

LA ORGANIZACIÓN DE LOS OFICIOS EN AL-ANDALUS A TRAVÉS DE LOS MANUALES DE *HISBA*

ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN
Universidad de Huelva

Como podrá comprobarse a lo largo del presente artículo, la organización corporativa de los oficios en el islam medieval ha sido objeto de una amplia polémica entre diversos autores, en buena medida provocada por la falta de acuerdo respecto al concepto de *corporación profesional*. No obstante, en lo que se refiere al caso específico de al-Andalus, este tema no ha atraído la atención que, a nuestro juicio, se merece. El objetivo de este estudio es, por ello, profundizar en este asunto y revisar los conceptos que hasta ahora se han estado manejando para el análisis del mismo. La base documental que he empleado son los tratados o manuales de *hisba*¹ andalusíes, que son, por orden cronológico, los de Ibn ʿUmar (s. III/IX)², Ibn ʿAbd al-Raʿūf (s. IV/X)³, Ibn ʿAbdūn (s. V/XI)⁴ y al-Saqāfī

1. La *hisba* era la magistratura encargada de velar por el buen funcionamiento de los zocos de las ciudades en el mundo árabe-islámico. El estudio más importante sobre la *hisba*, y sobre el funcionario encargado de esta labor (*muhtasib*), sigue siendo el de P. CHALMETA GENDRÓN, *El señor del zoco en España*, Madrid 1973. Otros trabajos de interés sobre este tema –sin ánimo de exhaustividad– son el artículo *hisba* de la E.I.² III/503-510 (C. CAHEN, M. TALBI, R. MANTRAN y A.K.S. LAMBTON) y los artículos de H.F. AMEDROZ, “The hisba jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi”, *Journal of the Royal Asiatic Society* January (1916), 77-101 y April (1916), 287-314; AL-BĀZ AL-ʿARĪNĪ, “Al-hisba wa-l-muhtasib fī Miṣr”, *al-Maʿalla al-Tāʾrijiyya al-Miṣriyya* III/2 (1950), 157-179; B.R. FOSTER, “Agoranomos and muhtasib”, *Journal of Economic and Social History of the Orient* XIII (1970), 128-144; A. ʿABD AR-RAZIQA, “La *hisba* et le *muhtasib* en Égypte au temps des mamlūks”, *Annales Islamologiques* XIII (1977), 115-178; R. P. BUCKLEY, “The *muhtasib*”, *Arabica* XXXIX (1992), 59-117 y T.F. GLICK, “New perspectives on the *hisba* and its hispanic derivatives”, *al-Qantara* XIII/2 (1992), 475-489.

2. *Kitāb aḥkām al-sūq*, editado por M.ʿA. MAKKĪ, “Naṣṣ ʿadīd fī-l-*hisba*: kitāb aḥkām al-sūq, li-Yaḥyā b. ʿUmar al-andalusī”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* IV (1956), 59-151; originalmente, este texto procede de la recopilación de fetuas del jurista magrebí Aḥmad al-Wanṣarīsī (m. 914/1508), *al-Miʿyār al-muʿrib*, Rabat-Beirut 1981 (XIII volúmenes), concretamente se encuentra entre las páginas 406-431 del vol. VI. Existe traducción al castellano de E. GARCÍA GÓMEZ, “Unas ordenanzas del zoco del siglo IX”, *al-Andalus* XXII/1 (1957), 253-316. Y al francés de V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miyar d’Al-Wansarisi*, Madrid 1995, 111-117.

3. *Risāla fī ʿādāb al-*hisba* wa-l-*muhtasib**, editada por E. LÉVI-PROVENÇAL, *Documents pour servir à l’histoire social et économique de l’occident musulman au Moyen Age. Première serie: trois traités hispaniques d’hisba*, El Cairo 1955, 69-116. Existe traducción al francés, por R. ARIÉ, “Traduction française annotée et commentée des traités de *hisba* d’Ibn ʿAbd al-Raʿūf et de ʿUmar al-Garsifī”, *Hesperis-Tamuda* I/1 (1960), 5-38, I/2 (1960), 199-214 y I/3 (1960), 349-386. Es el único de los cuatro grandes tratados de *hisba* andalusíes del que no existe traducción al castellano.

4. *Risāla fī-l-qaḍāʾ wa-l-*hisba**, editada por E. LÉVI-PROVENÇAL, “Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers da Seville au debut du XII^e siècle: le traité d’Ibn ʿAbdūn”, *Journal Asiatique* CCXXIV

(s. VII/XIII)⁵. Principalmente me he basado para mis conclusiones en estos dos últimos, lo más ricos en información. No obstante, antes de pasar al análisis de las fuentes he incluido un apartado dedicado a revisar toda la citada polémica historiográfica con el fin de tratar de despejar el campo de ideas y conceptos que han sido y son empleados por unos y otros en sus respectivas argumentaciones.

En las ciudades islámicas medievales, el zoco no era sólo lugar de intercambio de mercancías, sino también centro de producción de las mismas, debido a la presencia de talleres artesanos que, a la vez, normalmente, servían de tiendas para la venta. Así, al hablar de los harineros y panaderos, al-Saqatī señala –párrafo [44]⁶– que los maestros de dicho oficio son a la vez comerciantes y productores (*mu'allimūhum ya'yma'un bayna-l-ti'yāra wa-l-šan'a*). Se trata, por lo tanto, de un esquema de producción de manufacturas a pequeña escala, típico de las economías precapitalistas, en las que el hoy llamado *sector secundario* está escasamente desarrollado frente al papel preponderante del *sector primario*. Por otro lado, y también en consonancia con lo que es habitual en una sociedad precapitalista, el sistema de la producción manufacturera en el islam medieval fue el de la pequeña producción mercantil⁷.

La bibliografía dedicada al asunto de la organización de los oficios en el islam medieval no es escasa, como podremos comprobar a continuación: desde los trabajos pioneros de L. Massignon hasta los más recientes de M. Shatzmiller⁸, buena parte de esos trabajos se centra en la polémica creada respecto a la posible existencia de corporaciones de oficios o “*gremios*”, al modo en que existieron en la Europa medieval cristiana. Sin embargo, por lo que respecta al caso de al-Andalus es casi total la inexistencia de estudios específicos, y ello pese a que, como veremos a continuación, los manuales andalusíes de *ḥisba* contienen indicaciones sobre el tema de los oficios que, aunque escasas y escuetas, constituyen un material suficiente para afrontar el problema de su organización.

(1934), 177-299. Existen traducciones al italiano, de F. GABRIELLI, “Il trattato censitorio di Ibn 'Abdūn sul buon governo di Siviglia”, *Rendiconti delle Classe di Scienze morali, storiche e filologiche de la Reale Accademia Nazionale dei linzei*, ser. VI, vol. XI, fsc. 11-12, 878-935, al francés, del propio E. LÉVI-PROVENÇAL, *Le traité d'Ibn 'Abdūn, traduit avec une introduction et des notes*, Paris 1947 y al castellano, por E. GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun*, Sevilla 1992 [3ª ed.].

5. *Kitāb fī ādāb al-ḥisba*, del que existen dos ediciones, una, la manejada en este trabajo, de E. LÉVI-PROVENÇAL, *Un manuel hispanique d'hisba: traité d'al-Saqatī de Málaga sur la surveillance des corporations et la repression des fraudes en Espagne musulmane*, Paris 1931 y otra posterior obra de H. AL-ZAYN, *Fī ādāb al-ḥisba*, Beirut 1987; fue traducido al castellano por P. CHALMETA GENDRÓN, “El Kitāb fī ādāb al-ḥisba (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqatī” *al-Andalus* XXXXII (1967), 125-162 y 359-190 y XXXIII (1968), 143-196 y 367-434.

6. Para evitar aludir continuamente a las traducciones de los manuales de *ḥisba*, se indicará en cada cita el número del párrafo correspondiente, según la numeración establecida por los propios traductores.

7. M. RODINSON, *Islam y capitalismo*, Buenos Aires 1973, 68-69.

8. M. SHATZMILLER, *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden 1994; “L'organisation du travail dans l'Islam médiéval d'après les fatwās: le cas du Mi'yār”, *Intinéraires d'Orient. Mélanges Claude Cahen. Res Orientales* 6 (1994), 367-380; “Women and wage labour in the Medieval Islamic West: Legal issues and social context”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 40/2 (may 1997), 174-206.

1. LA POLÉMICA HISTORIOGRÁFICA SOBRE LA EXISTENCIA DE CORPORACIONES PROFESIONALES EN EL ISLAM MEDIEVAL

Como indicaba al comienzo, la existencia o no de una organización corporativa de los oficios en las sociedades islámicas medievales ha sido objeto de numerosos estudios y ha provocado una polémica historiográfica de larga duración en la que han participado numerosos autores. A partir del análisis de los más importantes trabajos publicados al respecto, podemos concluir que existen dos posturas enfrentadas:

- La primera, representada sobre todo por L. Massignon y B. Lewis, favorable a la existencia en el islam medieval de corporaciones profesionales de oficios semejantes a las que existieron en la Europa medieval. Esta tendencia fue predominante en la historiografía desde los años treinta hasta los setenta, aproximadamente, y dentro de ella el límite extremo lo representa la idea –sostenida tanto por el propio Massignon como por L. Seco de Lucena y, más recientemente, por G. Makdisi– de que las corporaciones islámicas influyeron en la génesis y constitución de las de la Europa medieval cristiana. L. Seco de Lucena considera decisiva a este respecto la influencia andalusí, transmitida desde la Península Ibérica al resto de Europa por la vía del camino de Santiago⁹.
- Una segunda corriente, predominante hoy día, reconoce la existencia de un cierto grado o de determinado tipo de organización profesional en las ciudades islámicas medievales pero distinto en su naturaleza y sin relación genética alguna con las corporaciones profesionales europeas de esa misma época¹⁰. Esta segunda corriente de opinión parte de los estudios de C. Cahen y G. Baer y ha invertido la tendencia predominante hasta comienzos de los años setenta.

A continuación trataré de establecer el estado actual de la cuestión, analizando las aportaciones de más interés que han sido realizadas en relación con el tema de las corporaciones profesionales.

1. a.- Las primeras aportaciones: L. Massignon y B. Lewis

Los primeros estudios se deben al autor francés L. Massignon¹¹. Para este autor, existieron organizaciones corporativas profesionales, del tipo de las conocidas en la Europa medieval, en el mundo islámico. El origen de estas corporaciones se

9. L. SECO DE LUCENA, "Origen islámico de los gremios", *Revista de Trabajo* 34 (1942), 853-855.

10. C. Cahen considera "insostenible, salvo en casos muy especiales" la idea de una influencia de la organización profesional islámica sobre la de las ciudades cristianas medievales". C. CAHEN, "Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?", en C. CAHEN, *Les peuples musulmans dans l'Histoire Médiévale*, Damas 1977, 310 [nota 2].

11. Sus más importantes trabajos sobre el tema son: "Le corps de métier et la cité islamique", *Revue Internationale de Sociologie* (1920) 28 y los artículos *guilds* (islamic), de la *Encyclopedie of Social Sciences*, y *shadd* y *sinf* de la E.I.¹ (VIII/245 y 436-437).

remontaría al siglo III/IX y estaría relacionado con la aparición del movimiento *šīʿī ismāʿīlī qarmaṭī*:

The organisation of labour and the grouping of workers into corporations in Muslim cities dates from the ninth century of our era and is closely connected with a movement half religious and half social, socialistic in origin, that of the Karmatians.¹²

Según Massignon, esa organización de los oficios en “corporaciones” (*corporations*) alcanza su plenitud durante el califato *šīʿī faṭīmī* de Egipto (969-1171). Con los Ayyūbīs (1171-1250), que eran sunnīs (ortodoxos), las corporaciones fueron sujetas a un régimen policial muy estricto, aunque ello no supuso su completa desaparición.

Las conclusiones de L. Massignon fueron confirmadas, ampliadas y matizadas en 1937 por un estudio de B. Lewis, que podemos sintetizar en dos aportaciones. Respecto al origen de las corporaciones (*guilds*) islámicas, señala que no fueron exactamente creadas por los qarmaṭīs, sino que éstos dieron un nuevo sentido a formas de organización preexistentes. En su opinión, el origen de las corporaciones islámicas medievales es oscuro, y se inclina por una postura ecléctica:

The Islamic guilds would thus be a synthesis of a material framework of organisation herited or imitated from the Graeco-Roman world, and a system of ideas coming essentially from Syro-Persian civilisation, giving as result a movement at once Islamic, Hellenistic, interconfessional, philosophic and corporatist.¹³

La segunda aportación de B. Lewis se centró en el contenido de esas corporaciones que, en su opinión, tuvieron desde su origen un marcado carácter ideológico de tipo religioso:

Unlike de European, the Islamic guild was never a purely professional organisation. From the days when the guilds formed a part of the masonic system of the Qarmatis, until the present day, they have always had a deep-rooted ideology, a moral and ethical code [...].¹⁴

Como vemos, tanto L. Massignon como B. Lewis tuvieron muy en cuenta a la hora de afirmar la existencia de corporaciones profesionales en el islam desde la Edad Media la conexión de estas asociaciones con otras de tipo religioso, así como las propias peculiaridades religiosas de las asociaciones profesionales. Según B. Lewis, la conquista mongol del Próximo Oriente a partir del siglo VII/XIII supuso la desaparición del qarmatismo, de manera que las corporaciones (*guilds*) se arrojaron entonces bajo otro manto religioso, el sufismo, y al mismo tiempo entraron en contacto

12. L. MASSIGNON, E.I.¹ VIII/436, s. v. *šinf*.

13. B. LEWIS, “The islamic guilds”, *Economic History Review* VIII/I (1937), 26.

14. *Ibidem*, 37.

con el movimiento conocido como *futuwwa*¹⁵, al punto que *futuwwa* y corporación llegaron a ser términos sinónimos: esta fusión comenzó a producirse en la península de Anatolia en el siglo XIII, en conexión con otro movimiento, el de las hermandades o *ajiyya*, y hacia el siglo XV se había extendido a todas las zonas centrales del islam¹⁶.

En relación al movimiento de la *futuwwa* y de las hermandades/*ajiyya*, una de las fuentes más importantes es la *riḥla* o relato de viajes del celeberrimo viajero tangerino Ibn Baṭṭūṭa (703-770/1304-1377), quien menciona la existencia de asociaciones de tipo profesional/*ḡamā'āt* en Persia y, sobre todo, Asia Menor. No es mi intención hacer un análisis detenido de estos movimientos y asociaciones a través de los datos que aporta el mencionado autor, pues ello exigiría un trabajo monográfico —especialmente en lo relativo a las del Asia Menor turca— sino que, sencillamente, voy a limitarme a presentar algunas de sus características en relación al tema de las asociaciones profesionales en el islam medieval. En este sentido, la primera mención que hace se refiere a la ciudad persa de Iṣfāhān, en la que Ibn Baṭṭūṭa describe las actividades de las asociaciones/*ḡamā'āt* de los miembros de cada oficio:

Los distintos artesanos (*ahl kulli ṣinā'a*) eligen entre sí como jefe a un anciano (*kabīr*) al que llaman *Kalū*, así como los principales de la ciudad (*kibār al-madīna*) aunque no sean artesanos. Hay también la compañía (*ḡamā'a*) de los jóvenes solteros. Estas cofradías (*ḡamā'āt*) rivalizan en méritos y sus miembros se convidan entre sí tratando de superarse unos a otros, en la medida de lo posible, en los banquetes que preparan y en otros grandes agasajos. Me contaron que una de estas taifas (*tāyfa*) convidó a otra y guisaron los alimentos a la llama de unas bujías; los otros les devolvieron la invitación, cocinando los platos con seda.¹⁷

En principio, parece evidente que estamos ante un modelo de asociación que agrupa a la gente de un oficio, quienes se dan a sí mismos un jefe, al que llaman *kalū*, elegido de entre los más ancianos. Pero también existen asociaciones entre otros sectores sociales sin que, en principio, la pertenencia a un oficio juegue ningún papel; concretamente Ibn Baṭṭūṭa cita a los *kibār al-madīna* y a los jóvenes solteros. El segundo caso no plantea duda, pero la expresión *kibār al-madīna* puede entenderse en dos sentidos:

- Los principales personajes de la ciudad, en el sentido de gentes poderosas o ricas.
- Con el significado de ancianos. Esta segunda opción no es ilógica, por dos razones: primero porque dice que la gente de cada oficio se dan así mismo un jefe, al que denomina *kabīr*, que puede ser tanto un anciano como el artesano

15. Sobre este tema puede verse el artículo de la E.I.² II/983-991, s. v. *futuwwa* (C. CAHEN y F. TAESCHNER) y el trabajo de L. MASSIGNON “La futuwwa ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au Moyen Age”, en L. MASSIGNON, *Opera Minora*, Beirut 1963, 396-417.

16. B. LEWIS, “The Islamic guilds”, 27-30.

17. S. FANJUL y F. ARBOS, *Ibn Baṭṭūṭa: a través del Islam*, Madrid 1987, 290. La edición árabe que he consultado —que, a la vez, es traducción francesa— es la realizada en 1854 por de C. DEFREMERY y B.R. SANGUINETTI, *Voyages d'Ibn Battuta: texte arabe accompagné d'une traduction*, Paris 1969, vol. II/45.

más reputado o principal del oficio; además, Ibn Baṭṭūṭa habla también de una asociación (*yamā'ca*) de jóvenes solteros, por lo cual podrían haber también una que agrupase a los ancianos.

Sea de ello lo que fuere, de lo que no cabe duda es de que la pertenencia a una profesión servía de base para la existencia de un determinado tipo de organización socio-laboral. Quedan, en cambio, muchas dudas en el aire: qué tipo de asociación era, qué papel jugaba la pertenencia al oficio, porque Ibn Baṭṭūṭa cita su existencia sólo en la ciudad persa de Iṣfāhān etc.

Pero parece que en esta época el fenómeno del asociacionismo profesional se hallaba mucho más extendido en Asia Menor, donde Ibn Baṭṭūṭa describe con una mayor profusión de datos el fenómeno de las agrupaciones llamadas *ajiyya* o *futuwwa*, que él asimila y define como una misma realidad, en relación con dichas asociaciones profesionales¹⁸. El primer término significa literalmente “hermandad”, y el segundo es de la misma raíz que *fatā*, “joven”. La relación entre el movimiento asociativo profesional y la *futuwwa* no ha sido hasta el momento completamente clarificada, al menos en lo que se refiere a la llamada *futuwwa* “popular”; no obstante, los autores que han investigado el asunto se inclinan a pensar que el movimiento se extendió desde Irán hasta Asia Menor¹⁹.

La descripción inicial que Ibn Baṭṭūṭa hace de estas asociaciones es la siguiente:

Los *ajiyya* están por todo el país de los turcomanos de Asia Menor, en cada comarca, ciudad o aldea [...]. Entre ellos, el *ajī* es un hombre que la gente del mismo oficio (*ahl sinā'atihi*) y otros, jóvenes solteros e independientes, se dan a sí mismos como jefe. Esta comunidad se llama también *futuwwa*. Este *ajī* construye una zagüía y la llena de alfombras, lámparas y utensilios necesarios, mientras sus compañeros trabajan de día para procurarse un medio de vida y le llevan por la tarde todo lo que han ganado; con ello compran comida, fruta y otras cosas, y lo consumen en la zagüía. Si llega un viajero, ese mismo día lo alojan y le dan de comer con lo que han adquirido, teniéndole como huésped hasta que se va. Si no viene nadie de fuera, ellos mismos se reúnen a comer, cantar y bailar. Al día siguiente vuelven a su oficio, y por la tarde llevan otra vez a su *almocadén* lo que han juntado. Les llaman *fityān* y a su *almocadén* le dicen, como ya hemos señalado, *ajī*.²⁰

En principio, destaca el hecho de que Ibn Baṭṭūṭa comienza poniendo de relieve la difusión del movimiento asociativo a lo largo de toda la Península Anatólica, y,

18. “Partout où la *futuwwa* avait existé, elle subsista sous une autre forme en se liant aux métiers et devint ainsi la charte des corporations. Cette évolution, qui se produisit dans tous les pays de l'Orient musulman, n'est pas très claire, et l'information la plus complète à cet sujet nous est fournie par la Turquie” (E.I.² II/988).

19. “Avant son apparition en Anatolie, cette forme de *futuwwa* est relevée et attestée en Iran, et tout porte à croire qu'elle fut introduite en Anatolie à partir de ce pays”, E.I.² II/988.

20. S. FANJUL y F. ARBÓS, *A través del Islam*, 377-378; C. DEFREMERY y B.R. SANGUINETTI, *Voyages d'Ibn Battuta* II/261-262.

de hecho, prácticamente en cada localidad que visita durante su estancia entre los turcos se aloja en la correspondiente sede de la *ajiyya* local. Por otra parte, al igual que en el caso de la *ṭāyfa* de Iṣfāhān, vemos que la adscripción profesional es uno de los elementos definitorios de estas asociaciones de los turcómanos, y también destaca la presencia nuevamente de asociaciones de “jóvenes solteros”. Otra referencia, relativa a la ciudad anatolia de Lāḍīq, vuelve a poner de manifiesto que el elemento profesional, la pertenencia a un mismo oficio, jugaba un importante papel en estas asociaciones, sus actividades y reuniones. En este caso, Ibn Baṭṭūṭa narra las celebraciones que tuvieron lugar con motivo de una fiesta religiosa, la de la ruptura del ayuno:

Nos cogió en Lāḍīq la fiesta del fin de Ramadán y fuimos a la *muṣallā* [oratorio]. Acudieron también el sultán y los *fiṭyān ajiyya*, todos ellos armados. Los artesanos de cada gremio (*ahl kulli ṣināʿa*) llevaban estandartes, albugues, atabales y añafiles, rivalizando unos oficios con otros en méritos, en la belleza del atuendo y en la perfección de sus armas. Todos estos gremios (*ahl kulli ṣināʿa*) van con ovejas, vacas y costales de pan: degüellan a las bestias en el cementerio y reparten la carne y el pan como limosna. Todos van primero a los cementerios y después a la *muṣallā*. Cuando hubimos rezado la oración solemne de la Fiesta, entramos con el sultán en su mansión y sirvieron la comida. Pusieron una mesa para los alfaqués, jeques y *fiṭyān* y otra, aparte, para los faquires y mezquinos/*fuqarāʾ wa masākīn*, pues ese día el sultán no echa a nadie de su puerta, ya sea pobre o rico.²¹

Aunque sus descripciones son una valiosa fuente de información, poco se puede decir de estas asociaciones, pues los datos que ofrece el viajero tangerino son muy escasos. En principio, podría apuntarse una posibilidad: si Ibn Baṭṭūṭa menciona en su relato este tipo de asociaciones es porque las considera algo curioso y extraño, una realidad desconocida para él, de lo que cabe deducir que tales asociaciones no eran habituales en el Magreb islámico, pues sin duda hubiese mencionado la existencia de similitudes o diferencias con las realidades de su propio ámbito original magrebí. Por otro lado, en estas asociaciones el elemento religioso y el profesional van juntos, aunque la relación entre ambos es difícil de establecer: según Ibn Baṭṭūṭa, una de sus actividades principales era de tipo asistencial, es decir, alojar y dar sustento a los viajeros, y, de hecho, en cada localidad turca que menciona se hospeda en la *zagiya* correspondiente; también, según narra respecto a la ciudad de Lāḍīq, hacían reuniones con motivos de fiestas religiosas. Asimismo, destaca que en ambos casos (Persia y Anatolia) los jóvenes solteros parecen jugar un papel especial. Finalmente, no deja de ser llamativo que ambas referencias a estos tipos de asociaciones se refieren a Persia y Asia Menor, es decir, dos ámbitos geográficos islámicos pero no árabes. El propio Ibn Baṭṭūṭa menciona la similitud de ambos casos cuando, hablando de la *futuwwa* de los turcos, señala:

21. *Ibidem*, 383; *Ibidem*, II/275-276.

Los de Šīrāz e Iṣfāhān se les asemejan en ello, sólo que los de aquí estiman más a los viajeros y caminantes y les dan mejor trato y más solícito.²²

Otro argumento favorable a la existencia de relaciones entre organización profesional y elementos religiosos en ámbitos persas la tenemos en un “tratado de aguadores” (*resāla-ye saqqāyī*) que data del siglo VIII/XIV y ha sido publicado y traducido al francés por M. Mokri. Aunque este documento, escrito en persa, no aporta nada en relación al tema de la organización interna del oficio, en cambio demuestra de forma nítida la especial vinculación de los aguadores con las veneradas figuras de ʿAlī b. Abī Tālib y sus hijos, Ḥusayn y Ḥasan, a quienes se considera creadores del oficio y, en cierta forma, sus “patronos” protectores, a pesar de lo cual M. Mokri opina que no debe tratarse necesariamente de un tratado *šīʿī*²³.

Hasta aquí hemos analizado las opiniones y argumentos de los dos principales autores favorables a la consideración de la existencia de corporaciones profesionales en el islam medieval durante la época clásica. No obstante, quisiera finalizar este apartado destacando también las aportaciones de G. Makdisi, quien, en un reciente artículo, vuelve sobre las ideas de L. Massignon defendiendo la existencia de corporaciones en el islam clásico, concretamente en el ámbito de la enseñanza del *fiqh*²⁴.

1.b.- La cuestión conceptual

Uno de los defectos de los autores que primero plantearon toda esta cuestión, L. Massignon y B. Lewis, principalmente, es que no aportaron en ninguno de sus trabajos una definición de lo que ellos entendían por “*corporación profesional*”, aunque siempre que se hablaba de tales instituciones se estaba haciendo referencia, implícitamente, a las corporaciones de la Europa medieval. En realidad, estamos, una vez más, ante un problema terminológico: la pregunta previa que hay que plantear es ¿qué es una corporación profesional?. Afortunadamente, los autores que de forma más reciente han estudiado el asunto han caído en la cuenta de la importancia de este aspecto y han intentado subsanarlo ofreciendo sus propias definiciones de lo que entienden por una “*corporación profesional*”.

En primer lugar, de los autores favorables a la existencia de corporaciones en el islam clásico sólo G. Makdisi ha aportado una definición propia, que además es bastante clara y nada rebuscada:

22. *Ibidem*, 378.

23. M. MOKRI, “Un traité persan relatif à la corporation prolétaire des porteurs d'eau musulman”, *Revue des Etudes Islamiques* XLV/I (1977), 41-88.

24. G. MAKDISI, “La corporation à l'époque classique de l'Islam” en G. MAKDISI, *Religion, law and learning in classical islam*, Londres 1991.

Par le mot “corporation” ou “guild”, j’entends une association de personnes professionnelles, groupées en vue de réglementer leur profession et de défendre leurs intérêts.²⁵

Como vemos, la definición de corporación de G. Makdisi es bastante sencilla, pues se circunscribe al lo meramente profesional, lo cual facilita mucho el poder hablar de corporaciones en relación al período clásico del islam. Curiosamente, como vamos a comprobar a continuación, los autores que niegan la existencia de corporaciones profesionales en el islam clásico señalan que es requisito la presencia en las mismas de aspectos de tipo asistencial o religioso. En lo que respecta a la comparación entre las corporaciones islámicas y sus coetáneas europeas, G. Makdisi concluye que eran semejantes en cuanto a sus miembros componentes, pero no en cuanto a su estatus jurídico²⁶.

A continuación, pasaré a analizar las definiciones dadas por los dos autores que defienden la inexistencia de corporaciones en el islam medieval. En primer lugar, partimos de la definición de “corporación” adelantada en su momento por C. Cahen, que se basa en dos elementos²⁷:

- Que sea una asociación privada que agrupe a todos los miembros de un oficio y regule el ejercicio de la profesión.
- Que asimismo imponga una determinada regulación de la vida extraprofesional de dichos miembros, especialmente en lo que se refiere a aspectos religiosos y asistenciales.

Dicho con otras palabras por el mismo autor:

Lo que se trata de saber es si la organización era estatal o autónoma, es decir, del tipo romano o del comunal europeo; se trata recíprocamente de saber si las organizaciones de solidaridad colectiva eran de tipo profesional, y si era la profesión la que ordenaba lo esencial de la vida, incluso extraprofesional, de sus miembros, carácter distintivo de la verdadera corporación profesional tal y como la conoció Europa durante un cierto tiempo a fines de la Edad Media.²⁸

En mi opinión, esta definición de C. Cahen sobre las corporaciones profesionales de la Europa medieval presenta varios inconvenientes. Para empezar, los estudios más recientes cuestionan el hecho de que las corporaciones europeas se atengan a un sólo modelo. El mundo de las asociaciones profesionales y las cofradías religiosas en la Europa medieval es lo suficientemente amplio, variado y

25. *Ibidem*, 36.

26. *Ibidem*, 48.

27. “Associations privées groupant tous les maîtres d’un métier, en réglant elles-mêmes l’exercice, et encadrant, même en dehors de la vie professionnelle stricto sensu, un certain nombre d’activités de leurs membres, surtout de l’ordre de la religion et de l’entraide”, C. CAHEN, “Y a-t-il eu des corporations”, 310.

28. C. CAHEN, *El Islam I. Desde los orígenes hasta los comienzos del Imperio otomano*, Madrid 1986 [10ª ed.], 157-158.

complejo como para que definiciones unívocas del tipo de las propuestas por C. Cahen sean operativas: no se puede hablar de un sólo modelo de corporación profesional. Partiendo de esta base, quisiera puntualizar dos aspectos.

En primer lugar, C. Cahen asimila el concepto de corporación profesional al modelo de las europeas medievales, y éstas a asociaciones de tipo privado. A este respecto debemos señalar que, en lo que se refiere a las corporaciones profesionales de la Europa cristiana medieval, cada vez se valora más la injerencia del poder público sobre ellas, por lo que su “*naturaleza autónoma*” o su carácter privado debe ser demostrada en cada caso. En Castilla, por ejemplo, la organización de los oficios solía surgir más a menudo de arriba-abajo que al contrario; de hecho, las ordenanzas de la corporación siempre debían ser refrendadas por el poder público:

Desde los primeros momentos del movimiento asociativo existen muestras de cómo los poderes públicos los controlaron, ya fuese por medio del nombramiento o confirmación de los alcaldes, jurados, alamines o veedores de los diversos oficios, o a través de su capacidad normativa. En este aspecto concreto los mesteres, si es que alguna vez la tuvieron, pronto perdieron la facultad de dotarse de sus propias normas.²⁹

Este intervencionismo del poder público en la normativa de las organizaciones profesionales es puesto de relieve en uno de los más recientes estudios dedicados al origen de las corporaciones de oficio en Cataluña:

Las ordenanzas –redactadas por un pequeño comité de maestros especialmente cualificados y solventes, en un primer momento, y por los *sobreposats*, con el asesoramiento de aquéllos, más tarde– no serían vinculantes para todos los profesionales del ramo hasta el momento en que el soberano o las autoridades locales, después de examinarlas e introducir en ellas los cambios que creyeran oportunos, las promulgaran.³⁰

Ningún oficio ha conseguido organizarse corporativamente de forma espontánea, sin interferencia de los poderes públicos. Las asociaciones profesionales, antes de 1350, están tuteladas por los poderes públicos, que les otorgan una más o menos amplia autonomía funcional.³¹

De esta forma, si tradicionalmente se había visto a los reyes castellanos, particularmente a Alfonso X, como enemigos de las corporaciones profesionales, nuevos documentos sacados a la luz hace poco tiempo y analizados desde nuevas perspectivas han hecho variar esta opinión:

29. A. COLLANTES DE TERÁN: “Solidaridades laborales en Castilla”, en *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval (Actas de la XIX Semana de Estudios Medievales de Estella, 20-24 de julio de 1992)*, Pamplona 1993, 115.

30. A. RIERA I MELIS, “La aparición de las corporaciones de oficio en Cataluña (1200-1350)”, en *Cofradías, gremios y solidaridades*, 303.

31. *Ibidem*, 317.

No resulta posible seguir aduciendo un especial recelo, cuando no una manifiesta animadversión, de los monarcas castellanos hacia las corporaciones gremiales, para justificar su inexistencia, escaso desarrollo o clandestinidad, una vez que se estudia el ejemplo sevillano, en el cual dichas corporaciones no sólo fueron toleradas, sino incluso fundadas y fomentadas por Alfonso X, confirmadas implícitamente por Sancho IV y Alfonso XI, o en sus prerrogativas particulares por Fernando IV.³²

Un segundo aspecto a analizar es el que se refiere a la relación entre aspectos profesionales y culturales o religiosos. Las corporaciones profesionales europeas no siempre llevaban asociados estos aspectos, sino que algunas de ellas se limitaban a aspectos puramente profesionales. Siguiendo con el ejemplo de la Península Ibérica, que es el que mejor conocemos, podemos decir que hay hasta cuatro modelos de corporaciones profesionales o cofradías³³:

- Exclusivamente profesionales.
- Exclusivamente religiosas, dedicadas a aspectos de tipo cultural y asistencial.
- Cofradías de tipo mixto, religioso y profesional.
- Cofradías que eran instrumentos al servicio de algún grupo de poder que trataba de imponer prácticas de tipo monopolístico (*ayuntamientos, juntas, ligas y monipodios*). Por ello, eran condenadas y perseguidas por las autoridades.

Anteriormente esta variedad de situaciones no había sido tenida en cuenta, pero en la actualidad las ideas que existían sobre el mundo de los mesteres y las cofradías de oficios, que están pasando a ser designadas con el término más genérico de “*solidaridades*”, están cambiando:

Solidaridades voluntarias o impuestas, es decir, surgidas de abajo-arriba como consecuencia de la iniciativa de los interesados, o, en sentido inverso, debido a disposiciones de los poderes públicos. En el primer caso se encontrarían las numerosas cofradías religioso-asistenciales [...], mientras que al segundo tipo corresponderían los mesteres u oficios establecidos a partir de decisiones de los poderes públicos, con el fin de organizar o controlar las actividades económicas. Esto no quiere decir que ambas –la voluntaria y la impuesta– sean incompatibles. Probablemente lo que comenzó siendo una solidaridad impuesta acabaría transformándose o ampliándose a una solidaridad voluntaria.³⁴

32. J. GONZÁLEZ ARCE, “Sobre el origen de los gremios sevillanos”, *En la España Medieval* 14 (1991), 45.

33. Esta clasificación se debe al Dr. A. Collantes de Terán, de quien la obtuve durante el curso de tercer ciclo sobre “Gremios y Cofradías” que imparte desde hace algunos años, juntamente con el Dr. J. Sánchez Herrero, dentro del programa de doctorado *Estructuras del Poder, Sociedad y Fuentes Escritas en el Mundo Medieval*, en el Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla.

34. A. COLLANTES DE TERÁN: “Solidaridades laborales”, 114.

Evidentemente, no sería prudente trasplantar directamente este modelo —extraído del caso peninsular— al resto de las sociedades medievales europeas, pero es bastante probable que la variedad de situaciones fuese semejante: si sólomente en caso de la Península Ibérica presenta esa pluralidad de casos, en un marco geográfico más amplio como el europeo las precauciones deben ser aun mayores.

Tras analizar de manera crítica la definición de corporación profesional dada por C. Cahen, a continuación repararé la de G. Baer, quien adopta una definición menos restrictiva del concepto de “corporación” (*guild*), por lo cual resulta, al mismo tiempo, más operativa. Dicha definición se basa en tres elementos³⁵:

- Que todos los que trabajan en un mismo campo de la economía urbana estén agrupados en una misma unidad asociativa.
- Que dicha unidad desempeñe varios cometidos a la vez, de tipo fiscal, administrativo y social.
- Que exista un grupo de funcionarios elegidos entre los miembros del oficio dirigidos por un síndico.

Como vemos, G. Baer no supedita de una forma tan directa, como hace Cahen, la noción de corporación a la realidad de la Europa medieval cristiana, de modo que, como veremos más adelante, su definición se adapta bastante bien a la organización profesional existente en el islam medieval.

Asimismo, existe otro importante factor en toda esta cuestión que es necesario destacar. Partiendo de la definición anteriormente señalada, C. Cahen introduce un matiz cronológico y distingue entre dos épocas distintas. En principio da por su-puesta la existencia a finales de la Edad Media y durante la Moderna en la mayoría de los países musulmanes de “*une certaine organisation professionnelle corporative*”³⁶. Antes, durante el llamado “*período clásico del islam*” —que se extiende hasta el siglo VI/XII— C. Cahen niega la existencia de corporaciones profesionales en el sentido en que él las define y admite, sólomente, la existencia de “*un certain esprit de corps*” y de “*une certaine forme d'organisation professionnelle*”, reflejados en diversos aspectos³⁷:

35. “It would seem to us that one may justify in speaking of the existence of guilds if all the people occupied in a branch of the urban economy within a definite area constitute a unit which fulfils at one and the same time various purposes, such as economically restrictive practices, fiscal, administrative or social functions. A further condition is the existence of a framework of officers or functionaries chosen from among the members of such a unit and headed by a headman”, G. BAER, “Guilds in Middle Eastern History”, en M.A. COOK (ed.): *Studies in the Economic History of the Middle East*, Londres 1970, 12.

36. C. CAHEN, “Y a-t-il eu des corporations”, 308.

37. *Ibidem*, 318.

- La presencia en ciertos miembros del oficio de un sobrenombre o *laqab* que indica la adscripción profesional³⁸.
- La agrupación topográfica de los oficios³⁹.
- La existencia de ciertas normas comunes.
- La presencia del “súndico” o responsable del oficio ante las autoridades del mercado.

Pero, en su opinión “*tout cela ne fait pas une corporation*” y concluye con las siguientes palabras:

Il paraît évident qu'une corporation professionnelle musulmane, même si on en admet l'existence, ne peut correspondre pleinement à ce qu'on été les corporations de l'Europe chrétienne à leur belle époque.⁴⁰

La misma conclusión adopta G. Baer, incluso en lo que se refiere al matiz cronológico:

We have not definite information about the existence of guilds, let alone their structure or functions, before the fifteenth century. Up to that time the sources have nothing but scattered items of information about chiefs of specific crafts or trades. The first guild documents date from the second half of the fifteenth century and relate to Anatolia (the fusion of the *akhī* movement with specific guilds).⁴¹

El problema, que se refleja en esta aseveración, es que G. Baer parece no admitir la existencia de una organización profesional hasta no poseer un documento interno procedente de esa misma organización, actitud que resulta algo exagerada. A nuestro juicio, un testimonio externo como, por ejemplo, las descripciones que Ibn Battūta hace de las organizaciones de *ajīs* son algo más que “*scattered items*” y permiten afirmar, sin género de duda, la existencia en Anatolia desde la primera mitad del siglo XIV de organizaciones profesionales relacionadas con movimientos de tipo religioso y/o asistencial, a pesar de que no esté claro que tipo de relación era y cuáles fueron sus orígenes.

38. Cfr., para el caso de al-Andalus, J. MARTÍNEZ RUÍZ, “Los *laqab* de oficio en la Granada morisca y en la tradición andalusí” *al-Qanṭara* XI/2 (1990), 343-377.

39. A este respecto y en relación al caso de al-Andalus, Ibn ʿAbdūn señala en el párrafo [110] de su *Risāla*: “el almotacén deberá instalar los gremios, colocando a cada artesano con los de su oficio en lugares fijos. Así es mejor y más perfecto”. Ante esta evidencia, confirmada por todos los geógrafos y cronistas que describen los zocos andaluses, parece gratuita la afirmación de F. Taeschner respecto al hecho de que “dans les villes d'Orient les artisans exerçant tel ou tel métier ne sont pas, *comme en Occident, dispersés dans la ville*, mais groupés autour du ou des marchés dans des rues qui portent leur nom”, E.I.² II/989.

40. C. CAHEN, “Y a-t-il eu des corporations”, 317-318.

41. G. BAER, “Guils in Middle Easter History”, 27.

En definitiva, el estado de la cuestión respecto al problema de la existencia de corporaciones profesionales en el islam medieval puede resumirse en los siguientes puntos:

- Como he señalado, el problema principal radica en la definición del concepto que se está estudiando, pues, en conjunto, parece que asistimos a un *diálogo de besugos* en el que cada cual parece hablar de algo distinto al referirse a “*corporaciones profesionales*” sin que haya posibilidad de llegar a un mínimo entendimiento.
- Dicho esto, parece claro que prácticamente todos los autores admiten la existencia en las sociedades islámicas de corporaciones profesionales –en el sentido de las conocidas en la Europa medieval– a partir de los siglos XIV-XV, cuando comienza la expansión otomana.
- Respecto a la “*época clásica*” del islam, la mayoría de autores reconocen que hubo un cierto tipo de organización profesional. El problema surge, una vez más, al tratar de definir ese tipo de organización, debido a que, como hemos visto a lo largo de la exposición, sistemáticamente se intenta asimilar a la de las corporaciones, gildas, mesteres etc de la Europa medieval cristiana. Así, C. Cahen llega a afirmar que “*la verdadera corporación profesional estuvo casi ausente del islam clásico*”⁴², entendiendo por “*verdadera*” el modelo único de corporación que presuntamente se dió en la Europa medieval.

Ya he señalado que esta asimilación, en mi opinión, constituye un serio error por varios motivos, sobre todo porque la realidad de la Europa medieval en lo concerniente a las corporaciones de oficios fue de una tal variedad que resulta inoperante tratar de reducirla a tal o cual modelo, sea privado o estatal. Así pues, será necesario analizar la organización de los oficios en al-Andalus en su propia realidad, al margen de cualquier tipo de comparaciones o asimilaciones y evitando poner *a priori* etiquetas nominativas que lo único que hacen es provocar situaciones confusas.

2. LA ORGANIZACIÓN DE LOS OFICIOS EN AL-ANDALUS: EL REPRESENTANTE DEL OFICIO

Tras esta introducción historiográfica al tema de las organizaciones profesionales en el islam medieval, paso al estudio de dicha organización en el caso de al-Andalus a través de los datos que aportan los manuales de *hisba*. Debo repetir que, apenas

42. C. CAHEN, *El Islam*, 158.

existen estudios precedentes⁴³, a pesar de que las fuentes, especialmente los tratados de Ibn ʿAbdūn y al-Saqatī, proporcionan una información abundante.

Puede decirse desde el comienzo que, de modo semejante al resto del islam medieval, existió una organización profesional de los oficios en al-Andalus. Pero, antes de entrar en polémicas sobre si esa organización supuso o no la existencia de corporaciones, la analizaremos en sí misma, para luego extraer las conclusiones que sean necesarias. La mera existencia de la concentración geográfica de los oficios, característica de las sociedades islámicas medievales y que también existió en al-Andalus, no parece suficiente para deducir la existencia de un determinado tipo de organización profesional, de modo que nos ha parecido metodológicamente correcto a la hora de escoger un elemento que permita definir o no la existencia de una organización profesional de los oficios la presencia de la figura del síndico o encargado del mismo. Así pues, entiendo que el criterio metodológico más apropiado para analizar el modelo de organización de los oficios en al-Andalus es el relacionado con las actividades del encargado o representante del oficio.

Es obvio decir que el responsable máximo o final del buen funcionamiento de todos los oficios en el mercado era el *muḥtasib*, y así queda de manifiesto en los tratados. Pero es también evidente que, dado el amplio número de actividades que tenían lugar en el zoco, por sí sólo no podía ejercer un control real y efectivo de todos los oficios. De ahí la necesidad de contar con unos colaboradores. Una primera categoría de esos ayudantes eran los *aʿwān* o agentes auxiliares, encargados de ayudarlo en su tarea⁴⁴; pero también había una segunda categoría de colaboradores, los síndicos, es decir, miembros del oficio que actuaban de representantes del mismo ante la autoridad. A la hora de profundizar en su estudio será necesario estudiar: de quién depende su nombramiento y, sobre todo, cuáles eran las funciones que les estaban asignadas.

2.a.- Nombramiento

En primer lugar, Ibn ʿAbdūn indica en el párrafo [187] de su *Risāla* que en todos los oficios debe haber un síndico o representante del oficio, al que denomina

43. Pese a las pesquisas realizadas en distintas bibliotecas nacionales, nos he podido localizar la única monografía que conozco sobre la organización de los oficios en al-Andalus: me refiero al estudio de G. PALACIOS titulado *Corporaciones musulmanas de artesanos y comerciantes*, 1945 que vi citado en el artículo de de C. PEREDA ROIG, “El corporativismo gremial en Marruecos”, *Revista de Trabajo* I (1945), 473. Tan es así que dudo de que tal obra llegase a publicarse alguna vez.

44. En el párrafo [13] de su *Risāla*, IBN ʿABDŪN señala que “el cadí, el juez secundario y el almotacén tendrán buen cuidado de no emplear como alguacil a quien sea colérico, borracho, violento, charlatán, amigo de discusiones y pendencias, o procurarán que se enmienden, pues todos suelen ser unos pícaros redomados”; la misma mala opinión parece mostrar AL-SAQATĪ respecto a estos alguaciles en las referencias que hace en los párrafos [18] y [19] de su *K. fī ādāb al-ḥisba*.

*am̄n/alamín*⁴⁵: *yaṣīb an yakūn fī kulli šinā^c a am̄n*⁴⁶. Esto nos induce a pensar, en principio, que la organización profesional, si tomamos como criterio de existencia de la misma la presencia de dicho síndico, se extendía a todos los oficios artesanos o manufactureros. No obstante, es necesario tratar de matizar esta posibilidad mediante un análisis más pormenorizado.

Comenzando por el tratado de más antigüedad (s. III/IX), Yahyà b. °Umar hace una breve referencia en el párrafo nº [2] de su *K. ahkām al-sūq* a las “personas de más confianza” (*awṭaq*), encargados del control de los pesos y medidas:

Ha de comprobar este tal (*awṭaq*), con los patrones, todas las pesas (*sunūy*), balanzas (*mawāzīm*) y medidas (*makāyyīl*) que se usen en él.⁴⁷

Como podrá comprobarse más adelante, el control de pesos y medidas es una de las funciones habituales de los representantes del oficio; además, el término que emplea para denominarlos *awṭaq* (“persona de mayor confianza”), elativo de la raíz [w.ṭ.q.], de la que procede también el término *ṭīqa* (“persona de confianza”), es también una de las formas habituales de denominar al representante del oficio en los tratados de *hisba* andalusés.

Por su parte, Ibn °Abd al-Ra'ūf (s. IV/X) sólo hace una mención a la presencia de un síndico. Se trata del párrafo dedicado a los carniceros (*ḡazzārīm*), donde señala que el *muḥtasib* les ordenará que confíen el degüello de los animales a “una persona honrada y de confianza” (*man yūṭaq bihi wa yu^clam faḍlihi*); de no existir tal persona, el propio *muḥtasib* directamente les impondrá un *am̄n* que les enseñe las reglas del degüello (*ḡu^cila am̄n^c alayhim yaqif^c alayhim wa yu^callimuhum sunnat al-ḡabḥ*)⁴⁸. Se deduce que, en primera instancia, eran los propios carniceros quienes debían nombrar al encargado del degüello. Pero de no haber nadie lo suficientemente preparado sería el *muḥtasib* quien les impondría el nombramiento de un *am̄n* o experto que les enseñase las normas del degüello. En cualquier caso, este dato de la *Risāla* de Ibn °Abd al-Ra'ūf es de gran interés pues testimonia la presencia de un *am̄n* entre los carniceros en un período tan antiguo como el siglo IV/X.

Ibn °Abdūn no es demasiado explícito, pues, como se ha podido comprobar, se limita a decir en el párrafo [187], que en cada oficio debe haber un *alamín*; desde el punto de vista cronológico es también interesante destacar la presencia, *a priori* en todos los oficios, de un *am̄n* en la Sevilla almorávide de finales del siglo XI o comienzos del XII. El problema radica en que Ibn °Abdūn no especifica a quién corresponde el nombramiento del mismo ni entre quiénes debía ser elegido. El uso impersonal del verbo hace, sin duda, referencia al *muḥtasib*, al que se dirige el

45. Sobre este personaje véase el artículo de la E.I.² I/449, s. v. *am̄n* (C. CAHEN).

46. IBN °ABDŪN, *Risāla*, 244.

47. IBN °UMAR, *K. ahkām al-sūq*, 103.

48. IBN °ABD al-RA'ŪF, *Risāla*, 93.

conjunto del tratado. Es decir, podemos suponer con bastante seguridad que, según Ibn ʿAbdūn, era él el encargado de nombrar a los representantes de cada oficio.

No obstante, la situación no es tan clara como parece. En el párrafo [44], Ibn ʿAbdūn dice que el cadí debe designar en cada oficio (*sināʿa*) a uno de sus miembros que sea “alfaquí, instruido y honrado” (*raʿyul min ahlihi faqīhan ʿamalan jayyaran*), para que, en caso de diferencias que puedan surgir en el ejercicio de su profesión, ponga de acuerdo a las partes sin que tengan que acudir al juez secundario (*hākim*)⁴⁹. En otros párrafos de su *Risāla*, Ibn ʿAbdūn hace mención de este “mediador” en distintos contextos:

- En el párrafo n° [70] señala que el cadí debe nombrar en cada una de las puertas de la ciudad a “un hombre honrado, de buenas costumbres y alfaquí” (*raʿyul jayyaran ʿafīfan faqīhan*) que haga de intermediario cuando se produzcan discusiones (*idā tašāyārū aw ijtalafū*), debiendo todos aceptar la solución que dicho mediador dé a los conflictos⁵⁰.
- En el n° [84], dedicado a la venta de cal y yeso, Ibn ʿAbdūn dice que deberá haber “dos hombres de confianza” (*raʿulayn ṭiqatayn*) encargados de poner paz entre la gente en caso de ocurrir diferencias entre ellos (*ʿinda ijtilāfihim*)⁵¹.
- Finalmente, en el n° [202] dice que en la parada donde buscan trabajo los braceros para la labranza (*mawqif raʿyāla al-jadama*) debe colocarse un hombre de fundamento y honrado (*raʿyul maʿīl jayyir*), que resuelva las diferencias (*yufaṣṣil*) que puedan surgir en el momento de dar de mano en la labor⁵².

La cuestión que se plantea entonces es si este “mediador” es un personaje distinto o el mismo que el alamín que debe haber en cada oficio, según se dice en el citado párrafo [187] de la misma *Risāla* de Ibn ʿAbdūn. Existen argumentos en ambos sentidos:

- Por un lado, en dos de los párrafos donde se habla del mediador su actividad no se incluye en ningún medio laboral o artesanal concreto, sino en dos ámbitos de la ciudad: las puertas y el lugar donde los braceros esperan a ser contratados. Se trataría, en estos dos casos, de personajes distintos a los alamines, cuyo ámbito de actuación son los oficios, es decir, los zocos.
- Por otro, es cierto que una de las funciones del representante del oficio, como veremos, es la de actuar de intermediario entre los miembros del mismo, y que, como ya hemos mencionado, en el párrafo [44] Ibn ʿAbdūn dice claramente que debe haber en cada oficio (*sināʿa*) una persona honrada y de confianza nombrada por el juez que actúe de mediador.

49. IBN ʿABDŪN, *Risāla*, 214.

50. *Ibidem*, 223.

51. *Ibidem*, 226.

52. *Ibidem*, 246.

Ante estos dos argumentos, me inclino por la identificación del “mediador” con el representante del oficio, pues de lo contrario tendríamos que admitir una situación poco lógica: que en cada oficio había dos personajes encargados de cumplir una misma función, la de mediador. Lo más probable es que Ibn ʿAbdūn haya repetido en los párrafos [44] y [187] de su *Risāla* una misma norma: que en cada oficio haya un representante, una de cuyas funciones es la de actuar de mediador entre los miembros del mismo. Por otro lado, no debe extrañar en absoluto que Ibn ʿAbdūn no emplee siempre el término *amīn* para referirse al representante del oficio: el léxico árabe es muy rico y variado, y los autores de los tratados de mercado suelen emplear términos distintos para referirse a situaciones o realidades idénticas. Así, por ejemplo, los maestros de los oficios son designados indistintamente con los términos *muʿallim*, *rabb* o *šayj*.

Para terminar con este asunto, quisiera indicar que en el “Índice alfabético” de la traducción del tratado de Ibn ʿAbdūn realizada por E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, se señalan una serie de párrafos donde presuntamente se habla de este “mediador”: son los números [91], [92] y [95]⁵³. En realidad, en esos párrafos de quien se habla es del alamín, el cual, como vengo diciendo, tiene una función de mediador, entre otras, dentro del oficio. Ignoro si ello es producto de una confusión involuntaria o de una intencionada identificación de las figuras del alamín y el mediador.

En conclusión, la coincidencia en la función del mediador con la del alamín, la ausencia de un término técnico específico para designarlo y lo que hemos señalado sobre el vocabulario de la traducción del tratado de Ibn ʿAbdūn son elementos que hacen pensar que este personaje, el mediador, debería, sencillamente, asimilarse al alamín.

Por su parte, al-Saqāṭī señala en el párrafo n° [17] que el *muḥtasib* debe nombrar al representante de cada oficio, escogiendo para ello a los más honrados de entre las gentes de los mercados y a los principales dueños de talleres artesanos (*yuqaddam min ṭiqāt ahl al-aswāq wa wuḡūh arbāb al-šanāʿiʿ man tuʿraf ṭiqatihī*)⁵⁴. Luego, a lo largo de su recorrido por los diferentes oficios, repite la misma idea varias veces:

- En el párrafo [30], hablando de los medidores de trigo y líquidos, señala que el *muḥtasib* los vigilará mediante uno de ellos que sea de confianza (*min ahl al-ṭīqa*) como “adelantado” o “almocadén” en el oficio (*muqaddaman ʿalayhim*)⁵⁵.

53. E. GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, 190.

54. AL-SAQĀṬĪ, *K. fī ādāb al-ḥisba*, 9.

55. *Ibidem*, 13; sobre el sentido del término *muqaddam* y su equivalente castellano “almocadén” puede consultarse el artículo de F. MAÍLLO SALGADO: “Estudio del sentido y referente de ‘muqaddam’ > ‘muqed(d)em’ > ‘(al)mocadén’”, *Studia Zamorensia Historica* VI (1985), 364-373.

- En el párrafo [72], hablando de los carniceros y matarifes, dice que el *muhtasib* debe escoger a uno de ellos que sea de confianza y nombrarlo alarifel^ʿarḥ̄ (yuqaddim min ṭiqātihim ʿarḥ̄an ʿalayhim)⁵⁶.
- Más adelante, en el párrafo [95], hablando de los perfumistas-drogueros y boticarios, indica que el *muhtasib* debe nombrarles (yuqaddim ʿalayhim), se entiende que como representante, a alguien de fiar y que conozca el oficio (man tu^ʿallama ṭiqatīhi wa dīmīhi wa maʿrifatīhi wa baṣrihi bi-l-ʿaqqār wa tamyẓīhi lahu)⁵⁷.

Así pues, según al-Saqāḥī, el representante o encargado del oficio debe ser nombrado por el *muhtasib*, el cual debe escoger para el cargo a alguien de confianza que tenga el rango de maestros del oficio o dueño del taller (min ṭiqāt ahl al-aswāq wa wuḥūh arbāb al-ṣanāʿi^ʿ). Dado que *rabb/arbāb* es uno de los términos que se emplea como sinónimo de *muʿallim* (maestro de un oficio), debemos suponer que el síndico de cada oficio era elegido entre la categoría de los maestros.

Una de las peculiaridades del tratado de al-Saqāḥī es la presencia de un alamina encargada de controlar todo lo relacionado con la venta de esclavas. Al igual que en los casos anteriores, el *muhtasib* es el encargado de su nombramiento. Es en el párrafo [122], donde se repiten los mismos requerimientos personales de confianza y honradez (min ṭiqāt al-muslimīn al-ḥiyār ahl al-dīn wa-l-marūʿāt)⁵⁸.

Pero frente a esta designación plenamente “oficial” de la alamina, en el párrafo [108] se plantea la posibilidad de un nombramiento hecho desde abajo, es decir, desde los propios miembros del oficio, hecho que al-Saqāḥī condena y rechaza como ilegal, pues su finalidad es permitir que los tratantes de esclavas puedan realizar sus tretas: “una de sus tretas estriba en que nombran en su zoco a una mujer que llaman la alamina, cómplice de sus deshonestidades”. Este caso podría indicar la posibilidad de un nombramiento hecho por las propias gentes del oficio, cosa que al-Saqāḥī rechaza tajantemente al interpretarlo como una maniobra de los miembros del oficio, los tratantes, para tener las manos libres a la hora de cometer sus fraudes habituales.

En conclusión, podemos sintetizar el tema del nombramiento de los síndicos en los siguientes puntos:

- La idea más generalizada es que era el *muhtasib* el encargado del nombramiento. Así lo refleja, sobre todo, al-Saqāḥī. No obstante, ya vimos el problema que ocasiona ese párrafo [44] de Ibn ʿAbdūn, donde habla del “mediador” y dice que debe ser el juez el encargado de nombrarlo. Si admitimos que el mediador no es otro que el síndico, se desprende de ello que para Ibn ʿAbdūn debía ser el juez el que lo nombrase.

56. *Ibidem*, 33. El término ʿarḥ̄, más común en las fuentes orientales a la hora de designar al representante del oficio, ha dado en castellano alarife, que tiene el sentido de “arquitecto” o “maestro de obras”. Sobre este término cfr. E.I.² s. v. ʿarḥ̄: VIII/649-651 (S.A. EL-ALI y C. CAHEN).

57. *Ibidem*, 43.

58. *Ibidem*, 56.

- P. Chalmeta plantea el tema de la forma de la elección, es decir, si el *muhtasib* los elegía por propia y libre iniciativa o si simplemente se limitaba a escoger de entre una terna propuesta por el oficio o, más aun, a ratificar en su puesto al síndico ya elegido por los de su oficio⁵⁹. La única referencia directa en este aspecto es la de Ibn °Abd al-Ra'ūf sobre los carniceros, pero, en todo caso, el *muhtasib* podía, de no haber una persona idónea dentro del oficio, nombrar a otra de su confianza para desempeñar tal función.
- Ambos autores –Ibn °Abdūn y al-Saqatī– coinciden en dos aspectos: que el síndico debía ser escogido de entre los miembros del propio oficio, y que la cualidad principal que debía poseer la persona escogida era ser alguien de confianza/*tiqa-min tiqātihim*, además de buen conocedor del oficio. Estas cualidades se explican si tenemos en cuenta que, como veremos a continuación, su misión principal era asesorar y advertir al *muhtasib* de los fraudes y trucos más usados en cada oficio y controlar la realización de los mismos.

2.b.- Funciones

Según se desprende de los manuales de Ibn °Abdūn y al-Saqatī, el síndico era el principal ayudante del *muhtasib* en la tarea de controlar los oficios. Así se deduce de las funciones que le eran propias y que hemos sintetizado en seis aspectos: ayuda en la lucha contra el fraude, control de pesos y medidas, mediador en los conflictos que pudieran surgir en el oficio, experto o “técnico” que vela por la calidad de los productos, supervisión general de todos los aspectos relacionados con el desarrollo de las funciones de cada oficio y, al menos en el tratado de al-Saqatī, participación en las operaciones de fijación de los precios. A continuación estudiaremos más detenidamente estas funciones.

[A] *Lucha contra el fraude*. En primer lugar, la labor principal del alamín u hombre de confianza, como ayudante del *muhtasib* que era, consistía en ayudarlo a evitar la comisión de todo tipo de fraudes en el zoco, ayuda que se ejercía de dos maneras. Primero de forma directa, es decir, vigilando por sí mismo la comisión de posibles fraudes y, en su caso, avisando al *muhtasib*. Ello no implica que esta vigilancia no fuera también ejercida por el propio *muhtasib*, cuándo y dónde le era posible. Ibn °Abdūn señala en dos párrafos la labor de lucha contra el fraude que debían desempeñar los síndicos:

- En el párrafo [172], dedicado a los ropavejeros o *saqqātīn*, señala que deberá haber un “hombre experto”/*raʿyul maʿīl* que si encontrara a algún miembro del oficio vendiendo objetos sospechosos de haber sido robados, los confisque y se encargue de buscar a sus dueños⁶⁰.

59. P. CHALMETA GENDRÓN, “El Kitāb fī ādāb al-ḥisba”, *al-Andalus* (1967), 151.

60. IBN °ABDŪN, *Risāla*, 242.

- En el nº [211] habla de un tipo de tela no identificado, prohibiendo que se le de apresto y encargando que se cuide de ello un “*hombre experto*” en el oficio de enguatar (*raʿyul maṭīl fī ṣināʿat al-ḥiṣāya*)⁶¹.

Por su parte, al-Saqāṭī señala en el párrafo [100] que el alamín de los boticarios (*ṣayādila*) debe estar presente cuando hagan sus mezclas y les tomará juramento de que no adulterarán los productos que manejan⁶².

La segunda forma consistía en asesorar e informar al *muhtasib* acerca de las técnicas usadas en los fraudes más frecuentes realizados por los miembros de cada oficio. Así, al-Saqāṭī indica en el párrafo [17] que la función de los síndicos es enseñar al *muhtasib*

sus escondidos secretos profesionales y sus encubiertos trucos, hasta que no le esté oculto ni mucho ni poco de sus cosas, que no desconozca lo pequeño ni lo grande de sus obras, para que desaparezcan sus fraudes, suprimiéndose sus dolos y daños contra los musulmanes.

Al-Saqāṭī indica en dos casos concretos la labor de informador del síndico respecto a los fraudes:

- En el párrafo nº [30] indica que el *muhtasib* nombrará a un medidor (*kayyāl*) como “adelantado” (*muqaddam*) en el oficio de quien aprenderá “los trucos, tretas y fraudes que emplean contra los musulmanes”⁶³.
- En el nº [77] dice que el *muhtasib* debe nombrar a los carniceros un síndico o *ʿarḥ* para que trate de enterarse de los trucos más frecuentes en el oficio, así como obligarles a cumplir una serie de normas higiénicas elementales⁶⁴.

[B] Control de pesos y medidas. En directa relación con esta misión de lucha contra el fraude, el alamín debía vigilar todo lo referente a las medidas de los vendedores, poseyendo unos modelos *standard* o patrones (*miṭāl*) de los pesos y medidas empleados en el zoco, para contrastar con ellos los usados por los comerciantes y validarlos, caso de no estar mal fabricados, mediante un sello o estampilla (*tābiʿ*) grabado.

Al comienzo de este apartado señalé que en el párrafo nº [2] de su *K. aḥkām al-sūq* a las “personas de más confianza” (*awṭaq*), encargados del control de los pesos y medidas. Por su parte, Ibn ʿAbdūn ofrece una información algo más detallada:

- En el nº [91] habla del cadahe y del almud –dos medidas de capacidad de áridos– y señala que los patrones (*miṭāl*) de esas medidas estarán en poder del

61. *Ibidem*, 249.

62. al-Saqāṭī, *K. fī ādāb al-ḥisba*, 45-46.

63. *Ibidem*, 13.

64. *Ibidem*, 35.

muhtasib y del alamín de los pesadores: *‘inda-l-muhtasib wa ‘inda amīn fi šinā‘at al-wazzānīn*⁶⁵.

- En el n° [92] trata de las arrobas (*arbā‘*) y pesas (*ṣunūy*), cuyos modelos (*miṭālāt*) de hierro, bien calibrados y contrastados deben obrar en poder del alamín/*‘inda-l-amīn*⁶⁶.
- Por último, en el párrafo n° [95] señala que las pesas (*ṣunūy*) de las balanzas habrán de ser de cristal o de hierro, bien fabricadas y comprobadas, con el sello (*tābi‘*) del alamín bien visible⁶⁷.

[C] *Mediación en conflictos internos*. Una de las principales labores del representante era la de actuar de mediador en caso de plantearse problemas entre los miembros de un mismo oficio o de los miembros del oficio con los clientes. Esta función es atestiguada tanto por Ibn ‘Abdūn como por al-Saqāfī.

Ya hablamos, al tratar el tema del nombramiento, del mediador que cita Ibn ‘Abdūn. Entonces señalamos que una de las funciones del alamín que cita Ibn ‘Abdūn era ejercer de mediador: es en el párrafo [187], donde dice que en el mercado de ganado (*sūq al-dawābb*) debe haber un *amīn* al que recurrir en caso de haber “diferencias” (*ijtilāf*) entre las partes.

También al-Saqāfī atestigua en una ocasión la función de mediador entre los miembros del oficio del alamín. Se trata del párrafo n° [131], donde expone un timo que suele practicar el *yallās* o intermediario comisionista y que consiste básicamente en endeudarse con una serie de comerciantes y arreglarselas luego para no pagarles. La labor del alamín es la de hacer de mediador entre el *yallās*, que ha huido por temor a sus acreedores, y éstos:

Después de su marcha envía alguien al alamín del zoco para ponerle al corriente del asunto [...] El alamín convoca a aquellos comerciantes que son sus acreedores, les informa de todo estos y les explica cuanto se le ha dicho.

[D] *Experto o perito en el oficio*. El alamín era, además, un experto en el oficio que debía cuidar y velar por la buena calidad de lo producido por quienes realizaban dicha profesión, un “técnico” o “perito”, un especialista al servicio del *muhtasib*. Esta función está sobradamente atestiguada en distintos tratados. Cuando Ibn ‘Abdūn menciona esta función normalmente suele referirse al alamín como *raṣūl maṭīl* u “hombre experto” en el oficio en cuestión:

65. IBN ‘ABDŪN, *Risāla*, 229.

66. *Ibidem*.

67. *Ibidem*, 230.

- El párrafo [76], que habla de la fabricación de los serones para el transporte de tierra, señala que el encargado de cuidar de la longitud de los mismos será un “hombre experto en el oficio” (*raʿyul maṭīl fī-l-ṣināʿa*)⁶⁸.
- Asimismo, en el número [81], dedicado a la elaboración de los clavos, señala que debe cuidarse de su calidad “un hombre experto en el oficio de la carpintería” (*raʿyul maṭīl fī ṣināʿat al-niṣāra*)⁶⁹.

En cuanto a la alamina, al-Saqāṭī señala que su función es mantener a las esclavas en su casa y comprobar si están embarazadas, pues la ley islámica prohíbe que un musulmán adquiriera una sierva sin saber si lo está o no, para evitar problemas de paternidad; si no están embarazadas, la alamina extiende el certificado de cumplimiento del “retiro legal”.

[E] *Supervisión general del buen desarrollo del oficio.* Finalmente, otra serie de disposiciones de los manuales de *hisba* –complementarias a las que tratan de impedir el fraude de forma general– hacen referencia a medidas de control de determinados oficios.

Por ejemplo, en el párrafo n° [120] Ibn ʿAbdūn hace referencia al matarife, señalando que no se deberá sacrificar ninguna res que sirva para la labranza ni ninguna hembra buena para la reproducción, y que de ello ha de cuidarse un “alamín de confianza” *lamīn ṭīqa*⁷⁰.

También Ibn ʿAbdūn habla en el párrafo n° [204] del *amīn ʿalā-l-wādī* o “alamín del río”. Por el contexto podemos deducir que se trata del alamín de los marineros empleados en las barcas que cruzaban el Guadalquivir, cuya misión era impedir el contrabando de vino o de objetos robados, así como que mujeres “con aspecto de llevar vida deshonesta” cruzasen el río.

En relación a los cambistas señala en el párrafo [214] que debe haber al frente de ellos un “hombre bueno y experto” (*raʿyul maṭīl jayyir*) que informe de los cambios en curso a los del oficio (*ahl al-ṣināʿa*)⁷¹.

Un caso especial es el de la ya mencionada alamina encargada de supervisar la venta de esclavas, de las que al-Saqāṭī habla en los párrafos [108] y [122]. Esencialmente, su labor consistía en ejecutar el principio de la ley islámica según el cual una esclava no podía cohabitar con su dueño hasta que se estableciese que no estaba embarazada, a fin de evitar problemas de paternidad.

Al-Saqāṭī dedica además varios párrafos a los vendedores de comida y cocineros, habituales en los zocos de las ciudades árabes, donde establece una serie de medidas de control higiénico y sanitario:

68. IBN ʿABDŪN, *Risāla*, 225.

69. *Ibidem*, 226.

70. *Ibidem*, 234.

71. *Ibidem*, 249.

- En el [77] prohíbe que los cocineros guisen de noche o en lugares ocultos, y ordena que lo hagan en tiendas encaladas y enlosadas (*hawānī muṣaṣṣa musaṭṭaha*) y a la luz del día, para que su síndico (*al-ṭīqa al-muqaddam^c alayhim*) pueda controlar cómo preparan la comida⁷².
- En el n° [82] habla del alarife/^c*arḥ* de los vendedores de *harīsa*, a quienes ordena una serie de normas higiénicas:

Habrán de fregar las vasijas y ollas, utilizando para estas últimas unas tapas cuadrangulares, semejantes a las de las arcas [...] Recubrirán las tapas con argamasa, echando encima las tapaderas exteriores que cerrarán, pernoctando las llaves en poder del almotacén o de su alamín (*inda^c arḥihim*). Cuando llegue el momento de abrirlas, el alamín estará presente.⁷³

- En el párrafo [88] ordena que los cocineros presenten las carnes y la caza al alarife que se les ha nombrado: *li-l-^carḥ alladī yutaqaddam^c alayhim*⁷⁴.

Una de las funciones del *muhtasib* era velar por que el mercado estuviese bien abastecido de los productos básicos necesarios, como el trigo⁷⁵. En este mismo sentido, Ibn ʿAbdūn indica en el párrafo n° [73] que es obligación de los síndicos de los albañiles (*urafāʾ al-bannāʾīn*) procurar que los alfareros produzcan los tipos de tejas necesarios para los diversos tipos de construcción: pozos, hornos, solerías etc.

[F] *Participación en las operaciones de establecimiento del precio del mercado.* Hay una última función, aunque sólo está atestiguada en el tratado de al-Saqatī: se trata de la participación del alamín en las operaciones de *amal-l-qāma*, es decir, de “establecimiento o cálculo del precio” de determinados productos de venta en el zoco⁷⁶. Así parece desprenderse del párrafo [50] de su tratado, donde dice que

72. AL-SAQATĪ, *K. fī ādāb al-ḥisba*, 35.

73. *Ibidem*, 36.

74. *Ibidem*, 40.

75. Así, por ejemplo, en el párrafo [24] de su tratado, AL-SAQATĪ señala que es función del *muhtasib* controlar: “cuánto trigo hay almacenado en su lugar para épocas de necesidad, cuánto necesita diariamente la población y cuánto sobra. Hará harina de trigo, importando asimismo para hacer frente a toda subida de su precio, contrarrestándola de acuerdo con la abundancia o escasez existente en el lugar”.

76. El tema de la imposición obligatoria de precios o *tas^cḥ* y de su fijación negociada (*amal-l-qāma*) es muy polémico en la tradición jurídica islámica; en tres de los manuales de *ḥisba* pueden encontrarse referencias al asunto: IBN ʿUMAR (n° [6], [40] y [43]), IBN ʿABD AL-RAʿŪF, *Risāla*, 88-89 y AL-SAQATĪ (n° [7], [50], [55], [56], [60], [62] y [75]). Sobre este asunto véanse los artículos de D. GIMARET, “Les théologiens devant la hausse des prix”, *Journal of the Social and Economic History of the Orient* XXII/3 (1979), 330-338 y M. TALBI, “Fiqh et taxation (*tas^cḥ*)”, *Les Cahiers de Tunisie* T. XXXV n° 139-142 (1987), 121-158.

en su época de *muhtasib*⁷⁷ estuvo en un molino junto a un grupo de veedores (*šuhūd*) y alamines (*umanā'*) para establecer el precio de la harina (*li-^camala qīmat al-daḡīq*)⁷⁸. No obstante, es difícil generalizar esta función debido a que el tratado de al-Saqaṭī es el único que al tratar el tema del cálculo de los precios y su imposición obligatoria, en el caso de determinados productos de primera necesidad, hace referencia al papel jugado por los síndicos o representantes del oficio.

2.c.- Conclusiones

Al principio de este capítulo planteábamos una serie de interrogantes que, después del análisis realizado, creemos poder responder, al menos parcialmente.

Ya vimos que prácticamente todos los autores admiten, al menos, la existencia de una determinada organización profesional en el islam medieval. Podemos decir que al-Andalus no fue a este respecto una excepción: según se deduce de los manuales de *hisba*, en al-Andalus es el Estado, por medio del *muhtasib* y del alamin/alarife, nombrado por aquél y subordinado suyo, el que controla los oficios. En este sentido, basta constatar que todas las funciones que éste realiza están al servicio del *muhtasib*: principalmente actuar de mediador para evitar conflictos internos e impedir que los miembros del oficio cometan fraudes.

Así pues, la organización de los oficios en al-Andalus parece mostrarse como un sistema de control del poder público sobre el mercado: dada la amplitud y alta especialización del mismo, el *muhtasib* necesitaba ayuda, y se servía de los alamines como “delegados” en cada oficio que controlarían a sus miembros. No obstante esta visión es necesariamente parcial, pues en los manuales de *hisba*, por su naturaleza, no aparece ningún dato que nos permita suponer que la organización de los oficios partió desde abajo, es decir, de los intereses o motivaciones de sus propios miembros, pues no existen en ellos normas de tipo reivindicativo, en las que planteen sus exigencias al encargado del zoco.

Otro elemento muy a tener en cuenta es el de la diferente cronología que reflejan los tratados. La existencia de una organización profesional de los oficios en al-Andalus parece tardía. En las *Ahkām* de Ibn ʿUmar (s. III/IX) la posible referencia a alamin o “persona de confianza” (*awṭaq*) del párrafo [2] es dudosa, de modo que la mención segura más antigua la tenemos en el de Ibn ʿAbd al-Raʿūf (s. IV/X). Pero se trata de una mención aislada, y en general dicho tratado aporta poco al tema de la organización de los oficios. Así, la imagen más acabada de dicha organización se encuentra en los tratados más tardíos, los de Ibn ʿAbdūn (s. V/XI) y, principalmente, al-Saqaṭī (s. VII/XIII), lo cual puede que nos esté

77. “*Ayyām naẓarī fī-l-ḥisba*”: de esta frase se deduce que AL-SAQATĪ escribió su obra sobre el mercado una vez retirado de las labores de *muhtasib*.

78. AL-SAQATĪ, *K. fī ādāb al-ḥisba*, 23.

indicando que dicha organización fue producto de una evolución lenta y compleja, que no se completó hasta después del siglo IV/X. Ello coincide con lo que sabemos de los alamines en el Oriente islámico, cuya mención en los manuales de *hisba* comienza a hacerse frecuente a partir del siglo VI/XII⁷⁹.

Así pues, es evidente que en al-Andalus, al menos a partir de un cierto momento, los oficios estuvieron organizados. Ahora bien, ¿eran o no corporaciones profesionales? Aquí volvemos a encontramos con el problema de las definiciones que tratamos en su momento y existen dos opciones: la amplia y la restrictiva. Tomando como base la de C. Cahen —con las reservas que anteriormente apuntamos respecto a la misma— es evidente que no podemos admitir la existencia de dichas corporaciones profesionales en al-Andalus, pues los organismos que hemos estudiado no cumplen algunos de los requisitos básicos establecidos en su definición:

- El elemento principal era que fuesen “privadas”, es decir, no organizadas o mediatizadas por la intervención del Estado.
- Además las fuentes no permiten en absoluto decir si dichas asociaciones tenían vida más allá del ámbito profesional, como ocurría la mayoría de las veces en el caso de las corporaciones profesionales europeas medievales.

Lo mismo podemos decir respecto a la definición de G. Baer, pues si bien los oficios andalusíes contaban con una estructura interna dirigida por un oficial o síndico, no sabemos nada acerca de si esos oficios cumplían con algún tipo de función social, fiscal o administrativa.

Sin embargo, definiciones menos restrictivas, permiten un mayor acercamiento de posturas. Por ejemplo, A. Collantes de Terán señala que “mester” u “oficio” sería “*toda corporación constituida, exclusivamente o en parte, con fines económico-laborales, reconocida y controlada por los poderes públicos*”⁸⁰. Aquí sí resulta más fácil identificar la organización de los oficios andalusíes: efectivamente, es una organización constituida con fines exclusivamente profesionales, por lo que sabemos, y además están bajo el control de las autoridades públicas.

Como puede verse, todo depende del criterio que se adopte y de la definición que se considere adecuada. En cualquier caso, lo importante es reconocer que el islam medieval, y al-Andalus en particular, conoció una organización profesional de los oficios, pero que fue *su* propia organización, con su características internas específicas, y, pese a la existencia de similitudes, es vano intentar asimilar dicha organización con la de otras sociedades. En este sentido suscribo plenamente las siguientes palabras de C. Cahen:

Une corporation professionnelle musulmane, même si on en admet l'existence, ne peut correspondre pleinement à ce qu'ont été les corporations de l'Europe chrétienne.⁸¹

79. E.I.² VIII/649-651, s. v. *‘arġ*.

80. A. COLLANTES DE TERÁN, “Solidaridades laborales en Castilla”, 115.

81. C. CAHEN, “Y a-t-il eu des corporations”, 319.

El hecho de que en el islam la organización de los oficios no sea de origen privado sino estatal ¿impide hablar de “corporaciones islámicas” o, en este caso, “andalusíes”? Es una cuestión de opciones: sí lo impide si no somos conscientes de que estamos empleando el mismo vocablo para designar realidades que no son exactamente iguales; no si somos conscientes de ello.

En este sentido quisiera hacer algunas reflexiones en torno al problema de la traducción y aplicación de términos propios de la historia medieval europea al islam medieval, particularmente en referencia a la traducción de los términos árabes que designan los oficios (*ṣinf* y *ṣināʿa*, sobre todo) por “gremio”, hecho habitual en las traducciones al castellano de los tratados de *hisba* andalusíes realizadas por E. García Gómez (Ibn ʿAbdūn) y P. Chalmeta (al-Saqāṭī). En principio, comparto con E.H. Carr la idea de que la constante insistencia en la definición de las palabras resulta pedante⁸², pero no cabe duda de que la indefinición de los conceptos manejados por el historiador puede llegar a resultar muy problemática y, a veces, irritante.

He comentado que me parece un error tratar de asimilar la organización profesional de los oficios del islam medieval a la existente en otras sociedades contemporáneas, principalmente las europeas cristianas y la bizantina. El problema es que dicha asimilación comienza, como digo, por la propia terminología que se suele emplear cuando se trata el tema. A continuación intentaré establecer algunas precisiones y puntualizaciones en cuanto al empleo de la terminología, partiendo de la siguiente consideración, expresada por su autor a propósito del tema que tratamos:

Es importante matizar las palabras utilizadas para expresar pensamientos e instituciones; hay que cuidar los términos empleados por nosotros, para no caer en el anacronismo, por ejemplo, pero también hay que analizar y valorar aquéllas usadas por los contemporáneos, para poder percibir todo lo que hay detrás de una u otra. Palabras iguales no designan lo mismo y palabras diferentes pueden referirse a un contenido similar.⁸³

Como decimos, en las traducciones de los tratados de *hisba* es frecuente el empleo del vocablo “gremio” cuando se traduce alguno de los términos árabes que designan al oficio⁸⁴. En principio y tomando como base las definiciones que el diccionario de la R.A.E. propone para el término “gremio”, no hay objeción alguna a su uso en relación a los oficios en al-Andalus: en su acepción más genérica, gremio equivale a “conjunto de personas que tienen un mismo ejercicio, profesión o estado social”. No obstante, creo necesario hacer algunas precisiones a este respecto. En

82. E.H. CARR, *¿Qué es la Historia?*, Barcelona 1993 [2ª reimpresión], 150 [nota 9].

83. A. SESMA MUÑOZ, “Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval”, en *Cofradías, gremios y solidaridades*, 23.

84. El caso más evidente es la traducción del tratado de al-Saqāṭī por P. Chalmeta, que constantemente emplea el término “gremio”. Curiosamente, en otro trabajo posterior niega “la existencia de organizaciones artesano-corporativas en el mundo musulmán antes del siglo XV, e—inclusive— sólo en la parte otomana con posterioridad a dicha fecha”, P. CHALMETA GENDRÓN “Organización artesano-comercial de la ciudades musulmanas”, en DE EPALZA, M., *Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica (Zaragoza, 1-4 diciembre 1989)*, Zaragoza 1991, 109-110.

primer lugar hay que decir que el término “*gremio*” no fue empleado en Europa durante la Edad Media para designar a las corporaciones profesionales, sino que su uso es posterior, a partir del siglo XVI: en castellano aparece por vez primera en 1565 y sólo a partir del siglo XVII en el sentido de oficio⁸⁵. El léxico de las lenguas europeas medievales para definir este tipo de corporaciones, al igual que el árabe, fue muy amplio y variado: oficio, mester, cofradía, hermandad, arte, hansa, gilda, *universitas* etc.

Así pues, si en un plano muy genérico el uso del vocablo “*gremio*” en relación a la organización de los oficios andalusíes puede ser admitido como correcto, creemos que en un trabajo de investigación histórica hay que ser más preciso en el uso de la terminología a fin de evitar todo confusionismo. En el caso que nos ocupa, ocurre que es fácil inferir una asimilación de las organizaciones profesionales del islam con los gremios o corporaciones de oficios europeos si no se emplea una terminología adecuada, asimilación de la que podemos decir, como poco, que no ha sido aún demostrada plenamente. Es decir, dicha traducción no responde a una descripción producto de un análisis previo, resultando por ello una traducción forzada y confusa; y esa confusión aumenta cuando vemos que, por razones no muy claras, unas veces sí se traduce por “*gremio*” y otras no, tratándose de los mismos autores y los mismos términos.

En resumen, en mi opinión se ha abusado de la traducción de los términos árabes por “*gremio*”, traducción que creemos resulta poco provechosa por tres motivos:

- Porque con ello se identifican realidades que pertenecen a formaciones sociales distintas.
- Por la arbitrariedad injustificada que acompaña a dicha traducción: los términos árabes (*ṣinf/aṣnāf*, *ṣinā'a*) son traducidos unas veces por unos vocablos y otras veces por otros, sin que haya razón ninguna para ello.
- Porque el término “*gremio*” no fue usado en Europa durante la Edad Media, sino sólo a partir del siglo XVI, con lo cual la distorsión es mayor, al compararse realidades institucionales pertenecientes a épocas distintas.

Así pues, concluyo este apartado recordando las palabras de C. Cahen: “*il vaudrait mieux éviter de traduire par corporation le mot arabe ṣinf ou ses équivalents*”⁸⁶.

Por otro lado, queda invalidado el argumento señalado por G. Baer en su estudio sobre las organizaciones profesionales en el Próximo Oriente: prefiere no utilizar la terminología árabe y adopta el vocablo gilda (*guild*) justificando dicha opción diciendo que aquélla es *extremely ambiguous*⁸⁷. En realidad, esa misma ambigüedad es propia de la terminología empleada en las fuentes de la Europa cristiana, ambigüedad que ha llevado también a situaciones de confusionismo entre los

85. A. SESMA MUÑOZ, “Cofradías”, 24.

86. C. CAHEN, “Y a-t-il su des corporations”, 320.

87. G. BAER, “Guilds in Middle Easter History”, 11.

estudiosos de las corporaciones europeas. En el caso de la España medieval es bien conocido el problema de la ambigüedad de las fuentes al usar el término *cofradía*, que puede designar, sobre todo en el siglo XIII, una asociación sólo laboral, sólo religiosa o ambas cosas a la vez⁸⁸. Lo mismo ocurre con el término *mester* o *menester*, que puede designar una actividad profesional en abstracto o a un colectivo de personas organizado.

3. POSIBLE INFLUENCIA DE LA ORGANIZACIÓN ANDALUSÍ DE LOS OFICIOS EN LAS CORPORACIONES CASTELLANAS: EL CASO DE SEVILLA

Junto a la cuestión de la propia existencia de corporaciones profesionales —del tipo que fueren— en el islam medieval, la segunda cuestión que ha provocado polémica en este complicado tema es el de la posible influencia de la organización profesional del islam medieval sobre las corporaciones medievales europeas, idea apuntada por L. Massignon, confirmada por G. Makdisi y seguida, entre nosotros, por L. Seco de Lucena. Por razones obvias, no vamos a entrar aquí a discutir esta cuestión, que sobrepasa ampliamente los límites de este trabajo, pero sí creemos necesario, pues existen suficientes elementos de juicio para ello, hacer algunas reflexiones en torno a la posible influencia de la organización de los oficios en al-Andalus sobre sus equivalentes castellanos medievales.

La cuestión de la posible influencia de la organización profesional andalusí sobre la de los reinos cristianos se inscribe en dos marcos de referencia más amplios: — Primero el de las influencias andalusíes, en todos los aspectos, sobre los reinos cristianos medievales, principalmente Castilla y Aragón⁸⁹.

88. A. SESMA MUÑOZ, "Cofradías", 26-28.

89. Sin ánimo de ser exhaustivos, pueden citarse los siguientes trabajos que analizan la influencia andalusí sobre los reinos cristianos medievales en diversos campos:

- Lingüístico: F. MAÍLLO SALGADO, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media*, Salamanca 1983. T. GARULO, *Los arabismos en el léxico andaluz*, Córdoba 1983.

- Literario: L. LÓPEZ-BARALT, *Huellas del islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid 1989. M. MARÍN, *Poesía narrativa árabe y épica hispánica: elementos árabes en los orígenes de la épica hispánica*, Madrid 1971.

- Musical: J. RIBERA Y TARRAGÓ, *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española*, Madrid 1927.

- Institucional: J. RIBERA Y TARRAGÓ, *Orígenes del Justicia Mayor de Aragón*, 1897. P. CHALMETA GENDRÓN, "La figura del almotacén en los fueros y su semejanza con el zabazoque hispano-musulmán" *Revista de la Universidad de Madrid* XIX (1970), 145-167. F. MAÍLLO SALGADO, "La guerra santa según el derecho mālikí. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medioevo hispano", *Studia Historica* I/2 (1983), 29-66.

- Segundo, el de la cuestión, amplia y compleja, de los orígenes de las cofradías o misterios en los reinos cristianos a partir del siglo XII y sobre todo el XIII⁹⁰. Descartada hoy día prácticamente por unanimidad la posibilidad de un origen romano⁹¹, la historiografía actual maneja tres hipótesis: el origen andalusí, el surgimiento a partir de las cofradías religiosas y el origen puramente independiente⁹².

El elemento común de casi todos los trabajos que tocan el tema de la organización profesional de los oficios en al-Andalus ha sido —y sigue siéndolo— el de la posible influencia de dicha organización en las corporaciones castellanas bajomedievales, a tal punto que no existen monografías específicas dedicadas al tema, sino que quienes estudian el asunto lo hacen exclusivamente con el propósito de demostrar o desmentir esa influencia. A este respecto podemos señalar que los autores favorables a la existencia de una influencia andalusí se dividen en dos corrientes de interpretación:

- La primera considera a al-Andalus un período sin entidad propia, que habría servido de mera correa de transmisión de la organización profesional de época romana en la que se reencarnan con posterioridad las corporaciones cristianas bajomedievales. Como puede fácilmente comprobarse, esta interpretación se vincula a aquella otra —más amplia y defendida ardorosamente por C. Sánchez-Albornoz y sus seguidores— que hace de al-Andalus un mero *hiatus* o paréntesis histórico sin personalidad propia ni relación con la Historia de España, una etapa transitoria que habría durado hasta que la conquista cristiana (o “*reconquista*”) volvió a poner las cosas en su sitio. Uno de los primeros defensores de esta teoría fue J. Uña y Sarthou, según el cual la organización de los oficios en al-Andalus hunde sus raíces en la de época romana y se transmitió mediante los mozárabes⁹³.
- La segunda corriente parte de la consideración de al-Andalus como una sociedad histórica peculiar y cuya existencia marca una de las etapas más importantes de la historia de los pueblos de la Península Ibérica. Dentro de esta visión, la influencia de la organización de los oficios no sería sino un aspecto más de un amplio proceso de transmisión de elementos culturales e institucionales desde al-Andalus hacia las sociedades cristianas peninsulares.

Como podremos comprobar, se trata de un tema complicado pero que es preciso abordar, pues existen evidencias e indicios para ello, y de hecho

90. Como señala A. Riera, la primera corporación profesional catalana es la de los moleros de las canteras de Montjuïc y data de 1218, “La aparición de las corporaciones de oficio en Cataluña (1200-1350)”, 297 y 316.

91. *Ibidem*, 294.

92. Respecto al caso catalán, A. Riera señala que la prioridad de las asociaciones benéficas y asistenciales sobre las corporaciones menestrales “no constituye una tesis concluyente sino una mera propuesta a demostrar, una hipótesis menos verosímil, incluso, que la que propugna un origen distinto y específico para cada una de las dos estructuras de integración”. *Ibidem*, 295.

93. J. UÑA Y SARTHOU, *Las asociaciones obreras en España*, Madrid 1900, 101 y 103.

numerosos autores han apuntado en distintos momentos el posible origen andalusí de la organización de los oficios en las sociedades cristianas peninsulares. En general, debemos partir en este tema de una idea básica: la influencia de la organización del mercado andalusí sobre el de los reinos cristianos (Castilla y Aragón) es indiscutible, como se deduce de la transmisión de la figura del *muhtasib* y de los propios tratados de *hisba* en forma de *Libros de almotacenazgo* o de ordenanzas como las que Alfonso X dio a Sevilla en octubre de 1279. No podría extrañar, por tanto, que esa influencia se extendiera a otros aspectos de la organización del mercado, entre ellos la de los oficios. No obstante, es necesario matizar épocas y lugares, pues necesariamente hubieron de darse casos distintos según las circunstancias de la conquista cristiana y de la permanencia o no de contingentes más o menos numerosos de población local andalusí/mudéjar. En lo que se refiere concretamente al tema de los oficios hay algunas similitudes que es preciso destacar:

- Para empezar, la estructura interna del oficio es muy similar, con tres niveles jerárquicos: maestro/*mu^callim-rabb*, operarios/*amil-mutaṣarrif* y aprendiz/*muta^callim-ṣabīy*.
- Como en las corporaciones cristianas, la organización institucional de los oficios en al-Andalus abarcaba ámbitos profesionales muy diversos: principalmente oficios manufactureros (artesanos), pero también comerciantes, tratantes de esclavos, boticarios, cambistas, ganaderos, barqueros etc.
- En ambos casos los representantes del oficio eran elegidos entre la categoría superior del mismo, es decir, los maestros.
- Las funciones profesionales de estos representantes en sus respectivos oficios son muy similares o idénticas en ambos casos: controles de calidad, pesos y medidas, mediación en caso de conflictos etc.
- Por lo indicado en la *Risāla* de Ibn ^cAbdūn se puede pensar que —a semejanza de las corporaciones cristianas— existió algún tipo de control sobre el acceso al grado de maestro, aunque es difícil precisar de qué forma se ejerció ese control en al-Andalus ⁹⁴.

Estas similitudes podrían no significar nada por sí mismas, pero lo cierto es que existen otra serie de evidencias que, en el caso concreto de la ciudad de Sevilla, apuntan a un posible origen andalusí de la organización corporativa surgida en el siglo XIII. L. Seco de Lucena fue el primero que afirmó que los gremios sevillanos conservaron la organización gremial de los musulmanes⁹⁵. Esta afirmación, carente entonces de una base documental sólida, ha sido confirmada recientemente por la documentación de origen sevillano conservada en Murcia, la cual, como ha señalado J. González Arce, demuestra y confirma sin duda alguna y a todas luces el

94. IBN ^cABDŪN afirma en el párrafo [139]: “no se consentirá que nadie se las dé de maestro en cosa que no hace bien, particularmente en el arte médico, que puede poner en peligro la vida”.

95. L. SECO DE LUCENA, “Origen”, 855.

origen andalusí de la organización de los oficios en dicha ciudad. A lo apuntado por J. González Arce vamos a añadir algunos comentarios que refuerzan la idea del origen andalusí de las corporaciones de oficios en la Sevilla cristiana del siglo XIII.

En primer lugar, el párrafo XXVII de las *ordenanzas de Sevilla* concedidas a la ciudad por Alfonso X poco después de su conquista se diría tomado directamente de algún tratado andalusí de *hisba*, pues las expresiones en castellano recuerdan de forma muy notable a las empleadas en aquéllos:

Custumbre es e uso de la çibdat de Sevilla que ssobre cada uno de los mesteres de toda la uilla [...] son puestos dos omes buenos e de los más sabidores del mester, e de los mejores que y sean, e de bona ffama e de buen testimonio; e a estos dizen alamines, e judgan todas las querellas de los que ellos saben e pueden saber por ssi o por otros, que no uenden lealmente como deuen o no ffazen leal uebra.⁹⁶

Para empezar, esa referencia a las “costumbres y usos de la ciudad de Sevilla” bien podrían referirse a las tradiciones de época andalusí, pues las citadas ordenanzas, aunque carecen de datación explícita, pueden, según su editor, situarse en torno a la primera mitad del reinado de Alfonso X (1252-1284), e incluso en el mismo año de la conquista de la ciudad (1248)⁹⁷. Las condiciones de rendición de la misma establecían que al haber sido conquistada por las armas debía ser vaciada de toda la población andalusí; sin embargo, parte de la misma permaneció en ella, como la propia documentación murciana demuestra⁹⁸, sin que sea posible hasta el momento cuantificar el volumen de esa población.

El comienzo del citado párrafo de las ordenanzas (*sobre cada uno de los mesteres de toda la uilla [...] son puestos dos omes buenos*) recuerda poderosamente aquél otro del tratado del sevillano Ibn ʿAbdūn que decía que en cada oficio debía haber un alamín: *yaʿyib an yakūn fīkulli šināʿa amīn*. Pero es que además, como hemos señalado, los términos en los que se define al alamín y sus funciones parecen tomados o traducidos directamente de algún tratado árabe de *hisba*:

- Primero la calificación personal de los dos alamines: *omes buenos, de los más sabidores del mester, de los mejores que y sean, e de bona ffama e de buen testimonio*. En los tratados de *hisba* veíamos como se definía al síndicos con calificativos prácticamente idénticos: *raʿyul jayyir* (“hombre bueno”), *tiqa* (“de confianza”) o *raʿyul maʿīl fī-l-šīnāʿa* (“experto en el oficio”). Como puede constatar, los términos castellanos y árabes son prácticamente equivalentes.
- Segundo, las funciones que se encomiendan a los alamines, principalmente la lucha contra el fraude: *judgan todas las querellas de los que ellos saben*

96. J. GONZÁLEZ ARCE, “Cuadernos de ordenanzas y otros documentos sevillanos del reinado de alfonso X”, *Historia. Instituciones. Documentos* 16 (1989), 16 y 115.

97. *Ibidem*, 104.

98. La reunión del concejo de Sevilla acordó, en sesión celebrada el 5/IX/1274 “que ningun moro non traya cuchiello en toda la villa” y “que todos los christianos nouos, uarones e mugeres, mandaron que los non consientan morar en las alfondigas nin a bueltas con los moros”. *Ibidem*, 122.

e pueden saber por si o por otros, que no uenden lealmente como deuen o no ffazen leal uebra. Ya vimos que la función principal del síndico andalusí era informar al muhtasib de la comisión de delitos y fraudes en su oficio.

Como podemos comprobar, tanto el término para designar al encargado del oficio como, lo que es más importante, las funciones que dicho síndico o alamín desarrollaba, están tomadas de la organización de los oficios de época andalusí.

También del reinado de Alfonso X—segunda mitad del s. XIII—data la primera evidencia de la existencia en Sevilla de la corporación de tejedores de lino y lana, una de las que más precozmente se organizó en toda Castilla. Como en el caso anterior, las funciones de los alamines de dicho gremio coinciden con las de los síndicos de los oficios de época andalusí: control de pesos y medidas, control de la producción y facultades judiciales en todo lo relacionado con fraudes en las actividades del oficio⁹⁹.

Todo ello nos permiten afirmar que la organización de los oficios en la Sevilla del siglo XIII fue, al menos en parte, tomada de la existente en época andalusí: sería demasiada coincidencia que en la época inmediatamente posterior a la conquista de la ciudad aparezcan una de las primeras corporaciones de oficios castellana, y que, además, presente las citadas semejanzas: mismo modelo organizativo, el mismo título dado al responsable del oficio (alamín) y las mismas funciones a desarrollar.

Ello no significa, evidentemente, que *toda* la organización profesional de los oficios sevillanos fuese tomada de su precedente andalusí, sino que el modelo básico fue copiado y trasplantado a una sociedad distinta, por lo cual sufrió, con posteridad, una evolución propia. Tampoco significa esto que *todas* las corporaciones de oficios castellanas fuese un calco de unos supuestos precedentes andalusíes, que habrán de ser demostrados en cada caso. Cada situación debe ser analizada por separado y teniendo en cuenta las circunstancias concretas en que se produjo la conquista así como la época en que ésta tuvo lugar, principalmente porque, según se desprende de los manuales de *hisba*, la organización profesional de los oficios en al-Andalus no parece ser anterior al siglo IV/X, y su consolidación debe situarse en torno a los siglos VI-VII/XII-XIII. Esta conclusión coincide con la opinión de M. Talbi respecto a la aparición de corporaciones profesionales en Ifríqiya¹⁰⁰.

En realidad, los datos parecen indicar que resulta estéril empeñarse en buscar un único origen de las corporaciones de oficios en Castilla, siendo lo más lógico pensar en un proceso multiforme y variado en función de las circunstancias cronológicas y de lugar.

99. A. COLLANTES DE TERÁN, "La formación de los gremios sevillanos. A propósito de unos documentos sobre los tejedores", *En la España Medieval* (1980), 91-92.

100. M. TALBI, "Les courtiers en vêtements en Ifríqiya au IX-X siècle d'après les *Masā'il al-samāsira d'al-Ibyānī*", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* V (1962), 185-187.