

LOS SONIDOS EN LA CIUDAD ANDALUSÍ A TRAVÉS DE LOS TRATADOS DE *HISBA*

THE SOUNDS IN THE ANDALUSIAN CITY THROUGH THE *HISBA* TREATIES

Silvia Nora **Arroñada**

Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

sillarro@fibertel.com.ar

Resumen

En el marco del proyecto sobre los paisajes sonoros medievales al que pertenece este trabajo, nos dedicaremos a analizar e interpretar la sociedad andalusí a través de los sonidos ciudadanos. El motivo de esta elección radica en que la ciudad es el elemento constitutivo y esencial de la civilización árabe musulmana, el corazón de su sociabilidad, en donde se encuentran todos los componentes sociales. Para reflexionar sobre este tema nos hemos basado en la lectura y análisis de las ordenanzas del zoco o también conocidas como tratados de *hisba*. La causa de ello es que la civilización islámica se desarrolla fundamentalmente en la ciudad, en donde el comercio y sus actividades derivadas son la base de su forma de vida. Por ello el zoco o mercado es el lugar primordial de la vida urbana en donde confluyen los intercambios de todo tipo, no sólo los comerciales.

Palabras clave: Zoco – Al Andalus - Tratados de *hisba* – Sonidos – Ciudad

Abstract

Under the project on medieval soundscapes that owns this work, we will work to analyze and interpret the Andalusian society through its citizens sounds. The reason for this choice is that the city is the constituent and essential element of civilization Arab Muslim, the heart of their sociability, where are all social components. To reflect on this issue we have relied on reading and analysis of ordinances souk sometimes known as *hisba* treaties. The reason for this is that Islamic civilization is mainly developed in the city, where trade and its related activities are the basis of their way of life. Therefore the souk or market is the central role of the urban life in the confluence of the exchanges of all kinds, not just commercial.

Key Words: Zoco – Al Andalus - *Hisba* treaties – Sounds – City

a. Introducción

El estudio de los sonidos propios de una civilización es un interesante modo de acercamiento y conocimiento a la forma en que esas culturas significan el mundo en el que viven. Las distintas maneras de percepción sensorial son indicadores del espacio que cada individuo tiene en la sociedad y de la comunidad en general. Además, están muy vinculados a la transmisión y especialmente en el mundo medieval donde la cultura oral es el medio de difusión habitual y el que llega a mayor cantidad de personas. Los sentidos en general intervienen de manera decisiva en la construcción de los espacios públicos y privados ya que son un medio de interpretación primario y ubican al individuo en su entorno físico.

Los distintos tipos de sonidos, los silencios, lo que en cada cultura se considera ruido, los testimonios auriculares son algunos de los atributos que permiten reflexionar sobre los caracteres de un pueblo, sus convenciones, los aspectos de su vida cotidiana, sus representaciones y sus prácticas laborales, religiosas, económicas, recreativas.

En el marco del proyecto sobre los paisajes sonoros medievales al que pertenece este trabajo, nos dedicaremos a analizar e interpretar la sociedad andalusí a través de los sonidos urbanos. El motivo de esta elección radica en que la ciudad es el elemento constitutivo y esencial de la civilización árabe musulmana, el corazón de su sociabilidad, en donde confluyen todos sus componentes sociales. Ello se debe a que la civilización islámica se desarrolla fundamentalmente en la ciudad, ya que el comercio y sus actividades derivadas son la base de su forma de vida y de su economía, incluso antes de la llegada de Mahoma. Por este motivo el mercado es el espacio primordial de la vida urbana en donde se concentran los intercambios de todo tipo, no sólo los comerciales. El zoco está presente en todas las ciudades y su ámbito de influencia alcanzaba al sector urbano y rural. Su alcance se estima en algo menos de media jornada de acémila pues así se podía ir y regresar en el día con tiempo suficiente para vender y comprar.¹

El sitio central que tiene el zoco en la ciudad se comprueba en su ubicación espacial alrededor de los dos edificios más importantes de la urbe

¹ Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, Madrid, AECL, 1996, p. 282.

islámica: la mezquita y la sede del gobierno, dando así lugar a la superposición de actividades políticas, sociales, económicas y religiosas. Muy próximo a ellos se disponían los baños y otros edificios vinculados a la práctica del comercio. Los mercaderes que llegaban de lugares lejanos se instalaban en las alhóndigas, una estructura de patio central en torno al cual había estancias para almacenar sus productos y habitaciones en los pisos superiores para descansar durante la noche. Los tenderos residían en la misma ciudad no muy lejos del mercado, en las calles próximas a él e incluso muchas veces en el mismo lugar donde vendían.

De esta manera el zoco terminaba constituyéndose en una ciudad dentro de la ciudad donde la aglomeración humana y la gran cantidad de tiendas dotaban de colorido y bullicio al recinto urbano. Si bien no hay referencias documentales precisas sobre el inicio de la construcción de los mercados, se estima que debió comenzar a mediados del siglo VIII durante el emirato de ‘Abd al-Raḥmān I, en cuyo gobierno se llevó adelante una importante política de obras públicas.

Un complejo tan extenso, organizado y variopinto exigía una administración que abarcara todos sus aspectos: los teóricos y los prácticos. Así, en los tratados de *hisba* se considera la teoría del buen gobierno del zoco, se definen las funciones, tipos, estructura, organización, instituciones y formas de control del mercado. Pero básicamente estos son tratados prácticos puesto que se redactan con el fin de servir de guía a los funcionarios encargados de vigilar el mercado y reflejan las posibles dificultades que encontrarían estos agentes en el desempeño de sus tareas, así como los fraudes y engaños más usuales que perpetraban los distintos gremios.²

El oficial encargado de vigilar su funcionamiento, y que además tenía jurisdicción sobre él, era el almotacén o zabazoque. Era nombrado por el emir o califa y más tarde por el cadí mayor por delegación regia. Debía reunir las

² El trabajo clásico y de cita obligada para el estudio del mercado en al Andalus es el de Pedro CHALMETA. *El señor del zoco en España*, Madrid, Instituto Hispano-árabe de cultura, 1973 y sus posteriores “Organización artesano-comercial de la ciudad musulmana”, *Simposio Internacional sobre la ciudad islámica: ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, 1988, pp. 93-111 y *El zoco medieval. Contribución al estudio de la historia del mercado*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2010. También ha desarrollado este tema Emilio MOLINA LÓPEZ, “En el corazón de la calle: el mercado islámico”, *Cuadernos del Cemyr*, 9 (2001), pp. 189-204.

aptitudes de eficacia, idoneidad y honradez. Tenía potestad en todos los asuntos del zoco, incluso los de policía, y para llevar adelante sus tareas estaba asistido por alamines gremiales y funcionarios auxiliares designados por él.

El almotacén era un distinguido agente oficial al punto de poder acceder, al término de su función, a cargos tan importantes como visir o cadí. La jurisdicción judicial que poseía le permitía al descubrir un delito, dictaminar sobre él y aplicar la sanción correspondiente que abarcaba el amplio abanico de la reprensión pública, el castigo con azotes, la confiscación, la cárcel o la expulsión de la ciudad.

b. Los tratados de *hisba*

Fueron precisamente los zabazoques o almotacenes los que capitalizaron su propia experiencia y la pusieron al servicio de los que ocuparían su cargo en el futuro a través de la redacción de manuales o guías. En su lógica evolución se generó un tipo de literatura sobre el tema al que se denominó tratados de *hisba*.

Para nuestro estudio hemos tomado tres tratados correspondientes a distintas épocas con el fin de tener un panorama amplio y diacrónico de la sociedad andalusí que permitiera analizar la evolución de la temática de los sonidos en esta civilización. El más antiguo es el *Kitāb Ahkām al-sūq*³ de Yaḥyà b. 'Umar, un andalusí originario de Jaén, criado en Córdoba y finalmente afincado en Qayrawān. No fue redactado por su autor pero muy probablemente sí por sus discípulos en el siglo IX. Más que un tratado de *hisba* es un libro de ordenanzas del zoco presentado en forma de consultas hechas a un jurista, quien responde a las cuestiones planteadas por el supuesto funcionario encargado del mercado, que le otorgan a éste el respaldo de la legalidad y la autoridad jurídica para aplicar sus decisiones. La obra comprende ciento treinta y dos cuestiones que abarcan temas sobre la vigilancia y comprobación de asuntos económicos y la labor de distintos protagonistas de las actividades comerciales.

El segundo tratado es uno de los más conocidos. Se trata de la *Risāla fī l-qadā' wa- l-ḥisba*, redactada por el sevillano Ibn 'Abdūn entre los siglos XI y

³ Edición de Emilio GARCÍA GÓMEZ, "Unas ordenanzas del zoco del siglo IX", *al-Andalus*, XXII (1957), pp. 253-316.

XII.4 Lo valioso de este texto es que su autor transmite las experiencias que él mismo vive en la Sevilla de esa época en la que se suceden la dominación taifa y luego la almorávide. No sólo se dedica a revisar la labor de gran cantidad de gremios y a descubrir sus fraudes y picardías sino que también se ocupa de varias instituciones y magistraturas urbanas, tanto religiosas como civiles. Por otro lado, extiende la labor del control y vigilancia del almotacén a las actividades económicas del sector rural, a raíz de las frecuentes estafas de ladrones y recaudadores deshonestos que arruinan el valioso desarrollo de las labores agrícolas, a las que el autor considera la fuente principal de la riqueza del tesoro público.

El tratado de Ibn ‘Abdūn también proporciona interesantes detalles sobre ciertas funciones del zabazoque que no mencionan otros escritos de su género que se hallan vinculados a la vida cotidiana como la vigilancia de los cementerios, la circulación y limpieza de la vía pública, el cuidado de la mezquita, las tareas de las prostitutas. Todas ellas tienen alusiones al tema de los sonidos.

El tercer tratado es el *Kitāb fī ādāb al-ḥisba*, de época almohade, del primer cuarto del siglo XIII y fue redactado por el malagueño al-Saqaṭī.⁵ Esta obra es sumamente rica no sólo por su estudio del gobierno del mercado y de la economía en al-Andalus, sino porque es una verdadera memoria de lo que ha visto, oído y aprendido el autor que ejerció el cargo de zabazoque durante años en la ciudad costera de Málaga.

Es un fiel compendio sobre la vigilancia y represión de los fraudes y engaños del mercado y el más extenso de los redactados en el Occidente islámico. A tal punto fue referente en su género que no sólo se lo utilizó en al-Andalus sino sobre todo en el Magreb, en particular en ciudades de fuerte tradición andalusí como Rabat, Salé, Meknés y Fez. Más aún, llegó a influir en la España cristiana en los fueros y ordenanzas levantinos y aragoneses.

Además de ser un auténtico tratado del gobierno del zoco, de carácter eminentemente práctico tiene el sabroso aditamento de ser el más humano y picaresco en sus relatos. Este tratado le dedica una especial atención a la

⁴ Edición de Evariste LEVI-PROVENÇAL y Emilio GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ‘Abdūn*, Madrid, Moneda y crédito, 1948.

⁵ Edición de Pedro CHALMETA, *El “Kitāb fī ādāb al-ḥisba” (libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqaṭī Separata de al-Andalus*, vol. XXXII y XXXIII, 1967-1968.

compra y venta de esclavos, lo cual no se encuentra en los escritos anteriores y a los efectos de nuestro estudio ofrece aspectos muy interesantes.

Un primer acercamiento al tema de los sonidos es la descripción que se encuentra en estos textos de la figura misma del almotacén. Ibn ‘Abdūn señala que él es “*lengua, chambelán, visir y lugarteniente del cadí en las cuestiones que debe vigilar*”⁶. De hecho, en varios casos las disposiciones que él establece se fundamentan afirmando “*yo he visto con mis propios ojos y he oído...*”⁷ El más elocuente en este punto es la introducción del tratado de al-Saqatī en donde explica de esta manera por qué compuso ese libro:

“Debido a que me dediqué a viajar mucho, recorriendo países y regiones, durante los días [que duró] mi peregrinación, [estando] en la flor de mi juventud y fuerza, a lo que me enseñaron viajeros dignos de crédito y verídicos mercaderes ambulantes, las lenguas de la época, los que van narrando novedades de un lugar a otro, junto con las tareas a que me dediqué, lo que descubrí durante mi administración, a que amigos míos y quienes me demostraron respeto y cariño mientras [desempeñé] el cargo [de zabazoque], llamaron mi atención sobre [la necesidad] de poner de manifiesto y descubrir totalmente en qué [consistía la *ḥisbat al-sūq*] ...[todos estos hechos y personas] dieron como resultado en mi entendimiento y afianzaron en mi mente el firme [propósito de redactar una obra que compendiasse] la relación de aquellos corrompidos y vendedores y artesanos de los zocos, sus fraudes y menguas al medir y pesar...las tretas a las que recurren en sus transacciones con los clientes, sus engaños al presentar y concluir los tratos, el incumplimiento de [las normas de] la *ḥisba*...”⁸

Sin duda que el sentido de la audición juega un papel central en el desarrollo de sus funciones. Cuando se enumeran las cualidades que debe reunir el almotacén se recomienda que sea persona de pocas palabras, prudente en su uso, que mida sus expresiones y que no se apresure a criticar o hablar mal de los demás. En su relación con sus colegas se recalca que tenga un comportamiento sobrio y no bromea con sus asistentes, que no sea charlatán ni se precipite en discusiones inútiles, que evite la maledicencia de otros funcionarios como los visires que acusan injustamente a sus colegas, que no lo detenga escuchar la crítica a su trabajo y ante ésta que no reaccione airadamente sino que guarde el dominio de sí mismo.

⁶ Tratado de Ibn ‘Abdūn, apartado 32, p. 79.

⁷ *Ibidem*, apartado 15, p. 62.

⁸ Tratado de al-Saqatī, apartado 1, p. 360.

En cuanto al ejercicio de sus funciones se aconseja especialmente que no tome la denuncia oral de un vecino en contra de un detenido sin contrastarla con testimonios escritos y además que no converse con las mujeres, ya que esta actitud puede dar ocasión a malentendidos y a situaciones reñidas con la moral. En la civilización islámica la palabra siempre ha tenido un peso transcendental puesto que a través de ella Mahoma dio a conocer la nueva religión que, a su vez, le fue revelada por el mismo medio. El mensaje del Corán inicialmente se propagó a través de la palabra y junto a él se difundieron también los dichos y hechos del profeta recogidos en las colecciones de los *hadices* que constituyen la *Sunna*. El Corán y la *Sunna* conforman las dos fuentes básicas del derecho islámico o *fiqh*, que es el derecho propio de los musulmanes. A este *corpus* se fueron sumando, con el tiempo, la interpretación que hicieron los juristas sobre casos particulares y que organizaron las distintas escuelas jurídicas. En el caso específico de al-Andalus, la línea jurídica que prevaleció fue la *mālikī*, instaurada oficialmente por el emir ‘Abd al-Raḥmān II en el siglo IX.

Sobre estos tres vértices (Corán, *Sunna* y derecho *mālikī*) se fundamentan las actuaciones de las autoridades andalusíes, por ello en los tratados de *hisba*, (esto es especialmente palpable en el de Yaḥyà b. ‘Umar), es habitual encontrar que cada decisión que ejecuta el almotacén se base en lo que se oyó decir a Mālik y se reproducen las frases o sentencias de este jurista y de otras figuras constituidas en principio de autoridad.⁹ Si bien en este primer tratado son más abundantes las citas textuales del pensamiento de los jurisperitos, en el de Ibn ‘Abdūn también se encuentran referencias a lo que dijeron en su momento ciertos magistrados, gobernantes y funcionarios que lo precedieron. En el caso del tratado de al-Saqatī, se observa que este almotacén apoya sus decisiones sobre distintas sentencias de varias personalidades como el mismo Mahoma, los califas que lo continuaron o tradicionalistas como Ibn ‘Ā’īša. La frase “me contó...”, “le oí contar...”, “Umar ha dicho...”¹⁰, “yo he oído...” se repite a lo largo de su escrito.¹¹ En definitiva, en los tres tratados

⁹ Citamos a modo de ejemplo: “Dijo Mālik cuando le plantearon la cuestión de imponer precios a la gente...” (apartado 6, p. 273), “Por su parte, Ibn Wahb contó haber oído decir a Mālik ...” (apartado 15, p. 277), “También dijo Ibn Wahb: —Más de una vez oí hablar a Malik contra los que adulteran los dátiles frescos...” (apartado 16, p. 277) y “yo oí que el zabazoque le decía a Mālik...” (apartado 39, p. 295).

¹⁰ Ver apartados 8 (p. 368) y 12 (p. 371).

¹¹ *Ibidem*, p. 372.

observamos cómo la palabra oída tiene un peso moral y jurídico apreciable y sustentador de la autoridad y legitimidad de un juicio o una disposición.

c. Los sonidos del zoco andalusí

Son múltiples los sonidos y ruidos que se dejaban oír en el zoco como resultado de las diversas actividades que en él se desarrollaban. En los tres tratados mencionados se repiten las referencias al pregón como forma tradicional de anunciar distintos acontecimientos religiosos, políticos y comerciales. En relación al primer tipo, el más distintivo era el llamado a la oración cinco veces durante el día. Una de las obligaciones de todo fiel musulmán es el rezo en dirección a la Meca en momentos pautados a lo largo de la jornada. La manera que tiene el creyente de saber cuándo debe hacer sus abluciones y orar es a través de la convocatoria pública y sonora del almuédano, miembro de la mezquita elegido especialmente por su voz y personalidad. La palabra que lo identifica viene del árabe *mu'aḏḏin* que significa gritador, lo cual da la pauta del método de transmisión que este personaje utilizaba.

Este no sólo se dirigía a la comunidad para invitar a la plegaria cotidiana sino que también a través de su llamado congregaba a los fieles para realizar la oración por los que habían fallecido. El momento y lugar donde debía realizarse este rezo fue motivo de debates dentro del mundo islámico: mientras para unos debía hacerse en el cementerio ante la tumba, otros afirmaban que podía realizarse dentro de la mezquita. Los juristas Mālik y Abū Hanīfa opinaban que las plegarias habían de decirse fuera del templo porque consideraban que los restos mortales eran impuros.¹² Los líderes de las otras dos escuelas jurídicas, Aḥmad ibn Ḥanbal y Šāfi, preferían que se realizaran dentro de la mezquita, coincidiendo con los chiíes para quienes el templo solía convertirse en una capilla ardiente o mausoleo. Estos últimos apoyaban su pensamiento en el rezo que hizo Mahoma por 'Umar Ibn al-Jattāb en la mezquita de Medina.

En al-Andalus la escuela mālīkī, que fue la que prevaleció mayoritariamente, confirmó la costumbre de llamar a la oración por los muertos desde la puerta de las mezquitas quedando las huellas de esta práctica en la misma estructura de los templos en los que existe la denominada *Bāb al-Īnā'iz*

¹² *Sahih* de Muslim, *Libro de los funerales*, capítulo XXIX.

(puerta de los funerales). Los diccionarios biográficos también comentan varios casos de rezos fúnebres a las puertas de la mezquita, especialmente en la de Córdoba. Posteriormente, en época almorávide, se habilitó para estos fines un lugar específico tras el muro de la *qībla*, del que han quedado referencias arqueológicas y textos que lo atestiguan.¹³

Las características de este homenaje están también ordenadas en el tratado del sevillano. Allí se establece que debe ser un almuédano “de plantilla” quien la realice y quien advierta al terminar las oraciones del mediodía y “del *‘asr* que se rezará por los cadáveres, mencionando su número y si son varones o hembras”¹⁴.

En este mismo tratado advertimos que los vendedores solían ocupar las puertas del templo para realizar sus tratos y por ello se dispone que el lugar esté protegido de sus intrusiones mientras dure la oración. Más allá de la incompatibilidad del tenor de ambas actividades, seguramente los ruidos y gritos de los mercaderes atentaban contra el carácter sagrado y austero de la ceremonia.

La importancia del cumplimiento del precepto de la oración estaba por encima de toda otra actividad por eso en el tratado de Ibn ‘Abdūn se establece que los comerciantes de los zocos tuvieran un pregonero que les advirtiera cuando el almuédano llamase a las oraciones para que pudieran prepararse a hacerlas.¹⁵ Este rito debía respetarse especialmente los días viernes en que todos los varones adultos tenían la obligación de concurrir a la mezquita a participar del rezo comunitario y escuchar la *jutba*. Por esta razón entre las disposiciones que debía hacer cumplir el almotacén se hallaba la de ordenar que cada gremio tuviera un pregonero “que les haga oír en alta voz la invocación ‘Dios es el más grande’ en el mismo momento en que la diga el *imām*”¹⁶.

El almuédano no sólo tenía la función de llamar al rezo en los momentos señalados sino que una vez que comenzaba el oficio religioso dirigía a la comunidad cada vez que ésta debían responder al *imām* recitando ciertas

¹³ Sobre las funciones de las distintas puertas de la mezquita de Córdoba puede verse Susana CALVO CAPILA, “Justicia, misericordia y cristianismo: Una relectura de las inscripciones coránicas de la Mezquita de Córdoba en el siglo X”, *Al-Qantara* XXXI, 1 (2010), pp. 149-187.

¹⁴ Tratado de Ibn ‘Abdūn, apartado 41, p. 87.

¹⁵ Tratado de Ibn ‘Abdūn, apartado 43, p. 88.

¹⁶ *Ibidem*.

fórmulas establecidas. La mezquita mayor, en donde se realizaba el servicio más importante los viernes al mediodía, solía estar repleta de gente y muchos fieles debían seguir la ceremonia en las galerías o en el patio. Era imposible que un solo almuédano pudiera cumplir con sus funciones y que todos escucharan lo que debían responder, por eso el tratado de Ibn ‘Abdūn establece una serie de medidas para ordenar el desarrollo de la ceremonia. Así señala que deberá haber tantos almuédanos como puertas haya en el templo para que los feligreses que están en los atrios pronuncien las invocaciones al mismo tiempo que el *imām*. Asimismo esos días debía haber dos almuédanos más,

“uno para que se coloque, en cada oración, al lado del *imām* y vaya anunciando a los fieles en voz alta cuándo deben decir: ‘Dios es el más grande’ o inclinarse, o prosternarse; y otro, para que se coloque al fin de la nave central y vaya anunciando en alta voz lo que hayan de hacer a los que rezan en el patio o en las galerías y están demasiado lejos para oír la voz del primer almuédano”¹⁷.

Vemos la importancia que tiene el sentido auditivo en la normal realización del servicio religioso central en el islam. A tal punto se cuidaba el cumplimiento del precepto de la oración que en el capítulo dedicado a la vigilancia de las cárceles, se estipulaba que los presos debían tener un *imām* que acudiera a la prisión a las horas de las oraciones canónicas para dirigir sus rezos.¹⁸

En ocasiones la tarea del almuédano o muecín se prestaba a sucesos insólitos que son reprobados por los almotacenes. Uno de ellos lo refiere al-Saqatī. Sucedió en Marraquech cuando un dignatario almohade ordenó una noche a su guardia y servidumbre que hicieran un simulacro de alarde con armas auténticas en el patio de su casa para comprobar el valor y destreza de su gente. Se trabó un combate ficticio, un almuédano lo vio desde el alminar y

“voceó en algarabía: ‘¡Musulmanes os han traicionado! Han asaltado la casa de fulano. La gente se abalanzó hacia la casa, resultando terrible alboroto en la ciudad, se propagó el griterío entre la población, originándose gran tumulto a causa de lo que atisbó el almuédano”¹⁹.

Luego el almotacén malagueño relata otra anécdota de un muecín de Granada quien al hacer la llamada a la oración veía desde el minarete a una hermosa esclava a la que admiraba. La mujer

¹⁷ *Ibidem*, apartado 34, p. 82-83.

¹⁸ *Ibidem*, apartado 29, p. 77.

¹⁹ Tratado de al-Saqatī, apartado 14, pp. 373-374.

“no cesó de lucirse, hacerle señas y requebrarle, hasta que se apasionó por ella. Se le mostró un día, cuando se hallaba a la mitad de la llamada y le distrajo con lo que hacía, de tal manera que aumentó o disminuyó las llamadas”²⁰.

Ambos episodios son considerados reprobables por al-Saqāṭī y por ello aconseja sobre este punto seguir la regla establecida por un almotacén de la ciudad de Kūfa que no permitía que ningún almuédano llamara a la oración desde el alminar sin llevar vendados los ojos para evitar que fisgase las casas y a las mujeres que estaban en ellas.

Vinculado al desarrollo de la oración comunitaria también los tratados intervienen en el cumplimiento de ciertas normas que al parecer no se observaban en lo tocante al recogimiento y el silencio que debía imperar durante la ocasión. Nos referimos especialmente a los mendigos que pedían limosna en voz alta en el atrio de la mezquita, distrayendo a los fieles y al *imām* en el desarrollo de la *jutba*.²¹ Nuevamente eran los almuédanos junto con los vigilantes del templo los encargados de impedir que esto sucediera. Esta norma se complementaba con la prohibición de comer y dormir dentro de la mezquita, de ingresar con armas y de elevar la voz como no fuera para recitar el Corán.²²

Como decíamos más arriba, el pregón también se usaba como recurso para dar a conocer la venta de productos y para pujar en la almoneda. Si bien este método comercial se podía prestar a ciertos arreglos fraudulentos entre los agentes que vendían un artículo y los corredores que buscaban conseguir un precio abultado,²³ siempre era preferible a que los comisionistas fueran por cada una de las tiendas anunciando la venta, ya que esto aumentaba los precios y se gastaba “inútilmente el dinero de la gente; lo cual constituye un robo, prohibido y vedado por la *axara*”²⁴.

Los prenderos o ropavejeros también utilizaban el pregón como recurso cuando encontraban a alguien de su gremio vendiendo algún objeto sospechoso. En ese caso, un hombre con autoridad reconocida entre sus pares secuestraba el artículo y lo hacía pregonar a fin de que pudiera presentarse el verdadero

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Tratado de Ibn ‘Abdūn, apartado 45, p. 89.

²² *Ibidem*, apartado 39, p. 85.

²³ Tratado de al-Saqāṭī, apartado 128, p. 392

²⁴ *Ibidem*, apartado 134, p. 396 cuando se habla de la venta de piezas de tela cruda y blanqueada.

propietario del objeto y recuperarlo una vez que demostrara que era su dueño.²⁵ Asimismo, el pregón se utilizaba con un fin político: dar a conocer una orden de la autoridad fuera el califa, el cadí o el almotacén.

Dado que en los tratados se regulan y especifican los ruidos que deben evitarse por ser molestos o por estar reñidos con las pautas sociales, es más frecuente rastrear este tipo de sonidos del zoco en los textos. En cuanto a las “voces fuertes” o gritos solían escucharse en los mercados en general para dar aviso de ciertos riesgos. Referíamos antes el caso del almuédano cuya visión del panorama urbano desde las alturas le permitía detectar peligros y dar aviso a voz en cuello a la población.

También los gritos advertían a los transeúntes de las abigarradas calles del mercado del paso de los hombres encargados de vaciar las letrinas, dando posibilidad así a la gente a hacerse a un lado para evitar que sus ropas se manchasen. El almotacén establecía que las vasijas fueran transportadas por dos esportilleros y que uno de ellos hiciera sonar una campanilla para avisar de sus movimientos a la muchedumbre.²⁶ Del mismo modo y con el fin de llamar la atención de ciegos, distraídos y torpes, el que transportaba fardos dentro de la ciudad debía ir por delante de su caballo advirtiéndolo de su tránsito.²⁷

Otro tipo de sonidos que solían oírse en las calles del zoco eran los insultos, injurias y maledicencias. Estos eran considerados un delito merecedor del castigo de la cárcel. El arresto no tenía una duración preestablecida y se prolongaba hasta que el difamador jurare no haber tenido ánimo de agraviar.²⁸

Las grandes voces y gritos solían escucharse en varias oportunidades por discusiones entre vecinos. Estas disputas debían dirimirse según los tratados de *hisba* a través de la figura del alfaquí. Este funcionario era designado por el cadí, suprema autoridad judicial de la ciudad, para terciar entre las gentes. Debía ser un hombre honrado y de buenas costumbres y su veredicto estaba basado en su amplio conocimiento del *fiqh* o derecho islámico. Su función mediadora la ejercía apostado fuera de cada una de las puertas de la ciudad.²⁹

²⁵ Tratado de Ibn 'Abdūn, apartado 172, p. 158.

²⁶ Tratado de al-Saqāṭī, apartado 157, p. 410.

²⁷ Tratado de Ibn 'Abdūn, apartado 101, p. 130.

²⁸ *Kitāb Aḥkām al-sūq*, apartado 54, p. 307.

²⁹ Tratado de Ibn 'Abdūn, apartado 70, p. 111.

Los gritos también solían estar en relación con la consumación de delitos dentro del ámbito doméstico. En los tratados se aconseja al almotacén que tenga cuidado en su intervención dentro de los hogares cuando escuchare gritos provenientes de su interior. En esos casos debe prohibirlos desde fuera,

“reprendiendo por ello, pero no abrirá una encuesta ni penetrará dentro de la casa para inquirir. Excepto cuando sospeche, le informe alguien digno de confianza o se le señalen indicios de la infracción de algún precepto divino y tema se cometa un pecado, como es el apartarse con un hombre para asesinarle, con una mujer para fornicar”³⁰.

Con respecto a los sonidos prohibidos se pone especial énfasis en velar porque los caldereros y los batidores de oro y plata suspendiesen su ruidoso trabajo en las horas de las oraciones canónicas.³¹

El tratado de Ibn ‘Abdūn señala otro sonido vedado cuando ordena que “debe suprimirse en territorio musulmán el toque de campanas, que sólo han de sonar en tierra de infieles”³². Como reflexiona García Gómez esta indicación permite suponer que al menos en la Sevilla de aquellos tiempos las iglesias usarían sus campanas y probablemente esta práctica se remontaría a los acuerdos pactados entre Alfonso VI de Castilla y los reinos taifas tributarios en la segunda mitad del siglo XI.

También debía prohibirse “que los mozos y los chiquillos jueguen a darse puñadas o con palos, porque es ocasión de riñas y de escándalo”³³. Esta restricción nos ilustra un escenario cotidiano en el que los niños y los jóvenes eran protagonistas activos del espacio urbano, y del mercado en particular, y del desagrado que despertaba entre los mayores el bullicio que causaban.

Había ciertos sonidos que se utilizaban para verificar un trato comercial: así el hacer sonar una moneda dándole un golpe le permitía constatar al que la recibía si era de buena ley.³⁴ Asimismo, cuando se establecen los modos de sacrificar las reses, se explicita que es lícito degollar a los animales agonizantes cuyos signos sean, entre otros, el sonido ronco o sibilante de su respiración.³⁵

³⁰ Tratado de al-Saqāṭī, apartado 15, p. 375.

³¹ *Ibidem*, apartado 213, p. 176.

³² *Ibidem*, apartado 196, p. 168.

³³ *Ibidem*, apartado 179, p. 161.

³⁴ *Kitāb Aḥkām al-sūq*, apartado 46, p. 302.

³⁵ Tratado de al-Saqāṭī, apartado 69, p. 167.

Cuando una persona iba a adquirir un esclavo, se realizaba un reconocimiento médico en el que se examinaban varios detalles como su vista, su cabello, el color de su piel, sus pies, la fuerza de su musculatura y dos detalles que tienen que ver con el sentido auditivo: su agudeza de oído y “lo ronco de su voz”³⁶.

En ocasiones los sonidos habituales de un lugar ayudaban a los habitantes a ubicarse en ciertos momentos del día. Así pasaba con el trabajo de los tahoneros que realizaban la molienda durante la noche en los molinos cercanos a la ciudad. Según relata al-Saqatī, una noche un funcionario judicial se había alojado en la primera planta del molino donde se encontraba el almacén del grano y había jergones de paja para descansar. El hombre se despertó al final de la noche al no oír el ruido de la molienda, “por lo que miré al interior del molino. El tahonero estaba tomando cierta cantidad de adárgama, apartándola a un lado y substituyéndola por almodón”³⁷. De esta forma la ausencia de un ruido que resultaba rutinario permitió al funcionario descubrir un fraude.

En otros casos los sonidos poco perceptibles como los susurros servían a los fines de efectuar propuestas reñidas con la moral como también relata el malagueño sobre la prostitución de cautivas y la sugerencia que entre cuchicheos le hace un tratante de esclavas a un hombre rico ofreciéndole los servicios sexuales de la mujer. Asimismo, el sonido podía formar parte de un modo de castigar un delito. Para ‘Umar la sanción a la primera vez que se cometía un fraude debía ser el reproche y la reprimenda, cuando se reincidía en la misma actitud se interponía la reclusión en una cárcel y si persistía una tercera vez, se debía aplicar la fustigación y el paseo infamante. Este último consistía en subir al inculpado en el lomo de un animal y conducirlo por las calles para recibir a su paso el vilipendio público. El objeto de este recorrido era además exponer al delincuente para que nadie volviera a tener tratos con él “por ver si las gentes escarmientan ante el gran castigo que le cayó encima”³⁸. Esta misma costumbre se encuentra en distintos textos jurídicos del mundo cristiano

³⁶ *Ibidem*, apartado 125, p. 390.

³⁷ *Ibidem*, apartado 46, p. 145.

³⁸ *Kitāb Aḥkām al-sūq*, apartado 3, p. 270.

medieval como las *Siete Partidas* y las ordenanzas municipales y se continúa incluso en el comienzo de la Modernidad.

Otras veces el sonido que se dejaba oír al pasar por las calles del zoco era el de los niños recitando el Corán. Entre las funciones que se encomendaban al almotacén en los tratados de *hisba* se encontraba la vigilancia de la tarea de los maestros. Estos realizaban su labor en las escuelas coránicas que funcionaban dentro o anejas a las mezquitas y en otros casos en sus propias casas. En las ordenanzas se aconsejaba al almotacén que velara porque el maestro reuniese ciertas condiciones necesarias para el ejercicio de su función educadora. Se ponía el acento en que fuera una persona de pocas palabras y que no prestara oídos a comentarios que no le concerniesen.³⁹

La instrucción consistía en enseñarles a los niños a partir de los seis o siete años a leer, escribir y nociones elementales de matemáticas, y para ello se recurría especialmente al sentido de la audición, ya que lo primero que aprendían los pequeños era la recitación del Corán. El educador debía adiestrarlos en una dicción amorosa, entonando correctamente con arreglo a las normas prosódicas y sintácticas de la gramática árabe y siguiendo el peculiar estilo declamatorio del Libro Sagrado

“A los maestros de escuela incumbe proporcionar a los alumnos una bella letra, una buena dicción, una hermosa recitación del texto alcoránico y el conocimiento de las pausas y acentos al recitar. Nada hay en el mundo más útil que este último conocimiento para el que escribe y lee, y que el del cálculo para el que compra y vende”⁴⁰.

También era tarea del maestro obligar a los niños a cumplir las oraciones y dirigirlos durante el rezo.⁴¹

En el zoco también se percibían diversos sonidos relativos a las lenguas de las gentes que por él pasaban a comerciar y desarrollar sus actividades. No sólo se escuchaba el idioma árabe y las variantes dialectales norafricanas sino que además era usual que acudieran al mercado los mozárabes que hablaban en “voces aljamiadas”, como los musulmanes denominaban al habla de los cristianos, lo que precisaba de la intervención de un traductor.⁴²

³⁹ Tratado de Ibn 'Abdūn, apartado 51, pp. 92-93.

⁴⁰ *Ibidem*, apartado 50, p. 92.

⁴¹ Tratado de al-Saqāṭī, apartado 160, p. 412.

⁴² Tratado de Ibn 'Abdūn, apartado 120, p. 385.

Más cadenciosos eran los sonidos relacionados con la música. A este tema le dedican varios apartados los tratados de *ḥisba*. Se especifica muy minuciosamente quiénes podían ejecutar canciones, qué tipo de melodías se podían interpretar, en qué lugares se permitía hacerlo y en cuáles estaba prohibido. El de ‘Umar es el que más se extiende sobre esta cuestión. En su tratado se detallan los distintos tipos de instrumentos musicales que se usaban en el siglo IX: el albogue,⁴³ el *kabar*,⁴⁴ el *mizhar*,⁴⁵ el laúd, el *tunbūr*⁴⁶ y el *gīrbāl*.⁴⁷ El empleo de cada uno de ellos era aceptado o prohibido según el tipo de reunión en la que se tocaban y el tipo de bebidas que se servía en ellas. Si en una boda, una fiesta o una circuncisión se tocaban algunos de los instrumentos mencionados arriba y se sabía que había bebidas que provocaban ebriedad había que evitar participar de ellas. Por las respuestas que da ‘Umar a las consultas que le planteaban, descubrimos que algunos de esos instrumentos como el *gīrbāl* o el *kabar* eran tañidos por las mujeres para dar publicidad de una boda o durante su desarrollo. De hecho su uso estaba aprobado por una sentencia de Mahoma. Según la relata tradición, cierto día se hallaba Mahoma con sus compañeros y escuchan cantar y tocar música. Les pregunta qué sucede y responden que se trata de una boda. El Profeta exclama “Bien saben cumplir con su religión: esto es matrimonio y no libertinaje, pues no hay matrimonio mientras no se oye el adufe o se ve el humo de una cocina”⁴⁸ Teniendo en cuenta esta manifestación de Mahoma, posteriormente el califa ‘Umar mandó a sus subordinados que tocaran el adufe en las bodas pero que prohibieran actuar a los que tocaban otros instrumentos como laúdes o *ṭunbūres* y que destruyeran todos los instrumentos con la sola excepción del *gīrbāl* en las bodas.⁴⁹ Si estos aparatos se tocaban sin que hubiera casamiento, debían ser prohibidos.

En contrapartida, el canto no es lícito en ningún caso, ni siquiera en las bodas. Al parecer la música era concebida como algo pernicioso puesto que más

⁴³ Se denomina así a una trompa (tubo cónico) o a una trompeta (tubo cilíndrico) que puede estar elaborada con distintos materiales aunque la mayoría de las veces es de metal.

⁴⁴ Se lo define como una especie de atabal.

⁴⁵ Se trata de un adufe redondo.

⁴⁶ Se trata de un instrumento de cuerda parecido al laúd con caja más pequeña y cuello más largo, también llamada pandora.

⁴⁷ Se trata de un adufe redondo con cuerdas de tensión.

⁴⁸ *Ibidem*, apartado 29, p. 287.

⁴⁹ *Kitāb Aḥkām al-sūq*, apartado 29, p. 286

adelante se cita una frase del jurista Mālik al que le preguntan qué debe hacer un hombre si va por un camino y se encuentra con músicos, ¿seguir adelante o volverse?, a lo que él responde “Si no teme que a su corazón le apetezca la música, puede seguir adelante, si no que se vuelva”⁵⁰.

En el tratado de Ibn ‘Abdūn, se dispone que deben suprimirse los músicos y si no podía hacerse esto, al menos vigilar que no salieran a la campiña sin el permiso del cadí, que los haría acompañar por algunos alguaciles para evitar que las fiestas degeneraran en pendencias “pues entre los mozos de mala vida los hay libertinos, calaveras, ladrones y criminales, y además los padres no se ocupan de impedir las fechorías que hacen sus hijos”⁵¹.

Sabemos por muchos documentos que en las cortes califales y en general en toda la sociedad islámica el canto, la música y la danza eran expresiones habituales. Sin duda que el tema de la música en el islam merece un análisis más profundo y detenido que excede el espacio de este trabajo y esperamos realizar en el futuro. De hecho en el mismo tratado de al-Saqāṭī se observa una gran contradicción con lo expuesto en los manuales anteriores al de él cuando enumera los atributos por los que sobresalen las mujeres esclavas que se venden en el mercado, y subraya a las oriundas de la Meca por sus excelentes cualidades para el canto.⁵²

Por otro lado, hay dos disposiciones referidas específicamente a las mujeres que denotan la naturaleza femenina y la concepción que de ellas se tenía en la cultura islámica. La primera se refiere al uso de zapatos que al caminar llamaban la atención por el ruido que hacían y que sus dueñas usaban con la deliberada intención de atraer las miradas masculinas a su paso, lo cual debía evitarse y de diversas formas. Del mismo modo, había que prohibir a los zapateros que confeccionaran ese calzado chirriante y si lo fabricaban correspondía incautar el producto y castigarlos. Además debía impedirse a las mujeres que lo usasen y “si se las ponen después de la prohibición, rájenseles las costuras a las chinelas y devuélvanselas así, a más de escarmentarlas por no respetar la prohibición”⁵³.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Tratado de Ibn ‘Abdūn, apartado 190, pp. 164-165.

⁵² Tratado de al-Saqāṭī, apartado 111, p. 374.

⁵³ *Kitāb Aḥkām al-sūq*, apartado 34, p. 290.

La segunda disposición vinculada específicamente con el comportamiento de las mujeres se refiere a los entierros. Era bastante usual que expresaran su dolor por la muerte de un ser querido dando gritos en estas ceremonias. Esta conducta es condenada abiertamente en distintos textos porque va en contra del concepto filosófico-religioso que el islam tiene de la muerte. De ello nos hablan los tres textos jurídicos más difundidos en al-Andalus y también en Oriente: el *Muwatta'* de Mālik Ibn Anās, la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī y el *Sahih* de Muslim. En los tres se dedica un capítulo específico a la muerte bajo el título “Libro de los funerales”. Allí se establecen distintos aspectos de la liturgia, las actitudes apropiadas y las desaconsejadas frente a la muerte, el desarrollo de la ceremonia fúnebre, sus participantes y la conclusión del rito con el entierro.

En primer lugar, hay que señalar que se insiste en varios tramos sobre la conveniencia de adoptar una actitud de resignación ante la muerte. En cuanto a la conducta a seguir en las ceremonias, se insiste repetidamente en la prohibición de llorar durante ellas. Los motivos son dos: por un lado, se cree que cuando la familia llora por el muerto éste es castigado, ya que el llanto es señal de rebeldía contra la voluntad divina; por otro lado, el lamento por los muertos es considerado propio de las conductas paganas pre-islámicas y por ello reprobable, ya que remite a los tiempos de la infidelidad.⁵⁴

Sin embargo, el derramamiento de lágrimas es admitido en otras ocasiones, como por ejemplo durante la enfermedad de una persona y hasta antes del momento mismo de la muerte porque son expresión de la angustia por la situación dolorosa del enfermo. Otro punto de vista sobre el tema lo aportan los tratados de consolación que brindan distintos argumentos a la luz de la concepción religiosa islámica y la creencia en una vida sobrenatural. Estos tratados fueron tan difundidos que dieron lugar a la creación de un género literario conocido como *ta'āzī* (consolación)⁵⁵. Allí se muestran dos modelos de reacciones frente a la muerte: una, más espontánea y cercana a la manifestación

⁵⁴ Confrontar en *Al-Muwatta'*, p. 130 y 131; *Sahih* de Muslim, *Libro de los funerales*, capítulo VIII.

⁵⁵ Los primeros fueron elaborados en el siglo IX: el *Kitāb al-ta'āzī* redactado en 843 por al-Madā'inī y el *Kitāb al-ta'āzī wa-l-marāthī* compuesto por al-Mubarrad en 896 aunque la mayor profusión se dio entre los siglos XIII a XVI. Entre los autores que brillaron en este período se hallan al-Qalqašandī, 'Abd al-Bāsīt, al-Sajāwī y el célebre jurista al-Suyūtī.

de dolor y tristeza y otra basada en las normas jurídico-religiosas, más controlada y pautada.

Las expresiones más vehementes de pesar eran los gritos, alaridos, gemidos y lamentos por la muerte, actos como romper vasos, collares, ropas, rasguñarse o golpearse la cara. En contraposición se presentaba como conducta ideal aquella basada en dos conceptos: *sabr* e *ih̄tisāb* que se refieren a la paciencia, la contención de las emociones, la inmutabilidad, el sometimiento y la aceptación de la voluntad divina.

Esta concepción también se reflejaba en los tratados de *hisba* donde se aconsejaba expresar el dolor a través del llanto contenido. Junto con ello se observan una buena cantidad de disposiciones de los almotacenes sobre la participación femenina en los entierros y en general en sus salidas fuera del hogar. Era un tema que evidentemente preocupaba mucho a la sociedad islámica.

En el tratado de ‘Umar se reflexiona sobre cuál debería ser la participación en los rituales posteriores al fallecimiento de las mujeres a las que se les ha muerto un marido, un hijo o algún pariente. Se habla de las vecinas que las acompañan a visitar sus tumbas y todas juntas lloran a gritos y dan voces. El almotacén asevera que las mujeres no deben salir al cementerio para llorar a sus hijos o maridos.⁵⁶

Sin embargo, tres siglos después, en el tratado de Ibn ‘Abdūn se considera habitual que las mujeres concurren a visitar las tumbas de sus parientes y las prohibiciones están centradas en que los hombres jóvenes no las acechen para seducirlas ni que se instalen vendedores para contemplar los rostros descubiertos de las mujeres enlutadas. Tampoco deben acercarse a hablarles los que dicen la buena ventura o cuentan cuentos ya que suele ser un ardid para robarles o forzarlas.⁵⁷

Esto último también consta, un siglo después, en el tratado de al-Saqāṭī⁵⁸ a la vez que se establece que las mujeres sólo podían asistir a los funerales de otras mujeres y que su concurso debía ajustarse a salmodiar suras del Corán. Siempre debían ubicarse separadas de los hombres, al igual que sucedía en la

⁵⁶ *Kitāb Aḥkām al-sūq*, apartado 33, p. 290.

⁵⁷ Tratado de Ibn ‘Abdūn, apartados 53, 54 y 55, pp. 97-98.

⁵⁸ Tratado de al-Saqāṭī, apartado 159, p. 411.

oración en las mezquitas. Únicamente puede permitirse su proximidad con los varones en los casos en los que éstos fuesen ciegos, aunque aún en esta situación debían estar distanciados por una cortina que sólo les consintiera oírlos.⁵⁹ Advertimos entonces, que hay un relajamiento en las costumbres con respecto a este tema en la época taifa que luego se revertirá en la época almorávide y almohade como se refleja en los tratados de Ibn ‘Abdūn y al-Saqatī respectivamente.

En una categoría diferente aparece citada en estos textos la figura de la plañidera, es decir, aquella mujer que asiste a los funerales para llorar por el difunto y recibe una paga de los familiares por ejercer su oficio. Las expresiones de dolor están muy bien retratadas en las ordenanzas de ‘Umar cuando se le pregunta si es admisible que griten a voz en cuello, se golpeen las mejillas, lloren a los gritos, todas ellas muestras sonoras de consternación. Su respuesta es:

“tocante a los altos gritos y a juntarse para darlos, la prohibición está en pie haya o no plañidos (...) pero tocante al llanto no acompañado de nada de lo dicho, no ha de impedirse (...) acá se trata solamente de las lágrimas que se escapan sin ir juntas con lo demás que se reprueba”⁶⁰.

Más adelante afirma que cuando las mujeres lloran a un muerto a grandes voces, “se les ha de prohibir con suavidad y dulzura la primera vez; pero, si reinciden, se les castigará conforme se vea”⁶¹. Mientras que los tratados de *hisba* admiten dentro de ciertas pautas la figura de la plañidera, en los textos jurídicos citados antes, la oposición es rotunda: se censura el pago a personas para que asistan al funeral y actúen como plañideras.

A pesar de las restricciones, debían ser bastante frecuentes estas demostraciones de dolor en el mundo hispano-árabe puesto que en las *Siete Partidas* de Alfonso X se identifica a los musulmanes con estas maneras de veneración a los muertos y expresamente se dice que es mejor no imitarlas para diferenciarse de ellos. No obstante sabemos por muchas fuentes, como los

⁵⁹ *Ibidem*, apartado 161, p. 413.

⁶⁰ *Kitāb Aḥkām al-sūq*, apartado 32, p. 289.

⁶¹ *Ibidem*, apartado 55, p. 308.

ordenamientos bajomedievales dados en Sevilla por ejemplo, que las plañideras musulmanas y judías participaban en los funerales cristianos.⁶²

d. A modo de conclusión

El análisis de los tres tratados de *hisba* considerados refleja en primer lugar distintas pinceladas acerca de la sociedad andalusí que otro tipo de fuentes no aportan. En todas ellas se advierte una característica propia del mundo árabe e islámico que es la transmisión oral de sus creencias, pensamientos, normas. Para la sociedad árabe, incluso antes del mensaje de Mahoma, siempre tuvo un gran peso el sentido de la audición, las gentes conocían su pasado escuchando a los poetas que hacían las veces de historiadores y mezclaban el mito y la realidad para exaltar a sus tribus. El relato histórico estuvo ligado desde el inicio al carácter nómada de los árabes y construyó una cultura de composición y transmisión verbal. Con el advenimiento del islam, esto se reforzó ya que su religión les fue revelada a través de la palabra y la recepción de la misma a través del sentido auditivo.

Esta misma característica se repite en la manera en que se conforman y transmiten las normas. Se apela frecuentemente al criterio de autoridad basado en lo que dijo su profeta, sus primeros compañeros, los hombres sabios que vinieron después de ellos y las autoridades jurídico-religiosas, por ello es habitual que en los tratados se comente que se toma tal o cual decisión sustentándose en lo que “se oyó decir” a uno de estos personajes relevantes de la comunidad. Las ordenanzas del zoco de ‘Umar lo muestran claramente en su formato de preguntas y respuestas sobre distintos temas. En ella se reproducen las frases o sentencias de estas figuras que dan legitimidad a las decisiones del almotacén.

Los medios a los que recurre este funcionario para desentrañar los engaños ubican al sentido auditivo en un lugar central. El mismo al-Saqatī lo declara al principio de su tratado al decir que es una verdadera memoria de lo que ha visto, oído y aprendido en el ejercicio de su cargo. Los sonidos son

⁶² *Libro de los Ordenamientos que fizieron los señores reyes don Alfonso et don Enrique et don Johan... en fecho del regimiento de la muy noble cibdat de Sevilla... Capítulo XXXI: “Otro sí cuando algún rico-hombre, o caballero, o ciudadano o alguna de sus mujeres finare u otro cualquier que non fagan llanto por el más quanto el cuerpo sea encomendado et después que lo non fagan, nin traigan, y, moras nin judías para facer llanto al enterramiento, nin a los nueve días, nin al cabo de año”.*

asimismo usados por el almotacén para inferir castigos como es el caso del paseo infamante o la reprensión pública.

Por otro lado, en cuanto a las tipologías de sonidos que se dejaban oír en el zoco andalusí podemos observar la polivalencia de algunos de ellos. Así los gritos o “grandes voces” son permitidos para avisar de un peligro que puede sobrevenir a la comunidad o cuando se quiere advertir del paso por la calle de un trabajador que la atraviesa con objetos impuros; en cambio son censurados cuando entorpecen una ceremonia religiosa, cuando se escuchan en un funeral, son producto de los juegos entre los niños y de las discusiones entre los vecinos.

Habrán sonidos de fuerte intensidad que serán permitidos porque están en orden a un cumplido ejercicio de una actividad religiosa (llamar a la oración), política (difundir una orden de la autoridad) o comercial (dar a conocer la venta de productos). En cambio, habrá otros censurados por considerarlos impropios o contrapuestos a su cultura como el repiquetear de las campanas de las iglesias en territorio andalusí, los cantos y músicas fuera del espacio de una boda o los que se daban dentro del ámbito de los hogares relacionados con un delito como el asesinato o la fornicación.

En otros casos se describen sonidos agradables como los de los niños recitando el Corán o las voces aljamiadas de los comerciantes extranjeros que acuden al zoco. En resumen, el zoco constituye un espacio que refleja de manera incomparable en todas sus variedades los sonidos de la cultura islámica: los naturales, los sociales, los artificiales, todos ellos resultado de su nutrida actividad diaria y de la convivencia de sus habitantes.