

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

BIENES HABICES EN EL AL-ANDALUS

Carballeira Debasa, Ana María, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X - VI/XII)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, 416 pp.

García Sanjuán, Alejandro, *Hasta que Dios herede la tierra: Los bienes habices en al-Andalus (siglos X al XV)*, Huelva: Universidad de Huelva, 2002, 492 pp.

En la presentación de su estudio, Ana M.^a Carballeira Debasa indica «la necesidad de estudiar un terreno poco investigado, ya que son más bien escasos los trabajos específicos sobre esta cuestión». Por su parte, M. González Jiménez, en el prólogo que hace al libro de A. García Sanjuán, afirma que «la bibliografía existente sobre el [tema] se reducía a aproximaciones sumarias o parciales». Así pues, en un mismo año, dos obras vienen a tratar un tema que se consideraba poco estudiado, el de los *ahbās* en al-Andalus. Tal como se anuncia en los respectivos títulos, el trabajo de García Sanjuán abarca hasta el siglo xv, mientras que Carballeira Debasa se ha limitado a los tres siglos que van del iv/x al vi/xii, por lo que no ha podido aprovechar los relativamente abundantes datos que encontramos, para la época nazarí, en los libros de habices y en los de repartimiento.

Explica Carballeira que renuncia a emplear el arabismo «habiz» por encontrar que este término está relacionado «con los bienes de manos muertas de mezquitas que, después de la conquista cristiana, pasaron a formar parte de las iglesias». Por el contrario, García Sanjuán usa el referido arabismo desde el mismo título de su libro. Aunque efectivamente la palabra «habices» no aparece en la lengua española —que yo sepa— antes de las capitulaciones para la entrega de Granada, no me parece que haya que entender este arabismo como exclusivamente referido al tipo de bienes mencionados en dichas capitulaciones.

Tras un capítulo introductorio, en que Ana M.^a Carballeira nos presenta la institución jurídica objeto de su estudio y nos da a conocer sus fuentes, la autora divide la materia en dos grandes apartados: *hubs* y sociedad en al-Andalus, y aspectos jurídicos de la institución. No empieza la autora por la teoría jurídica —como sería esperable— pese a que la función social del *hubs* (o *hubus*) viene condicionada por la normativa jurídica que la institución debe respetar, y que quizá el lector deba conocer antes de ser informado acerca del uso que la sociedad va a hacer de ella. Es verdad que podemos considerar que la normativa está, a su vez, motivada por una necesidad so-

Al-Qanṭara XXV, 1 (2004) 253-269

cial (a esa razón de ser de la institución alude brevemente Carballeira en su «Introducción»), y quizá la autora —al estar principalmente interesada en la historia social de al-Andalus, y no tanto en el Derecho islámico— ha incluido los aspectos jurídicos de la institución sólo como un apéndice. En el libro de Alejandro García Sanjuán, por el contrario, el capítulo dedicado al contexto social en el que funciona la institución es el último, estando la mayor parte de su estudio dedicado al marco jurídico. Sin embargo, los capítulos que en la obra de García Sanjuán preceden al que él llama «Los legados piadosos en el contexto de la formación social andalusí» no están consagrados exclusivamente a la teoría jurídica, sino que en ellos la aplicación práctica de la normativa ocupa un gran espacio; no en vano la tesis doctoral de la que el libro es producto llevaba en el título: «estudio socioeconómico de una institución islámica a través del análisis de las fuentes jurídicas».

Pero, a pesar de esta relativa disparidad en la disposición de la materia, ambos autores tienen una actitud común ante el tema: no les interesa el Derecho por el Derecho, sino que su propósito es averiguar cómo la institución se inserta en la sociedad y cuál es la función que en ella desempeña. No se trata, pues, de un estudio de Historia del Derecho islámico; estudio que se podría haber emprendido (aunque sin duda más en el ámbito general del *malikismo* que en el exclusivamente andalusí), pero que no ha tentado a ninguno de estos dos jóvenes investigadores.

Ambos han decidido delimitar el ámbito temporal de su estudio a partir del siglo IV/X, sin duda porque no abundan las noticias acerca de *ahbās* anteriores a ‘Abd al-Raḥmān III. Sin embargo, el tesoro de las fundaciones caritativas tenía ya, en tiempos del primero de los omeyas andalusíes, suficiente capacidad económica como para que de los *ahbās* salieran, en 170/786, los 200.00 dinares necesarios para la construcción de la primera mezquita aljama de Córdoba (dato éste que García Sanjuán considera poco fiable al haber aparecido en una sola fuente).

Como no podía ser de otro modo, ambos autores hacen una distinción tajante entre *ahbās* familiares y fundaciones caritativas. Es verdad que se enmarcan en la misma institución jurídica, pero sirven a objetivos muy diferentes. E incluso —como advierte A. García Sanjuán (p. 74)— se le han adjudicado dos orígenes distintos: un origen *hiyāzī* para el *waqf* familiar, y un precedente bizantino y judío para la fundación caritativa. Pero, aunque las conclusiones, en orden a la Historia social de al-Andalus, que se extraen del estudio de una u otra modalidad son de muy distinta índole (y el estudio de una cualquiera de las dos modalidades no precisa del conocimiento de la otra), ninguno de los dos investigadores ha considerado que podía limitarse a uno solo de esos dos tipos de fundación.

El *hubus ahlī* es una institución destinada a perpetuar en una familia la propiedad de ciertos bienes; por ello me sorprende que García Sanjuán utilice con frecuencia la expresión «legado pío» para referirse al *hubus* familiar, pues tal expresión puede confundir al lector, ya que por lo general, en el

caso de la fundación familiar, no estamos ante una iniciativa jurídica impulsada por la piedad o la filantropía, sino ante un instrumento legal para evitar la aplicación de las normas islámicas de la herencia. En ese sentido, traducir *taḥbīs* como «vinculación de bienes» (expresión que hallamos en la legislación castellana medieval referente a los mayorazgos) me parece que responde más a la realidad social andalusí que «donación de legado pío» (García Sanjuán, p. 55), pues el sustantivo verbal *taḥbīs* indica ahí, ante todo, que la propiedad objeto del acto jurídico ha sido apartada del tráfico comercial (*ḥabbasa*).

García Sanjuán dedica las páginas 51 a 70 de su estudio a mostrarnos —y lo hace convincentemente— la utilidad que tiene el empleo, por parte del historiador, de las fuentes jurídicas y en especial de la jurisprudencia islámica. Muestra con datos fehacientes cómo los casos contemplados en las fetuas son casos reales, muchas veces fácilmente contextualizables históricamente, y que incluso en ocasiones incluyen documentos notariales o judiciales auténticos. Y todo ello lo introduce con una cita de Schacht que alude al contraste, en el Derecho islámico, entre teoría y realidad; y a continuación afirma que se le ha achacado a la jurisprudencia islámica un «carácter excesivamente hipotético y teórico, sin conexión directa con la realidad de la sociedad en que se desarrolla» (p. 51). Es decir, que las normas que los muftíes consignan no necesariamente responden a la práctica social. El caso de la fetua sobre los mudéjares que García Sanjuán (p. 52) usa como ejemplo es bien ilustrativa, pues muestra cómo, a pesar del precepto de la *šarī'a* que el muftí proclama, muchos prefirieron ignorarlo y permanecer en su patria, aunque para ello tuvieron que estar bajo dominio cristiano. El interés de esa fetua para el historiador no es tanto que deja constancia del rigor doctrinal del muftí y su falta de acomodación a la nueva realidad (aspecto que interesa especialmente al historiador del Derecho), sino que indica que los mudéjares prefirieron no abandonar su patria pese a la desaprobación de sus autoridades doctrinales. Efectivamente Schacht y los demás nos advierten que el jurista tiene tendencia a abstraerse de la realidad, y que, por lo tanto, el historiador debe ser muy cauto para no confundir jurisprudencia y práctica social.

En cuanto a las fuentes utilizadas en ambos estudios, Ana M.^a Carballeira basa su trabajo —según su propia afirmación— en 242 textos, que incluyen tanto fetuas como documentos de tratados notariales; mientras que García Sanjuán, por su parte, afirma haber estudiado 227 fetuas, la mayor parte de las cuales se hallan en el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī.

Ana M.^a Carballeira Debasa señala en su capítulo sobre el *ḥubs jayrī* cómo esta institución «llegó a generar recursos económicos considerables para el bienestar de la comunidad musulmana» (p. 67). Menciona en primer lugar los *aḥbās* constituidos para el sostenimiento del culto en las mezquitas, y establece la lista de los objetos que sabemos por las fuentes que fueron donados con esta finalidad. Ahora bien, el donante tenía la potestad de concretar a qué fin particular destinaba su legado —voluntad que había que respe-

tar necesariamente— lo cual llegó a ser problemático, ya que podía suceder que hubiera fondos de sobra para cubrir determinada necesidad, y por el contrario fueran insuficientes los destinados a otro menester. Pero, cuando los legados destinados al culto no tenían asignado un fin específico, y además no eran suficientes para cubrir todas las necesidades de una mezquita, había que dar prioridad a unos gastos concretos anteponiéndolos a otros. Es de destacar la jerarquización que hace Ibn Rušd (el Abuelo) y que Ana M.^a Carballeira nos refiere: primero la iluminación, luego las esteras, después la reparación y mantenimiento del edificio, y «si sobra algo, se retribuirá al encargado de la *juṭba* y la oración» (p. 74); y no es el único jurista que sostiene que la reparación de la mezquita prima sobre el salario del *imām* (véase pp. 76-7).

Tampoco fue la única ocasión en que Ibn Rušd fue consultado acerca de este problema. Ana M.^a Carballeira incluye una fetua en la que el jurista cordobés reconoce que, de todos modos, los servidores de la mezquita «realizan tareas indispensables» y que, por lo tanto, su servicio había de ser remunerado, aunque no prioritariamente. La intención de quien hizo la pregunta parece que fue arrancar del muftí el reconocimiento del derecho del *imām* a ser pagado, ya que acabó la exposición de su consulta advirtiendo que «la gente (*al-‘amma*) no [estaba de acuerdo en] anteponer a nadie por delante del *imām*, dada su simpatía por él (*li-mayli-him ilay-hi*)». Carballeira, que omite esta última observación, traduce *‘amma* como «comunidad (de los fieles)»; pero yo creo que la intención del solicitante del dictamen al emplear ese vocablo era advertir que el *imām* era una persona amada por el común del pueblo, por la plebe. No olvidemos que *‘amma* se emplea en contraposición a *jāṣṣa*, y que la expresión «comunidad de los fieles» engloba a ambas categorías; además, plebe y comunidad se sitúan en ámbitos diferentes.

El caso opuesto al que hemos comentado, es decir, cuando la mezquita tenía excedentes, también planteaba problemas, como muestra la consulta dirigida al mencionado Ibn Rušd acerca de si era lícito adquirir, con el superávit de la mezquita, un bien raíz e instituirlo como *hubus*. La parte final de la consulta plantea la cuestión de qué hacer si la compra hubiese sido efectuada antes de conocer si ello estaba, o no, permitido. Esta parte no ha sido entendida por la autora, que traduce (p. 93): «¿Qué conviene hacer si no es lícito comprar un bien raíz? ¿Acaso lo debe adquirir un magistrado (*hākim*) que se convierta en garante del dinero o posea un bien raíz, o no?» Pero lo que yo leo en ese texto es bien distinto: «¿Y qué hacer si no está permitido adquirir con ello (es decir: con el excedente) un bien raíz, pero ya lo adquirió (*fa-btā‘a-hu*) un magistrado? ¿Deberá él, o no, ser garante del caudal gastado, y que sea así lícita la adquisición (*wa-yakūnu la-hu aṣl*)?» Como se puede comprobar, nuestra traductora no ha tenido en cuenta que el verbo *ibtā‘a* está en pasado, por lo que no puede ser traducido como «lo debe adquirir»; ni tampoco que *la-hu aṣl* significa «adquirido lícitamente», es decir, que tiene un buen origen.

Más adelante, aborda la autora de este libro el tema de la inviolabilidad de los cementerios, y distingue entre el terreno donde se inhuma y ciertas construcciones que los particulares levantan sobre él, que son propiedad de sus dueños. Pero, para que los juristas hayan concedido que algo edificado sobre el terreno de un *hubus* pueda ser declarado propiedad privada han tenido primero que tachar de ilegal dicha construcción. Ana M.^a Carballeira explica pormenorizadamente qué tipos de construcciones sobre las fosas fueron permitidas por los alfaquíes, siendo por lo tanto —éstas sí— intocables. La casuística que generaban los cementerios está muy bien tratada en el libro de Carballeira, e incluye, además del hecho de las construcciones privadas, ya comentado, la «interacción funcional de cementerios y baños» (pp. 122-4), la «apertura de puertas en edificios contiguos», la reutilización de las tumbas, los cementerios privados, los actos contrarios al respeto debido al lugar, y los «cementerios en desuso».

García Sanjuán dedica todo un capítulo de su libro al «origen y desarrollo inicial de la institución», empezando por la cuna del Islam, continuando por Egipto —donde se han encontrado valiosos documentos fechados en el siglo III/IX— y terminando en al-Andalus. Este investigador no cree fiables las noticias que sitúan la aparición de los primeros habices andalusíes durante el siglo II/VIII. Se ocupa a continuación de los posibles precedentes preislámicos de la institución en al-Andalus, y a ese respecto alude a la existencia de esas mismas instituciones entre los cristianos, afirmando que los alfaquíes «tenían clara noción de las diferencias que separaban» al *waqf* islámico del cristiano. No sé si podemos afirmar con rotundidad que los habices *ḍimmíes* fuesen «diferentes» de los islámicos. En realidad, las opiniones de los *fuqahā'* andalusíes respecto a los *aḥbās* de los cristianos se emitieron principalmente con motivo de la desamortización de los bienes de las iglesias en el marco de la desaparición de las comunidades cristianas en el siglo XII. La apropiación de tales bienes quedaba facilitada si se dictaminaba que las iglesias y las propiedades a ellas adscritas no podían ser considerados verdaderos *aḥbās*, pese a la opinión vigente entre cristianos y musulmanes andalusíes. La principal razón que se esgrimía para negarles el carácter de tales era que, al no ser bienes ofrendados a Allāh sino a los ídolos, los musulmanes no tenían que defender su inalienabilidad. Había además un argumento histórico: los cristianos de al-Andalus habían vendido iglesias a los musulmanes en el siglo II/VIII. Y finalmente se adujo, con razón o sin ella, que las fundaciones instituidas por *ḍimmíes* aún vivos no tenían carácter irreversible, es decir, que el *muḥabbis* cristiano tenía —según sus leyes— la posibilidad de retractarse.

El capítulo IV de este libro está consagrado al «marco jurídico», es decir, a los requisitos para que la institución tuviera validez y al procedimiento legal necesario para su establecimiento. Entre las condiciones de validez, García Sanjuán señala que el fundador debe ser musulmán. Sin embargo, a continuación debe admitir que este requisito no siempre se consideró necesario.

Efectivamente sabemos que también los *ḡimmies* de al-Andalus instituyeron *aḥbās* a favor de sus descendientes, queriendo sin duda tener las ventajas que los musulmanes buscaban en dicha institución, aunque para ello tuvieran que respetar la norma de que el fin último de la institución tenía que ser compatible con el Islam (por ejemplo, declarando que los últimos destinatarios del *ḥubus* eran los pobres de la comunidad musulmana).

Pero no todos los alfaquíes admitían ese tipo de *aḥbās*. García Sanjuán señala cómo Ibn al-Qaṭṭān no aceptó que un judío instituyera una fundación a favor de una mezquita de Córdoba (no «de la mezquita de Córdoba», como erróneamente traduce el autor) apoyando su dictamen en la doctrina de Ibn al-Qāsim que consideraba «lícita la venta de un terreno de la iglesia realizada por el obispo» (p. 102). Pero esta opinión de Ibn al-Qāsim transmitida por ‘Īsā b. Dīnār no es tan rotunda como da a entender García Sanjuán, quien no ha consignado la segunda parte de la frase atribuida por ‘Īsā a Ibn al-Qāsim: «si fuera para pagar la *yīzya* a que están obligados». Aṣḡab, por su parte, le atribuye a Ibn al-Qāsim la opinión contraria (es decir, que los bienes eclesiásticos son inalienables), según leemos en una fetua de Ibn Sahl que también ha manejado el autor de este libro, quien no obstante no señala tal contradicción. Podemos concluir, por lo tanto, que —según la doctrina de Ibn al-Qāsim— las propiedades eclesiásticas deben tener la consideración de bienes inalienables, del mismo modo que son inalienables las mezquitas; pero que, dado que los derechos de los musulmanes priman sobre los de la comunidad cristiana sometida, tales bienes podían ser enajenados en el caso de que los cristianos tuvieran que hacerlo para poder cumplir con la obligación de la *yīzya* (y sólo en este caso).

Pero, con ese precedente, los juristas *mālikies* pudieron dictaminar tanto a favor como en contra de la inalienabilidad de los *habices* cristianos o judíos, ya que la excepción prevista por Ibn al-Qāsim abría sin duda la puerta a otras posibles excepciones. Tal contradicción está señalada del siguiente modo en el *Mi‘yār* (párrafo que no ha sido tenido en cuenta por García Sanjuán): «Quizá quien [por un lado] indica la licitud de la venta del *ḥubus* de los infieles, y [por otro] opina que debe ser anulada la compraventa realizada sobre tal bien (*man ašāra bi-iyāzati bay‘i ḥubsi l-kuffār wa-ra‘à fasja l-bay‘i fī ḡālik*), únicamente está siguiendo la opinión que Aṣḡab transmitió de Ibn al-Qāsim, según la cual si el obispo vende tierras o bienes *habices* pertenecientes a las iglesias, no le es lícito al musulmán comprarlas, pero ello sólo porque, al ser el vendedor persona distinta de quien instituyó el *ḥubus*, ello entra en el capítulo de la injusticia mutua (*taṣālum*). Y añadió Aṣḡab que la autoridad judicial de los musulmanes no debía interferir en tal compraventa ni prohibiéndola, ni anulándola si se hubiera llevado a cabo, ni obligando a respetar el *ḥubus*, ni autorizándolo. Nada de eso es de su incumbencia» (*Mi‘yār* VII, 65).

En el epígrafe 5 de este capítulo que estamos comentando, aborda García Sanjuán la interesante cuestión de cómo, mediante la donación *inter vivos*, el musulmán podía eludir algunas normas coránicas sobre la herencia. A este

respecto, afirma nuestro autor que «casi todas las pocas consultas de que disponemos están relacionadas con problemas planteados por los herederos no beneficiados por la donación», y aduce como ejemplo un texto de Ibn al-Makwī que él traduce así: «Se le planteó el caso de un hombre que donó todas sus propiedades a favor de sus hijos, sus descendientes y los descendientes de éstos. Luego el hombre murió. Los bienes donados constituían un pro-indiviso (*al-māl mušā'a*) y la herencia se efectuó sobre la otra parte de las propiedades del donante. Los herederos reclamaron», etc. Pues bien, si diéramos por buena esta traducción, estaríamos ante un texto claramente contradictorio (el propio traductor reconoce la contradicción), ya que por un lado se dice que el *muḥabbis* «donó» *todos* sus bienes, y por otro se afirma que «se practicó la herencia sobre la *otra parte*». Ahora bien, el texto de Ibn al-Makwī no dice que quedara ninguna parte por dividir entre sus herederos, sino que todo el patrimonio del *muḥabbis* consistía en una cuota de una masa de bienes indivisa, y que fueron los que heredaron la otra parte del pro-indiviso —parte que no pertenecía a nuestro hombre— quienes reclamaron, etc. Es decir, esta fetua no puede aducirse en absoluto para ilustrar «los problemas planteados por los herederos no beneficiados por la donación».

El apartado siguiente de este capítulo lleva como título «El bien objeto de donación», y uno de sus epígrafes se ocupa de algunos casos especiales, entre los cuales se cita la imposibilidad de que los alimentos sean objeto de *tahbīs*. Y trae García Sanjuán a colación una fetua de al-Mawāsī (*Mi'yār* VII, 343-7) acerca de alguien que, según la interpretación de nuestro joven investigador, legó como habiz «todo el camino llamado de Ibn Kulayb y la plantación allí existente». Y continúa García Sanjuán: «El demandante pregunta si tal donación es lícita, teniendo en cuenta que el beneficiario no podrá usufructuar el bien más que tras haberlo destruido, excavando la tierra y cortando los árboles» (p. 124). Al leer esto, uno no puede más que preguntarse dos cosas: cómo es posible que un camino —que por definición es de uso público— sea un bien privativo de alguien; y cómo, para «usufructuar» una plantación, sea preciso «excavar la tierra y cortar los árboles». Así pues, he acudido al texto de al-Wanšārīsī, donde he podido comprobar que el bien legado no es un camino, sino una cantera (*maqta'*), y que lo que era preciso arrancar no eran árboles, sino piedras (*hayār*). De todos modos, la fetua está bien traída a colación, ya que, en su dictamen, el muftí declara que tal propiedad no podía ser objeto de *tahbīs*, como no pueden serlo los alimentos, ni el dinero en metálico, bienes «cuyo usufructo —como bien señala García Sanjuán— implica necesariamente la pérdida de su sustancia».

Se ocupa nuestro autor de «los habices familiares o privados», prestando especial atención al tema de los beneficiarios, y sobre todo a «la cuestión de los hijos de las hijas» del fundador, asunto al que dedica todo un epígrafe muy bien documentado. No le quita mérito el hecho de que no haya tenido en cuenta (como tampoco algunos de quienes le han precedido en la traducción de estos textos) que el término *walad* es tanto singular como plural, como lo prueba el

que tenga con frecuencia concordancia de plural en los textos traducidos por García Sanjuán. Así, la expresión ‘*alà waladī*’ hay que entenderla como «en favor de mi descendencia», y no «en favor de mi hijo», como él traduce (p. 157 *et passim*). Y, del mismo modo, no es correcto traducir «el hijo de las hijas», sino «los hijos, o la descendencia de las hijas». En este sentido, traducir la expresión ‘*alà waladī wa-awlādi-him*’ como «en favor de mi hijo y sus hijos» (p. 159) supone no haber deducido, a partir del pronombre afijo *-him*, que *walad* es plural, y no haber tenido presente que *awlādi-him* significa «los hijos de ellos», no «sus hijos» con el sentido de «los hijos de él». Tampoco anda acertado cuando transcribe ‘*alà banī*’ (p. 162) en lugar de ‘*alà baniy-ya*’, y además lo traduce inexplicablemente como «en favor de mi hijo», en singular.

Para terminar de comentar el libro de A. García Sanjuán, quiero añadir unas observaciones más: a veces emplea la expresión «donó un habiz», fórmula que parece indicar que hizo donación de un habiz ya constituido, cosa jurídicamente imposible; sería mejor traducir la expresión *ḥabbasa ḥubus(an)* por «instituyó un habiz» (el verbo *ḥabbasa* no tiene el significado de «donar»). En la pág. 61 indica que varias fetuas hacen referencia a casos planteados en la localidad de Balliš, que García Sanjuán afirma que se trata de Vélez Málaga; pero nada en el texto nos permite asignar tal topónimo con total seguridad a esa población malagueña; por el contrario, algunos indicios en esos textos, como el carácter fronterizo de la población, y la inseguridad de esa frontera por el acoso de cristianos que obligó a desalojar algunas aldeas, me hacen pensar que se trata más bien de Vélez Rubio, en Almería. En la pág. 102 traduce «la versión de Aṣḥab respecto a la opinión de Ibn al-Qāsim sobre el comercio en territorio enemigo», cuando en realidad es «la opinión de Ibn al-Qāsim que Aṣḥab transmite en el libro de la ‘*Uṭbiyya*’ que trata del comercio en territorio enemigo».

ALFONSO CARMONA

LA NUEVA *TAFSIRA* DEL MANCEBO DE ARÉVALO (COMENTARIOS A LA EDICIÓN DE MARÍA TERESA NARVÁEZ CÓRDOVA)

MANCEBO DE ARÉVALO, *Tratado [Tafsira]*, edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdoba, Madrid: Trotta, 2003, 460 pp.

Dentro de la producción escrita de mudéjares y moriscos, posiblemente ninguna obra individual ha despertado tantas expectativas como la del Mancebo de Arévalo. La ya centenaria atención crítica que se le ha dispensado, desde el trabajo de Pascual de Gayangos en 1839¹, había descubierto a un

¹ «Language and Literature of the Moriscos», *British and Foreign Review*, VIII (1839), 63-95.