

DERECHO ISLÁMICO MEDIEVAL Y FRONTERAS DE GÉNERO: REFLEXIONES SOBRE TEXTOS DE AL-BURZULĪ (M. 841/1438)

Manuela Marín
CSIC, Madrid

RESUMEN

Los textos legales islámicos de época medieval tienen un gran valor documental para la historia social y, más específicamente, para la historia de género. En este trabajo, se ha seleccionado como estudio de caso la colección de *fatāwā* (respuestas legales) compilada por el tunecino al-Burzulī. Se hace un examen especial de tres cuestiones: el lugar de las mujeres en la administración de justicia y en las cárceles; el conflicto entre normas religiosas y prácticas sociales, ejemplificado en el caso de los baños públicos; y, finalmente, el control sobre la difusión del saber entre las mujeres.

PALABRAS CLAVE: textos legales, Islam medieval, relaciones de género, espacios públicos.

ABSTRACT

«Medieval Islamic law and gender frontiers: Reflections on al-Burzulī's texts (m. 841-1438)». Medieval Islamic legal texts are of great documentary value for social history and especially so for gender history. The collection of *fatāwā* (legal responses) compiled by the Tunisian al-Burzulī has been selected as a case-study for the definition of gender boundaries in urban spaces. This article provides a particular examination of three questions: the place of women in the administration of justice and in prisons; the conflict between religious normative and social practice, exemplified in the case of public bath-houses; and, finally, the control over the dissemination of knowledge among women.

KEY WORDS: legal texts, medieval Islam, gender relations, public spaces.

LAS FUENTES JURÍDICAS ISLÁMICAS Y SU IMPORTANCIA PARA LA HISTORIA DE LAS MUJERES

El mundo histórico que conocemos como «árabo-islámico» y que se define, desde el siglo VII de la era cristiana, por la revelación divina recibida por el profeta Mahoma en forma de palabra oída y luego puesta por escrito (el Corán), tiene una de sus bases ideológicas más fundamentales en el concepto de justicia. Hasta tal

punto esto es así, que para muchos observadores exteriores, el islam es, ante todo, una religión indisolublemente unida a la observancia de preceptos legales, que rigen tanto la relación de las personas con Dios como la que establecen entre sí como miembros de una sociedad islámica. En la actualidad, puede reconocerse esta íntima conexión en el nombre de determinados partidos políticos de corte islamista más o menos pronunciado, que incluyen en su nombre la denominación «justicia» como parte del mensaje dirigido a sus potenciales votantes¹.

Desde época muy temprana en la historia del islam, la literatura de carácter jurídico conoció, desde luego, un florecimiento extraordinario. Con altibajos debidos a las cambiantes circunstancias históricas, puede afirmarse que de la inmensa producción escrita por los sabios musulmanes de todos los tiempos, los temas relacionados con el corpus legal y sus aplicaciones prácticas sólo van a la zaga de la exégesis coránica y los tratados sobre la Tradición Profética (los textos que recogen los dichos y hechos de Mahoma). Indisolublemente unida a estos dos últimos, puesto que ambos constituyen fuentes de derecho, la literatura jurídica islámica se ha ido consolidando, a lo largo de los siglos, como un repertorio documental de primera importancia para el conocimiento de la evolución histórica de las sociedades islámicas.

Esta literatura jurídica se desarrolló en un amplio repertorio de subgéneros: desde la compilación normativa y el estudio de las fuentes del derecho a los tratados sobre la correcta redacción de documentos legales, pasando por las colecciones de sentencias, casos específicos y consultas a juristas de prestigio, cuyas respuestas se iban incorporando al cuerpo de la construcción de la ley². Pues no ha de olvidarse que el derecho islámico, en su formulación clásica, es sobre todo un esfuerzo jurisprudencial que, por ello mismo, acoge una a menudo notable diversidad de opiniones y, en todo caso, un extraordinario arco de matices interpretativos. Téngase en cuenta, por otra parte, que los textos de carácter jurídico se ocupan, sea cual sea su engarce en el repertorio de subgéneros que se acaba de indicar de manera muy somera, tanto de las relaciones de los musulmanes con Dios (es decir, todo lo relativo a cuestiones de culto, ritual y creencias), como a las relaciones de los musulmanes entre sí, lo que abarca todo el conjunto de la vida social, económica y política.

La utilización de este acervo documental para la historia de las mujeres musulmanas no es nueva, pero se ha ido acentuando conforme esa historia adquiría un espacio propio, tanto en los ámbitos académicos occidentales como en los del mundo árabe-islámico. Daré dos ejemplos recientes de estudios basados en textos legales que muestran hasta qué punto pueden utilizarse para comprender mejor la

¹ Así, el Partido de la Justicia y el Desarrollo, de Turquía; el Partido Islámico de la Justicia, de Afganistán; o el Partido de la Justicia y el Desarrollo, de Marruecos.

² M. ARCAS CAMPOY, «Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus», en J.P. LÁZARO (ed.), *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de ciencias históricas. «Historia, ciencia y sociedad»*. Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), 1992, pp. 31-50, y M.J. VIGUERA, «En torno a las fuentes jurídicas de al-Andalus», en *Actes du Congrès sur la civilisation d'al-Andalus dans le temps et dans l'espace*. al-Muḥammadiya, Université Hassan II, 1993, pp. 71-78.

posición de las mujeres en las sociedades islámicas medievales, partiendo de fuentes jurídicas muy diferentes entre sí.

El primero de ellos, debido a Maya Shatzmiller³, se basa en un conjunto de documentos granadinos de archivo del siglo xv, de los muy escasos que han llegado hasta nuestros días de toda la historia de al-Ándalus. A diferencia de la Europa medieval, el mundo islámico de ese periodo —no sólo al-Ándalus— sufre de una escasez casi total de documentos de archivo, que se supone son retrato fiel de la sociedad de la que proceden, puesto que no han pasado por el filtro distorsionador de los autores de crónicas históricas (a los que siempre se acusa de ser leales representantes del poder político) o de otros géneros de la escritura medieval, todos ellos marcados por la subjetividad de sus autores.

Los documentos utilizados por Shatzmiller le han permitido estudiar la aplicación de los derechos de propiedad de las mujeres granadinas en la segunda mitad del siglo xv y hasta qué punto las provisiones teóricas de la ley se ponían en práctica; su conclusión es que las normas legales que garantizaban los derechos económicos de las mujeres se cumplían de forma general, convirtiéndolas en miembros activos de las transacciones económicas y protegiendo su estatus dentro de la familia y especialmente dentro de su relación conyugal.

Muy diferente es el segundo de los ejemplos a que me quiero referir aquí. Se trata de un estudio sobre los textos legales normativos de la época de formación del islam, que se centra en las normas jurídicas que fueron regulando la vida de las mujeres en su entorno familiar. Como dice su autora, Susan A. Spector, lo que se esperaba de las mujeres en ese tiempo es que se casaran, de manera que su papel como esposas es lo que más preocupaba a los juristas⁴; cuestiones como el matrimonio y el divorcio son, por tanto, las que componen el grueso de la investigación de Spector, que recompone el panorama de las diversas opiniones de los juristas al respecto en el periodo formativo del derecho islámico. También dedica, sin embargo, un último capítulo de su trabajo a lo que denomina «Women's lives», una especie de reunión de temas misceláneos tratados en sus fuentes, tales como las relaciones conyugales, la custodia de los hijos, la definición de las partes pudendas y por tanto ocultables, la capacidad de las mujeres de ser testigos legales, su práctica de la peregrinación a La Meca, es decir, un conjunto de normas que regulaba, más allá de sus relaciones familiares pero también en ellas, la presencia de las mujeres en el ámbito social.

Se trata, por tanto, de dos ejemplos significativos de la utilización de fuentes de carácter legal: por un lado (Shatzmiller), la investigación se basa en documentos «reales», es decir, en testimonios de transacciones de toda clase cuya traslación a lo escrito actuaba en la vida de mujeres concretas y daba constancia de sus decisiones

³ M. SHATZMILLER, *Her Day in Court: Women's Property Rights in Fifteenth-Century Granada*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007.

⁴ S.A. SPECTOR, *Women in Classical Islamic Law: A Survey of the Sources*. Leiden y Boston, Brill, 2010.



personales o de las que otros tomaban y que las afectaban muy directamente. Por otra parte (Spectorsky) se procede a comparar y analizar las opiniones de los juristas del periodo formativo del islam respecto a lo que debía ser el papel social y religioso de las mujeres, opiniones que tomaban fuerza de ley debido a la autoridad de quienes las emitían, en éstas como en otras cuestiones. No es difícil reconocer el vínculo íntimo establecido entre la esfera teórica de la elaboración del marco jurídico y su puesta en práctica en forma de aplicaciones legales, como los documentos notariales⁵. Para el historiador de las ideas, primará el examen de la primera clase de fuentes, mientras que la segunda resultará más provechosa a quien historia la vida social⁶, aunque ninguno de ellos pueda permitirse prescindir de la perspectiva del otro.

A los dos ejemplos aquí mencionados de historiografía de género basada en fuentes jurídicas podrían añadirse muchos otros estudios monográficos, que han ido rescatando, de una masa escrita de muy considerables dimensiones, un considerable abanico de datos que, convenientemente analizados e interpretados, están contribuyendo a que la historia de las mujeres en el mundo islámico medieval haya hecho considerables progresos en tiempos recientes⁷. A todo ello quisiera contribuir con las páginas que siguen, en las que me ocuparé de la obra del jurista norteafricano al-Burzulī.

LAS COLECCIONES DE CONSULTAS JURÍDICAS Y LA OBRA DE AL-BURZULĪ

Uno de los subgéneros jurídicos islámicos más interesantes para el historiador está constituido por la colección de «preguntas y respuestas» que se dirigen a un jurisconsulto (*mufṭī*). No es éste el lugar para recomponer la formación y desarrollo de esta clase de textos; bastará para mi propósito explicar que los muftís o jurisconsultos eran juristas de prestigio a quienes se dirigían tanto miembros del aparato judicial como musulmanes de cualquier otra procedencia, buscando «respuesta» a su «pregunta» o consulta, que podía abarcar un amplísimo abanico de temas. Sin tener fuerza legal ejecutiva de forma inmediata, la «respuesta» (fetua) del juriscon-

⁵ J.A. WAKIN (ed.), *The Function of Documents in Islamic Law*. Albany, State University of New York Press, 1972.

⁶ F.J. AGUIRRE SÁDABA, «Notas acerca de la proyección de los '*kutub al-waṭā'iq*' en el estudio social y económico de al-Andalus». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, vol. 49 (2000), pp. 3-30.

⁷ Para limitarme al ámbito del islam medieval occidental (al-Ándalus y el Mágreb) y a aportaciones de investigadoras españolas, señalaré alguno de los trabajos de A. ZOMENO, *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África: estudios sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2000, y de C. de la PUENTE, «Juridical sources for the study of women: Limitations of the female's capacity to act according to Māliki law», en M. MARÍN y R. DEGUILHEM (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, Londres y Nueva York, Tauris, 2002, pp. 95-110.

sulto podía influir en las decisiones legales, se incorporaba al acervo jurídico y constituía en todo caso un precedente que se podía aducir por parte de los jueces a la hora de dictar sentencia⁸.

En el Occidente islámico medieval se han conservado las colecciones de «respuestas» de esta clase debidas a un solo jurista, pero también se hicieron recopilaciones mucho más amplias, que intentaban presentar, para cada tema, toda una relación de opiniones dictadas a lo largo de los siglos. De esta forma se pretendía ofrecer al lector —claramente un profesional de la justicia— un a modo de vademécum que le permitiese tener ante sí una cartografía prácticamente total de las opiniones legales evacuadas ante cualquier cuestión, contrastarlas y elegir entre ellas la que considerase más adecuada al caso que le hubiera sido sometido.

Esta pretensión enciclopédica toma cuerpo (aunque contando con notables antecedentes andalusíes) en la Baja Edad Media norteafricana, y se manifiesta sobre todo en la obra de al-Burzulī (m. 841/1438) y, poco después, en la de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). La de este último ha estado a disposición de los investigadores desde hace tiempo, pero la de al-Burzulī sólo se ha editado hace pocos años⁹. Por esta razón, quizá, la compilación de al-Wanšarīsī ha recibido una mayor atención por parte de los estudiosos del derecho y las sociedades islámicas, para quienes ha constituido una fuente incomparable de informaciones difíciles de obtener a través de otros textos¹⁰; lo mismo puede decirse, ahora, de al-Burzulī, una vez editada su obra principal, que fue, precisamente, una de las fuentes más importantes de al-Wanšarīsī¹¹.

Al-Burzulī nació en al-Qayrawān (en la actual Túnez), donde se educó y estudió ciencias islámicas y especialmente derecho. En un momento de su vida que puede situarse entre 766/1364 y 770/1368 se trasladó a Túnez, la capital de lo que entonces se conocía como Ifrīqiya, donde desarrolló el resto de su vida profesional como muftí y predicador y donde murió en 841/1438. En la evolución de su actividad intelectual debe señalarse su largo discipulazgo con quien era a finales del siglo VIII/XIV el principal jurista mālikí de Ifrīqiya, Ibn 'Arafa (m. 803/1401), su

⁸ Sobre todo este proceso, véase M.KH. MASUD, B. MESSICK y D.S. POWERS (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge (MA) y Londres, Harvard University Press, 1996.

⁹ M. AL-HABĪB AL-HĪLA (ed.), *Ŷāmi' masā' il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍyā bi-l-muḥīn wa-l-hukām*. Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002, 7 vols. Desde aquí se cita de la siguiente manera: AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*.

¹⁰ Ejemplos de ello en M. MÉOUAK, «Appendice bibliographique», en V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi' yār d'al Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, pp. 485-494.

¹¹ Dos ejemplos de la utilización de textos de al-Burzulī en este sentido en R. BASRUR, «Nafaqat al-zawīya wa-umm al-walad min jilāl fatāwā al-Burzulī», en D. LARGUECHE, *Histoire des femmes au Maghreb. Culture matérielle et vie quotidienne*, Túnez, Centre de Publication Universitaire de l'Université de Tunis, 2000, pp. 89-113, y M. MARÍN y R. EL-HOUR, «Captives, children and conversion: a case from late Nasrid Granada». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 41, núm. 4 (1998), pp. 453-473.



actividad como maestro de cuestiones legales y como muftí en la ciudad de Túnez y su redacción de una obra monumental que, como se ha dicho, constituye una enorme recopilación de opiniones jurídicas de sus predecesores en el ámbito de la escuela malikí de derecho islámico, predominante en todo el norte de África y en al-Ándalus¹². Es ésta la obra que le hizo famoso y que ha constituido, hasta hoy día, una de las fuentes más importantes para el conocimiento de la teoría y la práctica legales de todo el occidente islámico en la Edad Media, ofreciendo asimismo valiosa información sobre la sociedad de su tiempo¹³.

El *Ŷāmi* de al-Burzulī sigue el orden temático que rige todas las compilaciones legales islámicas, y que divide su atención entre las relaciones del ser humano con Dios (*al-mu'ābadāt*) y las relaciones de los seres humanos entre ellos (*al-mu'āmalāt*). Ni que decir tiene que, dado el carácter universal de este planteamiento, las referencias a las mujeres son innumerables en ésta como en otras obras similares; más presentes en los capítulos dedicados a la vida matrimonial y familiar, como es natural, no dejan de aparecer en cualquier otro de los apartados más generalistas, puesto que eran, al igual que los hombres, miembros de la comunidad musulmana. Si bien no se hace referencia específica a las mujeres en cuestiones relativas, por ejemplo, a las transacciones comerciales, se entiende que a ellas se les aplicarán las mismas normas que a los hombres, puesto que tienen una similar autonomía económica. La diferencia de género se advierte en otras áreas de la vida social regida por normas legales y mucho más señaladamente, en lo que hoy llamaríamos «derecho familiar».

No pretendo, sin embargo, detenerme en este aspecto, que ha dado lugar, como ya he indicado, a toda una serie de publicaciones. Me parece más interesante, ahora y aquí, analizar cómo una obra de las características de la de al-Burzulī, por su carácter enciclopédico y recuperador de tradiciones socio-legales, es capaz de transmitir una amplia imagen de lo que era el horizonte de autores como él, que se consideraban, con razón, como intérpretes de la ortodoxia. Y, en un sentido muy diferente, cómo esas expresiones de idealidad socio-religiosa, perfectamente encarnadas en una tradición escrituraria apoyada en textos de indiscutible autoridad, chocaban (o no) con las prácticas sociales de las mujeres. Ese espacio de conflicto y acomodación se expresa, en la obra de al-Burzulī, a través de sus intervenciones y comentarios ante lo que considera expresiones de un espacio femenino que debe limitarse, suprimirse, y en todo caso, someterse a la autoridad masculina. Si bien es ésta una característica común a la producción ideológica del islam medieval, lo que

¹² Sobre la vida y la obra de al-Burzulī, véase la introducción a la edición de su *Ŷāmi*; H.R. IDRIS, «Al-Burzulī», en P.J. BEARMAN, TH. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL y W.P. HEINRICHS et al. (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª edición. 12 vols. Leiden, E.J. Brill, 1960-2005, vol. 1, p. 138; y F. VIDAL CASTRO, «Ahmad al-Wanšārīsī (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida». *Al-Qanṭara*, vol. 12, núm. 2 (1991), pp. 315-352, esp. pp. 341-42.

¹³ Así fue considerada y utilizada (aún en forma de manuscrito) por los historiadores arabistas H.R. IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides (Xe-XIIIe siècles)*. 2 vols., París, Adrien-Maisonneuve, 1962, y R. BRUNDSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafšides. Des origines à la fin du XVe siècle*. 2 vols., París, Adrien Maisonneuve, 1940 y 1947.

llama la atención en el caso de al-Burzulī es su personal implicación en las cuestiones relativas a las fronteras de género en la sociedad de su tiempo. A través de sus comentarios sobre esos temas, al-Burzulī se nos aparece como un testigo inapreciable de lo que «debía ser» y lo que «no debía ser». Su descripción de la primera de esas categorías es mucho más detallada que la que ofrece de la segunda; aun así, y como veremos más adelante, le era imprescindible recoger, para ejercer su criterio discriminador, alguna de las características de lo que, para él, eran transgresiones inadmisibles del orden que gobernaba su universo. Como en otros casos de censores moralistas, islámicos o de otras adscripciones religiosas, su relato de lo que «no debía ser» abre una ventana histórica hacia el conocimiento de prácticas usuales, en este caso de las mujeres, que sólo conocemos gracias a que se consideraban dotadas de cierto grado de perversidad.

Pero antes de llegar a ese punto, me detendré en un episodio de la vida de al-Burzulī que muestra, de manera diáfana, cómo su capacidad de experto en derecho islámico tuvo consecuencias en su carrera profesional y cómo supo aprovechar sus contactos entre sus colegas y compañeros de dedicación intelectual para superar el conflicto que le enfrentaba a su propia esposa. Es posiblemente a partir de ese choque personal como pueden entenderse otras de sus opiniones que se verán más adelante, sin que ello nos haga olvidar que la conducta de al-Burzulī en este caso no tenía nada de extraordinaria dentro del ambiente social y religioso de su tiempo.

AL-BURZULĪ Y SU TRASLADO A TÚNEZ: UN CONFLICTO CONYUGAL Y LEGAL

El sistema legal islámico clásico, no por ser un producto de una sociedad patriarcal, que lo era, dejó de tener en cuenta los derechos de las mujeres. Aunque sometidas a la sujeción de sus maridos, las mujeres casadas no estaban, dentro de ese sistema, carentes de toda autonomía. Ello se expresaba muy bien en el documento legal que las unía en matrimonio, el «contrato» que habría de regir sus relaciones personales con el esposo que, por otra parte, había sido escogido para ellas dentro de un esquema de relaciones sociales en el que los individuos y especialmente las mujeres, tenían muy poco o nada que decir sobre la elección de su cónyuge, asunto que dependía, al menos entre las clases sociales más acomodadas, de las estrategias matrimoniales establecidas por los grupos familiares.

El contrato matrimonial, dentro de ese marco, venía a regular las relaciones entre los esposos, introduciendo cláusulas legales que concedían a las mujeres un espacio de autonomía personal. Así, por ejemplo, el contrato podía incluir cláusulas que impidieran que en el futuro el marido pudiera contraer otro matrimonio, o que pudiera obligar a la esposa a cambiar de lugar de residencia¹⁴.

¹⁴ Casos relativos a estas dos cláusulas en Túnez, en época anterior a la de al-Burzulī, en H.R. IDRIS, *op. cit.*, 1962, II, p. 582.



Es así como se comprende el hecho de que al-Burzulī, al tratar en su obra del instrumento legal conocido como «acta de reserva» (*rasm al-istir‘ā*)¹⁵, decidiera traer a colación un hecho de su vida personal, para ejemplificar el uso de esa clase de documentos.

El asunto, tal como lo relata el propio al-Burzulī, se desarrolló del siguiente modo¹⁶. En un momento dado, al-Burzulī decidió trasladarse de al-Qayrawān a Túnez. Para entonces estaba ya casado con una mujer que, al parecer, procedía de su mismo lugar de origen, al-Qayrawān. Cuando ella tuvo conocimiento de la decisión de su marido, se opuso firmemente a irse a Túnez a no ser que se le reconociera el derecho a anular cualquier otro vínculo matrimonial que su esposo pudiera contraer en el futuro, es decir, tras su instalación en Túnez.

Si seguimos el texto que el propio al-Burzulī incluyó en su recopilación de fetuas, podremos observar toda una serie de actos en los que se aprecia tanto la actuación de su esposa como la suya propia. Se trataba, indudablemente, de un conflicto conyugal de muchos de cuyos detalles carecemos, puesto que la única versión que se ha conservado es la del marido. Éste se queja, en el texto en cuestión, de haber sido sometido a la presión de su esposa, que reiteradamente reivindicaba su posición al respecto. Al-Burzulī no estaba dispuesto a renunciar a ninguno de sus privilegios como marido, es decir, a trasladar la vivienda familiar a otro lugar y a tomar más de una esposa, pero era también consciente de que su mujer estaba utilizando los medios que el derecho islámico le concedía. Como buen jurista, sin embargo, supo explotar los recursos que ese mismo sistema jurídico le ofrecía: confió a dos de sus maestros y compañeros de profesión la dificultad en que se encontraba, e hizo establecer ante ellos un «acta de reserva» por la que declaraba de antemano no reconocer cualquier cesión de derechos a su esposa, apoyándose en argumentos que fundamentaban la necesidad y conveniencia de su traslado a Túnez.

Cuando éste se produjo finalmente, la esposa de al-Burzulī había conseguido un documento reconociendo el derecho que solicitaba como contrapartida, pero ignoraba la existencia del «acta de reserva» que lo invalidaba y que su marido se había ocupado de hacer ratificar por una autoridad jurídica de impecable reputación¹⁷. Y así fue que, como dice el propio al-Burzulī, cuando ya en Túnez se le presentó la ocasión de casarse de nuevo, su primera esposa acudió a la justicia con su propio documento y él con el suyo: el juez (al que al-Burzulī se refiere como «uno de nuestros colegas») dio preferencia al «acta de reserva» y declaró improcedente la reclamación de la esposa.

¹⁵ En su sentido actual, véase M. FERIA, *Diccionario de términos jurídicos árabe-español*. Barcelona, Ariel, 2006, s.v.: «acción y efecto de tener conocimiento personal y directo de algo»; *rasm al-*: «escritura de manifestación basada en el conocimiento personal del deponente respecto a su objeto».

¹⁶ Todo el asunto, en AL-BURZULI, *Ŷāmi'*, III, pp. 113-114; se refiere a ello R. BRUNSCHVIG, *op. cit.*, II, pp. 171-72.

¹⁷ Según el editor del *Ŷāmi'*, se trata, por la forma en que al-Burzulī se refiere a él, de su maestro Ibn 'Arafā, aunque su nombre no aparece como tal.

Todo este episodio, tan personal, y que pone en juego la relación conyugal de al-Burzulī y su esposa, es extremadamente revelador. No cabe aquí introducirse en la multitud de temas que sugiere, pero sí me parece importante subrayar alguno de ellos.

En primer lugar, lo que hoy día nos llama quizá con más insistencia la atención es el hecho de que, para ilustrar la utilización de una determinada arma legal, recurriese al-Burzulī a un hecho de su vida privada, que involucraba a su vez a su esposa: un área de intimidad que raramente, si es que sucedía alguna vez, se exponía al escrutinio público. Como carecemos de información sobre las relaciones de al-Burzulī con esta primera mujer suya (o con la segunda u otras posibles sucesoras), es imposible aventurar si la inclusión de este relato en la obra de al-Burzulī tenía otras intenciones; por lo que se conserva en su texto, más parece que, simplemente, el autor quería mostrar un ejemplo exitoso de uso de las «actas de reserva»¹⁸.

En un segundo aspecto, el conflicto conyugal de al-Burzulī se dirime en lo que puede considerarse, sin duda, como un espacio público: el de la ejecución del derecho. Y ello nos lleva a considerar que la estricta separación entre espacios públicos y privados que se viene considerando como característica de las sociedades islámicas tradicionales, así como su cruce con la división por géneros de esos espacios, ha de ser sometida a cierta reevaluación.

FRONTERAS DE GÉNERO Y ESPACIO URBANO A TRAVÉS DE LA OBRA DE AL-BURZULĪ

Acabamos de ver que el espacio de la confrontación legal estaba abierto a la intervención autónoma de las mujeres; aunque la de al-Burzulī terminase siendo derrotada en el pleito con su marido, el hecho es que otras obtuvieron un resultado más favorable a sus intereses. El espacio del juzgado estaba abierto a la presencia de las mujeres como litigantes y ésta es una constante en la historia del islam medieval, algunos de cuyos aspectos estoy tratando de mostrar aquí.

Pero esa presencia no dejaba de ser, aunque admitida por la ley, perturbadora para algunos de sus intérpretes. Al-Burzulī se hace eco de ello al recoger la opinión del andalusí Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071), quien establece que el juez debe determinar un día dedicado únicamente a los pleitos en los que intervienen mujeres, añadiendo que en esa circunstancia ha de recurrirse a alguaciles de carácter respetable y piadoso y aún mejor, si pudiera ser, a mujeres ancianas y de parecida reputación¹⁹. Para rematar esta recomendación, recoge al-Burzulī el ejemplo de un precedente ilustre, el del juez de Ifriqiya (Túnez) 'Abd Allāh b. Gānim, que ejerció ese cargo

¹⁸ Hay que tener en cuenta, por otro lado, que esta clase de documentos también podía beneficiar a las mujeres; véase el caso de una mujer de Lisboa del siglo VI/XII, en M. MARÍN, *Mujeres en al-Ándalus*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2000, pp. 458-59.

¹⁹ Así lo cita AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, IV, p. 27.



desde 171/787-88 hasta su muerte en 190/805-6 o 196/811-12. Este juez había designado, en efecto, un día de la semana para dilucidar los litigios en los que intervenían mujeres, y además acudía a ellos con ropas bastas y remendadas y sin levantar la vista del suelo, de modo que quien no lo conociese podría creer que era ciego²⁰.

El modelo de conducta que recoge al-Burzulī para los jueces es, por tanto, aquel que no puede impedir que las mujeres acudan a su juzgado, pero que hará todo lo posible por acotar su presencia en unos estrechos límites visuales y temporales. Es difícil saber hasta qué punto este modelo tuvo una cierta difusión; más parece, por otros testimonios escritos de la historia del occidente islámico, que la actuación de ‘Abd Allāh b. Gānim no tuvo demasiada repercusión, aunque se señale en su biografía como ejemplo de rectitud personal. Hay incluso algún caso llamativo de jueces especialmente sensibles a las dificultades de las mujeres para presentar sus demandas ante la audiencia judicial, un espacio público al que no estaban acostumbradas y en el que partían con desventaja ante los hombres, como es el del juez de Granada Ibn Simāk, nombrado para su cargo en 551/1156-57²¹.

Ante la justicia, las mujeres no sólo podían ser, naturalmente, litigantes, sino también acusadas. Y como consecuencia de ello, podían ser condenadas a un repertorio de penas que incluía la de prisión, otro espacio urbano condicionado por las exigencias de la segregación por géneros, agudizada en este caso por la coerción ejercida sobre los condenados.

La prisión de delincuentes y otros perseguidos por el poder político y judicial ha sido un tema poco tratado en la historiografía del mundo islámico medieval hasta tiempos recientes, en los que se ha producido una relativa eclosión bibliográfica al respecto, sin que, por otra parte, se advierta en estos estudios un interés específico por la perspectiva de género²². Mucha de la información recogida en estas investigaciones procede de fuentes jurídicas, entre las que figura, en algún caso, la obra de al-Burzulī.

Se ocupa nuestro autor/compilador de este tema desde dos puntos de vista, que coinciden en abordar la cuestión desde la perspectiva común de la presencia de las mujeres en el espacio carcelario, como condenadas a una pena de reclusión o como parejas sexuales de un condenado varón. Sobre este segundo punto reflexiona al-Burzulī, recurriendo como es usual a precedentes jurídicos anteriores, para concluir que si un hombre casado ha sido encarcelado por una deuda contraída por su

²⁰ *Ibidem*. Una larga biografía de este juez, en al-QĀDĪ ‘IYĀD, *Tartīb al-madarikik*, III. Rabat, Silsilah al-Tarikhiyah, 1968, pp. 65-79 (quien también recoge esta característica de su atavío, señalando que usualmente era hombre muy distinguido en el vestir).

²¹ M. MARÍN, *op. cit.*, 2000, pp. 481-82.

²² Véase N. HENTATI, «La prison en Occident musulman médiéval». *Arabica*, vol. 54, núm. 2 (2007), 149-188, y la bibliografía allí citada, a la que hay que añadir C. de la PUENTE, «En las cárceles del poder: prisión en al-Andalus bajo los Omeyas (II/VIII-IX/X)», en M. FIERRO (ed.), *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus (EOBA, XIV)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2004, pp. 103-137; también, M. TILLIER, «Prisons et autorités urbaines sous les abbassides». *Arabica*, vol. 55, núm. 3-4 (2008), pp. 387-408.



esposa, o por cualquier otro tema relacionado con ella, no se le debe permitir que pase las noches con ella, puesto que de ese modo se perdería el poder correctivo de su estancia en prisión. Sin embargo, continúa al-Burzulī, puede permitirse al varón encarcelado por otras razones disfrutar de la unión sexual con una de sus concubinas favoritas, y asimismo con su esposa si ambos han sido presos por deudas y solicitan estar reunidos, en el caso de que la cárcel esté vacía de otros inquilinos; de no ser así, cada uno de ellos deberá estar encarcelado, bien con los hombres, bien con las mujeres²³.

En toda esta casuística se observa que la prisión es un espacio público regulado por normas legales que admiten la práctica del sexo en su interior, eso sí, adaptándose a unas regulaciones que priman la satisfacción sexual del varón y tienen en cuenta la diferencia de su relación con la esposa legal y con la concubina. En todo caso, la jurisprudencia islámica recogida por al-Burzulī y mostrada como modelo de comportamiento en su obra, deja claro que si ambos esposos han sido encarcelados por un delito probado, sólo podrán cohabitar en caso de que sean los únicos habitantes de ese espacio de castigo. Dicho de otro modo, la satisfacción sexual de una mujer casada encarcelada depende de circunstancias que no se tienen en cuenta si el prisionero es un varón.

Hasta aquí se ha visto cómo las mujeres podían introducirse en el espacio de la cárcel como cónyuges de hombres condenados a esa pena, y cómo el derecho islámico regulaba esa presencia. Ahora bien, las mujeres, y de ello deja clara constancia al-Burzulī, podían ser condenadas a pena de prisión por sus propios actos, si cometían, al igual que los hombres, alguno de los delitos calificados en el Corán como *ḥudūd*: adulterio, falsa acusación de adulterio, beber vino, robo y bandidaje²⁴. El castigo de todos estos pecados/delitos (con la excepción del consumo de vino) se especifica claramente en la revelación coránica; es evidente, en todo caso, que el que concierne más directamente a las mujeres es el de adulterio —o su calumniosa imputación. Era igualmente merecedora de prisión quien cometía delitos sujetos a la ley del talión y, como se acaba de ver, no se eximía a las mujeres de ir a la cárcel por deudas.

Una vez condenadas a pena de prisión, la opinión unánime de los juristas recomendaba que no se las encarcelase en el mismo lugar que los hombres; al-Burzulī cita, en este sentido, a al-Lajmī (m. 478/1085), quien propone que las mujeres sean encarceladas en un lugar en el que no haya hombres, y su vigilancia, encomendada a una mujer de confianza, soltera, o casada con un hombre de confianza y conocido por su rectitud²⁵. Es interesante el comentario personal de al-Burzulī sobre esta

²³ AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, IV, p. 345.

²⁴ S.A. SPECTORSKY, *op. cit.*, pp. 197-201 («Women and Hadd Punishment»).

²⁵ AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, IV, p. 345. Ibn 'Abdūn, en la Sevilla almorávide (comienzos del siglo VI/XII), recomienda que el carcelero de las mujeres sea «un hombre viejo, casado y de buenas costumbres, cuya conducta con ellas será vigilada» en E. LÉVI-PROVENÇAL (ed.), *Ibn 'Abdūn, Risāla fi l-qaḍā, wa-l-ḥisba*, El Cairo, Dār al-Ma'arif, 1955, p. 19; traducción de E. GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*. Madrid, Moneda y Crédito, 1948, p. 76. Cf. N. HENTATI, *op. cit.*, pp. 182-183.

fórmula de custodia, ya que la identifica con lo que en el Túnez de su tiempo, dice, se conocía como *dār al-tiqa* («casa de confianza»)¹.

A la tendencia general de una segregación por géneros en los espacios públicos, o al menos a introducir en ellos limitaciones a la presencia de las mujeres, como se ha visto para sus actuaciones ante los tribunales de justicia, se añaden, en el caso de las cárceles, otras consideraciones, ya que lo que se quiere evitar es la posibilidad de relaciones sexuales entre prisioneros y prisioneras, tanto como abusos sexuales hacia ellas por parte de los carceleros. De ahí la insistencia en confiar la custodia de las condenadas a hombres de probada rectitud o, mejor aún, a mujeres virtuosas y honradas.

La exigencia de prevenir actos sexuales ilícitos se observa aún con mayor claridad en la jurisprudencia reunida por al-Burzulī en torno al lesbianismo²⁷. Recuerda al-Burzulī, a este respecto²⁸, la necesidad de juzgar esta conducta sobre la base de la confesión o la prueba, para añadir que no existe una opinión generalmente aceptada sobre el castigo que merece y que oscila, según las autoridades legales que cita, entre 50 o 100 latigazos para cada una de las implicadas. Ante las dudas planteadas al respecto, al-Burzulī remata el texto dando su propia opinión como autoridad jurídica.

En primer lugar, afirma al-Burzulī, esta acción depravada (*mafsada*) se menciona cada vez con mayor abundancia en su tiempo²⁹ y por ello han de buscarse los métodos más eficaces para hacerla desaparecer. Cuando el «guardián» de una mujer ha comprobado el hecho, lo primero que tiene que hacer es prohibirle salir de la casa para acudir a lugares «sospechosos», donde podría encontrarse con otras mujeres de similar inclinación³⁰. Si ella le desobedece, habrá que ponerla bajo la custodia

²⁶ Sobre los orígenes y desarrollo de esta institución, utilizada en un principio para albergar a mujeres en situación de conflicto matrimonial, o a la pareja conyugal en dificultades, véase M. FIERRO, «Ill-treated women seeking divorce: The Qur'anic two arbiters and judicial practice among the Mālikis in al-Andalus and North Africa», en M.Kh. MASUD, R. PETERS y D.S. POWERS (eds.), *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, Leiden, 2006, pp. 323-347. *Ibn 'Abdūn, Risāla*, p. 19, *El tratado de Ibn 'Abdūn*, p. 76, recomendaba a los jueces una práctica similar, enviando a las condenadas a casa «de una matrona de buena reputación y cuya honradez conozca», que debía cobrar un salario por ese servicio.

²⁷ La historia de la homosexualidad masculina en el islam es un tema de investigación reciente, que ya cuenta sin embargo con algunas contribuciones importantes, como las de E.K. Rowson. Las relaciones lésbicas han sido mucho menos estudiadas, en parte por la dificultad de documentarlas históricamente; véase G.H.A. JUYNBOLL, «Sihak», *Encyclopédie de l'Islam*, *op. cit. s.v.*; S.O. MURRAY, «Woman-woman love in Islamic societies», en S.O. MURRAY y W. ROSCOE (eds.), *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, Nueva York, New York University Press, 1997, pp. 97-104; M. MARÍN, *op. cit.*, 2000, pp. 677-679, y S. HABIB, *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations*. Londres y Nueva York, Routledge, 2007, pp. 47-83.

²⁸ AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, VI, p. 159. Cf. N. HENTATI, *op. cit.*, p. 182.

²⁹ Es relativamente común esta clase de comentarios por parte de al-Burzulī en relación con otros delitos o conductas transgresoras, por lo que no ha de entenderse, al pie de la letra, que hubiera un crecimiento de las prácticas lésbicas en su época.

³⁰ No se detiene al-Burzulī en detallar cuáles pueden ser esos lugares, pero como se verá en seguida, se trata de espacios de reunión de mujeres (como el baño público). Es significativo, no

de una persona de confianza; y si tampoco esto último da resultado, entonces se la encerrará en su casa, atada con cadenas. Así se procedió, dice al-Burzulī, en el caso de unos jóvenes que se prostituían por dinero, y que fueron encerrados y encadenados en casa de sus padres, no en la cárcel.

Es evidente que la preocupación de al-Burzulī por la conducta que se debe seguir en esta clase de situaciones, es, como la de otros tantos juristas medievales, la de evitar la comisión de nuevos pecados/delitos: la cárcel de mujeres, en la que están presas otras delincuentes, es el lugar menos adecuado para llevar a una mujer lesbiana (y, en paralelo, la de los hombres para jóvenes homosexuales). Por tanto, la cárcel, con su estricta y deseable separación de géneros, y la «casa de confianza», especial para mujeres, se convierten ahora en espacios públicos prohibidos para las mujeres lesbianas, que padecerán el castigo de la reclusión en el espacio privado de su propia casa.

Esta misma preocupación subyace, hasta cierto punto, en la resistencia general de los juristas, y por supuesto también de al-Burzulī, a permitir la asistencia de las mujeres a los baños públicos³¹. Son varias las autoridades citadas por al-Burzulī sobre este particular, coincidiendo todas ellas en que las mujeres sólo deben acudir a los baños en dos ocasiones: después del parto y por encontrarse enfermas³².

Es bien sabido que las normas islámicas sobre la «pureza» (*tahāra*) exigen de los creyentes, hombres y mujeres por igual, su limpieza espiritual y corporal antes de realizar actos rituales como la oración³³. Los fluidos corporales se consideran causa de contaminación y pérdida de esa pureza necesaria para el encuentro con Dios; de ahí que quienes hayan mantenido relaciones sexuales deben lavar su cuerpo por completo antes de orar y que las mujeres deban hacerlo también tras la menstruación o el parto. Es ésta una de las causas que explican la presencia histórica de los baños públicos en el tejido urbano de las ciudades islámicas: tanto por razones culturales (la continuidad con prácticas higiénicas del mundo greco-romano y su expresión arquitectónica³⁴) como religiosas (las normas islámicas de preservación

obstante, que omite al-Burzulī la posibilidad de que las relaciones sexuales entre mujeres se den en el lugar más apropiado para ello, cual es el ámbito privado de la casa familiar, en la que pueden convivir esposas legales, concubinas, esclavas y otras mujeres que ocupan un espacio al que los hombres tienen un acceso regulado.

³¹ Recoge opiniones de los juristas sobre este tema C. de la PUENTE, «Mujeres andalusíes y baños públicos», en *Baños árabes en Toledo. Monográfico 2*, Toledo, Consorcio de la Ciudad de Toledo, 2006, pp. 49-57. No añade gran cosa C. FOURNIER, «Les bains publics d'al-Andalus, espaces de 'convivialité'? (IXe-XVe siècles)», en B. ARIZAGA BOLUMBURU y J.Á. SOLÓRZANO TELECHEA (eds.), *La convivencia en las ciudades medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008, pp. 321-331.

³² AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, I, p. 200 y III, p. 661.

³³ A.K. REINHART, «Tahāra», en *Encyclopédie de l'Islam, op. cit. s.v.* Por razones de espacio, es imposible entrar aquí en la casuística de la pureza/impureza y sus consecuencias en la vida cotidiana de los musulmanes y musulmanas, por lo cual me limito a apuntar sus repercusiones en el tema que estoy tratando.

³⁴ Entre los trabajos recientes sobre baños andalusíes, véase la obra colectiva *Baños árabes en Toledo, op.cit.*, y C. VÍLCHEZ VÍLCHEZ, *Baños árabes*. Granada, Sección de Publicaciones Diputación de Granada, 2001.



de la pureza), los baños se convirtieron en un espacio social abierto a hombres y mujeres, aunque, eso sí, en tiempos segregados por género.

¿Por qué, entonces, se observa, como puede verse en la obra de al-Burzuli, una dura resistencia de los juristas musulmanes a la presencia de las mujeres en los baños? Hay una contradicción evidente entre la normativa de la pureza, aplicable a todos los miembros de la comunidad musulmana, y esta actitud extremadamente restrictiva, y que puede encontrarse en otros muchos textos jurídicos del islam medieval³⁵.

En mi opinión, esta postura unánime de los juristas aducidos por al-Burzuli tiene sus orígenes en su conflictiva desconfianza ante la creación de espacios propios de mujeres (en seguida daré otro ejemplo significativo de ello) que podían escapar al control de la autoridad patriarcal que dominaba sus esquemas sociales. Es decir, por un lado se estaba creando un mundo ideal en el que la segregación por géneros constituía la norma reguladora de los espacios sociales, pero, por otro, esta misma segregación dejaba en manos de las mujeres el control autónomo de sus actuaciones en los ámbitos segregados. Si a todo ello se añadía la posibilidad de que esa autonomía se tradujera en términos sexuales, cabe explicarse por qué los juristas medievales se horrorizaban ante la imagen unos baños públicos poblados por mujeres «desnudas», exponiendo sus cuerpos unas a otras y creando, por tanto, un espacio sexual fuera del control de la autoridad masculina.

Es así como se observa que las reacciones contra la presencia de las mujeres en los baños públicos, tal como las recoge al-Burzuli, se centran en el concepto de «desnudez» (*ʿawra*), es decir, en las partes del cuerpo femenino que no pueden exponerse a miradas ajenas, ni siquiera a la de otras mujeres³⁶. En el baño, la infracción a esta norma podía obviamente crear un espacio de deseo homoerótico entre las mujeres. Pero si bien entre los hombres esa posibilidad existía de igual forma, nunca se tradujo en la literatura jurídico-moral en una condena de su presencia en los baños, como sí lo fue para el caso de las mujeres³⁷.

El temor a que determinados espacios públicos —los vistos hasta aquí: cárceles, baños— se convirtiesen en lugares de encuentro sexual entre mujeres gobernadas, de forma implícita, las regulaciones adoptadas por los juristas musulmanes para la presencia en ellos de las mujeres. No se trata de espacios comparables en todos sus

³⁵ Al-Burzuli se apoya, entre otros, en la obra del andalusí ‘Abd al-Malik b. Habib (m. 238/853), cuyo tratado sobre el decoro de las mujeres (en ‘A. TURKLI (ed.) *Kitāb Adab al-nisā, al-mawsūm bi-Kitāb al-Gāya wa-l-nibāya*, Beirut, Dār al-Garb al-Islamī, 1992) contiene un capítulo llamado «Sobre el rechazo a que las mujeres entren en los baños», pp. 154-158.

³⁶ S.A. SPECTORSKY, *op. cit.*, pp. 190-191, resume las opiniones de los juristas sobre esta cuestión: «Women may look at the bodies of other women, and men at those of other men, but not between the navel and the knee. Spouses may see all parts of each other’s bodies».

³⁷ Sí se insiste, desde luego, en que los hombres deben cubrir sus partes pudendas durante su estancia en el baño. A este respecto llama la atención el testimonio del geógrafo oriental al-Muqaddasī, que visitó el norte de África en el siglo IV/X y que afirma que los magrebíes, salvo alguna excepción, frecuentaban los baños sin cubrirse (citado por H.R. IDRIS, *op. cit.*, 1962, II, p. 586, nota 63).



parámetros: las cárceles son lugares de coerción y castigo, los baños responden a requerimientos socio-religiosos y están abiertos a su frecuentación por todos los miembros de la sociedad. Pero ambos comparten la posibilidad de crear espacios de relación entre mujeres que escapan a la autoridad patriarcal. La desnudez de los cuerpos femeninos en el baño es equivalente a su disponibilidad en el mundo carcelario, y si en este último ha de contarse con la complicidad y el abuso de los carcereros, en el primero no han de olvidarse las precauciones que deben tomarse ante los dueños y gestores del establecimiento. De todo ello son testigo las recomendaciones, ya mencionadas, sobre la honradez y buena conducta exigibles a quienes ocupan esas funciones.

En la obra de al-Burzulī se recomienda una solución ante el problema planteado por la condena generalizada hacia la presencia de las mujeres en los baños públicos (que, por otra parte, se producía únicamente en ciertos días y horas de la semana, reservados para ellas): que vayan al baño sólo si está vacío, es decir, sólo si su marido alquila el edificio para ella en exclusiva³⁸. De esa manera sólo podría ver su «desnudez» quien tuviera autorización legal para ello entre los miembros femeninos de su familia, pero no otras mujeres ajenas a ella. Y así se preservaba, idealmente, la segregación no sólo entre géneros, sino también entre mujeres como sujetos de una sexualidad sólo por ellas gobernada, peligro claramente identificado desde tiempos muy tempranos en la constitución de las sociedades islámicas.

Terminaré este examen de los espacios urbanos en los que la presencia de las mujeres planteó problemas a los juristas (tal como se deduce de la obra de al-Burzulī) con uno en el que, a diferencia de los dos anteriores, el control de la sexualidad femenina no tiene un papel preponderante, aunque constituye un telón de fondo ineludible, mezclado, eso sí, con otras consideraciones que hasta ahora no han sido tenidas en cuenta.

Me refiero a algunos textos en los que al-Burzulī condena las «salidas» de las mujeres de sus casas para acudir a lo que denomina como «reuniones» (*maḡālis*) de mujeres, y los males sociales que de todo ello se derivan³⁹.

La fórmula social de los *maḡālis* —frecuentados únicamente por hombres— tuvo un papel decisivo en la vida cultural e intelectual del islam medieval. Se trataba de reuniones de muy diverso carácter, pero generalmente eran espacios de encuentro entre sabios (y sus discípulos) o de realización de prácticas piadosas. No hay que olvidar que el mismo nombre se daba a tertulias de poetas, de carácter más acusadamente profano, y a menudo situadas en un entorno cortesano, al que tenían acceso algunas mujeres —las esclavas cantoras, adiestradas en la recitación de poemas y la música—, y se consumían bebidas alcohólicas.

No es a estos últimos espacios a los que se refiere al-Burzulī en su tratado jurídico, sino a los dos primeros citados, que conformaron un lugar privilegiado para la difusión de las ciencias islámicas y de determinadas muestras de religiosidad. Era

³⁸ AL-BURZULI, *Ŷāmi'*, I, p. 200.

³⁹ *Ibidem*, III, p. 589 y VI, p. 428.

ahí, en ese ámbito controlado por los hombres de religión, donde se discutía la presencia de las mujeres. A ellas no se les negaba el acceso al mundo del saber —especialmente el religioso—, pero siempre que se sujetase a unas normas que limitaban el abanico de sus conocimientos, salvo en casos excepcionales⁴⁰. Al-Burzulī es muy claro a este respecto, cuando, al recoger la opinión del jurista tunecino al-Qābisī⁴¹, insiste en que las niñas deben de ser instruidas en la oración y la literatura árabe en prosa y verso, aunque esto último sería preferible no incluirlo en el plan de estudios, como también lo era prescindir de la enseñanza de la escritura⁴².

Si esto se llevara a cabo, parece decir al-Burzulī, las mujeres, carentes de toda instrucción que no abarcase los rudimentos de la práctica ritual, no mostrarían interés por acudir a reuniones en las que pudiesen avanzar en el conocimiento de la religión y otras materias afines. Introduciendo, de nuevo, una nota personal en la discusión jurídica, se refiere al-Burzulī a las «reuniones» de mujeres que, en su tiempo, según afirma, sólo sirven para dilapidar los dineros de sus maridos, murmurar contra ellos y ocuparse de cuestiones contrarias a la ley islámica⁴³. Es necesario, por tanto, que quienes tienen la responsabilidad de dirigir a la comunidad musulmana se ocupen de eliminar estas actividades, que no duda en calificar de «corruptoras».

Como este exabrupto de al-Burzulī se produce en el contexto de la discusión sobre la enseñanza a los niños y niñas (en la que recoge la opinión antes mencionada de al-Qābisī) y a ella vuelve tras su condena de las reuniones de las mujeres en su tiempo, creo que no pueden disociarse ambos temas y que el jurista tunecino trataba de marcar las fronteras del acceso de las mujeres a los saberes regulados por las normas de las ciencias islámicas, descalificando la creación de ámbitos propios del saber femenino, al que expulsa del ámbito de la ortodoxia religiosa y el orden social patriarcal.

Del mismo modo, considera al-Burzulī en otro lugar de su obra que las mujeres no deben organizar sus propias reuniones para ejercer determinadas prácticas religiosas en un espacio autónomo. El contexto narrativo de esta opinión censora se sitúa en la descripción de la actividad piadosa del sabio andalusí Aḥmad b. Muḥammad b. Afif (m. 420/1029)⁴⁴, que organizaba reuniones en su mezquita cordo-

⁴⁰ M. MARÍN, «Educar a las mujeres en el islam clásico: saberes, espacios, normas», en R. LÓPEZ GUZMÁN y M.E. DÍEZ JORGE (eds.), *La Madraza: pasado, presente y futuro*, Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 25-41.

⁴¹ Sobre el cual, véase H.R. IDRIS, «Deux juristes kairouanais de l'époque zīrīde: Ibn Abī Zayd et al-Qābisī». *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, vol. XII, 1954, pp. 121-98.

⁴² AL-BURZULI, *Yāmi'*, III, p. 589. La resistencia ante la enseñanza de la escritura a las mujeres es común a muchos otros autores. Como es obvio, se trata de restringir al máximo las posibilidades de comunicación de las mujeres con personas extrañas a su círculo familiar más íntimo.

⁴³ Por la formulación de esta última acusación, me parece probable que al-Burzulī se esté refiriendo a la práctica de encantamientos, pero también son posibles otras suposiciones, entre las cuales figura el temor a las relaciones homoeróticas.

⁴⁴ Sobre cuya vida y obra, véase J. CASTILLA, «Aḥmad Ibn 'Afif», en L. MOLINA (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (EOBA IV)*, Granada, Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1990, pp. 113-146.



besa, en la que, los viernes, se hacían lecturas de libros piadosos y se escuchaban sermones admonitorios, con el resultado de inducir al arrepentimiento de los pecadores. Esta actividad le parece a al-Burzulī similar a la que se desarrollaba, en su tiempo, en mezquitas como la «del sábado» de su ciudad de origen, al-Qayrawān⁴⁵, y merece toda su aprobación⁴⁶. Es más, al hilo de este relato, deja caer al-Burzulī que a las lecturas piadosas organizadas en las mezquitas de diversas ciudades del Túnez de su época acudían, a veces, grupos de mujeres que ocupaban un espacio reservado para ellas, bien ocultas, eso sí, del resto de la audiencia⁴⁷.

Procede a continuación al-Burzulī a censurar acremente la existencia de «reuniones» de mujeres fuera de ese espacio controlado que se acaba de describir y que, obviamente, era gestionado autónomamente por musulmanas piadosas interesadas en profundizar su práctica religiosa. No, de ningún modo puede ello permitirse, afirma al-Burzulī: estas «reuniones de mujeres», en las que se pronuncian sermones e invocaciones, carecen de legitimidad, puesto que no están dirigidas por un sabio ortodoxo, como ocurre en el caso de los hombres. El diablo inspira, sin duda, las plegarias que se expresan en las reuniones de mujeres, en las que se cometen actos censurables; por todo ello, corresponde a la autoridad judicial vigilar esta clase de reuniones e impedir su continuidad. No es de extrañar esta extremada posición de al-Burzulī; no hacía más que seguir, en ello, las enseñanzas de su maestro Ibn ‘Arafa, que era de la opinión de prohibir a las mujeres, incluso separadas de los hombres, que participasen en las reuniones dedicadas a enseñanzas religiosas⁴⁸.

Por tanto, la presencia de las mujeres en el espacio de la transmisión de las ciencias islámicas y de la práctica de actividades religiosas comunitarias, debe sujetarse, según la tradición a la que acude al-Burzulī, a estrictas normas que no sólo tratan de ocultar su participación en ambas áreas, sino que, más significativamente, rechazan que se puedan crear áreas autónomas que puedan escapar a la autoridad masculina.

CONCLUSIONES

El material documental extraído de la obra de al-Burzulī corresponde a un momento y a un lugar muy concreto de la historia del islam medieval. Pero, como se ha ido indicando, las opiniones del autor se apoyan en una tradición de largo alcance cronológico en el oriente y el occidente islámicos. Ello concede a estos tex-

⁴⁵ El nombre de esta mezquita se debía precisamente, según R. BRUNSCHVIG, *op. cit.*, I, p. 368, a que era ése el día de la semana en el que se celebraban estas reuniones piadosas; también había, por el mismo motivo, una mezquita de al-Qayrawān llamada «del jueves».

⁴⁶ AL-BURZULĪ, *Ŷāmi‘*, VI, pp. 427-428.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 428.

⁴⁸ M. ḤAYYĪ *et al.* (eds.), *Al-Waṣārīsī, al-Mi‘yār al-mu‘rib*. 13 vols., Beirut y Rabat, Wizārat al-Awqāf-Dār al-Garb al-Islāmī, 1981 y 1983, II, pp. 499-500; véase V. LAGARDÈRE, *op. cit.*, p. 35, núm. 101.

tos un carácter normativo que he ido tratando de mostrar hasta aquí en una serie de casos concretos, lo que no quiere decir, ni mucho menos, que no existan otros ejemplos similares. El espacio urbano del islam medieval occidental (el norte de África y al-Ándalus) que se ha querido mostrar en estas páginas contiene otros muchos ámbitos de conflicto entre las normas religiosas de segregación por géneros y las prácticas sociales: ejemplo de ello son, entre otros, el mercado, las calles, los cementerios, las zonas periurbanas (riberas de los ríos, huertos, solares, murallas) y, por supuesto, edificios con connotaciones marcadamente religiosas, como ermitas, rábitas y mezquitas⁴⁹.

El arco temático de los textos jurídicos recogidos por al-Burzuli que he presentado en estas páginas ha tenido que ser necesariamente limitado por razones de espacio. Ocupa, sin embargo, ámbitos cruzados entre la ejecución del derecho (el juzgado, la cárcel), el conflicto entre normas religiosas y práctica social (los baños públicos), y el control sobre la difusión de los saberes normativos (enseñanza y transmisión del conocimiento). Se trata de tres aspectos fundamentales en la construcción de una imagen social dominante, y no es por ello casual que en todos estos casos se dedique una atención especial a los criterios de género que la organizan y proyectan.

En lo que respecta al ámbito del derecho y su aplicación, las fronteras de separación entre géneros, que se resaltan en la conducta de algunos jueces y su designación de un día especial para los juicios que exigían la presencia de mujeres, no impedían el acceso al sistema judicial, abierto en principio a todos los miembros de la comunidad musulmana. De ello hay innumerables testimonios en la documentación islámica medieval; las trabas que pudieran ponerse al ejercicio de esta capacidad por parte de las mujeres dependían, sobre todo, de las circunstancias particulares de cada caso, como se ha observado en el litigio que enfrentó a al-Burzuli con su propia esposa. Cosa diferente es la ejecución de determinadas penas, como la de prisión, donde sí se trataba de delimitar muy estrictamente las áreas de contacto entre condenados/as y hasta de prevenir las que pudieran producirse entre las propias mujeres. Cabe señalar, en todo caso, que es muy poco lo que se conoce documentalmente sobre la vida en las prisiones del mundo medieval islámico y, menos aún, sobre la presencia en ellas de mujeres: es muy posible que el castigo de muchos de los delitos que pudieran cometer, sobre todo de índole sexual, se ejerciera en el ámbito privado de sus familias, tal como al-Burzuli recomienda en el caso de las lesbianas. Éste habría de ser, sobre todo, el caso de las mujeres de elevada posición, que sólo en casos extremos recurrirían a la justicia, prefiriendo en general

⁴⁹ Sobre este último aspecto, véase M. MARÍN, «Mujeres en las mezquitas», en S. SÁNCHEZ-CHIQUITO de la ROSA *et al.* (eds.), *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Monográfico 5, Toledo, Consorcio de la Ciudad de Toledo, 2010, pp. 297-307. Una visión de conjunto sobre los espacios urbanos andalusíes, en C. MAZZOLI-GUINARD, *Ciudades de al-Andalus. España y Portugal en la época musulmana*. Granada, Ediciones Almed, 2000. Aporta una perspectiva de género Y. ROMERO MORALES, «Los tratados de hisba como fuente para la historia de las mujeres: presencia y ausencia en el espacio urbano andalusí». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, vol. 9 (2008), pp. 147-160.

mantener en el ámbito privado la falta cometida, para no dar publicidad a hechos que pudieran manchar el honor de la familia. La pena de cárcel quedaría limitada, por tanto, a mujeres de grupos sociales inferiores, sin apoyos familiares y sociales que les permitieran evadirla.

La presencia de las mujeres en los baños públicos tiene otras características, a veces notablemente contradictorias, como ya se ha hecho constar. El propio al-Burzulī, tan contrario a ella, recoge en su compilación jurídica un caso real en el que se observa cómo las mujeres de nobles familias sevillanas acudían con naturalidad a los baños de su ciudad, sin que al parecer esto les mereciera ninguna de las censuras que en otros lugares de su obra no se priva de ofrecer⁵⁰. Del mismo modo, otros juristas, como el almeriense Ibn Bāq (m. 763/1362), reconocen abiertamente que en su tiempo las mujeres acudían de forma regular a los baños públicos, fuera cual fuese su clase social⁵¹. Se trata, por tanto, de un claro ejemplo de divergencia entre las opiniones de los juristas y los hombres de religión y la práctica social, que gozaba, por otro lado, del respaldo de las normas islámicas sobre la pureza corporal. De ahí que se hayan documentado actuaciones como la de la princesa fatimí Sitt al-Mulk, hermana del califa al-Ḥākim, que en Egipto del siglo x/comienzos del xi financió la construcción de varios baños públicos en El Cairo⁵².

En todo caso, puesto que el espacio del baño está presidido por el cuidado del cuerpo y su exposición a miradas ajenas, su potencialidad como lugar de encuentros sexuales no gobernados por la norma legal lo convirtió en diana privilegiada de los ataques de juristas y moralistas. Como muchas otras del mismo estilo, era ésta una batalla perdida, pero no por ello menos reveladora de las tensiones entre la elaboración de normativas legales y las prácticas sociales, que aun sin contar con la aprobación de los intérpretes de la ley, se imponían progresivamente por la fuerza de la costumbre y la aceptación general.

Finalmente, la censura expresada por al-Burzulī hacia la organización, por parte de las mujeres, de «reuniones» de carácter educativo y religioso responde a criterios que se han ido adelantando en estas páginas y que expresan la extrema desconfianza hacia la gestión, por parte de las mujeres, de ámbitos de actuación que puedan escapar al control de la autoridad masculina. Pero esa censura reiterada, que se identifica en otros muchos autores de textos legales y religiosos, descubre una realidad de la que sólo se tiene testimonio a través de esta clase de textos. Como ya se ha indiciado, el establecimiento de espacios sociales rígidamente segregados por géneros tuvo como consecuencia la creación de fórmulas de sociabilidad específicas, como lo fueron las «reuniones» (*ma'yālis*), de tan fecunda producción intelectual en

⁵⁰ Sobre este caso, M. MARÍN, «Ibn Ḥawṭ Allāh (m. 612/1215) y dos mujeres de Sevilla». *Al-Qanṭara*, vol. 29, núm. 1 (2008), pp. 209-219.

⁵¹ M. MARÍN, *op. cit.*, 2000, pp. 233-235.

⁵² D. CORTESE y S. CALDERINI, *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006, p. 169. La princesa Sitt al-Mulk tuvo una activa participación en la vida política de su tiempo, sin que se trate, por otro lado, de un caso excepcional en la historia medieval del islam.



el islam medieval, cuando se convirtieron en auténticos focos de intercambio, creación y difusión de los más diversos saberes.

De forma paralela, las mujeres, que no tenían acceso a esta clase de «reuniones», crearon un sistema similar, del que, sin embargo, se tienen noticias mucho más escasas. Los textos citados de al-Burzulī describen una realidad en las que las mujeres salían de sus casas, se reunían entre ellas y dedicaban ese tiempo en común a prácticas piadosas como la audición de sermones o la recitación de oraciones. De ello hay otros ejemplos, casi siempre escondidos en textos de carácter muy diverso⁵³, pero que, como en el caso aquí traído de la obra de al-Burzulī, permiten atisbar lo que fue la creación de espacios propios de religiosidad de las mujeres, gestionados por ellas mismas y que escapaban al control de los varones de la comunidad. De ello se hace eco al-Burzulī al afirmar, por un lado, que en estas reuniones se «murmuraba» contra los maridos y, por otro, se carecía de la dirección religiosa adecuada, que sólo podía asegurar un varón de ortodoxa conducta; así, insiste, la expresión de piedad de las mujeres se reduce a la «excitación» que les producen sus plegarias, a lo que hay que añadir la incorrecta interpretación de las normas legales que en esas reuniones se difundía⁵⁴.

La autoridad judicial, concluye al-Burzulī, debe por tanto prohibir esta clase de actuaciones. No sabemos hasta qué punto esta recomendación se llevó a la práctica; lo que sí parece evidente es que al-Burzulī, a través de sus textos censores, está retratando todo un espacio de prácticas religiosas de las mujeres que, por su misma naturaleza, ha dejado una escasísima huella en la memoria escrita del islam medieval, y que sólo puede reconstruirse, aun de forma muy parcial, a través de estas alusiones condenatorias.



⁵³ Véase, para la historia de al-Ándalus, M. MARÍN, «La madre de Abū l-Barakāt al-Balafiqī». *Al-Qanṭara*, vol. 23, núm. 1 (2002), pp. 209-212.

⁵⁴ AL-BURZULI, *Yāmi'*, VI, p. 427.