

Mujeres veladas: Religión y sociedad en al-Andalus

Women veiled: religion and society in al-Andalus

Manuela Marín

C.S.I.C., Madrid

Recibido el 10 de setiembre de 1996.

Aceptado el 18 de diciembre de 1996.

BIBLID [1134-6396(1997)4:1; 23-38]

RESUMEN

Las mujeres veladas se suelen considerar como un elemento característico de la vida social en las culturas islámicas. En este artículo se examinan los versículos coránicos que se refieren al velo de las mujeres, pero el mandato religioso se considera como uno de los diversos factores que explican el desarrollo histórico del velo. Para documentar este punto de vista, se ofrecen dos textos procedentes de Al-Andalus, una sociedad islámica medieval. A través de ellos se muestra como la posición social y económica tiene tanta importancia como la religión en el proceso que lleva a la reclusión y velo de las mujeres.

Palabras clave: Islam. Mujeres. Velo. Al-Andalus.

ABSTRACT

Veiled women are usually considered a specific feature of social life in Islamic culture. In this article, Qur'anic verses on the veiling of women are examined, but the religious injunction is considered to be only one of the factors which explain the historical development of veiling. To document this point of view, two texts from a Medieval Islamic society (al-Andalus) are presented. These examples show how social and economic position were as important as religion in secluding and veiling Muslim women.

Key words: Islam. Women. Veiling. Al-Andalus

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Mujeres veladas: el mensaje coránico. 3.—Mujeres veladas en al-Andalus.

1.—Introducción

En la imaginación colectiva de Occidente una mujer velada se identifica, automáticamente, con una mujer musulmana. El hecho de que muchas socie-

dades no islámicas hayan impuesto a sus mujeres, históricamente, formas de ocultación semejantes no ha impedido que esa identificación sea, en la práctica, exclusiva. Las mujeres musulmanas, cubiertas con velos, aparecen en la extensa literatura colonial europea¹ reducidas a la categoría de símbolo: por una parte, del misterio y la impenetrabilidad de las sociedades islámicas y, por otra, de su atraso secular. Desvelar a las mujeres e integrarlas en una vida social establecida según las normas al uso en el mundo occidental se convertía, así, en uno de los aspectos necesarios de la misión “civilizadora” que justificaba la penetración europea en el Norte de África y en Oriente Medio. En tiempos más recientes, el resurgir de movimientos islamistas en diferentes países y su insistencia en la adopción de un estricto código vestimentario ha dado nueva fuerza a la imagen que identifica ese código con la opresión de las mujeres. La polémica desatada en Francia respecto al uso del “foulard islamique” en las escuelas, por no mencionar los acontecimientos de Argelia o Afganistán, prueban claramente que la cuestión del velo de las mujeres viene produciendo, en los países occidentales, un impacto de tal intensidad que desenfoca los aspectos reales del problema y lo reduce a términos de confrontación cultural, especialmente en los medios de comunicación.

No es muy frecuente que el observador occidental trate de analizar sus propias reacciones ante lo que se percibe como profundamente ajeno y, por tanto y en gran medida, rechazable. Cito a continuación un texto revelador, cuyo autor hace un notable esfuerzo de auto-análisis en ese sentido, dentro de un artículo que estudia los sistemas de segregación femenina utilizados por hindúes y musulmanes (*pardah*): “For the foreign observer the experience of encountering large numbers of human beings whose faces cannot be seen is a considerable shock, and this is probably an important element in the strong feelings which foreigners usually express about *pardah* as an institution. Persons inside *burqas* are experienced as non-persons by those who are not used to seeing them, but it remains to be explored further whether the persons inside *burqas* also feel depersonalized, and whether they are seen as less than persons by the people who interact with them. In one sense, of course, the experience of walking on streets where others are rendered invisible, or are depersonalized by being inside *burqas* is quite analogous to the experience of being a pedestrian and interacting with persons encapsulated inside cars” (Papanek, 1973: 298). En su intento por superar el inicial sentimiento de rechazo hacia el velo (en una de sus formas más extremas, la *burqa* usada en Afganistán y en ciertas regiones de Pakistán), el autor de este texto establece una comparación final que olvida un hecho fundamental: sólo las mujeres

1. Me refiero sobre todo a los relatos de viajes, que proliferan significativamente a partir del s. XIX, en paralelo a la expansión colonial. Sobre este tema (y también sobre la visión elaborada por las mujeres occidentales que viajaron a Oriente), cfr. MELMAN, 1992.

están obligadas a “encapsularse” dentro de un velo, mientras que la división entre peatones y usuarios de automóviles nada tiene que ver con el género de las personas. Aún así, Papanek recuerda atinadamente que, junto a la visión occidental, ha de tenerse en cuenta la percepción propia de las sociedades en que un determinado fenómeno se produce, si lo que se pretende es la comprensión e interpretación de ese fenómeno y no, únicamente, juzgarlo y condenarlo.

La percepción interna, la que procede de las sociedades islámicas, no es, desde luego, unánime o monolítica. Analizarla convenientemente exigiría un espacio mucho mayor del que dispongo para lo que pretendo sea una breve introducción, pero a grandes rasgos pueden señalarse dos grandes corrientes. En la primera se observa una reivindicación del mensaje coránico en su pureza primitiva. El Islam habría supuesto una mejora notable en la condición de las mujeres de la Arabia pre-islámica, concediéndoles unos derechos de los que carecían hasta entonces y reconociendo su personalidad como “musulmanas” en igualdad de condiciones a las de los “musulmanes”. Este mensaje primitivo y auténtico habría sido progresivamente desvirtuado por el contacto con otras sociedades (Bizancio o el Irán sasánida), fuertemente patriarcales y en las que las mujeres iban veladas, así como por la propia dinámica de la sociedad islámica temprana (Saleh, 1972; Mernissi, 1987; Ahmed, 1992). Se debe, por tanto, volver a reinterpretar el mensaje coránico desde una perspectiva a la vez actual y clásica, despojándolo del peso de siglos de dominación masculina y recuperando sus aspectos más válidos, más asumibles por una sociedad que pretende no anquilosar sus estructuras.

Caben, dentro de esta corriente, muchas matizaciones y mucha diversidad. Las feministas musulmanas —y las hay incluso dentro de grupos islamistas radicales— llevan mucho tiempo tratando de conjugar esos dos aspectos aparentemente contradictorios de su identidad. Citaré sólo un ejemplo que me parece especialmente significativo del uso que puede hacerse, desde una perspectiva feminista, de los sistemas de “velo” y segregación de las mujeres en una sociedad islámica. Me refiero a Nabawīya Mūsà, la primera mujer egipcia que consiguió, no sólo un certificado de estudios superiores en 1907, sino ser nombrada directora de una escuela (en 1909; se trataba de una escuela para niñas). N. Mūsà, mujer de fuertes convicciones feministas, rompió muchos de los esquemas que, en la sociedad de su tiempo, ceñían la vida de una mujer: nunca se casó, llevó una vida profesional independiente y se enfrentó públicamente con la autoridad masculina. Pues bien, al mismo tiempo, N. Mūsà nunca abandonó el atuendo requerido por las normas del recato femenino de su tiempo. Es más, reivindicó sin dudar, en un duro enfrentamiento con sus superiores administrativos, la existencia de un espacio femenino “segregado”, al que no podían tener acceso los hombres y cuya exclusividad mantuvo frente a la autoridad gubernamental (Badran, 1995: 59).

Una segunda corriente, más minoritaria y que en general proviene de intelectuales que residen en países occidentales, prescinde del componente islámico o lo reduce a uno entre otros muchos factores que explican la situación de las mujeres. Coinciden en ello con la apreciación de investigadores occidentales, cada vez más remisos a utilizar el "Islam" como concepto universal e inmutable, que sirva de explicación a una serie de fenómenos sociales de una enorme diversidad (Hibri, 1982; Moghadam, 1993; Zubaida, 1993; Al-Azmeh, 1993). Desde este punto de vista, el velo de las mujeres es una manifestación externa de una situación socio-económica; la posición del Islam hacia las mujeres es muy semejante a la de otras religiones monoteístas e incluso más benévola de lo que ha sido y es, por ejemplo, el hinduismo.

He querido empezar con este rápido y muy sintético repaso de las diferentes apreciaciones del fenómeno de las "mujeres veladas" para tratar de situar la cuestión desde una perspectiva plural. Aunque lo que pretendo a continuación es ofrecer una consideración histórica, no es posible eludir la presencia actual de un hecho que despierta pasiones encontradas, tanto en Occidente como en el mundo islámico². Sin embargo, he omitido deliberadamente el tratamiento de los movimientos islamistas —para los cuales la apariencia externa de las mujeres es de importancia fundamental—, no sólo porque creo que debe dejarse a los expertos en el tema, sino también porque, en gran medida, tienen poco que ver con el desarrollo del Islam clásico (Zubaida, 1993; Al-Azmeh, 1993) y porque no dejan de ser una corriente muy minoritaria, al menos hasta ahora, dentro del gran conjunto del mundo árabe-islámico.

2.—*Mujeres veladas: el mensaje coránico*

En árabe, la palabra que usualmente se traduce como velo (*ḥiṣṣāb*), cubre un campo semántico más amplio que el de su equivalente en castellano. La raíz *ḥ.y.b.* significa, en efecto, ocultar a las miradas; también separar por un muro, una cortina, etc., de forma que algo quede oculto. De ahí que *ḥiṣṣāb* se utilice con el sentido de todo aquello que se interpone entre el ojo y el objeto de la mirada: velo, cortina, horizonte, noche, resplandor del sol e, incluso, talismán o fórmula de encantamiento protector (Kazimirski, 1860: 380; Lane, 1863: I, 516). En principio, pues, no se trata de una palabra destinada únicamente a definir el velo de las mujeres, aunque de hecho se haya ido

2. Un testimonio de gran interés a este respecto lo representa el libro de TAARJI, H.: *Les voilées de l'Islam*, Casablanca, 1991, periodista marroquí (agnóstica y de formación francesa) que se interroga sobre las razones de la adopción del velo por mujeres jóvenes en los países árabes o islámicos.



restringiendo su significado hacia esa dirección. De hecho, la voz *ḥiyāb* ha llegado a identificarse con el conjunto de normas que regulan la segregación social de las mujeres y que sólo en parte tienen que ver con el velo en sí como prenda vestimentaria.

De las siete ocasiones en que la palabra *ḥiyāb* aparece en el Corán ('Abd al-Baqī, s.f.: 193), sólo en una de ellas se utiliza de forma específica para referirse a las mujeres, como veremos a continuación. Subrayo esta circunstancia porque la exégesis coránica y los usos sociales establecidos a partir de ella han utilizado el texto sagrado como argumento ineludible en el seguimiento de unas normas restrictivas para la aparición pública de las mujeres. Conviene, por tanto, que nos detengamos en ese punto del Corán, que tanto ha contribuido a condicionar la vida de las mujeres musulmanas.

En el Corán, azora XXXIII, aleya 53, se dictan una serie de regulaciones para el trato social entre los musulmanes y la familia del Profeta. El texto dice así (trad. Vernet, 1963: 442):

“¡Oh los que creéis! ¡No entréis en las casas del Profeta si no se os da

permiso para comer! ¡No entréis sin antes esperar la hora! Pero, cuando se os haya invitado, entrad. Cuando hayáis comido, retiraos sin entregaros familiarmente a la conversación. Esto ofende al Profeta; se avergüenza de deciroslo a vosotros, pero Dios no se avergüenza de la Verdad. Cuando pidáis un objeto a sus mujeres, pedídselo desde detrás de una cortina (*hiyāb*). Esto es más puro para vuestros corazones y para sus corazones. No podéis ofender al Enviado de Dios ni casaros jamás, después de él, con sus esposas. Esto, ante Dios, constituye un grave pecado”.

Se ha interpretado esta aleya coránica poniéndola en relación con la propia vida del Profeta y sus circunstancias personales. Cuando se produjo esta revelación, la creciente comunidad musulmana tenía acceso directo al espacio físico en el que habitaban Mahoma y sus mujeres, las cuales disponían, al parecer, de pequeños apartamentos o cabañas en el patio de la residencia del Profeta que era, a la vez, lugar de oración y de reuniones públicas. Esta situación parece que dio lugar a algún incidente poco acorde con el respeto debido a las esposas del Enviado de Dios. Éstas se convierten, a partir del momento de la revelación de Corán, XXIII, 53, en mujeres con un *status* especial, que no podrán volverse a casar una vez viudas y que llevarán el título personal de “madres de los creyentes”.

La revelación que impuso a las mujeres del Profeta una separación física del resto de los hombres de la naciente comunidad musulmana no fue bien acogida por las afectadas. Según una serie de tradiciones conservadas a este respecto, las esposas de Mahoma se negaron a aceptar estas restricciones. El Profeta, viendo cuestionada no sólo su autoridad masculina, sino la propia revelación de la que él era mero transmisor, planteó entonces a sus mujeres la disyuntiva de aceptar estas normas o divorciarse. Dos de sus suegros, Abū Bakr y ‘Umar b. al-Jaʿfāb —que serían luego sus sucesores como califas— presionaron de inmediato a sus respectivas hijas, ‘Ā’iṣā y Ḥafṣa, para poner término a una situación que amenazaba los fundamentos del nuevo orden social islámico. La joven ‘Ā’iṣā (a la muerte de Mahoma, contaba sólo 18 años), la esposa preferida del Profeta, fue quien primero aceptó quedarse junto a él en los términos exigidos, y a ella siguieron todas las demás (Ahmed, 1992: 56-57³).

Como el fundamento de esta revelación de Corán XXXIII, 53 reside en la necesidad de dotar a la familia del Profeta de unos signos externos que la diferencien del resto de la comunidad, nada habría hecho, en principio, que tuviera que aplicarse a otras mujeres, por muy musulmanas que fueran. En la misma azora XXXIII, las aleyas 28-34 están destinadas específicamente a las

3. No hay unanimidad entre los investigadores sobre esta interpretación de los hechos. Abbott (1942: 26, 52 y ss) opina que la “rebelión” de las mujeres del Profeta obedece a otras causas, aunque sí está de acuerdo en la intervención de Abū Bakr y ‘Umar.

mujeres del Profeta, y en ellas se insiste en su carácter diferenciado del resto de las musulmanas: "¡Mujeres del Profeta! No sois como las otras mujeres" (XXXIII, 30); "¡Permaneced en vuestras casas! No os adornéis con los adornos de la antigua gentilidad" (XXXIII, 33). A ello se añaden recomendaciones de conducta general, en las que se insiste en la necesidad de que las mujeres del Profeta sean ejemplo de piedad y dedicación religiosa. Toda esta serie de versículos está claramente destinada a separar a ese grupo especial de mujeres del resto de las musulmanas; elegidas por el Profeta como esposas, en un número que sólo a él le estuvo permitido, su situación las convierte en personas al margen de la norma general. Privilegiadas por su relación única con el mensajero divino, a ello debían también el someterse a condiciones que, aunque limitadoras, las convertían en seres especiales y únicos.

En el Corán, sin embargo, pueden leerse otros versículos que sí se dirigen a todas las mujeres creyentes, sin distinción, o bien a ellas y las mujeres del Profeta, de forma conjunta. Dos versículos deben ser citados a este respecto. En el primero (Corán, XXXIII, 59), se plantean las bases de lo que con el tiempo se convertirá en el código vestimentario islámico más estricto. Dice así: "¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres creyentes, que se ciñan los velos. Ése es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas. Dios es indulgente, remisorio".

En esta aleya, la palabra utilizada para "velo" es el árabe *ġilbāb*. Otras traducciones del texto coránico añaden una explicación o comentario: "di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto (cuando salgan de casa)" (Cortés, 1979: 507); "tell thy wives and thy daughters and the women of the believers to draw their cloaks round them (when they go abroad)" (Stowasser, 1984: 24). En estas traducciones se trata de recuperar el sentido apropiado para la palabra *ġilbāb* (Dozy, 1845: 122), en desuso en la actualidad, y que parece se refería a un amplio manto utilizado por las mujeres fuera de sus casas. De nuevo, nos encontramos con un signo diferenciador; se trata de evitar que las musulmanas (y con mayor razón las mujeres de la familia del Profeta) fueran confundidas con mujeres de baja extracción y, más especialmente, con esclavas. De ese modo, nadie podría tener excusa si pretendía abordarlas en un espacio público.

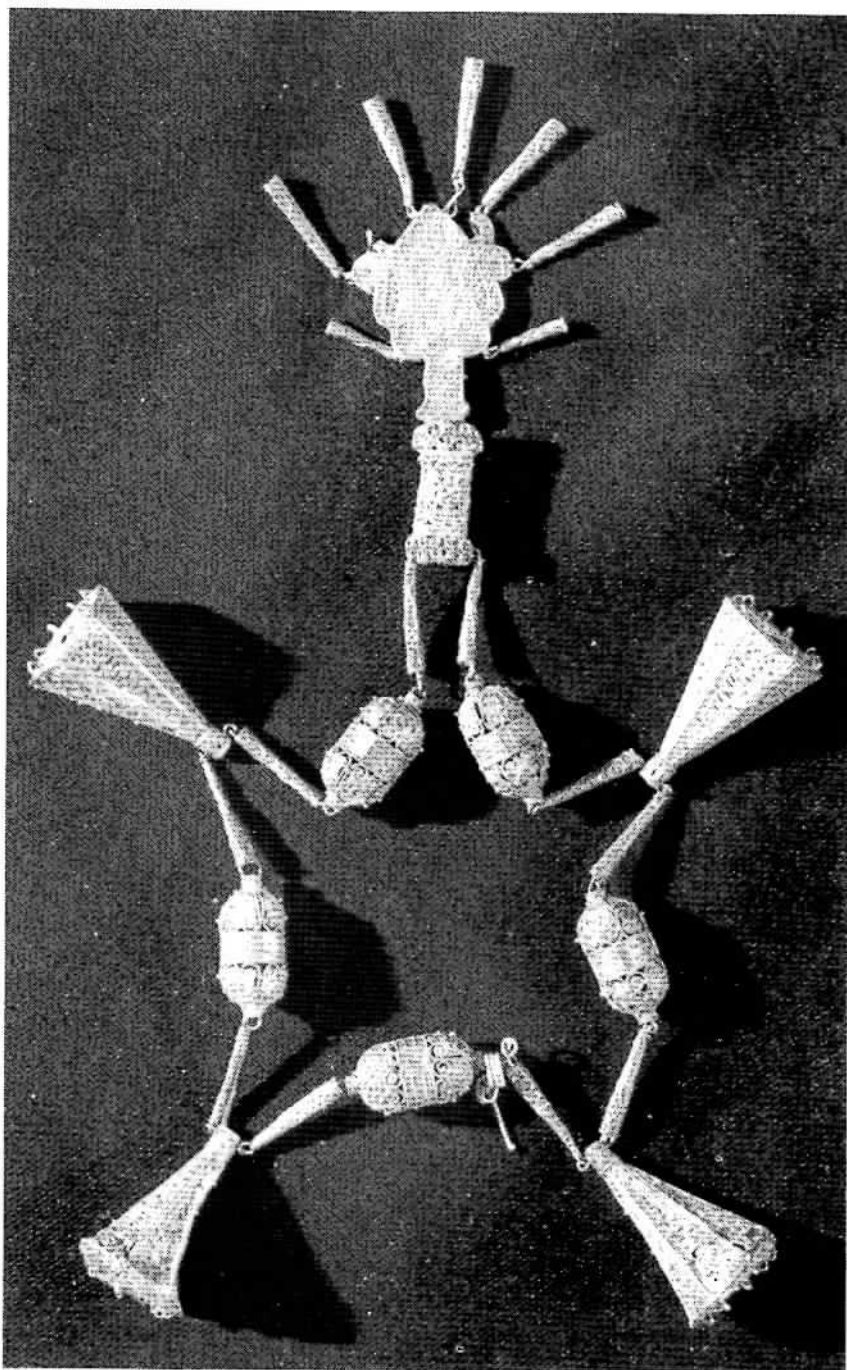
El segundo versículo que atañe al conjunto de las mujeres musulmanas (XXIV, 31) establece las normas del decoro que deben regir su comportamiento, al tiempo que marca los límites de su libertad de relación con el mundo de los hombres. Legalmente, y a partir de esta revelación coránica, la mujer tiene prohibido el matrimonio con una serie de varones, precisamente aquéllos con los cuales sus relaciones son más libres. Dice así el texto sagrado: "Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubran su seno con el velo! No muestren sus adornos más que a sus esposos, o a sus padres, o a los

padres de sus esposos, o a sus hijos, o a los hijos de sus esposos, o a sus hermanos, o a los hijos de sus hermanos, o a los hijos de sus hermanas, o a las mujeres, o a los esclavos que posean, o a los varones, de entre los hombres, que carezcan de instinto⁴ o a las criaturas que desconocen las vergüenzas de las mujeres; éstas no menceen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan”.

El recato y la modestia en su apariencia exterior o, si se quiere, el pudor físico, forman parte de la conciencia colectiva del comportamiento de los musulmanes en los ámbitos públicos. La vida privada, que se oculta a las miradas ajenas, no está sometida a parecidas restricciones, y ello explica lo que, a los ojos de un extraño, puede parecer una contradicción: la pudibundez de unas relaciones sociales de las que las mujeres están, en principio, totalmente excluidas, junto a una franca y desinhibida apreciación de los placeres sexuales. Pero volviendo al tema que aquí nos ocupa, la inclusión de este tipo de normas de comportamiento en el texto coránico tuvo como consecuencia que se convirtieron en referencia ineludible e inmutable; se trataba de un mensaje divino y, como tal, sólo era posible acatarlo y ponerlo en práctica. Ahora bien, si releemos los textos que acabo de citar, veremos que pueden dividirse muy claramente en dos categorías. En la primera, sólo se hace referencia a las mujeres del Profeta. Son ellas las que deben permanecer en un espacio propio y limitado, aislado por una cortina (término metafórico que las sitúa fuera del alcance del común de los musulmanes); al haber compartido el lecho de Mahoma, no les es posible, en su viudedad, volver a casarse y mancillar su relación con el Enviado de Dios, que las había separado del resto de las mujeres, concediéndoles un privilegio personal e intransferible.

La segunda categoría de mujeres también establece unas diferencias: las que existen entre las musulmanas (mujeres del Profeta incluidas) y las que no lo son. A todas ellas se les debe distinguir por su modo de comportamiento y su apariencia externa. Cubiertas con un manto en sus movimientos fuera del espacio privado de las casas, dirigiendo su mirada al suelo y no a los hombres ajenos a la familia con que puedan encontrarse, estos parangones de modestia y recato manifiestan así su identidad de musulmanas por contraste con las que no lo son. No hay que olvidar que la revelación coránica introdujo una serie de innovaciones en las relaciones de parentesco de la sociedad árabe preislámica. Entre ellas, se ha subrayado la potenciación de una red genealógica basada en el matrimonio legal, en el conocimiento sin lugar a dudas del origen paterno-materno de cada persona (Coulson, 1979). Si ello suponía una revalorización del papel de la mujer en la transmisión del origen familiar —hasta entonces sin valor alguno—, al mismo tiempo obligaba a controlar su

4. Nota del traductor (J. Vernet): se refiere a los ancianos, los eunucos y los dementes.



Collar de oro nazari.

sexualidad de acuerdo con los conceptos de "honor y vergüenza" (Tillion, 1966) que exigían la conversión de las mujeres en objetos necesariamente protegidos y ocultos a la mirada, y por ende, a la posesión ajena a la familia.

Se ha querido explicar la extensión de la segregación por géneros ("velo", *hiyāb*) como una explicable tendencia a la imitación del modelo establecido por el Profeta hacia sus mujeres, tendencia unida a la influencia experimentada por el Islam primitivo desde las culturas y civilizaciones mediorientales en las que se expandió (Stern, 1939). Sin excluir esta posibilidad, creo que también hay que tener en cuenta —y mucho— la propia dinámica de una nueva ideología religiosa que trata de establecer unas normas renovadoras para su época. No es posible marcar taxativamente las diferencias entre lo que Mahoma pretendía que fuera el comportamiento de sus esposas y lo que se esperaba del conjunto de las musulmanas. En ambos casos —y con las diferencias sustanciales que he señalado más arriba—, las normas de modestia dictadas por la revelación tratan de sustraer a las mujeres la capacidad de conocer, ellas solas, quiénes son los padres de sus hijos. Para ello hay que organizar un sistema legal cuyas manifestaciones sociales son evidentes, y entre las cuales el velo, es decir, la ocultación de su aspecto físico, es sólo una de las fronteras que separan el espacio de las mujeres del de los hombres. Estrictamente controladas, las mujeres musulmanas se convierten así en una de las bases sobre las que se organizará la nueva estructura familiar islámica. Hay que hacer notar que, al mismo tiempo, esa estructura concede a las mujeres la gestión de su propia economía, desde el momento en que la dote se les entrega a ellas y no, como sucedía en época preislámica, a sus padres.

Los textos coránicos que he citado más arriba fueron sometidos, desde muy pronto, a un proceso de exégesis continuo. Y en ese proceso, las alternativas ofrecidas por los comentaristas reflejan, como no podía ser menos, la evolución y cambios experimentados por la sociedad islámica primitiva al compás de su expansión por gran parte del mundo antiguo. Se ha observado (Stowasser, 1984: 27) cómo los exégetas del Corán, al tratar los versículos relacionados con la ocultación del cuerpo femenino, van introduciendo interpretaciones cada vez más restringidas conforme avanza el tiempo histórico del Islam, de manera que, a partir de un texto no muy concreto ("...no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubran su seno con el velo!") se llegará a prescribir que todo el cuerpo de la mujer, incluidos rostro y manos, debe quedar cubierto a las miradas ajenas. Una evolución parecida se puede encontrar en los materiales procedentes de la Tradición Profética, si bien en este tipo de textos es fácil hallar informaciones contradictorias, que pueden utilizarse según la conveniencia de su comentador. Del mismo modo, las interpretaciones más "modernistas" del texto coránico han insistido tradicionalmente en la diferencia de tratamiento que en él se otorga a las mujeres del Profeta respecto a las demás, y han hecho hincapié en que las recomen-

daciones vestimentarias del mensaje divino se refieren a normas generales de modestia, que no obligan a cubrir todo el cuerpo y menos aún el rostro de las mujeres.

La norma religiosa que se establece en el Corán y en la Tradición Profética ha dado lugar, pues, a interpretaciones y a usos que históricamente han estado muy lejos de ser uniformes y aplicarse por igual a todas las mujeres musulmanas (Spellberg, 1994: 104). En muchos casos, los comentaristas del Corán que han dado un sentido restrictivo al texto, están hasta cierto punto transmitiendo unas posiciones personales que, aunque indudablemente ligadas a una conciencia colectiva, no tienen por qué reflejar una realidad social uniforme. Quiero decir, y voy a dar ejemplos de ello en la tercera parte de este trabajo, que no todas las mujeres musulmanas se velaban, no todas lo hacían por igual y de la misma manera y, finalmente, que el uso del velo (en su sentido más amplio) debe ser explicado no sólo en términos religiosos sino, sobre todo, sociales y económicos.

3.—*Mujeres veladas en al-Andalus*

Un trabajo recientemente publicado de una historiadora tunecina (Chapoutot-Remadi, 1995) estudia la realidad social de las mujeres en Egipto, en época mameluca, a partir de dos tipos de fuentes: la obra de juristas y censores de costumbres, como Ibn al-Ḥāy̅y̅ (m. 737/1336-37; Lutfi, 1992) y las crónicas históricas del mismo período. La comparación de estos dos tipos de documentos arroja resultados interesantes. Ibn al-Ḥāy̅y̅, como es habitual en las obras del género a que pertenece la suya, establece una serie de normas sobre el comportamiento de las mujeres que incluyen, por supuesto, la permanencia en el espacio doméstico, que sólo puede abandonarse en casos muy limitados; en estas —escasísimas— ocasiones, las mujeres deben ir totalmente veladas. Sin embargo, la atenta lectura de las crónicas históricas (documentos que, por su parte, no puede decirse que presten demasiada atención a las vidas de las mujeres) permite a Chapoutot-Remadi llegar a la conclusión de que la realidad social estaba muy lejos de las aspiraciones del jurista. En la vida urbana de El Cairo medieval, las mujeres tenían una presencia importante y con frecuencia se las ve aparecer en esos espacios públicos que, en teoría, les estaban vedados. Una situación semejante ha podido describirse en al-Andalus, donde los autores de textos de "censura de costumbres" revelan por su misma condena la existencia de un marco de relaciones entre hombres y mujeres que tiene muy poco que ver con el ideal de segregación absoluta entre ellos (Aguilar y Marín, 1995; Valencia, 1996).

Tanto en los textos egipcios como en los andalusíes, la dura opinión de los censores se dirige, principalmente, hacia las mujeres del pueblo. Son ellas

las que acuden al mercado, donde venden el producto de su trabajo como hilanderas o bordadoras; las que participan en fiestas populares, en las tan denostadas visitas a los cementerios o en los paseos a orillas del río de Sevilla. Son también mujeres de baja posición social las que se dedican al oficio de lavanderas o las buhoneras que van de casa en casa. Éstas —y otras: comadronas, plañideras, trabajadoras en los baños públicos, prostitutas, bailarinas, etc.— son todas ellas mujeres cuya actividad y modo de vida las pone necesariamente en contacto con un entorno mucho más amplio que el de su propia casa. El que sean mujeres más libres —en una palabra, menos “veladas”— viene determinado, por encima de su calidad de musulmanas, por su *status* social y económico.

También en otro tipo de textos andalusíes podemos encontrar la confirmación de un hecho sobradamente constatado en otras sociedades islámicas pre-modernas: la segregación y reclusión de las mujeres es tanto más estricta cuanto más elevada sea la clase social a la que pertenecen (Tucker, 1993). Vamos a ver, como ejemplos ilustrativos de esta afirmación, dos textos procedentes de la literatura biográfica andalusí, sobre los cuales no se ha llamado hasta ahora la atención, al menos en lo que a mí se me alcanza. Tienen una característica común que realza su interés: la información que presentan sobre el papel social de las mujeres es totalmente casual. Es decir, sus autores no están ofreciendo datos sobre mujeres, sino sobre la forma de actuar de dos personajes masculinos. En ese contexto, la aparición de las mujeres sirve sólo para ilustrar la verdadera intención del autor, que va por otros caminos, y ello refuerza la hipótesis de la verosimilitud de la situación retratada.

El primero de estos textos pertenece a la biografía de Abū l-Ḥakam al-Munḍir b. ‘Abd al-Raḥmān, descendiente del primer emir omeya de al-Andalus, ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya. Este aristócrata cordobés, que vivió a finales del siglo III/IX (Marín, 1988: n° 1432), frecuentaba la corte del emir andalusí e intervenía en las tertulias literarias, donde era conocido por su apasionado interés acerca de la gramática árabe y sus cuestiones más intrincadas. Como ejemplo del tipo de temas que le preocupaban, se nos dice que, en una de esas tertulias, al-Munḍir b. ‘Abd al-Raḥmān preguntó al visir Muḥammad b. Mubaššir si sabía cómo se decía correctamente el imperativo femenino del verbo *gazā* / *yagzū* (“atacar, invadir, conquistar”). El visir, después de meditar sobre la pregunta —y probablemente porque desconocía la respuesta—, exclamó: “¡Oh, Abū l-Ḥakam! ¡Nunca he oído una pregunta más detestable que ésta que me haces! ¡Dios ordena a la mujer que se quede en su casa y tú quieres saber cómo ordenarle que vaya a la guerra!”⁵.

5. Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwīyīn wa-l-lugawīyīn*, ed. M. A. Ibrāhīm, El Cairo, 1984, p. 286.

Esta anécdota en torno a una dificultad gramatical nos muestra, más allá de su aparente banalidad, hasta qué punto, en los ambientes aristocráticos y cortesanos andalusíes, se había interiorizado la imagen de las mujeres como seres enclaustrados. El argumento utilizado es primordialmente religioso y recurre sin citarlo a un versículo coránico citado más arriba (XXXIII, 33) entre los que se dirigen expresamente a las esposas del Profeta. Tal como la reproduce el visir Mu ammad b. Mubašir, la orden coránica parece, sin embargo, dirigirse a cualquier mujer musulmana, fuera cual fuese su condición social. De esta forma, y de modo implícito, se establece también una diferencia cualitativa entre quienes cumplen debidamente ese precepto y quienes no pueden permitirse la reclusión de sus mujeres o la practican de modo menos riguroso. En el segundo de los textos que presento aquí, puede observarse cómo ese ideal social y religioso manifestado por un visir del s. III/IX se manifiesta en las relaciones sociales de los ulemas cordobeses del siglo siguiente.

La biografía de Abū Bakr ‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Tuḡyībī, alfaquí y notario cordobés (329-409/940-1018; Ávila, 1985: n° 158) contiene una escena nada usual en la literatura biográfica andalusí, muy reacia por lo general a ofrecer informaciones sobre la vida personal de los biografiados. Ibn Baškuwāl, que es quien recoge esta biografía en su



Grupo de mujeres según un grabado romántico de J. C. Murphy.

Kitāb al-fila, afirma que Abū Bakr era un reputado alfaquí, jurisconsulto y experto en la redacción de documentos legales. Gozaba de gran fama en Córdoba como notario distinguido, sabio y de gran capacidad memorística. También le adornaban cualidades personales, como el cuidado y la paciencia en la atención a las necesidades ajenas. Pero son sus relaciones profesionales con mujeres las que más llamaron la atención del redactor de la biografía de Abū Bakr, y así leemos en ella que sus servicios como notario eran muy apreciados por “las mujeres veladas que pertenecían a familias de calidad y que vivían recluidas” (*‘alay-hi kāna madār al-nisā’ al-muḥtaṣabāt dawāt al-qadr wa-l-ḥiṣāb*). Abū Bakr era conocido, añade el texto biográfico, por su dulzura y amabilidad, así como por su bondad y por las excelentes relaciones que con él podían establecerse. Para subrayar todas estas cualidades, se nos ofrece un ejemplo real de la forma de actuar de Abū Bakr, que se pone en boca del juez cordobés Abū l-Muḥarrif b. Bišr⁶. He aquí como el juez relata su experiencia con el notario:

“Fui a verlo para pedirle un certificado testimonial (*ṣahāda*) para mi esposa, la madre de mi hijo ‘Abd al-Raḥmān. Una vez sentado, llamó a mi hijo, que era aún un niño, y le hizo sentar, tratándolo afablemente. Cuando me levanté y le pedí que escribiera el certificado, preguntó a mi hijo: “¿Quién es ésa?” El niño respondió: “es mi madre”. Entonces escribió el certificado. Al juez le gustó su manera de proceder”.

Para quienes no estén familiarizados con la literatura biográfica andalusí, hay que subrayar lo excepcional que resulta la inclusión de esta escena en un tipo de textos caracterizado por la ausencia de perfiles personales. Pero, más allá de su rareza dentro del género literario en que se inscribe, este relato, en su brevedad y esquematismo, tiene un valor documental indudable, que analizaré a continuación.

A diferencia de los protagonistas del relato anterior, situados en el entorno de la familia reinante en Córdoba⁷, el juez Abū l-Muḥarrif y el notario Abū Bakr pertenecen a un segmento social que, salvando todas las diferencias y reconociendo el anacronismo de la expresión, podría calificarse de “clase media-alta urbana”. Se trata del mundo de los ulemas, funcionarios jurídico-religiosos, propietarios y comerciantes acomodados, cuyas mujeres son consideradas, como ya se ha indicado, “de calidad y veladas”. Estas mujeres, por otra parte, tienen capacidad económica propia, capacidad que les es reconocida por las leyes islámicas: son titulares de bienes que pueden heredar o recibir como dote, y cuya gestión les corresponde. Esto supone la redacción de documentos legales, atestación de personalidad, firmas en las compraven-

6. Se trata de ‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Sa’id b. Muḥammad b. Bišr b. Garsīya (m. 422/1030-31; Granja, 1959).

7. Otros ejemplos del mismo ámbito en Marín, 1988.

tas, etc.; toda una serie de actividades que implican el contacto de estas mujeres con el aparato jurídico controlado por notarios y otros funcionarios.

La buena fama del notario Abū Bakr entre las mujeres de posición acomodada en Córdoba debíase, sin duda, a su respeto hacia las normas de segregación por géneros que se aplicaban en esos niveles sociales. Bien claramente se observa esta delicadeza de Abū Bakr en el relato antes citado. El juez Abū l-Muṭarrif se ve obligado a llevar a su mujer ante el notario para la firma de un documento. Sin embargo, la presencia real de esta mujer en las "oficinas" del notario está absolutamente enmascarada en el relato de su marido. Y el notario, para asegurarse de su personalidad, no se dirige directamente a ella, sino a su hijo, niño aún, que confirma que se trata de su madre. De este modo, el notario evita romper el "velo" que rodea, real y metafóricamente, a la esposa del juez cuando abandona su residencia privada.

La insistencia del biógrafo en el respeto y consideración con que Abū Bakr trataba a las mujeres de buena condición social hace pensar si no oculta un velado reproche a quienes se comportaban, mayoritariamente, de otro modo; es decir, si en realidad la práctica social más generalizada no se adecuaba a ese ideal de ocultación de las mujeres. Carecemos de información suficiente para confirmar lo que no pasa de ser una hipótesis, pero creo que puede decirse que ese ideal se transforma en práctica habitual siempre en relación con la posición social de las familias. Es decir, la segregación de las mujeres está directamente vinculada con el control de las genealogías y de la propiedad, preocupaciones ambas que son comunes tanto a la aristocracia de origen árabe como a las elites sociales urbanas. Sin embargo, tan musulmanas eran las mujeres "de buena condición y veladas" como aquéllas a las que los censores de costumbres reprochan que, en el ejercicio de su profesión, se mezclen libremente con los hombres. Para las primeras, el recurso al texto coránico, que permite gran variedad de interpretaciones, se impone como argumento divino y por tanto inapelable, refuerzo bienvenido de un orden social que consagra la jerarquía de las relaciones entre los géneros.

Bibliografía

- ‘ABD AL-BAQĪ, M.F.: (s.f.) *Al-Mu’ṣam al-mufahras li-alfāz al-Qur’ān al-karīm*, El Cairo.
- ABBOTT, N.: (1942) *Aishah: the Beloved of Muḥammad*, Chicago.
- AGUILAR, V. y MARÍN, M.: (1995) "Las mujeres en el espacio urbano de al-Andalus", *Casas y palacios de al-Andalus*, ed. Julio Navarro Palazón, Barcelona, pp. 39-44.
- AHMED, L.: (1992) *Women and gender in Islam*. New Haven/London.
- ÁVILA, M^a L.: (1985) *La sociedad hispanomusulmana al final del califato*, Madrid.
- AL-AZMEH, A.: (1993) *Islams and Modernities*, London.
- BADRAN, M. (1995), *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton.

- CHAPOUTOT-REMADI, M.: "Femmes dans la ville mamlûke", *J.E.S.H.O.* 38 (1995), pp. 145-164.
- CORTÉS, J. (ed.): (1979), *El Corán*, Madrid.
- COULSON, N.: (1979) "Regulation of sexual behavior under traditional Islamic Law", MARSOT, A.L., ed., *Society and the sexes in Medieval Islam*, Malibu, pp. 63-68.
- DOZY, R.: (1845) *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam.
- GRANJA, F. de la: (1959) "Ibn García, cadí de los califas Hammûdies", *Al-Andalus XXV*, pp. 319-332.
- AL-HIBRI, A.: (1982) "A study of Islamic herstory: or how did we ever get into this mess?", *Women and Islam* (A. Al-Hibri, ed., Oxford)
- KAZIMIRSKI, M.: (1860) *Dictionnaire arabe-français*, Paris.
- LANE, E.W.: (1863) *Arabic-English Lexicon*, London.
- LUTFI, H.: (1991) "Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Mulim Prescriptive Treatises", *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender* (KEDDIE, N.R. y BARON, B., eds.), New Haven, pp. 99-121.
- MARÍN, M.: (1988) "Las mujeres de las clases sociales superiores: al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba", *Las mujeres en al-Andalus* (ed. M. J. Viguera), Sevilla, 1989, pp. 105-127.
- "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* (Madrid), I, pp. 23-182.
- MELMAN, B.: (1992) *Women's Orient: English Women and the Middle East, 1718-1918*, London.
- MERNISSI, F.: (1987) *Le Prophète et les femmes*, Paris.
- MOGHADAM, V.: (1993) *Modernizing women: Gender and social change in the Middle East*, Boulder, Colorado.
- PAPANEK, H.: (1973) "Purdah: Separate Worlds and Symbolic Shelter", *Comparative Studies in Society and History*, 15, pp. 289-325.
- SALEH, S.: (1972) "Women in Islam: Their Status in Religious and Traditional Culture", *International Journal of the Sociology of the Family*, 2, pp. 1-8.
- SPELLBERG, D.A.: (1994) *Politics, Gender, and the Islamic Past: the Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, New York.
- STERN, G.: (1939) *Marriage in Early Islam*, London.
- STOWASSER, B. F.: (1984) "The status of women in early Islam", *Muslim Women* (Hussain, F., ed.), London, pp. 11-43.
- TILLION, G.: (1966) *Le harem et les cousins*, Paris.
- TUCKER, J.E.: (1993) "The Arab Family in History", *Arab Women: Old Boundaries. New Frontiers* (Tucker, J.E., ed.), Bloomington, pp. 195-207.
- VALENCIA, R. (1996), "La mujer y el espacio público de las ciudades andalusíes", *Saber y vivir: mujer, antigüedad y medieval* (M^a I. Calero Secall y R. Francia Somalo, coords.), Málaga, pp. 113-125.
- VERNET, J. (trad.): (1963) *El Corán*, Barcelona.
- ZUBAIDA, S.: (1993) *Islam, the people and the state*, London.