente por el beneficio que de ellos resciben. Otrosi decimos que el señor debe amar, et honrar et guardar sus vasallos, et facerles bien et merced, et desviarlos de daño et de deshonra: et quando estos debdos son bien guardados, face cada uno lo que debe, et cresce et dura el amor verdadero entre ellos.<sup>55</sup>

d'incloure els comerciants de la Mediterrània medieval de les tres fes en un sol gran grup comercial. Segons l'estudi que Goitein ha fet dels manuscrits de la Geniza del Caire, jueus, musulmans i cristians s'organitzaven en famílies extenses i feien llargs viatges per a menar els nous negocis. L'emplaçament dels documents a la Geniza del Caire no és més que una casualitat pel que fa al seu context cultural i legal, ja que la llei personal basada en la religió regulava les activitats mercantils individuals. És per això que entre els manuscrits de la Geniza hi ha moltes opinions del conegut filòsof sefardita Moisès Maimònides, que tractava de la mateixa manera tots els negocis dels jueus, amb independència de la seva procedència regional.

53. Sobre la promoció que el rei Alfons va fer dels valors de la convivència en la compilació de les *Partidas*, vegeu, amb caràcter general, H. Salvador MARTÍNEZ SANTAMARTA, *Alfonso X el Sabio: Una biografía*, Madrid, Polifemo, 2003.

54. La noblesa hispana celebrava el bon llinatge molt després de les invasions àrabs. Per exemple, el rei Jaume I va expressar repetidament la seva admiració pels musulmans de bon llinatge que va trobar a València. Però entre els musulmans, a diferència d'altres societats feudals, el llinatge depenia més de l'antiguitat que del territori. Els musulmans no eren terratinents, com ho van ser els senyors feudals. Fins i tot un musulmà podia tenir «noblesa i prestigi» gràcies als seus nobles antecessors encara que la línia familiar fos dubtosa. Vegeu Robert I. BURNS, *Islam Under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth Century Kingdom of Valencia*, Princeton, Princeton University Press, 1973, cap. 6-7.

55. Partida 4, tít. 25, Llei 6.

#### 4. ELS PACTES ÀRABS DE PROTECCIÓ DONAVEN ESTABILITAT DAVANT LA FRAGMENTACIÓ DEL GOVERN

A fi d'identificar els contorns del patronat entre els protagonistes d'Ahl al-Kitab durant la convivència, cal recordar la realitat duradora que n'informava les pràctiques i les institucions. Segons Norman Calder, «[t]here was no room in near Eastern society of this period for the nuclear family or the isolated individual. People lived in and owed allegiance to groups, which, in the case of Muslims, were traditionally demarcated by reference to tribal lineage».<sup>56</sup>

Molt abans que Mahoma es revelés com a profeta d'Al·là, el mot àrab *wala* denotava un ciment social que ajudava a entrelligar protectors àrabs i clients. *Wala* designava un vincle de suport mutu i solidaritat entre dues parts, d'igual o de diferent estatus. *Mawala*, un derivat de *wala*, tant podia significar 'protector' com 'client'. A l'Alcorà, habitualment significava 'protector' o 'parent', com en la declaració que «Al·là és el *mawala* de tots els creients».<sup>57</sup> Entre les persones, *mawala* implicava parentiu, com en l'aforisme «*mawal al qawm min hum*» (el *mawala* és un membre de la tribu o del clan). Una persona que no era àrab podia esdevenir-ne si s'afiliava a una tribu, en prenia el nom i observava les fidelitats tribals. Calder va sintetitzar amb aquestes paraules la funció anivelladora de *wala*:

Distinguishing Arab, meaning descended from [...] inhabitants of the Arabian peninsula, and Arab, meaning an Arabic speaking inhabitant of the Fertile Crescent might be a matter of theoretical importance for third century writers, but the notion of *wala* (affiliation) made it unreal and soon irrelevant.<sup>58</sup>

A semblança dels models romà i feudal, la relació clientelar àrab es podia establir per mitjà de la manumissió o d'un acord d'encomanament entre dues persones amb capacitat contractual. No obstant això, a diferència del que passava en el món hispanoromà, les aliances àrabs no desembocaven en una jerarquia feudal que lligava directament l'estatus social amb la riquesa en terres.<sup>59</sup> Aquesta diferència

56. Norman CALDER, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 207.

57. Norman CALDER, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*.

58. Norman CALDER, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, p. 192 (que recull una cita atribuïda a Amir b Bahr al-Jahiz).

59. No obstant això, alguns historiadors han trobat proves d'aquests lligams. Per exemple, Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Viejos y nuevos estudios*, vol. 3, p. 1316: «Los hispanomusulmanes de Al-Andalus conservaron la institución del *patrocinio personal* que en el norte cristiano dio origen a la

sembla que va donar-se fins i tot quan protectors i *mawali* s'identificaven d'acord amb la nomenclatura feudal com a senyors i vassalls.

#### 4.1. *MAWALI MIN FAWQ* ('MAWALI DES DE DALT'), *MAWALI MIN T'HAT* ('MAWALI DES DE BAIX')<sup>60</sup>

Diversos qualificatius podien precisar el significat del mot *mawala*. Per exemple, un protector era designat *mawala min fawq* ('superior', 'mawala des de dalt') i un client, *mawali min t'hat* ('inferior', 'mawala des de baix'). *Wala al-itq*, una relació de servitud entre un exesclau i el seu antic amo, denotava lligams de solidaritat i aliança nascuts de la manumissió d'aquell.<sup>61</sup>

#### 4.2. *WALA AL-MUWALAT*

A més de *wala al-itq*, les pràctiques àrabs també reconeixien *wala al-muwalat*, que implicava un lligam clientelar acordat per un home lliure amb capacitat contractual. A l'Alcorà, *wala al-muwalat* designava també amistat o filiació entre Mahoma i els conversos a l'islamisme. A diferència de *wala al-itq*, *wala al-muwalat* no assenyalava la manumissió d'un esclau i la seva transformació en *mawala* com una conseqüència de la seva anterior condició d'esclau. Com la *commendatio* hispanoromana, una relació protectora de *wala al-muwalat* podia reconfortar un no-àrab que se sentia vulnerable entre tribus àrabs, ja que li permetia gaudir d'un protector àrab que normalitzés la relació amb la tribu. El *mawala* s'incorporava així al clan, tot assumint el nom del seu protector i minimitzant les diferències culturals amb els seus conveïns àrabs.

---

*benefactoria* o *bebetria*. Se mantuvieron en vigor sistemas de arrendamiento ajenos a la tradición jurídica muslim y el contrato *ad partionem* de tradición romana. Puede documentarse la perduración del régimen de explotación de los grandes dominios y no solo en el siglo VIII».

60. Per a aquests termes, vegeu Wael B. HALLAQ, «The Use and Abuse of Evidence», *pàssim*.

61. Segons la doctrina àrab, *wala* acompanyava *aqila*, un deure col·lectiu associat amb *diyya* («diner tacat de sang») imposat sobre els membres d'una tribu companys d'algú que havia comès algun crim o alguna injúria. Chibli MALLAT, «From Islamic to Middle Eastern Law: A Restatement of the Field, Part I», *The American Journal of Comparative Law*, núm. 51 (2003), p. 702-703.



#### 4.3. EXEMPLES DELS AVANTATGES SOCIALS DE SER *MAWALA* EN EL CALIFAT OMEIA

Una societat meritocràtica fonamentada en un contracte social hagués causat una enorme perplexitat als invasors omeies. Similarment, els ciutadans de la societat actual difícilment entendrien la societat dinàmica de la dinastia omeia. La societat tradicional àrab la componien una col·lecció de tribus i clans que guerrejaven entre ells quan no ho feien amb estranys.<sup>62</sup> Estimulats per *wala*, un nexa social basat en la confiança, els governants militars omeies consideraven les persones desiguals per naturalesa. El talent i els coneixements d'un home importaven ben poc si no era un fidel aliat o era membre d'un clan afavorit pels omeies.

#### 4.4. IMPORTÀNCIA DELS *MAWALI* EN EL CALIFAT OMEIA

Els *mawali* omeies van ser cabdals en l'èxit de les invasions musulmanes i l'administració del califat d'al-Àndalus. Les cròniques de les campanyes omeies a Ibèria dibuixen rutinàriament un líder àrab amb un seguici format pels seus parents consanguinis i els seus clients, identificats com la *karwm*.<sup>63</sup> Un esbós d'un *mawala* particular afortunat, Hashim ibn Abd al-Aziz, ens permet generalitzar el rol i la funció que desenvolupaven. En cada esglao de la carrera de Hashim es percep que les seves connexions personals amb persones més poderoses, per via del llinatge o d'un acord de protecció, foren cabdals per al seu èxit.

Conseller de confiança d'Uthman ibn 'Affan, Hashim ibn Abd al-Aziz era un *mawala* de la cort de l'emir Mohamed. Peça clau en l'establiment de la dinastia omeia a al-Àndalus, Hashim va ocupar una sèrie de càrrecs administratius que requerien clients de confiança que responguessin davant d'ell. El parentiu o la relació clientelar era el criteri principal per a la selecció d'algú per a un determinat càrrec, i qui no tenia aquesta relació no era ni considerat. Un càrrec era cobejat per la riquesa i el poder que reportava al nomenat i als seus aliats. A més d'un salari, el designat tenia dret a cobrar impostos de les terres que l'emir li havia atribuït, i si bé podia desviar part d'aquests impostos per al seu ús personal, hom esperava que lliurés un determinat percentatge a Hashim, que al seu torn en feia arribar una porció a l'emir. A diferència d'un vassall feudal, el *mawala* no era un client en el sentit que posseïa terres del protector a canvi de prestar-li certs serveis. El *mawala* cuidava els interessos del governant cobrant els impostos; si l'obligat a pagar-los

62. Pierre GUICHARD, *Structures Sociales «Orientales» et Occidentales*, p. 23-27, ha descrit el resultat d'aquestes agressions tribals com a «segmentarité patrilineaire».

63. Pierre GUICHARD, *Structures Sociales «Orientales» et Occidentales*, p. 221-222.

no ho feia voluntàriament, aleshores el *mawala*, com a lloctinent del governant, podia exigir coactivament el pagament.

A fi d'il·lustrar el valor que Hashim tenia per a la família i la tribu, els cronistes recorden que una vegada va ser capturat durant una campanya per un rei asturià que després va tenir un paper important en la Reconquesta. Doncs bé, un governador rural parent de Hashim va incrementar els impostos per tal de poder pagar l'elevat rescat exigint per al seu alliberament.

#### 4.5. LES FIDELITATS ENTRE CLANS EREN EL FONAMENT DE L'ADMINISTRACIÓ POLÍTICA ÀRAB

Tot estenent les fidelitats entre clans de cap a cap de la seva administració política, l'emir Abdelraman III va reclutar els membres de la seva cort essencialment a la seva família i al seu seguici de *mawali*. Entre els seus consellers destacava el seu *mawala* Badr, que va arribar a ésser primer *hayib* ('canceller') i visir, i més tard cap de la cavalleria (*juttataljayl*). Als fills de Badr, Abdelraman i Abdal·là, l'emir els va conferir el càrrec de *hayib*. Un germà, Ismail ibn Badr, comandava la secretaria. Al començament del segle X va morir un inspector i, a fi de consolar el seu oncle i el seu pare, ambdós *hayibs*, l'emir va nomenar per al càrrec d'inspector el germà del difunt, tot i que encara era impúber. Si un funcionari perdia la confiança del governant, podia ser degradat i fins i tot executat per alta traïció i engany.<sup>64</sup>

#### 5. DHIMMI: MODEL PER ALS VINCLES FAMILIARS ENTRE ELS POBLES IBÈRICS DEL LLIBRE SAGRAT

Quan va assignar les despulles de la guerra als creients en Al·là, la sura *Al-Anfal* ('despulles de la guerra') alcorànica va anticipar el lema anglès «les despulles pertanyen als vencedors».<sup>65</sup> Aquestes despulles acostumaven a comprendre el botí i els esclaus. Igual que les expedicions romanes, les invasions àrabs solien significar la captura d'un bon nombre d'esclaus. Per tal d'explotar els territoris ibèrics acabats de conquerir, els omeies i els seus successors haguessin pogut esclavitzar grapats d'indígenes hispanoromans i visigots, i de fet l'esclavatge i la con-

64. Joaquín VALLVÉ, *El califato de Córdoba*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 75-78.

65. «Et pregunten, oh Mahoma, sobre les despulles de la guerra. Diu: "les despulles són per a Al·là i el seu missatger [...] Obeïu Al·là i el seu missatger Mahoma si sou creients"». Sura *Al-Anfal*, consultable en anglès i àrab a <<http://quran.com/8>>.

versió de les poblacions paganes derrotades constituïen humiliacions típiques. Si els governants àrabs no haguessin estat amarats de la instrucció alcorànica d'acordar l'estatus de *dhimmi* amb els pobles del Llibre Sagrat (Ahl al-Kitab), s'hagués pogut cometre aquest abús sobre jueus i cristians.

Amb l'observació del precepte alcorànic, els governants musulmans atorgaven als altres pobles del Llibre Sagrat un privilegi fora de l'abast dels pobles pagans. Jueus i cristians es beneficiaven d'un estatus especial de *dhimmi* que els assegurava la seva autonomia social i el dret a seguir practicant la seva religió. A canvi de la protecció musulmana, el *dhimmi* pagava certes taxes (*gizya*, *harag*) i havia de complir altres deures que no concernien les poblacions paganes. La invitació musulmana rebuda per un hispanoromà per a esdevenir client probablement li recordaria el model romà, en el qual l'esclau manumès pel seu *dominus* esdevenia *libertus* i l'antic *dominus* esdevenia *patronus*. L'àrab que sospesava esdevenir protector considerava el pacte protector en termes de *wala*: si l'hipotètic client havia estat abans esclau, es configuraria com a *wala al-itq*; si no ho havia estat, es configuraria com a *wala al-muwalat*.<sup>66</sup>

### 5.1. LA PERSECUCIÓ MUSULMANA DELS *DHIMMI*

Si bé els *dhimmi* van gaudir d'una tranquil·litat relativa sota el govern dels omeies, cada dinastia que els va succeir va incrementar la seva persecució. Per exemple, Hoshan I (788-796) va prohibir la llengua llatina i va ordenar que tothom estudiés àrab. Un altre califa va inaugurar una escola de dret *maliki*, que propugnava una interpretació estricta i opressiva dels preceptes islàmics. A mesura que aquesta escola *maliki* va anar guanyant influència en la societat, es va generalitzar la persecució dels *dhimmi*. Cada cop més estigmatitzats com a infidels, més i més jueus i cristians eren torturats i executats.<sup>67</sup> Alguns jueus especialment importants i brillants van gaudir de protecció en el moment més àlgid de l'administració mu-

66. Segons Patricia CRONE, *Roman Provincial and Islamic Law*, p. 40, «throughout the Umayyad period (661-750), [...] non-Arabs who wished to join the ranks of the conquerors had to find an Arab [...] patron, who, upon their declaration of conversion or allegiance, obtained very much the same rights and duties vis a vis them as had a Roman manumitter vis a vis his former slave».

67. Segons Samuel D. GOITEIN, *A Mediterranean Society*, p. 300-301, els almohades van cometre matances massives de cristians, jueus i fins i tot musulmans disconformes: «Very many Jews, given the choice between the sword and Islam, abandoned their religion [...]. [T]here developed a phenomenon of Muslim cryptoJews [...] similar to that of the Marranos in Christian Spain of later centuries: their conversion to Islam did not protect them against ceaseless vexations and sometimes even outright destruction».

sulmana, per la seva gramàtica, la filosofia, les matemàtiques o la ciència. Però els jueus d'extracció humil eren objecte probable de les humiliacions musulmanes, suposant que haguessin sobreviscut a la persecució dels visigots cristians.

## 5.2. UN EXEMPLE PRIMERENC DE PACTE PROTECTOR MUSULMÀ ENTRE PROTECTOR ÀRAB I CLIENT CRISTIÀ. ELS PACTES DESPRÉS DE LA RECONQUESTA ENTRE PROTECTORS CRISTIANS I CLIENTS MUSULMANS

El codi visigòtic testimoniava el vigor del patronat romà i dels pactes romanitzats de protecció en les relacions socials ibèriques fins a les invasions àrabs del segle VIII. Claudio Sánchez-Albornoz va detallar cinc circumstàncies en les quals la llei autoritzava la manumissió d'un esclau i la seva aliança protectora amb un *patronus*. Malgrat aquestes causes legals per a manumetre, Sánchez-Albornoz va demostrar que les decisions personals dels amos d'esclaus donaven lloc a més manumissions que les que consideraven els textos legals visigots.<sup>68</sup>

Des del començament de les invasions àrabs i fins al segle XV, els documents ibèrics palesaren el vigor durador dels pactes de protecció. Per tal de governar vastes poblacions vençudes més mitjançant acords que no pas amb violència, els governants àrabs van incorporar als seus pactes elements romans que perduraven entre els autòctons. Aquesta barreja podria ser una continuació de l'absorció de *mores* romans que havia començat segles abans, quan Síria i Aràbia eren estats clients de l'Imperi romà. Al llarg dels vuit segles que va durar la Reconquesta, cada cop més àrabs van quedar sota domini cristià, i els pactes de capitulació que els oferien els monarques cristians sovint mesclaven elements de patronats àrabs i romans. Per tal d'identificar aquests pactes mesclats s'examinarà primer el pacte en el qual un governador àrab rebia com a client un príncep cristià.

## 5.3. EL PACTE DE TEODOMIR

El pacte més antic que es coneix (any 713) és el que van segellar un governant musulmà i un príncep hispanoromà vençut.<sup>69</sup> En aquest pacte, Teodomir gen

68. Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Viejos y nuevos estudios*, vol. 1, p. 331. Exemples de manumissió per mandat legal: l'esclau torturat en judici i absolt; l'esclau venut fora del regne que retornava; l'esclau fugitiu es convertia en persona lliure per prescripció de cinquanta anys; d'acord amb la doctrina canònica, els esclaus cristians es podien alliberar dels seus amos jueus.

69. El text en àrab i la traducció al castellà es troben a Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos*

Gobdux, príncep hispànic, es rendí al primer governador àrab, Abdel Aziz ben Musa ben Nossair, i esdevingué el seu client. Encara que nominalment només afectava aquestes dues persones, l'acord en realitat significava la transferència a l'autoritat omeia d'un nombrós grup de persones que es regien per les lleis visigodes. Per encàrrec de set ciutats del sud ibèric, Teodomir es rendia a Abdel Aziz i assumia uns vincles de patronatge «com els que hi ha entre Déu i el seu profeta (amb qui Al·là sigui faust i propici)». A canvi de la submissió de Teodomir, el seu protector musulmà es comprometia a respectar la relació entre Teodomir i els seus antics súbdits. Com a conseqüència d'aquest pacte, Teodomir, encara que estigués subordinat al governant àrab, conservava la relació feudal amb els seus propis seguidors i continuava essent el seu senyor.<sup>70</sup>

Abdel Aziz prometia als seguidors de Teodomir la seva protecció tant en l'aspecte personal com en el religiós.<sup>71</sup> A canvi, Teodomir s'obligava a no donar asil a desertors o enemics del governant àrab. Finalment, Abdel Aziz confirmava que no intimidaria les persones que vivien sota la seva protecció. En consideració a aquests acords, Teodomir s'avenia a pagar anualment un dinar (moneda)<sup>72</sup> i a lliurar periòdicament a Abdel Aziz determinats productes agrícoles.

---

*y árabes*, t. 2, reimpr., Amsterdam, Establecimiento Tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1967 (or.: 1903), p. 797-798. El preàmbul del pacte evoca els conceptes de *clientelisme* i *patronatge*, però no es pot assegurar que siguin d'inspiració romana o àrab. La combinació de «Dios», «Alá» i «su profeta», no obstant això, suggereix una barreja d'elements àrabs i romans. «En el nombre de dios clemente y misericordioso», el pacte del qual Teodomir capitula i que «se aviene o se somete a capitular, aceptando el patronato y clientela de Dios y la clientela de su profeta con quien Allah sea fausto y propicio». També s'estipula «que no se impondrá dominio que no intimidará a los que vivan bajo la protección nuestra».

70. El pacte reconeixia a Teodomir i la seva comunitat una autonomia considerable, probablement perquè els fills de Teodomir ja s'havien casat amb omeies i clients seus. Després de rendir-se al príncep àrab, Teodomir va seguir essent senyor d'Oriola. La seva riquesa es pot endevinar a partir de la seva donació de dues vil·les a la promesa d'un guerrer omeia, notícia que reporta Pierre GUICHARD, *Structures Sociales «Orientales» et Occidentales*, p. 146-147. Sánchez-Albornoz va confirmar que Teodomir va mantenir el seu estatus feudal després del pacte: Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Estudios visigodos*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1971, p. 114. Aquests primers pactes acostumaven a reconèixer com a líder de la comunitat cristiana un noble escollit pels comandaments del califat; vegeu Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Estudios visigodos*, p. 116-118.

71. Tampoc no serien empresonats ni separats de les seves famílies, ni el protector interferiria en la seva religió o causaria cap dany a les seves esglésies.

72. El valor d'aquesta contraprestació és merament simbòlic: només palesava la seva subjecció a l'autoritat del príncep àrab.

#### 5.4. LES OBLIGACIONS D'UN *DHIMMI* VAN ESTIMULAR EL PACTE DE TEODOMIR

Amb inspiració en l'Alcorà, el pacte d'Abdel Aziz s'inspirava en una constel·lació de deures implícits i drets associats amb la institució del *dhimmi*. Així, per exemple, malgrat que un *dhimmi* podia mantenir el seu culte, no podia construir noves esglésies o sinagogues ni podia fer ostentació de les seves pràctiques religioses, com ara exhibir crucifixos en públic. Per a separar els cristians i els jueus dels musulmans, tots estaven obligats a portar distintius i roba que els identificessin. Com a contrapès a aquestes restriccions, els musulmans acordaven no interferir en el culte dels *dhimmis*. Atesa la importància de l'esclavitud per a la comunitat musulmana, jueus i cristians prometien no amagar els esclaus que fugien dels seus amos musulmans. A més, els estava terminantment prohibit posseir esclaus musulmans, convertir musulmans a les seves fes, portar armes, servir com a soldats i participar en la vida política del califat. Un *dhimmi* tenia també prohibit colpejar un musulmà, reminiscència del deure tradicional romà de *reverentia*, similar al que un *libertus* estava obligat envers el seu patró. A fi d'animar els *dhimmi* a convertir-se a l'islamisme, els governants musulmans els eximien dels impostos que haurien de pagar si mantenien la seva fe.

#### 5.5. EL PACTE DE TEODOMIR COM A PROTOTIP DE LES ALIANCES QUE DEFINIEN L'ESTATUS DELS CRISTIANS SOTA DOMINI MUSULMÀ. HIPÒTESI SOBRE EL FRACÀS DEL PACTE PER A PROTEGIR LES COMUNITATS CRISTIANES

El pacte de Teodomir, que era un instrument per a solidificar tant l'autoritat àrab com l'estatus polític de les comunitats cristianes i la identitat cultural a Ibèria, serví de model a totes les persones que van deixar l'autoritat hispanoromana quan van quedar subjectes a la sobirania omeia, segons Mikel de Epalza. No obstant l'àmbit i els termes del pacte, els seus resultats van ser desiguals. En tres-cents anys, l'Església havia perdut la majoria de comunitats cristianes. Segons Epalza, «Hispania was officially Christian when conquered by Islam at the beginning of the [...] eighth century; yet, by the eleventh century, it was overwhelmingly Muslim, with only a few scattered (documentary) references found to Christians. Arabic and Christian sources alike preserve an inexplicable silence over the conversion of these Hispanic masses».<sup>73</sup>

El retrocés de les comunitats cristianes ibèriques no es pot imputar completament als governants musulmans, ja que tenien bones raons teològiques per a

73. Mikel de EPALZA FERRER, «Mozarabs», p. 191.

protegir-les mentre observessin les restriccions i les prohibicions. El major nombre de cristians també explica l'interès musulmà a bastir acords per a compartir el poder. Per aquests motius cal preguntar-se per què les comunitats ibèriques es van encongrir tant i fins i tot van desaparèixer.

Segons Epalza, les característiques de les comunitats cristianes i les seves relacions amb l'Església van condemnar la prosperitat duradora sota la dominació musulmana. El vigor de les comunitats cristianes depenia del fet de tenir un nombre suficient de clergues, i aquests escassejaven. La continuïtat d'una comunitat cristiana requeria que s'acomplís el ritus cabdal del baptisme, que encaminava els ramats de creients cap a l'Església, i si un minyó no es batejava, es perdia per a l'Església. Per a batejar calien capellans. Les comunitats cristianes, des del període visigot, s'organitzaven al voltant de bisbes que les administraven internament i les representaven externament davant de les autoritats musulmanes.

Seguint les pràctiques dels seus antecessors sirians de mantenir les comunitats cristianes com a símbols de la seva sobirania política, les mateixes autoritats musulmanes es preocupaven per la continuïtat d'aquelles comunitats. D'aquesta manera, s'establí una cooperació entre els bisbes i els governants musulmans. Per exemple, bisbes preocupats per les seves minvants comunitats recomptaven els seus fidels perquè en el cens àrab apareguessin com a cristians. Si aquests cristians, que de fet ja havien esdevingut mossàrabs, no disposaven de cap bisbe que parlés per ells ni de capellans que bategessin nous fidels, no tenien cap altra opció raonable que convertir-se a l'islamisme, encara que aspiressin a mantenir els seus ritus cristians en la vida privada.

## 5.6. ELS PACTES CRISTIANS DE PROTECCIÓ (*PARIAE*)

Els monarques cristians van trigar sis segles a reconquerir tota la Península. Alguns historiadors assenyalen que la batalla de Covadonga (722) marca l'inici de la Reconquesta a Astúries. Navarra i Aragó es recuperaren entre 914 i 1080; Castella entre 1080 i 1130; al-Àndalus, el centre del califat ibèric, entre 1210 i 1250; Mallorca el 1229; València entre 1233 i 1244, i l'expulsió dels moriscos de Granada no arribà fins al 1492, any en què també els jueus van ser foragitats. A mesura que els cristians estenien els seus dominis, anaven proposant acords de patronatge adaptats al seu nou estatus de governants. Els cristians autoritzaven els musulmans, ara clients en comptes de protectors, a conservar les seves propietats i la seva autonomia religiosa. I, com van fer amb els cristians els protectors musulmans, ara els clients eren els qui havien de pagar un impost, la *paria*.

Segons Salvador Martínez, el sistema de *paria* que van bastir els cristians durant la Reconquesta era l'equivalent cristià, el *quid pro quo*, al *dhimmi* de la tolerància musulmana.<sup>74</sup> A imatge de la política musulmana, els cristians cercaven acords negociats sense batalles ni rendicions.<sup>75</sup> Si una ciutat era conquerida per la força, els seus residents perdien les seves possessions, eren expulsats de les seves llars i eren reduïts a esclaus. Si no hi havia conquesta i rendició, els musulmans podien retenir les seves cases, els seus béns i la seva llibertat religiosa. En realitat, *Las siete partidas* no van fer altra cosa que codificar una política indulgent envers els musulmans anàloga al sistema protector que es va estendre al llarg del califat.

## 6. BEHETRÍA. MAULATUS

En els seus *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Sánchez-Albornoz va analitzar un seguit de documents que designaven la persona protegida amb els termes *client* o *maulado*. En aquests documents, el mot àrab *wala* usualment designava el patrocini o interès del patró en la relació jurídica. Coherentment amb el model romà, els hereus dels patrons ibèrics podien heretar el patrocini o *wala*, i coherentment amb el model àrab, el patró ibèric succeïa en els béns el client difunt sense agnats o *asib* (en àrab).<sup>76</sup> Atesa l'ambició comuna d'augmentar el propi prestigi mitjançant l'establiment de lligams amb algú que és més poderós, *maulado* podia tenir també un sentit honorífic, ja que implicava que havia estat designat per un governant musulmà per a un càrrec de prestigi. Per exemple, «era cliente (*maula*) de la hija de (Caliph) Abderrahmen I» «fue el primer cliente maula que ejerció el cargo de juez de la aljama, nombrado por los califas».<sup>77</sup>

Relata Sánchez-Albornoz que els mossàrabs van llatinitzar el mot *maula* i van dir-ne *maulatus*. En associar-se amb el vocable *commendatio*, els *maulatus* s'anomenaven *encomendados*. Amb aquest terme s'identificava algú que estava afectat per un pacte protector, ja fos per un pacte propi amb una altra persona, ja fos per l'estatus dels seus pares de *mawali* d'un senyor.

Sánchez-Albornoz, quan comenta la pràctica musulmana d'establir relacions clientelars amb conversos, especula que el mot *maladia* designava el convers que estava sota la protecció d'un clan o una tribu.<sup>78</sup> Encara al segle XIII, molt avançada

74. H. Salvador MARTÍNEZ SANTAMARTA, *La convivencia de la España del siglo XIII*, p. 40.

75. H. Salvador MARTÍNEZ SANTAMARTA, *La convivencia de la España del siglo XIII*, p. 40.

76. Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Viejos y nuevos estudios*, p. 70, n. 222.

77. Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Viejos y nuevos estudios*, p. 70.

78. Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Viejos y nuevos estudios*, p. 71.



la Reconquesta, els termes *commenda* i *maladia* sovint apareixien com a sinònims en els documents ibèrics. Entre *behetría*, *maladia* i *encomendado* hi havia notables semblances: una persona vulnerable, per raó de la seva edat, pobresa o salut, buscava la protecció d'un senyor a qui encomanava la seva terra, que podia continuar conreant. Havia de pagar-li una renda i prestar-li serveis com a contraprestació de la protecció. Adverteix Thomas Glick que el *commendado* en realitat era parcialment dependent, encara que legalment fos una persona lliure. Com succeïa sota la llei visigoda, podia trencar el contracte i cedir els seus drets sobre la terra sempre que qui els adquirís assumís les obligacions envers el senyor i seguís conreant i pagant el que devia. La incidència de les *behetrias* va anar augmentant a mesura que els senyors van consolidar els seus feus al segle XI. Amb el transcurs del temps, les *behetrias* van tendir a convertir-se en hereditàries, i al segle XIII van esdevenir contractes col·lectius que afectaven pobles que abans eren lliures.<sup>79</sup>

## 7. LES ALIANCES PROTECTORES, UN MODEL PER A LES ALJAMES JUEVES I ÀRABS

Durant la Reconquesta i aprofitant les innovacions introduïdes pels àrabs, els governants cristians van reforçar la cohesió social mitjançant pactes amb comunitats jueves i musulmanes senceres. El mot *aljama* (de l'àrab *jama*, 'reunió', 'assemblea') designava les comunitats jueves i musulmanes autònomes en els regnes peninsulars cristians. Designava també el marc institucional en el qual jueus i àrabs vivien en els seus barris separats, per la qual cosa *aljama* significava, a més, el districte de residència.

### 7.1. L'ALJAMA JUEVA

La jurisdicció de l'aljama jueva coincidia amb la de la *kehillà* ('congregació'), d'acord amb les pràctiques jueves. Vinculada amb la juevia, l'aljama permetia als jueus viure prop de la seva sinagoga i fer les compres necessàries per a observar els manaments religiosos diaris.

Les primeres referències a una aljama apareixen amb la finalitat d'identificar l'antic poble de Jerusalem en un poema del segle XIII, «Milagros de Nuestra Señora»,

79. Thomas GLICK, *Islamic and Christian Spain*, p. 150-151. Sobre la *behetría*, vegeu B. CLAVERO, «Behetría 1255-1356: crisis de una institución de señorío y de la formación de un derecho regional de Castilla», *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 44 (1974), p. 201-342.

i al «Duelo de la Virgen» de Gonzalo de Berceo. L'aljama, més definida a mesura que s'imposava la Reconquesta, era una paradoxa per als jueus hispànics. D'acord amb la doctrina canònica, els monarques consideraven els jueus com a béns mobles que pertanyien al rei i que estaven mancats de personalitat jurídica pròpia.<sup>80</sup> Tot reconeixent l'autoritat del monarca sobre els jueus, en reunions d'oficials reials i representants de les comunitats jueves es fixaven els impostos que aquestes havien de pagar i com es recaptarien. El reconeixement reial de les comunitats jueves com a òrgans autònoms féu que els bisbes assumissin la seva autoritat sobre ells i, amb el concurs de representants de les comunitats, dictessin normes per a governar-les. Les eleccions de rabins i jutges es feien en els intervals prescrits i el bisbe havia d'aprovar els escollits. Al segle XV la Corona elegia regularment un rabí o un jutge de la cort reial (el *rab de la corte*) perquè representés l'aljama. Aquest lligam reial de la comunitat jueva accentuava la imatge d'aquesta com a bé moble del rei que aquest protegia.<sup>81</sup>

L'aljama era alhora una organització territorial i una jurisdicció religiosa que garantia la llibertat dels «béns mobles» jueus per a practicar el seu culte i menar els seus assumptes amb escassa interferència dels oficials del rei o d'altres comunitats. L'aljama jueva tenia funcions judicials, funcions legislatives i funcions administratives. A fi de complir la seva funció legislativa, els ancians de l'aljama (*mukaddumim*; *adelantados*) dictaven ordenances i resolucions (*takehanot*)<sup>82</sup>

80. H. Salvador MARTÍNEZ SANTAMARTA, *La convivencia de la España del siglo XIII*, p. 121. En reconeixença de la propietat reial dels jueus, qui causava un dany o matava un jueu havia de pagar una pena al monarca, no a la família de la víctima. Vegeu J. PÉREZ, *Los judíos de España*, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 66.

81. Sobre les activitats dels rabins reials i el seu rol com a mitjancers fiscals entre les autoritats cristianes i les comunitats jueves, vegeu Jonathan RAY, *The Sefardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Cornell, Cornell University Press, 2006, p. 113-130, sobre la regulació de l'aljama mitjançant decrets reials i *responso* rabíniques, vegeu-ne les p. 98-112, i sobre les cessions de terra als jueus, les p. 145-160. Es pot trobar una breu descripció de l'aljama a <Jewish Encyclopedia.com>, s. v. *aljama*.

82. La Tecana de Valladolid, escrita parcialment en hebreu i parcialment en castellà amb caràcters hebraics, es conserva a la Biblioteca Nacional francesa. Un resum del seu contingut es pot llegir a *The Jewish Encyclopedia*, p. 401. És un compendi de les relacions entre els jueus i la Corona. Segons la *Takkanah*, atès que el monarca castellà va reconèixer el dret a decidir les causes civils i criminals davant de jutges jueus i atès que els «Christians, though well versed in law, [knew] nothing of Jewish law», cap jueu no podia acudir als jutges cristians, religiosos o civils. Aquest regal no regia en cas de controvèrsia en el pagament d'impostos, ni quan el *dayan*, el jutge suprem de l'aljama jueva, concedia un permís especial. Si un jueu arrestava un altre jueu amb l'ajuda d'un cristià, havia de ser conduït davant el *dayan*; si cometia un segon crim, havia de ser marcat al front i expulsat; si cometia un tercer crim, podia ser executat (*The Jewish Encyclopedia*, p. 401). Sobre els procediments judicials a les aljames jueves, vegeu Enrique CANTERAS MONTENEGRO, «La justicia en las aljamas castellanas a fines del siglo XV, la frontera oriental del reino de Castilla», *Sefarad*, any 52, núm. 2 (1992), p. 337-353.

adreçades al govern de la comunitat. El *mukaddumim* convocava els consells de la comunitat, regulava la recaptació dels impostos i finançava els edificis comunitaris, com la sinagoga, la *yeshiva*, la carnisseria i el cementiri.

Els jutges de l'aljama (*dayanim*), que funcionaven en forma de tribunal col·legiat, resolien les controvèrsies entre els membres de la comunitat d'acord amb el dret jueu i deliberaven conjuntament amb jutges cristians quan l'assumpte concernia alhora un jueu i un cristià. L'atribució de funcions judicials i administratives legitimava els *dayanim* per a convocar assemblees de la comunitat jueva. Encara que la religió jueva no considera l'excomunió per una ofensa greu, si un jueu danyava la reputació de l'aljama podia ser condemnat a *herem*, que significava càstig corporal i exili. Per exemple, l'any 1294 l'aljama de València va expulsar durant deu anys Esther bat na Bayla. No obstant això, l'infant de València va revocar el càstig perquè no s'havia formulat una queixa formal contra Esther. Aquesta decisió de l'autoritat reial deixa entreveure que la resolució dels assumptes més seriosos depenia en darrer terme del monarca, i no de l'autoritat dels ancians de l'aljama.

## 7.2. L'ALJAMA MORISCA

A mesura que la Reconquesta avançava, les comunitats cristianes repoblaven els territoris i onades d'àrabs travessaven l'estret de Gibraltar en direcció contrària de retorn al nord d'Àfrica. Tanmateix, grups àrabs van romandre a la Península i per tal de donar-los estabilitat els governants cristians van confiar en les aljames morisques. Com l'aljama jueva, la morisca constituïa el nucli administratiu, fiscal i judicial de la comunitat àrab. De la mateixa manera que els àrabs durant la conquesta havien protegit els *dhimmi*, els reis cristians van fer el mateix amb la població àrab durant la Reconquesta,<sup>83</sup> així com amb els edificis que acollien la mesquita i el culte islàmic (*waqf*).

Escollit per la comunitat àrab, el *qadi* jugava el mateix paper que els *dayanim* de l'aljama jueva. El *qadi* era un teòleg i intel·lectual de prestigi, un oficial judicial influent, amic dels poderosos, encarregat de les obres filantròpiques, i posseïa dots literàries, santedat i connexions familiars. Quan hi havia conflictes encarnava el poder local. En definitiva, era part del món dels afers públics.<sup>84</sup>

83. Robert I. BURNS, *Muslims, Christians, and Jews*, p. 118.

84. Robert I. BURNS, *Muslims, Christians, and Jews*, p. 375.

El *qadi* (*qadi*) tenia jurisdicció en assumptes civils i penals, que deliberava juntament amb el *sahib al-madina*, l'*amin* i xeics locals. Imposava penes a qui blasfemava contra Mahoma, Crist, la Verge o els profetes. El *qadi* resolïa, a més, controvèrsies en matèria de testaments i herències, negocis i pluralitat d'esposes. L'*amin*, un administrador de l'aljama amb una autoritat similar a la d'un justícia municipal, presidia el consell de l'aljama i decidia casos menors, a banda de les qüestions sobre impostos. El *sahib al-madina* era una mena de prefecte urbà que exercia funcions policials. Al seu costat, el *sahib al-suq* o prefecte del mercat, de manera similar a l'*agoranomos* grec i a l'edil curul romà, vetllava pels pesos i les mesures i per la qualitat de les manufactures artesanals. Segons Burns, el *sahib* va guanyar prestigi a l'època dels omeies perquè controlava els dignataris del govern.<sup>85</sup> El *muhtasib* s'ocupava de la *hisba*, que promovia la pietat i les bones obres, supervisava la moralitat de la comunitat, vigilava els mals exemples morals i com es realitzaven els actes litúrgics, i tenia cura que els edificis estiguessin sanejats i que no es realitzessin activitats insalubres, en particular en llocs públics.

La regulació de les interaccions amb cristians i jueus variava segons cada aljama, sovint com a conseqüència de les concessions i els privilegis que específicament s'havien negociat entre els líders cristians i musulmans. A la ciutat de València, per exemple, els cristians podien residir al barri mudèjar,<sup>86</sup> mentre que a Xàtiva els estava prohibida no sols la residència en aquest barri, sinó també regentar banys i fleques a fi d'evitar un contacte continuat amb àrabs i jueus.

### 7.3. EL PATRONAT I LA *COMMENDATIO*, MODELS PER ALS NEGOCIS MERCANTILS

Segons un venerable adagi àrab, «el moviment és una benedicció» («F'il haraka baraka»).<sup>87</sup> A la Mediterrània medieval, viatjar per a aprofundir coneixements era considerat com una obra pia que augmentava les possibilitats de tenir lloc al paradís. Es podia viatjar, en especial si era per a fer negocis, lliurement, i els mercaders sovint tenien cases en diversos ports. En un *responsum*, Maimònides feia

85. Vegeu un resum de les comeses dels oficials de l'aljama a Robert I. BURNS, *Muslims, Christians, and Jews*, p. 230-239, i a Thomas GLICK, *Islamic and Christian Spain*, p. 122.

86. Robert I. BURNS, *Muslims, Christians, and Jews*, p. 119.

87. Jane S. GERBER, *The Jews of Spain*, p. 32. Assenyala Thomas GLICK, *Islamic and Christian Spain*, p. 19-20, que «The Islamic conquest [...] opened the Mediterranean, previously a Roman lake, and by connecting it with the Indian Ocean, converted it into a route of world trade [...] Western Europe, the Byzantine Empire and the Islamic World formed an interdependent economic system, the dynamics of which can be seen in the flow of gold from the Islamic world to western Europe (in exchange for raw materials) and then to the Byzantine East (for luxury items and spices)».

notar que els jueus acostumaven a viatjar de Sevilla a Alexandria. L'origen concret d'un mercader no solia causar cap problema legal, ja que prevalia la llei personal, no la territorial. Així, els judicis eren segons la llei de la comunitat religiosa a la qual pertanyia l'afectat, no segons la llengua o el país d'origen.

Goitein ha indicat sobre el comerç a la Mediterrània medieval que «business [...] had to rely largely on personal confidence and was therefore concentrated within a family, a clan, a close knit circle of friends, or a religious community far more than it is in our times».<sup>88</sup> Atesa la seva rellevància a Ahl al-Kitab, el patronat i la *commendatio* proporcionaven als mercaders de la Península models per a les seves associacions comercials. Combinats amb vincles socials, els lligams comercials vinculaven els mercaders d'arreu de la Mediterrània en una xarxa de patrons i clients. Després d'arribar a la ciutat egípcia, per exemple, un mercader persa podia presentar una carta de presentació del seu patró o d'un líder religiós de Jerusalem. Aquesta carta de presentació acostumava a demanar que es dispensés al visitant el mateix tracte que s'oferia al redactor de la carta i a la seva família, ja que el viatger probablement buscava en les relacions comercials la ciutat egípcia en qüestió.<sup>89</sup>

#### 7.4. SOCIETAT

Segons Goitein, «Jewish, Muslim and Christian mercantile families dealt with each other in partnerships, and “formal friendships” characterized business relationships [...] The family was considered the ideal form of business partnership, with ties of blood superseding ties of marriage».<sup>90</sup> Els acords societaris més freqüents presentaven semblances amb les aliances protectores que abans s'han analitzat, llevat que els lligams entre els participants es basaven en la confiança i la fidúcia, més que no pas en promeses de serveis. De manera similar a un client en una aliança protectora, un soci amb mitjans més limitats confiava els seus interessos a un soci més poderós, que era qui viatjava en nom de la societat i la representava davant altres mercaders, tot protegint el soci menys puixant de la seva responsabilitat enfront de tercers.

88. Samuel D. GOITEIN, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents*, vol. 1, Berkeley, University of California Press, 1971, p. 295.

89. Es pot llegir una carta de recomanació en què qui l'havia escrit encomanava dues persones de la seva confiança a un company d'una ciutat llunyana amb el prec que els doni la benvinguda i els confii mercaderies, a Samuel D. GOITEIN, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities*, p. 296. Qui escrivia la carta prometia al destinatari que el seu ajut als nousvinguts reforçaria la seva reputació i faria que li estigués molt agraït.

90. Samuel D. GOITEIN, *A Mediterranean Society*, p. 33.

### 7.5. *COMMENDA, 'ISQA, MUDARABA*

Aquestes formes societàries tocaven aspectes socials i religiosos que abans s'han esmentat. Si un mercader jueu entrava en una societat amb cristians i musulmans, per exemple, podia fer negocis el dissabte, el *sabbath* jueu.<sup>91</sup> Esquivant la prohibició eclesial que els cristians treballessin per a jueus, una societat pluri-religiosa permetia als mercaders evitar els estigmes associats amb la relació entre senyor i servent. Amb independència de la realitat financera de la relació mercantil, la igualtat formal entre els socis era sens dubte preferible a la subordinació personal que implicava la condició de mer assalariat.

### 7.6. FORMES SOCIETÀRIES PER A ELUDIR LA PROHIBICIÓ DE LA USURA

El fet d'associar-se permetia als protagonistes d'Ahl al-Kitab d'unir-se en empreses i eludir la prohibició general d'usura. Les tres fes definien la usura com el préstec amb interès a un membre de la comunitat. Un jueu no podia cobrar interessos a un altre jueu, però sí a cristians i musulmans, i viceversa. Però si el que feien era posar diners i activitat en comú i després es repartien els beneficis segons la contribució de cadascú, no es contravenia la prohibició d'usura, ja que no hi havia cap pagament d'interessos.

### 7.7. LA 'ISQA JUEVA: COM ADAPTAR-SE A LA PROHIBICIÓ D'OCUPAR CRISTIANS I DE TREBALLAR EL DISSABTE

A fi d'apreciar com els mercaders jueus adaptaven els seus preceptes religiosos als acords societaris, cal recordar que la tradició jueva prohibeix treballar durant el *sabbath*. Els jueus no podien eludir la prohibició donant feina a una persona d'una religió distinta, ni tampoc podien tocar diners el *sabbath*. A més, l'Església insistia a prohibir que els cristians treballessin per als jueus, i els invasors àrabs de la Península van imposar una prohibició similar d'ocupar musulmans.

Segons la llei jueva, els jueus podien constituir societats amb cristians i musulmans, i aquests no estaven afectats per cap prohibició de treballar el *sabbath*. El resultat era que, malgrat les prohibicions a què el jueu estava sotmès de no donar feina a cristians i de no treballar el *sabbath*,<sup>92</sup> la societat de la qual formaven part sí

91. Samuel D. GOITEIN, *A Mediterranean Society: An Abridgment*, p. 299.

92. Samuel D. GOITEIN, *Mediterranean Society: An Abridgment*, p. 299. Perquè no s'utilit-

que podia comerciar els dissabtes. L'única limitació a la seva activitat era que no podien acceptar els beneficis obtinguts durant el dia del descans.<sup>93</sup>

#### 7.8. LA PROHIBICIÓ DE LA USURA ADAPTADA PER LA 'ISQA

La prohibició de la usura constituïa, evidentment, un motiu per a la 'Isqa jueva, que el Talmud qualifica com a semiprèstec i semifidúcia. Maimònides va donar el seu vistiplau a la 'Isqa, que va trobar conforme amb la prohibició de la usura, sempre que la participació en els beneficis del soci que anava viatjant fos major que la seva quota de responsabilitat. Opina Weingort que la 'Isqa s'assemblava a una societat comanditària, en la qual el soci viatger, d'acord amb el Talmud, era el guardià del capital per al benefici de l'inversor. Per a l'èxit de la societat, el soci viatger administrava la meitat del capital, i com que no s'havia de restituir aquest capital, no es contravenia la prohibició de la usura.<sup>94</sup>

#### 7.9. COMMENDA

Protagonista a Ahl al-Kitab, en la *commenda* hi participava un *commendator* com a soci inversor, el qual confiava el seu capital a un *tractator*, que era el soci que dirigia el negoci i que contribuïa amb el seu treball viatjant a realitzar-lo. El *commendator* no assumia cap pèrdua més enllà del seu propi capital invertit i no era responsable més enllà d'aquesta contribució. El *tractator* no obtenia cap remuneració si no hi havia beneficis. Com en el cas de la 'Isqa, la fórmula de repartiment dels guanys i les pèrdues no entrava en contradicció amb la prohibició de la usura, ja que, en realitat, no hi havia ni préstec ni interessos. A diferència del préstec, en la *commenda* l'inversor s'arriscava a perdre tota la seva inversió si l'empresa fracassava. Evidentment, si el negoci rutllava hi havia un guany, però aquest guany no es calculava en forma de percentatge del capital aportat.

---

zès la societat comercial per a amagar una activitat creditícia; vegeu Shael HERMAN, «Trusts Sacred and Profane», p. 889-892.

93. Aquests fets van ser presentats en forma d'hipòtesi a Moisès Maimònides, el gran filòsof de l'època daurada jueva a la Península. En un *responsum* d'aproximadament l'any 1190, Maimònides va argumentar que la participació d'un jueu en una societat com aquella no violava cap precepte. Vegeu D. GOITEIN, *Mediterranean Society: An Abridgment*, p. 299. El *responsum* es pot llegir a Moses B. MAIMON, *Responsa*, ed. a cura de J. Blau, Jerusalem, Mekitse Nirdamim, 1960, p. 360.

94. Moses MAIMONIDES, *Mishneh Torah* llibre XII, pt IV, cap. 6, pts 4.5 («El llibre de l'Adquisició»), que en castellà està disponible a <<http://mishnehtorah.org/>>. Maimònides es refereix a un «qirad a l'estil dels gentils», és a dir, un negoci en el qual un jueu s'alia amb àrabs.

7.10. *MUDARABA (QIRAB)*

Com la *commenda* hispanoromana i la '*Isqa jueva*, la *mudaraba* musulmana distingia entre capital i treball i entre responsabilitat limitada i responsabilitat il·limitada. Els autors musulmans caracteritzaven la *mudaraba* com una *commenda* que consistia en un contracte entre un inversor (*rabb el mal*) i un gestor (*mudarib*). Aquell confiava a aquest fons amb els quals havia de comerciar de la manera que havien acordat i els quals havia de restituir amb una proporció pactada de beneficis, però podia fer seva la resta de beneficis. A fi d'observar la prohibició d'usura, les parts es dividien els beneficis en una proporció que no coincidís ni amb un tant alçat ni amb una garantia de devolució del capital. De manera similar a un *commendator* cristià, el *rabb al-mal* no responia més enllà del capital que havia avançat. El *mudarib* habitualment no invertia els seus propis diners, per la qual cosa no sofria pèrdues de capital, sinó que només perdia el seu temps i els seus esforços, si el negoci fracassava.<sup>95</sup>

## 8. CODA

El patronat, que va ser un element tan essencial per a la cohesió social de les comunitats d'Ahl al-Kitab, apel·lava al sentit universal de vulnerabilitat de les persones i a la seva ànsia de seguretat. Aquesta idea valia igualment per al patronat romà, ja que un esclau alliberat, que havia depès durant dècades del seu amo per a la seva identitat i les seves necessitats diàries, cercava una figura paterna que vetllés pels seus interessos i alleugés el seu sentiment de vulnerabilitat. Si avui les institucions socials nord-americanes fessin fallida, la gent normal probablement correria a buscar també protectors personals.

Aquest treball demostra que el patronat presentava una pluralitat de dimensions. Originalment era una subespècie d'esclavitud ideada pels juristes romans que creava uns lligams complexos entre un ciutadà romà i el seu antic esclau.

95. Nabil A. SALEH, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 102-103. Vegeu un estudi de la *commenda jueva*, la islàmica i la bizantina a A. L. UDOVITCH, «At the Origins of the Western Commenda: Islam, Israel», *Byzantium, Speculum*, núm. 37 (1962), p. 198. Chibli MALLAT, «From Islamic to Middle Eastern Law», p. 699, amb cita de G. Driver i J. Miles, *Babylonian Laws* (1953), ha remuntat la *commenda* islàmica al Codi d'Hammurabi: «The Babylonian partnership (Bab tapputum) [...] is not the ordinary partnership of English law where persons become partners in some business for a long term of years. It is a *societas unius rei*, a joint adventure for carrying out of some particular piece of business, e.g. for a definite "commercial journey"».



Aquesta institució, que omplia un estrat intermedi entre els ciutadans i els esclaus, flexibilitzava per tant una societat romana que hagués estat massa rígida si només s'hagués dividit en dues classes. *Wala*, un mot àrab emparentat amb el patronatge, va constituir una eina cabdal per a l'expansió i l'organització de les tribus àrabs. I un patronat semblant va promoure resultats similars entre les comunitats jueves.

Les tres fes d'Ahl al-Kitab podien trobar arrels profundes en les respectives escriptures que descriuen Déu com un ferm protector dels seus fidels. A canvi de la protecció divina, els fidels li mostraven lleialtat i el glorificaven mitjançant la realització de bones obres i l'observança dels seus manaments. Fora de l'àmbit religiós, les figures del *patronus* i del *libertus* van ser el punt de partida per a altres dicotomies: el governant àrab victoriós i el príncep hispanoromà derrotat, el monarca i els seus súbdits, el senyor i els seus vassalls, el protector i el *mawala*, el poble vulnerable i la veïna ciutat poderosa. En un acord comercial, el mercader viatger era presentat pel seu patró als seus col·legues en terres llunyanes mitjançant una carta de recomanació. El comerç unia líders religiosos amb mercaders de llocs remots; per exemple, el *gaon* de Jerusalem podia recomanar per carta un mercader persa, en una aplicació pràctica del lema que urgia a viatjar per guanyar-se la vida. La dicotomia patró/client proporcionava també els fonaments perquè es forgessin aliances entre mercaders amb aportació de recursos financers. Tanmateix, malgrat aquesta col·laboració polièdrica característica de la convivència, antagonismes vells i amargs van minar les relacions entre els tres monoteïsmes. Cada fe assumia que el patronat representava una promesa de protecció divina des del convenciment que ells eren el poble escollit de Déu. Es van encendre disputes seculares sobre quina religió encarnava més vertaderament el pacte diví amb els homes, disputes que van acabar desembocant en la Inquisició. Si l'esperit de la convivència, malgrat totes les seves imperfeccions, marca el zenit de la col·laboració interreligiosa a la península Ibèrica, la crueltat de la Inquisició n'establí l'ocàs.

El llarg període d'Ahl al-Kitab va prefigurar l'actual dilema de les fes, que a hores d'ara semblen vagar per un punt intermedi entre el zenit i l'ocàs. La terra promesa que persegueixen les tres fes segueix essent l'objectiu cobejat, però també la terra de batalla. Talment com si anessin a enrolar-se en un exèrcit de croats o de gihadistes, els fidels de cada fe sovint semblen incapaços fins i tot d'acordar una treva precària, i sembla impensable una pau duradora o algun grau de col·laboració harmoniosa que es canalitzi mitjançant instruments de cohesió social. Aquests instruments es van marcir fa massa temps junt amb la confiança humana en la jerarquia social com a principi organitzatiu. Aquest principi roman a l'espera d'un successor que pugui ser acceptat àmpliament per a posar ordre en la nostra socie-

tat. Com a principis organitzatius, les visions democràtica i teocràtica lluiten per l'hegemonia, però a hores d'ara no es veu cap vencedor clar. Com els viatgers espirituals del poeta Matthew Arnold, els fidels de cada fe semblen «vagarejar entre dos móns, un de mort i l'altre incapaç de néixer».<sup>96</sup>

96. «Wandering between two worlds, one dead  
the other powerless to be born,  
with nowhere yet to rest my head  
Like these, on earth I wait forlorn.»  
Matthew ARNOLD, 1822-1888, *Grande Chartreuse*