

Documentos legales de tradición judía e islámica en al-Ándalus. El derecho como testigo de las similitudes y relaciones entre grupos ¹

Legal documents of Jewish and Islamic tradition in al-Andalus. The law as a witness to the similarities and relationships between groups

TANIA MARÍA GARCÍA ARÉVALO

Universidad de Granada, España

taniagarcia@ugr.es

Abstract

The legal documents of the Muslim and Jewish groups in Al-Andalus form a source of vital importance to understand, not only the way in which the legality in this temporal and geographical framework is applied but also the nature of the daily transactions. Through them we can observe the similarities and differences between the two groups according to the parts of the documents, their formulas and dispositions and, in some cases, the preference for conflict resolution in Muslim courts rather in rabbinical courts on the part of the Jews. This phenomenon is exemplified through textual examples. Thus, law is a witness to the relations and similarities between Muslims and Jews.

Key Words: al-Andalus; law; Conflict Resolution; Dhimmi; Andalusí Society.

Resumen

Los documentos legales de los grupos musulmanes y judíos en al-Ándalus conforman una fuente de vital importancia para comprender, no solamente el modo en que la legalidad en este marco temporal y geográfico se aplica sino también la naturaleza de las transacciones rutinarias que en él se daban diariamente. A través de ellos podemos observar las similitudes y diferencias existentes entre ambos de acuerdo a las partes de los documentos, sus fórmulas y disposiciones y, en algunos casos, la preferencia sobre la resolución de conflictos en tribunales musulmanes en lugar de en tribunales rabínicos por parte de los judíos, fenómenos que serán explicados mediante ejemplos textuales. Así, el derecho se conforma testigo de las relaciones entre musulmanes y judíos y sus similitudes.

Palabras clave: al-Andalus; derecho; resolución de conflictos; *dimmi*; sociedad andalusí.

1. Este artículo forma parte de los resultados del Grupo de Investigación HUM-138 'Hebraístas Andaluces' del Departamento de Estudios Semíticos, Área de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad de Granada.

1. Introducción

El universo de los ocho siglos de historia de al-Ándalus desde el año 711 -en que tropas árabes y beréberes cruzan el Estrecho de Gibraltar y desembarcan en la Península Ibérica bajo poder visigodo-, hasta 1492 -cuando se firman las Capitulaciones de Granada con las que el poder nazarí, encarnado en la figura del último emir, Muhammad XII, dejaba el territorio en manos de los Reyes Católicos- ha sido estudiado desde la práctica totalidad de las disciplinas. Los campos de la lingüística, la historia, historiografía, numismática, geografía, política, medicina son solamente algunos a través de los cuales se intenta arrojar luz, más aun si cabe, a este tiempo bajo autoridad musulmana.

No entraremos a valorar una de las cuestiones más intrincadas y que han acaparado mayores discrepancias entre los académicos como es si, efectivamente, hubo invasión islámica o no la hubo, sino que en estas páginas hemos elegido un tema cuya practicidad y consecuencias se encontraban en la rutina de los andalusíes: los documentos legales cuyas disposiciones regían sus transacciones diarias. Ante esta afirmación cabría hacerse varias preguntas ya que es bien sabido que la sociedad andalusí estaba conformada por un grupo mayoritario, de religión musulmana, que era el que poseía la autoridad, y dos grupos minoritarios, el judío y el cristiano que estaban categorizados como *dimís* o 'protegidos'. Por tanto, hablamos de documentos legales ¿de qué grupo? Y, además, ¿qué tipo de transacciones? Para responder a estas cuestiones partimos de la hipótesis de que la sociedad andalusí, sin importar la religión, conformaba un todo al que afectaban los mismos problemas diarios. Contratos de compra-venta, arrendamientos, venta de esclavos, matrimonios, formaban parte de ella en su día a día, al igual que lo hacen algunos de ellos actualmente en nuestra vida. Sin embargo, teniendo en cuenta la categorización de los grupos, una cuestión interesante es observar si el tratamiento de aquellos es igual en todos. Si, a modo de ejemplo, los documentos legales de los musulmanes son similares a los de los judíos, si poseen las mismas fórmulas o, si por el contrario, son diferentes en la disposición de sus cláusulas, esto es, el modo en que solucionaban este tipo de procedimientos legales para los que necesitaban ir a un tribunal.

El objetivo de estas páginas, como recoge el título, es ofrecer una visión del derecho por el que se rigen musulmanes y judíos en al-Ándalus como testigo de sus similitudes pero también de la injerencia entre ambos, esto es, en qué casos los judíos, que poseían tribunales rabínicos propios, acudían a los tribunales musulmanes para acatar veredictos desde la ley islámica. Dejaremos a un lado los documentos del grupo cristiano por necesitar de una investigación mucho más extensa, quizá para otra ocasión.

2. Musulmanes como autoridad, judíos y cristianos como 'protegidos'

Para entender la sociedad andalusí hemos de partir de varios términos. El primero de ellos es que, como ya sabemos, el conjunto musulmán era el grupo mayoritario que ostentaba el poder. El segundo, mucho más intrincado, es que judíos y cristianos poseían categorización de *dimmies* o 'protegidos' de aquellos. Aunque el vocablo *dimmí* sea el más conocido y popularizado, lo cierto es que también se utilizaban términos como 'ajam -no árabo-parlante-, *musālima* y *naṣrānī* que, junto con *dimmí*, se usaban para referirse a todos aquellos no musulmanes. Otro término, *naṣārā*, más tarde pasará a ser utilizado únicamente para

identificar a los cristianos (Lapiedra, 1997: 301-304; Hitchcock, 2008: 4) y *yahūd* para los judíos. El tercero y último, crucial para entender la sociedad andalusí en su conjunto, es el de la arabización, por el que comenzaremos. El proceso de arabización de la población no arabófona de al-Andalus –*musta'rab*– es el que hizo posible el encuentro cultural con el resto del mundo islámico, así como el encuentro intelectual de Europa con el legado científico de los árabes a través de judíos y cristianos arabizados. La arabización lingüística fue estrechamente unida a un proceso de islamización, haciendo éste referencia a dos fenómenos: la conversión al islam e integración en las coordenadas culturales de la nueva religión y, por otra parte, que dicha integración podía darse sin necesidad de que se produjese el abandono de la religión propia –cristianismo o judaísmo–, esto es, que la integración lingüística y cultural permea el ámbito religioso sin que ello implique sincretismo o apostasía. Este tipo de integración se sustentaba en el propio sistema político islámico a partir de su legislación relativa a las comunidades monoteístas no musulmanas (Fierro, 2001: 13; Vicente 2007; Valérian 2011; Aillet 2010; Chejne 1975).

Se puede asumir que, en muchos sentidos, el proceso de conversión en al-Ándalus siguió modelos similares a aquellos de la conversión al islam en todo el mundo musulmán, donde las pequeñas comunidades de musulmanes vivían primero en guarniciones, separadas del resto de la población, a la que no le imponían la adopción del islam. El proceso de conversión probablemente no fue regular ni lineal y, en muchos casos, se puede ver un patrón de conversiones inciertas e inestables, donde las individualidades e incluso pequeñas comunidades conversas de pronto volvían a su religión original. Sin embargo, con el paso del tiempo, el perfil religioso de las áreas conquistadas cambió y la población autóctona gradualmente se convirtió en predominantemente musulmana (Stroumsa, 2016: 11; Wasserstein 2010). También debemos tener en cuenta que estos procesos de conversión no afectaron por igual a las comunidades judías y cristianas. En tanto que las primeras estaban formadas mayoritariamente por inmigrantes venidos de Oriente o del norte de África que se asentaban en las ciudades de al-Ándalus después de la conquista musulmana y que estaban bien posicionados e integrados en ellas económica y culturalmente, las segundas, presentes desde el inicio de la conquista y que formaban el número mayor de población, no cambiaron su carácter ni cuando las cifras de sus habitantes empezaban a decaer, yéndose en su mayoría a las zonas rurales (Stroumsa, 2016: 15-16).

Otra cuestión interesante es si islamización y arabización se constituían como procesos paralelos, de la misma intensidad y avanzaban al mismo ritmo. Joaquín Vallvé, en este punto, arguye que el proceso de islamización fue muy lento y que la mayor parte de la población siguió siendo cristiana –hay que tener en cuenta el poder visigodo anterior y el escaso número de población judía antes de la llegada del islam a la península–, ya que un dato concluyente es la lenta construcción de mezquitas en al-Ándalus y que la arabización era mucho más lenta que la islamización (Vallvé, 1997: 107). Sea como fuere, parece ser que el siglo X fue el momento en el que se operó la fase final de la arabización de la población andalusí en general y, en el caso concreto del grupo judío, les va a permitir desarrollarse en distintos sectores y diferentes niveles de la administración estatal, servicios e industria; ejercen además la medicina y destacan en distintas actividades relacionadas con el comercio (Martínez y García, 2017: 89).

Si hablamos de la *dimma*, mencionada con anterioridad, éste no es un concepto surgido en al-Ándalus sino que tiene su origen en el siglo VII con 'Umar, uno de los primeros califas, y su llamado 'Pacto de 'Umar' por el cual permitía a los judíos y cristianos cuyas tierras

conquistaba conservar sus sinagogas e iglesias y bienes a cambio de un tributo (Marín, 2006: 126-127; Levy-Rubin 2005; Arkoun 1988; Tsafrir 2005). En al-Ándalus esto se tradujo, según la interpretación que hacía de la ley el derecho *mālikī* que era el vigente entonces, en la facultad del *dimmi* de residir en territorio musulmán, la salvaguarda de su vida y bienes, la libertad de practicar su religión así como su defensa contra el enemigo a cambio del pago de tributos como una tasa fija de captación *-yīzya-* al final del año y un impuesto por las tierras *-jarāy-*. Junto con todas estas, debían distinguirse por marcas en la ropa que estaban institucionalizadas, siendo para los cristianos una cruz y para los judíos un cinturón amarillo (Hitchcock, 2008: 6; Tritton, 1970: 119; García Sanjuán 2011, 2013; Muhibbu-Din 2000 y 2004). A partir de la segunda mitad del siglo XII, los primeros debían vestir de negro y los segundos de amarillo ya que, entre los siglos XI y XII, con la llegada de los almorávides y almohades, se adoptaron políticas más duras contra las comunidades *dimmiés* allí donde éstas estuvieran localizadas debido al hecho de ser sospechosos de colaborar con las fuerzas cristianas más allá de los límites de al-Andalus (Cahen, 1978: 230).

La *dimma* permitía también la implantación y utilización de tribunales propios, en el caso de los judíos, rabínicos, que será una cuestión fundamental sobre la que volveremos en epígrafes siguientes con mayor detenimiento. Sin embargo, también incluía una serie de prohibiciones tales como la de ejercer autoridad sobre los musulmanes o el ejercicio de cargos públicos, entre otros. Aun con todo, a lo largo de la historia de al-Ándalus podemos encontrar figuras de judíos que ostentaban cargos de poder por lo que, en la práctica, este concepto considero que estaba sujeto a concesiones y libertades, digamos, cierta permeabilidad, dependiendo siempre del poder a través de los siglos.

3. Tribunales musulmanes y tribunales judíos: injerencia entre ambos

Como apuntamos en páginas anteriores, una de las licencias que el estatus de ‘protegidos’ permitía en al-Ándalus era la implantación y utilización de tribunales propios, en el caso de los judíos, rabínicos o *Bet Din*, pero conocemos que esta comunidad acudía a los tribunales musulmanes en muchas ocasiones. Sin embargo, ¿para qué asuntos lo hacían? ¿Qué clase de cuestiones los llevaban a no tratar un conflicto en el tribunal rabínico y sí en uno del poder central de ley islámica bajo el derecho *mālikī*? A mi entender estas preguntas resultan fundamentales porque dan cuenta de la injerencia del derecho de un grupo en el otro, como veremos a continuación.

Usualmente los judíos dirimían sus cuestiones legales en tribunales propios, no obstante, muchas de las transacciones diarias como las hipotecas, los documentos de garantía o todos aquellos que manifestaran una deuda tenían repercusión en la tesorería central ya que implicaban cuestiones económicas dependientes del poder vigente. De esta manera y ante el temor de una o varias de las partes en los litigios de que no se cumpliera el acuerdo, en los documentos legales normalmente se incluía una cláusula en la que se reconocía a las partes para litigar en un tribunal de justicia musulmán en caso de no cumplimiento. Para ejemplificar tal cuestión, tomaremos como modelo los formularios de la ciudad de Lucena –Córdoba– del siglo XI, perteneciente al distrito de Cabra y uno de los enclaves judíos más importantes de la historia de al-Ándalus hasta el siglo XII, ciudad también a la que el gobierno soberano había dado autonomía judicial casi completa. En un documento de garantía emitido por su tribunal rabínico en forma de formulario, escrito como la

mayoría de los que encontramos en este momento de la ciudad en hebreo con partes en judeo-árabe y fórmulas en arameo, se introduce la siguiente cláusula:

[...] Que tenía junto con Fulano un documento de deuda de tantos y cuantos dinares. Exigió parte de su dinero y tuvimos la oportunidad de reembolsarle; concerté con él con la garantía de que, en caso de que llegara el momento y no recibiera el dinero, se le podría reembolsar una suma de dinero determinada del total, no teniendo autoridad para retrasar nuestra deuda ni retenerla ni interrumpirla. Y, si Dios no lo quiera, y se me impidiera reembolsar lo que se ha acordado, se le proporcionarán cuatro codos de terreno del total por la venta de cada terreno y, si tampoco hubiera terreno, ni tribunal ni declaración, tendrá permiso para ir al sultán y recaudar de mí esta cantidad denunciarme y obtener intereses [...] (Cano, García y Magdalena 2014: 82; Rivlin 1994: documento legal nº 6).

Como puede verse, la recurrencia al tribunal musulmán supondría el último estadio dentro de todo un proceso legal en el que se ofrecen alternativas al retraso del pago, o al no pago, de la cantidad debida al prestamista pero también es la vía final para que éste consiga su reembolso a modo de garantía para con él. No obstante y pese a la introducción de esta cláusula, hemos de tener en cuenta que, una vez que el asunto pasaba al tribunal musulmán, éste no era tratado conforme a la ley judía sino a la islámica, punto que debemos tener muy presente, pero además siempre se necesitaba la aprobación de éste último para la aprobación de documentos legales y contratos. La razón de esto, como apunta Goitein, es que un documento de deuda era una moneda de curso legal en el comercio y no se deseaba restringir el comercio únicamente entre los judíos (Goitein, 1967-1988: 1: 251 y 1967-1988: 2: 400; Cano, García y Magdalena, 2014: 67-68). El mismo planteamiento encontramos en los documentos de hipoteca tal y como vemos en el siguiente ejemplo:

[...] Y si, Dios no lo quiera, yo me retrasara con el pago de la deuda, se proporcionarán cuatro codos de terreno del total por la venta de cada terreno y, si tampoco hubiera terreno, ni tribunal ni declaración, tendrá permiso para ir al sultán y recaudar de mí esta cantidad, denunciarme y obtener intereses [...] (Cano, García y Magdalena, 2014: 84; Rivlin, 1994: documentos nº 10 y 11).

De la misma manera, aparte de recurrir al tribunal musulmán para hacer cumplir el pago de deudas, también se acudía a él para hacer cumplir la ley sobre la persona reincidente. Junto con ello, la medida de prisión únicamente podía ser ejecutada solamente por la corte musulmana ya que ésta estaba vinculada a los castigos físicos y el total de los gastos de los días de detención pasaba a la tesorería del tribunal musulmán, debiendo ser pagada éste por los del prisionero. Otras veces, el tribunal rabínico se retrasaba en un debate acerca de algún asunto y era el musulmán el que exigía que se transfiriera el poder a él para acabar con la disputa (Goitein, 1967-1988: 2: 372-373 y 1967-1988: 2: 322, 597; Cano, García y Magdalena, 2014: 70).

Aunque pueda parecer que la injerencia entre ambos estaba sujeta a asuntos fiscales, garantías ante un poder superior o a regulaciones que el tribunal rabínico no podía ejecutar, sí considero que en el día a día estos *dimmies* las líneas divisorias se mostraron mucho más tenues de lo que en teoría podemos pensar. En ciertos procedimientos, los judíos buscarían ciertas precauciones ante sus litigios que sabrían serían saldados a su favor ante un tribunal musulmán. Estamos hablando del concepto de rutina y normalización en los procesos judiciales. Comparto con Janina M. Safran la opinión de que la *rutinización* de la

ley islámica y las relaciones cooperativas entre comunidades es evidente cuando musulmanes y *dimmíes* se asociaban o cuando a los *dimmíes*, ya familiarizados con la ley islámica, la usaban para proteger sus intereses. Musulmanes, cristianos y judíos buscaban justicia en sus propios tribunales pero los *dimmíes* podían ser llevados ante el poder musulmán por un demandante musulmán o podían rectificar ante un tribunal islámico en una queja o cuestión contra él (Safran, 2013: 156). Además de todo ello, resulta evidente que, ante un tribunal de justicia musulmán, la recurrencia a testigos siempre supusiera que estos fueran musulmanes, caso opuesto al tribunal rabínico en el que debían ser testigos judíos. Esta cuestión no resulta extraña ya que cada uno de los tribunales poseía capacidad plena con respecto a ello.

4. Documentos de la ley islámica y judía: similitudes y diferencias

Para observar los posibles rasgos similares y las diferencias que hubiera en los documentos legales de ambas comunidades es necesario, en primer lugar, ofrecer una somera perspectiva de las especificidades de sus leyes, esto es, las fuentes en las que se basan a fin de comprender las actas, los formularios y el modo en que se plantean y resuelven en toda su dimensión. Partimos de la base de que estamos hablando de dos leyes ligadas a dos religiones pues, como expresa Martos en relación al islam, y siguiendo a Milliot, «la revelación divina es el principio supremo que sigue la existencia islámica y, por tanto, ninguna institución es extraña a la vida religiosa; todo acto humano para el musulmán expresa, en última instancia, una auténtica sumisión a Allah, estableciéndose los premios y castigos de los actos hechos en este mundo en una vida futura, según está definido por la moral relevada. Este carácter sobre-estatal, extra-mundano, escatológico, revestirá de una forma sutil todas las normas, leyes e instituciones que regirán en el desarrollo de la vida cotidiana y en la búsqueda de soluciones a las necesidades sociales que se presentan» (Martos, 2008: 433; Milliot, 1953). En cuanto al derecho judío, el aspecto religioso igualmente rige cualquier parcela de la vida, incluso ésta, aunque, dependiendo del lugar y el momento histórico, la parcela de los preceptos del judaísmo y del derecho oficial imperante pudiera sufrir confrontaciones. Si hablamos de las fuentes de ambos, sus principios básicos, el derecho musulmán se sostiene sobre cuatro pilares fundamentales que son: el Corán; la *sunna* o tradición; el *iyma'* o consenso y el *qiyas* o razonamiento. Las relativas al derecho judío son, por su parte y grosso modo, la ley escrita y la ley oral, que ampliaremos seguidamente.

En cuanto a las primeras, el Corán es el libro sagrado en el que se recogen las revelaciones hechas por Allah a Muhammad cuya correspondencia se encontraría en la ley escrita judía fijada en el Pentateuco, también llamado Antiguo Testamento desde la perspectiva cristiana, y que se conformaría por los bloques de *Torah* –ley-, *Nebi'im* –Profetas- y *Ketubim* –Escritos-, conocidos por el acrónimo de TaNaK. La *sunna* o tradición es la recopilación de los dichos y actuaciones de Muhammad, o bien de sus primeros compañeros, según testimonios de los primeros musulmanes que estuvieron junto a él, relatados oralmente a sus discípulos en forma de *hadices* –narraciones-. Estos *hadices* se transmitieron en un principio de forma oral, hasta que fueron recopilados en diversas colecciones escritas hacia del siglo IX (Martos, 2008: 434). La *iyma'* supone el consenso entre la comunidad islámica o, al menos, entre los expertos en leyes de una región o ciudad, para dar una solución a un problema no planteado ni en el Corán ni en la *sunna* (Martos, 2008: 434). Es el principio

fundamental según el cual lo que es aceptado por la totalidad de la comunidad islámica como verdadero y correcto, debe ser tomado como verdadero y correcto, que surgió tras diferentes estadios del desarrollo del derecho islámico por la dificultad que suponía derivarlo del Corán (Fernández, 2003: 301).

A este respecto, la ley oral judía nace de la interpretación de las reglas en torno a cualquier cuestión transmitida por los rabinos y es dependiente de la escrita. La primera colección de este tipo de ley recogida es la *Misná* que no es un código sistemático de leyes sino una recopilación de las discusiones y opiniones de los rabinos más célebres desde el siglo II a. C. hasta el II d. C. En ella, los rabinos tratan de argumentar y dar solución a diferentes problemas de un mismo caso, aunque no se finaliza con un juicio único en torno al tema tratado. Sin embargo, debido al paso del tiempo y a las situaciones cambiantes, esta obra debió ceñirse a las circunstancias y entre los siglos III y VI hubo de adaptarse y actualizarse a manera de apéndice en lengua aramea, aunque continuó conservando la manera de organización de los textos. Ambas, *Misná* y *Guemará*, conforman lo que se denomina el Talmud (Díaz, 1990: 109-112; García y Cano, 2016: 342-343). Por último, el *qiyas*, término genérico referido al razonamiento o interpretación realizado por los ulemas o doctores de la ley, encaminado a rellenar las lagunas jurídicas para las que no había respuesta en las anteriores fuentes (Mas 1998; Hallaq 1985-1986; Rescher 1963).

Pese a que ésta es la base general de ambos derechos y leyes, en el epígrafe tercero ya hicimos mención a la escuela *mālikī* que era la seguida en al-Ándalus. Por tanto, vamos a encontrar un número mayor de especificidades conforme vamos adentrándonos en esta parcela de estudio. Hacia el siglo IX ya observamos cuatro maneras diferentes de interpretación, de cuatro escuelas jurídicas: la escuela *malikí*, *hanafí*, *shafí* y *hanbalí*. Estas cuatro escuelas, que incluso no fueron únicas a lo largo de la historia del islam, tienen sus propios tratados jurídicos, una diferente manera de resolver problemas idénticos, una forma distinta de aplicar la prioridad en las fuentes jurídicas e, incluso, diversas maneras de conformar la estructura de las instituciones jurídicas. En su caso, la escuela *malikí* fue fundada por Malik ben Anas (m. 179/795) y recoge la sunna de la ciudad de Medina, escribiéndose bajo su influencia la compilación más antigua de Derecho islámico que contiene, a su vez, una gran selección de hadices, la *Muwatta'*, que codifica y sistematiza la tradición jurídica medinense. Esta escuela jurídica es defensora del Corán y la sunna como fuentes primordiales, aunque admite el uso del *qiyas* y, sobre todo, del *ra'y* -opinión personal, razonamiento individual-, si con ello se llega a una solución que propicie el bien público (Martos, 2008: 438). Por tanto, ésta será la especificidad, la escuela jurídica imperante en al-Ándalus que regirá los asuntos en los tribunales musulmanes incluso si las cuestiones presentan como partes en los litigios a judíos.

En el último estadio de la ley, de la regulación de una comunidad, en este caso judía, encontramos las regulaciones y disposiciones propias que cada tribunal rabínico imponía puesto que disponían de autonomía jurídica y fiscal con respecto al poder musulmán. En el ejemplo concreto de la comunidad judía de Lucena, y de manera semejante a como sucedía entre los anteriores y también lo hace hoy en día, los tribunales poseían formularios, modelos de documentos que buscaban agilizar las cuestiones que eran llevadas a él. Así, estamos hablando de catálogos documentales elaborados de manera general en los que solo cabría escribir los datos propios del asunto como nombres, fechas, cantidades, entre otros, para que la cuestión legal fuera formalizada.

En 1994, el profesor de la Universidad de Bar Ilan (Israel) J. Rivlin, publicó en hebreo una obra acerca precisamente de esta cuestión que arrojaba luz no únicamente sobre el tipo de derecho que ejercían los judíos entre sí sino que aportaba interesantísimos datos sobre la vida comunitaria en la Lucena del siglo XI. En ella, se edita una colección de 45 documentos legales que, en los manuscritos originales, comprendían un total de 31 folios escritos mayoritariamente en hebreo y arameo que fueron encontrados en la *Genizah* de El Cairo y, posteriormente, custodiados en la Bodleian Library de Oxford hasta la actualidad. En la opinión del autor, los documentos corresponderían a un catálogo de la copia del escriba del tribunal rabínico de Lucena, del que se desconoce la identidad, en la que éste fijaría los textos para que estuviesen a su disposición en el momento de necesitarlos. Por tanto, estaríamos hablando de modelos de textos a través de los que es posible extraer la frecuencia de las circunstancias y sucesos en Lucena. Este hecho se debería a que la mayoría de los textos están relacionados con litigios frecuentes en la comunidad a tenor de la existencia de documentos alternativos en base al mismo asunto. Rivlin supone que si el objetivo del escriba era preservar documentos legales singulares, hubiera tenido cuidado en conservar los detalles de su fuerza legal y, en cambio, estos son omitidos y, además, copiaba anotaciones de otros textos, lo que apoya la teoría de que fueron ideados con el propósito de recurrir a ellos diariamente (García y Cano, 2014: 345-346).

Si los judíos poseían este tipo de formularios notariales para agilizar los procesos, sería inevitable pensar que los musulmanes también lo hicieran por cuestiones de tipo práctico. Así, los formularios notariales árabes reciben el nombre de *kutūb al-waṭā'iq*. Para estos, la teoría en cuanto a estos documentos es la misma. Entre las obras de derecho aplicado, los juristas especializados en la ciencia de la redacción de los contratos confeccionaron una serie de formularios en los recogían los acuerdos legales más frecuentes establecidos entre individuos en diversas materias. Como en el caso de los anteriores, son modelos y, por tanto, aparentemente teóricos. Es ese carácter de prototipo lo que ha llevado a pensar que se trata de colecciones de los pactos legales más usuales que requerirían la intervención de un notario. Éste, para ratificar el acuerdo, solo debía sustituir, por ejemplo, expresiones, como 'fulano hijo de fulano' por el nombre real del contratante o los testigos del pacto, o rellenar con las cantidades monetarias oportunas los espacios reservados a tal efecto (De la Puente, 2001: 73-74; López Ortiz 1926; Aguirre 2000). De entre todos los *kutūb al-waṭā'iq* destacan los del cordobés Ibn al-'Aṭṭār (m. 1009); Ibn Muḡīṭ de Toledo (m. 1067); el algecireño al-Yazīrī (m. 1189) o los granadinos al-Garnāṭī (m. 1183) e Ibn Salmūn (m. 1365) (Vidal, 2008: 378; Chalmeta y Marugán 2000; Aguirre 1994).

Entre estos modelos notariales, los más usuales serían los contratos de compraventa, de hipoteca, de garantía -fianza- y deuda, de matrimonio o divorcio así como de venta de esclavos. Sobre estos últimos tomaremos algunos ejemplos en las tradiciones legales musulmana y judía con el objetivo de ver cómo se articulan en ambas. Antes de ello hemos de aclarar que, en el caso judío, los esclavos se impusieron en funciones de responsabilidad dentro de la familia y se les otorgaba la confianza para delegar en ellos negocios. La presencia de este tipo de documentos en la colección de Lucena, de la que hablamos con anterioridad y que volveremos a mencionar, indica que se hacían tratos de esclavos y que estos pasaban de una familia a otra, no siendo un fenómeno inusual, siendo más habitual la venta de esclavas que de esclavos (Cano, García y Magdalena, 2014: 73).

En el caso del mundo musulmán andalusí, este mercado estaba mucho más normalizado e institucionalizado. En función del estatuto personal de sus componentes, la población de

al-Andalus aparece básicamente configurada en dos grandes bloques fundamentales: el de los individuos libres y el de los esclavos. Los integrantes de este segundo grupo podían ser, a su vez, descendientes de esclavos o cautivos arrebatados de sus lugares de origen y que habían pasado a formar parte del botín de las campañas militares o de expediciones más allá de los límites del *Dār al-Islam* (“tierra del islam”). Para salir de la situación de esclavitud, el siervo podía beneficiarse de alguna de las diferentes vías de manumisión contempladas por el *fiqh* –derecho– y que ya desde los primeros tiempos se practicaron con frecuencia por los miembros de la joven comunidad islámica de Medina, siguiendo así una pauta de conducta establecida por el propio Muhammad. La relación entre el esclavo liberado y su antiguo dueño no quedaba interrumpida al producirse la emancipación, sino que se establecía entre ellos un nuevo vínculo: el de patronato, semejante en cierto modo al nexo de consanguinidad, por el cual el primero adquiría la condición de cliente y sus descendientes permanecían ligados, a perpetuidad, a la familia de su manumisor (Aguirre, 2000: 24; De la Puente 2008 y 2010; Graham 1995; Gordon y Hain 2017).

Los formularios notariales sobre la compraventa de esclavos que veremos son el lucense encontrado en El Cairo, siglo XI, que identificaremos como L, y el de Ibn Salmūn, identificado como S, algo más tardío, fechado en el siglo XIV. Hay otros, como el de Ibn Mugīt, que se han valorado introducir en este artículo, sin embargo, considero que por sus características concretas en cuanto al alto número de las cualidades o señas de las esclavas que se pretendía vender o comprar y a la elevada cantidad de vocablos árabes que se ofrecen en su traducción, he entendido que lo ideal sería no hacerlo ya que dificultaría la lectura y comprensión de estas páginas. Aun así, éste puede verse en el artículo de Aguirre sobre la proyección de estos formularios notariales a los que nos venimos refiriendo (Aguirre, 2000: 26).

TEXTO L:

Somos testigos firmantes de lo que se expone abajo. Así fue que nos dijo Fulano, hijo de Fulano:

‘Tuve testigos en esta transacción que escribieron, firmaron y dieron a Fulano, hijo de Fulano, lo siguiente: que obtuve y recibí de él tantos dinares u oros y le he vendido por ellos un esclavo que poseo, cuyo nombre es Fulano o, si fuese una sierva, se escribiría ‘dicha sierva que tengo, cuyo nombre es Fulana’. Venta terminada, válida y acordada, total y definitiva. Venta general, venta pública que no puede retractarse ni cambiarse. Ha de ser respetada su duración y pasa a ser de su propiedad.

Y así se lo expliqué en la venta del esclavo, que éste es considerado apto para servir, libre y designado apto y capaz y es de los súbditos del rey y de la reina.

Queda registrado que este hombre está libre y absuelto de todo defecto y se reduce de la manutención hasta que dé muestras de que no tiene lepra. Estará solo, separado y habilitado y la responsabilidad será de este fulano para que se fortalezca el cuerpo del esclavo que [...] que trabaje y sirva con todo el agrado de su alma, para transacción y herencia, para beneficio y lucro, y según mi promesa y mi compromiso en el acuerdo para todo lo que concierne al esclavo, y en todo momento será conocido a los cuatro vientos por hijo y joven, cercano o lejano, detractor y protector, hijo de Israel o arameo para oponerse a lo anterior de este fulano con todo lo que esté en mi mano que se objete, a excepción de este esclavo que trabajará para capitalizar [según] mis reglas. Él se opondrá cancelando las estipulaciones para poner de manifiesto la ruptura, no habiendo en ella consistencia y estando en mi mano lo

anterior para restablecer y separar de lo anterior de este fulano y para aplazar y cancelar todo lo que se objete contra él hasta que se cumpla este fulano en sus manos. Existente y finalizado puesto que nos ordenó diciendo este fulano: las responsabilidades y esencia de todo lo que se ha escrito y explicado arriba, las recibí sobre mí y sobre mis herederos, como ordenanza de sabios rabinos. No hay ejemplar ni copia de mi documento legal ni de nuestra compra de fulano a fulano sobre todo lo que está escrito y explicado arriba» (Cano, García y Magdalena, 2014: 97).

TEXTO S:

Contrato. Fulano compra a fulano una esclava cristiana cuyo nombre es tal, o una esclava negra guinea o bereber cuyo nombre es cual y cuya descripción es de esta manera, por un precio que asciende a tanto y que será pagado en tal plazo. El comprador toma posesión de su adquisición después de mirar, examinar y satisfacerle [la esclava], libre y sin defectos salvo tal defecto o bien [se pone que toma posesión de la esclava] después de conocer que ella tiene tales defectos y está libre de [otras deficiencias] a excepción de aquello [indicado]. [Los dos testigos] a quienes se les requirió para ello prestan testimonio invocable contra ambas [partes] acerca de lo que se indica sobre ellas dos en el [(acta)] en tal [fecha] o [también se puede poner:] en presencia de la esclava y tras ser determinada individualizadamente y con su reconocimiento de ser esclava del vendedor hasta el momento del contrato de esta venta y en la fecha [tal] (Vidal, 2008: 391-392).

Pese a que el tratamiento sea el de la transferencia de un esclavo, lo cierto es que no podemos perder de vista que ambos responden a las partes de un contrato de compraventa, aunque éstas puedan aparecer en diferente posición en uno y en otro: partes que intervienen en el asunto, declaración de la voluntad de ambos, objeto del contrato, esto es, qué es lo que se compra o vende y cuál es su precio, entrega del mismo y los testigos que dan testimonio de dicha transacción (Rodríguez y Domínguez 2008). En el caso de estos últimos, resulta fundamental para dar validez a los acuerdos son una parte fundamental en ambas leyes, musulmana y judía (Ettinger 2003; Hefetz 1978-1980; Peláez 1999). Tal como expresa Gulak sobre el testimonio judío: ‘Witnessing is the best evidence in our law and numerous laws were formulated to define the manner of giving testimony, its value and the arguments that can be brought to counter it’ – el testimonio es la mejor evidencia en nuestra ley y numerosas leyes fueron formuladas para definir el modo de dar testimonio, su valor y los argumentos que pueden ser traídos para oponérseles- (Gulak, 1929: 113). Llama la atención que, en cuanto al texto S, éste, y como otros formularios notariales hacen, sí recoge el origen de la esclava (*cristiana cuyo nombre es tal [...] o una esclava negra guinea o bereber*), sin embargo, esto no se contempla en el texto L donde se da mucha más importancia a las condiciones de la venta en sí más que a las características del esclavo o esclava. Esto no quiere decir que otros formularios notariales judíos no lo hagan sino que, en este caso concreto, no aparece.

No obstante y pese a que los casos recogidos en las dos legislaciones que estamos tratando sean muchos y variados, teniendo siempre en cuenta su frecuencia en las fuentes, lo cierto es que el número mayor de formularios, de modelos, lo ostentan los documentos de venta. Entendemos por estos la venta de una casa, de un campo, un viñedo, material para labrar, utensilios, en definitiva, cualquier objeto o bien que fuera susceptible de pasar de una mano a otra. Para ejemplificar este tipo de asuntos, he escogido dos documentos

procedentes de la colección de Lucena y de un formulario zaragozano (Z) del siglo XII (1194). De esta manera, considero que puede verse una relación más cercana entre sus tratamientos:

TEXTO L:

Así fue que nos dijo Fulano, hijo de Fulano: Tuve testigos en esta transacción que escribieron, firmaron y dieron a Fulano, hijo de Fulano, lo siguiente:

Que obtuve y recibí de él tantos dinares y le vendí por ellos todo aquel campo que tengo en la misma Lucena, al lado de Fulano. Le hice esta venta, venta finalizada, válida, existente y completa, concluida y definitivamente sellada. Y hasta el cielo esta venta conocida, venta pública, sin ocultación en ella y sin rencor para que se conozca. Vaya este fulano y se haga fuerte con esta venta con toda su fuerza, mérito y gusto. Posesión completa, adquirida, cesada y establecida.

En contradicción, hizo en ella el deseo de su alma, y quisimos que yo no tuviera autoridad ni tampoco ningún hombre nunca para protestarle en ninguna cosa, ya que no reservé para mí mismo en esta venta ninguna voz, ni litigio, evidencia o privilegio.

Y todo aquel que venga de los cuatro vientos del mundo, hijo, hija, hermano, hermanos herederos o pariente cercano, judío lejano o arameo, le proteste por esta venta, sus palabras serán anuladas, computadas, no teniendo en realidad ningún valor. Y sobre mí, será el repartir y aclarar sobre él toda apelación y argumento y preservar el buen nombre de mi propiedad, hasta que se la haya repartido a este apelante, y yo nos liberaré del pago completo y estableceré esta venta entre su mano y mi mano y sus herederos. Establecimiento completo y terminado y las responsabilidades de esta venta, esencia de este documento. Recibí sobre mí y sobre todas mis propiedades y mis herederos futuros como ordenanza de sabios rabinos.

No hay ejemplar ni copia del documento legal ciertamente de este fulano a este fulano sobre todo lo escrito arriba completo (Cano, García y Magdalena, 2014: 96-97).

TEXTO Z:

Doy fe. «Signo de notario».

[...] [Vende] los campos citados y delimitados arriba con todos sus aprovechamientos, utilidades, dependencias, suelo y aire, su tiempo de agua para regar, su entrada, su salida y todos los derechos que ellos tienen o que provienen de ellos y les han sido atribuidos desde antiguo y recientemente.

El citado vendedor no se reserva en todo aquello cuyos límites han quedado señalados más arriba, para sí ni para otro a cuenta suya, derecho alguno ni propiedad ni servicio pequeño ni grande, sino que concede al citado comprador venta irrevocable, legítima y lícita entre los musulmanes, que o lleva aneja condición viciosa ni cláusula de retroventa ni de opción, después de conocer las partes el valor y alcance de lo que han contratado y toda su importancia, sin ignorar nada de lo referente a ello, por un precio cuya cuantía es de 200 dinares ‘conejeros’ del tipo corriente en Zaragoza en esta fecha.

Dicho vendedor ha recibido del mencionado comprador todos los ‘conejeros’ referidos, que han quedado en su poder y los ha cobrado en buena moneda y de curso legal, contada, de buen peso y completa. Le condona la deuda por ello y lo declara totalmente libre. En virtud de eso renuncia a favor del comprador a todo lo vendido mencionado más arriba, le cede

su posición al respecto y le da posesión de la cosa vendida en la que pasa a ocupar el lugar del propietario en su propiedad y del derecho habiente en su derecho. Y todo ello según la ley de los musulmanes en sus buenas ventas y en el derecho de evicción. El vendedor susodicho pone ante el comprador mencionado como garantes de lo vendido referido, según el fuero del país, a sus cuñados [...] en fianza obligatoria con la garantía de sus bienes y bajo su responsabilidad.

Da testimonio a requerimiento de los arriba mencionados, acerca de todo lo que aquí consta respecto a ellos, quien fue solicitado como testigo, lo ha escuchado de ellos y los conoce y sabe que todos tienen capacidad física y legal para contratar, en [...].

El cadí de Zaragoza [...], da fe firme, legal y completa de todo el contenido del contrato arriba registrado, según le consta por haber oído de los mencionados todo lo indicado aquí respecto a ellos, para quienes suscribo y autorizo a sus testigos, con la ayuda de Dios, en el día de la fecha (Cervera, 1997: 91-92).

En ambos textos el bien que se transfiere es un campo cuya venta queda finalizada una vez que se firma el documento, como en el caso anterior. Pese a que haya varias similitudes en ellos, una de las más interesantes es que ninguno contempla el derecho de reclamación de la venta, introduciendo fórmulas afines a tal efecto muy parecidas (texto Z: [...] *sino que concede al citado comprador venta irrevocable, legítima y lícita entre los musulmanes, que o lleva aneja condición viciosa ni cláusula de retroventa ni de opción [...]*; texto L: [...] *le hice esta venta, venta finalizada, válida, existente y completa, concluida y definitivamente sellada. Y hasta el cielo esta venta conocida, venta pública, sin ocultación en ella y sin rencor para que se conozca [...] y todo aquel que venga, le proteste por esta venta, sus palabras serán anuladas, computadas, no teniendo en realidad ningún valor [...]*).

Considero que las similitudes en los textos presentados son mucho mayores que las diferencias y, más todavía, si tenemos en cuenta los derechos y regulaciones que rigen a cada una de las comunidades y la diferenciación estatutaria en su categorización, como sabemos, *dimmíes* y autoridad musulmana.

5. Conclusiones

A lo largo de los años creo que se ha ofrecido una visión separada de los grupos sociales en al-Andalus. Si bien es cierto que hablamos de una categorización de la sociedad andalusí en la que encontramos, por un lado, la autoridad musulmana, y por otro a los llamados *dimmíes* o protegidos, como grupo separado, sí considero que la injerencia entre ambos grupos era mucho mayor de lo que podemos llegar a pensar. Partimos de la base de una única sociedad en la que, pese a las restricciones, se observa una coexistencia diaria que se traslada también al ámbito del derecho. En este artículo la premisa principal era, precisamente, la de ofrecer una perspectiva de cómo el derecho, los asuntos y litigios del grupo de poder y los protegidos serviría como un instrumento de contacto entre ambos, e incluso, en algunos de los casos era preferida por la comunidad judía como modo de proteger sus intereses frente a su propia comunidad. Este hecho refleja, por tanto, que las barreras entre ambos no son fijas sino flexibles y, en mi opinión, quedan bastante diluidas si prestamos atención a los textos en torno a esta cuestión.

El mismo planteamiento surge en cuanto a los documentos notariales: mismo proceder en comunidades con los mismos problemas, idénticas transacciones que se ejecutan

de forma similar bajo estructuras y fórmulas muy semejantes. ¿Hasta qué punto están alejados estos formularios si reflejan contenidos tratados de un modo equivalente? Sería necesaria una revisión a fondo de este campo ya que, si bien el derecho y las regulaciones islámicas, por un lado, y judías, por otro, se encuentran plenamente investigadas, lo cierto es que sería muy conveniente y abriría nuevas vías de estudio la relación y comparación entre ambos campos que, pudiera ser, proporcionara quizás una nueva identidad a las disposiciones legales en al-Ándalus.

6. Referencias bibliográficas

- Aguirre, Francisco Javier (1994) *Al-Muqni' fī 'ilm al-šurūt*, Madrid, CSIC, ICMA.
- Aguirre, Francisco Javier (2000) Notas acerca de la proyección de los kutūb al-waṭā'iq en el estudio social y económico de al-Andalus, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe*, nº 49, pp. 3-30.
- Aillet, Cyrille (2010) *Les Mozarabes. Christianisme et arabization en al-Andalus (IXe-XIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Arkoun, Mohammed (1988) The Notion of Revelation from Ahl al-Kitab to the Societies of the Book, *Die Welt des Islams*, nº 28, pp. 62-89.
- Cahen, Claude (1978) Dhimma, *New Enciclopedia of Islam*, Leiden: Brill, vol. II, p. 230.
- Cano, María José, García, Tania María y José Ramón Magdalena (2014) *Documentos legales de la comunidad judía de Lucena (siglo XI)*, Lucena, Ayuntamiento de Lucena, Delegación de Patrimonio Histórico.
- Cervera, María José (1997) Documento árabe de venta (Zaragoza, 1194), *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, nº 2, pp. 83-93.
- Chalmeta, Pedro y Marina Marugán (2000) *Formulario notarial y judicial andalusí del alfaquí notario cordobés m. 399/1009*, Madrid, Fundación Matritense del Notariado.
- Chejne, Anwar G. (1975) Islamisation and Arabisation in al-Andalus: A General view, en Speros Vryonis ed., *Islam and Cultural Changes in the Middle Ages*, Wiesbaden, Harasowitz, pp. 59-86.
- De la Puente, Cristina (2001) Documentos jurídicos sobre el vestido en al-Andalus: los documentos notariales, en Manuela Marín ed., *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam*, Madrid, CSIC, pp. 73-93.
- De la Puente, Cristina (2008) Slaves in al-Andalus through Mālikī Wathā'iq works (4th-6th H/10th-12th centuries CE): Marriage and Slavery as factos of social categorization, *Annales Islamologiques*, nº 42, pp. 187-212.
- De la Puente, Cristina (2010) Mano de obra esclava en al-Andalus, *Espacio, Tiempo y Forma*, nº 23, pp. 135-147.
- Díaz, Fernando (1990) L'Academie rabbinique de Lucena, en Jesús Peláez ed., *Les juifs à Cordoue (Xème-XIIIème siècles)*, Córdoba, El Almendro, pp. 109-121.
- Ettinger, Samuel (2003) The Role of witnesses in Jewish law, *Dine Israel*, nº 22, pp. 7-37.
- Fernández, Ana (2003) *Cuestiones legales del Islam: la 'Utbiyya' y el proceso de formación de la sociedad islámica*, Madrid, CSIC.
- Fierro, Maribel (2001) *Al-Andalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, Icaria.
- García, Tania María y María José Cano (2016) Documentos de regulación legal judía de la Lucena del siglo XI, *Cuadernos de Historia del Derecho*, nº 23, pp. 339-352.

- García Sanjuán, Alejandro (2011) La formación de la doctrina legal malikí sobre los lugares de culto de los dhimmíes», en Maribel Fierro y John Tolan eds., *The legal status of dhimmies in the Islamic West (2nd/8th-9th/15thcenturies)*, Madrid, CSIC, pp. 131-158.
- García Sanjuán, Alejandro (2013) La caridad islámica y los no musulmanes. Los legados píos de los dhimmíes en al-Andalus (ss. IV/X-VI/XII), en Ana María Carballeira ed., *Caridad y comprensión en biografías islámicas*, Madrid, CSIC, pp. 297-327.
- Goitein, Shelomo D. (1967-1988) *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, 6 vols., Los Angeles-London, Berkeley.
- Gordon, Matthew y Kathryn A Hain (2017) *Concubines and courtesans: women and slavery in Islamic history*, New York, Oxford University Press.
- Graham, Carol (1995) The Meaning of Slavery and identity in al-Andalus: the Epistle of Ibn Garcia, *The Arab Studies Journal*, Vol. 3(1), pp. 68-79.
- Gulak, Asher (1929) *The Principles of Jewish Law*, vol. 4, Berlin: Dvir.
- Hallaq, Wael B. (1985-1986) Legal Reasoning in islamic law and the common law: Logic and Method, *Cleveland State Law Review*, nº 34, pp. 79-96.
- Hefetz, Haim S. (1978-1980) The place of witnesses in Jewish law, *Dine Israel*, nº 9, pp. 51-85.
- Hitchcock, Richard (2008) *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and influences*, London, Ashgate.
- Lapiedra, Eva (1997) *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Valencia, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.
- Levy-Rubin, Milka (2005) Shurut 'Umar and its alternatives. The legal debate on the status of the dhimmis, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, nº 30, pp. 170-206.
- López Ortiz, José (1926) Formularios notariales de la España musulmana, *La Ciudad de Dios*, nº 45, pp. 446-472.
- Mas, Ruth (1998) Qiyas: A Study in Islamic Logic, *Folia Orientalia*, nº 34, pp. 113-128.
- Marín Guzmán, Roberto (2006) La expansión del Islam y las reacciones europeas. Un balance general, en Zidane Zeraoui y Roberto Marín eds., *Árabes y musulmanes en Europa. Historia y procesos migratorios*, Costa Rica, Editorial Universidad de Costa Rica, pp. 126-127.
- Martínez, José y Tania María García (2017) Fronteras y lenguas transnacionales: el caso de Sefarad y el judeo-árabe, en François Soulages y Pedro San Ginés eds., *Fronteras, Memoria y Exilio*, Granada, Editorial Universidad de Granada y L'Harmattan, pp. 85-105.
- Martos, Juan (2008) Islam y Derecho: las escuelas jurídicas en al-Andalus, *Arbor*, nº 731, pp. 433-442.
- Milliot, Louis (1953) *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Université de Paris.
- Muhibbu-Din, M. A. (2000) Ahl al-Kitab and Religious minorities in the Islam State: Historical Context and Contemporary Challenges, *Journal of Muslim Minority Affairs*, nº 20, 1, pp. 111-127, publicado online 3 de agosto de 2010 <https://doi.org/10.1080/13602000050008933> [Consultado el 21 de noviembre de 2017].
- Muhibbu-Din, Muhammed A. (2004) Principles of Islamic policy towards ahl al-Kitab and religious minorities, *Journal of Muslim Minority Affairs*, nº 24, 1, pp. 163-174, publicado online 23 de enero de 2007 <https://doi.org/10.1080/1360200042000212269> [Consultado el 21 de noviembre de 2017].
- Peláez Portales, David (1999) La habilitación de testigos en el Derecho Musulmán medieval, *Cuadernos de Historia del Derecho*, nº 6, pp. 301-324.

- Rescher, Nicolas (1963) *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Rivlin, Joseph (1994) *Bills and Contracts from Lucena (1020-1025 C. E.)*, Jerusalem, Bar-Ilan University Press.
- Rodríguez, María Dolores y Salud María Domínguez (2008) La compraventa de fincas urbanas en la Granada del siglo XV a través de dos documentos notariales árabes, *Anaquel de Estudios Árabes*, nº 19, pp. 175-199.
- Safran, Janine M. (2013) *Defining Boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*, Ithaca, Cornell University Press.
- Stroumsa, Sarah (2016) Between acculturation and conversión in Islamic Spain, *Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge*, nº 1, pp. 9-36.
- Tsafir, Nurit (2005) The attitude of sunni Islam toward Jews and Christians as reflected in some legal issues, *al-Qantara*, Vol. 26(2), pp. 317-336.
- Tritton, Arthur S. (1970) *The Caliphs and their non-Muslims subjects*, London, Frank Cass.
- Valérian, Dominique (dir.) (2011) *Islamisation at arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIIe siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- Vallvé, Joaquín (1997) Historia, toponimia y lengua, en Cano, Pedro (ed.), *El saber en al-Ándalus: textos y estudios*, Vol. 2, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 99-120.
- Vicente, Ángeles (2007) *El proceso de arabización de Al-Andalus: un caso medieval de interacción de lenguas*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- Vidal, Francisco (2008) Los cautivos en al-Andalus durante el Califato Omeya de Córdoba. Aspectos jurídicos, sociales y económicos, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe*, nº 57, pp. 359-398.
- Wasserstein, David J. (2010) Conversion and the Ahl al-Dhimma, en Irwin, Robert (ed.), *The New Cambridge History of Islam Vol. 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 184-208.

Proceso Editorial • Editorial Process Info

Recibido: 17/05/2017 Aceptado: 11/12/2017

Cómo citar este artículo • How to cite this paper

García Arévalo, Tania María (2017) Documentos legales de tradición judía e islámica en al-Ándalus. El derecho como testigo de las similitudes y relaciones entre grupos, *Revista de Cultura de Paz*, Vol. 1, pp. 145-159.

Sobre la autora • About the Author

Tania María García Arévalo es Licenciada en Filología Árabe y Filología Hebrea por la Universidad de Granada, España. Ha cursado estudios de máster y obtuvo su doctorado especializándose en lingüística y literatura judeo-árabe tunecina moderna. Actualmente es profesora del Área de Estudios Hebreos y Arameos del Departamento de Estudios Semíticos de esta misma universidad donde imparte docencia y desarrolla su labor investigadora así como miembro colaborador del Instituto de la Paz y los Conflictos donde coordina el Seminario Permanente de Estudios Interdisciplinarios de Investigación para la Paz desde 2015. Ha participado en más de una decena de proyectos de investigación, tanto nacionales como autonómicos y, hasta la fecha, en una treintena de congresos internacionales y nacionales, muchos de los cuales también ha coordinado. Entre sus últimas obras destacan *La tradición lingüística y literaria judeo-árabe de la Edad Media a la Edad Moderna a través de la colección Ma'aseh Šadiqim* (Madrid: CSIC, 2016) y *A la luz del candil. Relatos judeo-árabes tunecinos del pasado siglo* (Granada: EUG, 2017).