

Estévez, María de la Paz

Las mujeres mozárabes : identidades híbridas y campo de acción del colectivo femenino entre Al-Andalus y la cristianidad

Estudios de Historia de España Vol. XV, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Estévez, María de la Paz. "Las mujeres mozárabes : identidades híbridas y campo de acción del colectivo femenino entre Al-Andalus y la cristianidad" [en línea], *Estudios de Historia de España* 15 (2013). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/mujeres-mozarabes-identidades.pdf> [Fecha de consulta:...]

**LAS MUJERES MOZÁRABES
IDENTIDADES HÍBRIDAS Y CAMPO DE ACCIÓN
DEL COLECTIVO FEMENINO ENTRE *AL-ANDALUS*
Y LA CRISTIANDAD***

MARÍA DE LA PAZ ESTÉVEZ**

UBA– CONICET

Resumen

La historia de los mozárabes de la Península Ibérica ha sido abordada desde múltiples perspectivas. Sin embargo, la situación de las mujeres de este colectivo no ha sido objeto de mayores estudios. El propósito del presente trabajo será realizar un primer acercamiento a la situación de las mujeres mozárabes, sus características y sus posibilidades de actuación tanto bajo las leyes islámicas, como bajo las normas cristianas. El análisis de esta cuestión se realizará teniendo en cuenta la naturaleza plástica de la identidad mozárabe, como así también el conjunto de normas internas y externas al grupo que modelaron sus posibilidades de acción.

Palabras clave

Mujeres – Mozárabes – Toledo – *al-Andalus* – Identidad

Abstract

The history of the Mozarab community of the Iberian Peninsula has been addressed from many different perspectives. However, the situation of its women remains scarcely studied. The aim of this paper will be to undertake a preliminary approach to the history of the Mozarab women, their identity and the scope of their action, both under Islamic and Christian law. The premises

* Fecha de recepción del artículo: 30/03/2013. Fecha de aceptación: 28/05/2013.

** Becaria postdoctoral- CONICET, Ayudante de primera regular- Universidad de Buenos Aires. Dirección Postal: Urquiza 1515 2° E Florida, (1602), Vicente López, Bs. As., Argentina. e-mail: pazestevez@filo.uba.ar

that guide this analysis are that the Mozarab community had a plastic identity, and that the set of internal and external laws also shaped their possibilities and options.

Key words

Women – Mozarabs – Toledo – *al-Andalus* – Identity

Introducción

La historia del colectivo ibérico mozárabe conforma un campo de investigación que ha ganado peso propio en las últimas décadas. Sin embargo, y en parte debido a las limitaciones documentales con las que se trabaja, los estudios dedicados al tema no han indagado lo suficiente en la situación de los miembros femeninos de esta comunidad.

También resalta la relativa invisibilidad de la mujer mozárabe entre el conjunto de investigaciones sobre la condición femenina durante el Medioevo, por lo general más interesados por la situación experimentada por sus congéneres occidental y oriental.¹

Por todo ello, en este trabajo nos interesa recuperar para el estudio la situación de este colectivo femenino en particular, cuyas integrantes portaban una identidad compleja, atravesada por distintas pertenencias, y condicionada por una sociedad también caracterizada por su carácter híbrido en muchos aspectos. El objetivo del presente trabajo será, entonces, realizar un primer acercamiento y análisis del alcance que tuvo la actuación de estas mujeres en una serie de espacios y prácticas cotidianas que atañen a la estructura del parentesco, las relaciones interreligiosas, las relaciones comerciales y la política sobre la herencia de bienes.

Para ello nos serviremos de la información que puedan aportar crónicas, tratados de jurisprudencia y fuentes de archivo. En cada uno de

¹ Uno de los primeros acercamientos a la cuestión fue el de Eduardo Saavedra que les dedicó una conferencia titulada “La mujer mozárabe” en el Círculo de San Luis el 21 de abril de 1904.

estos compendios rastreamos la información, siempre escueta, que se dé sobre las mujeres, que aparecerán en sus diferentes roles de esposas, miembros de comunidades minoritarias, protagonistas de transacciones comerciales, etc. En su mayor parte, las fuentes con las que trabajaremos abarcan un arco temporal que se extiende entre los siglos IX y XII, momentos en los que la península experimentó profundos cambios políticos, y durante los cuales la relación de fuerza entre cristianos y musulmanes comenzó a volcarse a favor de los primeros, conformando un contexto complejo que afectaba continuamente las posibilidades de acción tanto de cristianos como de musulmanes.

El colectivo mozárabe y su tratamiento historiográfico

Se denomina mozárabes al conjunto de la población nativa y cristiana que permaneció en tierras dominadas por el Islam luego de la conquista de la península en 711. Su apelativo remite a sus características culturales: presentaban un alto grado de arabización a nivel idiomático y en una serie de hábitos cotidianos (vestimenta, comidas, mobiliario), al tiempo que mantenían su fe cristiana. Preservaban, además, el rito típico celebrado en la Península Ibérica, que más adelante se conocería como rito visigótico o rito mozárabe, sin incorporar las novedades rituales que se iban imponiendo en Roma.²

En un primer momento los estudios sobre la “cuestión mozárabe” giraron alrededor del grado de arabización e islamización que esta población experimentó, una polémica que se vinculaba especialmente con preocupaciones e ideales de corte nacionalista. Así, un primer grupo de

² El aislamiento de Roma que impuso la conquista árabe de 711 generó que los cristianos ibéricos (incluso los que habitaban el norte peninsular no sometido al Islam) mantuvieran su ritual de origen godo, al que se conoce como rito visigótico o mozárabe. Éste se caracterizaba por mantener el acto de la ofrenda entre el Evangelio y el Prefacio, las fórmulas de oblación, la lectura de dípticos, el intercambio del beso de la paz, y un canon que variaba de forma cotidiana y era más breve que el romano. La iglesia mozárabe siguió, además, descansando sobre una base de escritos tardo- antiguos entre las que sobresalían las figuras de San Agustín, San Jerónimo, Isidoro de Sevilla y Gregorio el Grande.

historiadores abocados al tema se dividió entre aquellos que caracterizaron a los mozárabes como los defensores de la Cristiandad frente a los invasores musulmanes, caso de Francisco Simonet³; y quienes los acusaron de haber aceptado el dominio del Islam a cambio de privilegios, como en el ejemplo paradigmático de Claudio Sánchez Albornoz.⁴

Una nueva mirada sobre el tema emergió hacia los años setenta. Autores como Reyna Pastor y Pierre Guichard se propusieron investigar no solo las características religiosas y culturales de los habitantes de la península bajo el Islam, sino también sus patrones de ordenamiento económico, la forma en que construían sus vínculos de parentesco, su relación con el sistema tributario y las vicisitudes que atravesaron una vez consolidada la conquista cristiana.⁵ El estudio de la realidad mozárabe se enriqueció entonces con la suma de aspectos clave vinculados a su vida cotidiana y su relación con los poderes de turno.

Durante las décadas del 1980 y 1990 resurgió la discusión sobre el nivel de islamización que experimentó la península, aunque esta vez la polémica no estaba ligada a preocupaciones nacionales. En parte, el interés por reconsiderar esta cuestión surgió como respuesta al influyente trabajo de Richard Bulliet sobre la conversión al islam.

En su investigación, Bulliet sugiere que en *al-Andalus* la curva de conversiones habría alcanzado su cenit en el siglo X.⁶ La tesis de Bulliet, si bien imprescindible como punto de partida para cualquier investigación sobre el tema, recibió no obstante una serie de críticas.⁷ Desde el

³ F. SIMONET, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, Tello e hijos, 1897–1903. Véase también I. DE LAS CAGIGAS, *Los Mozárabes*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1947.

⁴ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.

⁵ R. PASTOR, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona, Península, 1975; P. GUICHARD, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, Barcelona, Barral Editores, 1976.

⁶ R. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Massachussets, Harvard University Press, 1979.

⁷ Véase M.G. MORONI, “The Age of Conversions: A Reassessment”, en M. Gervers y M.J. Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic*

ámbito académico español, Mikel de Epalza, por caso, considera que la conversión de una mayoría nativa al islam ocurrió poco después de la conquista en el siglo IX. En ello habría tenido mucho que ver el desmantelamiento de la red episcopal que imposibilitaba la consecución de los ritos cristianos, especialmente el bautismo, necesarios para mantener cohesionada a la comunidad. Siguiendo este razonamiento, los colectivos mozárabes sobrevivientes serían comunidades pequeñas y poco relevantes en la historia peninsular.⁸

Tanto los trabajos de Bulliet como los de Epalza dieron a pie distintas objeciones. Para lo que nos convoca en este trabajo, un problema que ambos presentan es la mirada algo esquemática sobre la cuestión mozárabe. Desde el momento en que se considera el proceso de islamización en términos de aculturación las comunidades cristianas se analizan como si se tratara de conjuntos homogéneos, y algo petrificados. Se pierde así la posibilidad de considerarlas como colectivos con identidades en permanente construcción, con capacidad de negociar y adaptar sus rasgos al contexto cambiante en que actúan, y que también pueden atravesar situaciones de conflictividad.

Intentado dirimir este problema en los últimos años algunos historiadores han retomado parte de las propuestas de Évariste Lévi-Provençal y afirman que en lugar de una “arabización” los mozárabes fueron testimonio del nacimiento de una nueva cultura: la andalusí.⁹ Se habría tratado de una forma muy particular de aculturación que consistiría en la absorción directa de influencias árabes, beréberes y musulmanas por parte de la población nativa con el objetivo de adaptarse y proceder de manera correcta en un medio extraño.

Lands, Eight to Eighteenth Century, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990; A. CHRISTYS, *Christians in al-Andalus (711-1000)*, Surrey, Curzon Press, 2002.

⁸M. DE EPALZA, “Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus”, *al-Qantara*, 15 (1994), pp. 384-400.

⁹É. LÉVI-PROVENÇAL, “Alphonse VI et la prise de Tolède”, en *Islam d’Occident*, T. II, París, Maisonneuve, 1948, p. 115.

Diego Olstein, por caso, explica de esta forma el “carácter diferencial” que portaban los mozárabes: una serie de rasgos únicos y propios que los distinguía de los cristianos del norte.¹⁰ A partir de la lectura de los trabajos de Pastor y Guichard, Olstein afirma, además, que la mozarabía experimentó una profunda aculturación que alcanzó hasta sus bases económicas. Si bien la orientalización en toda una serie de prácticas es innegable, estas propuestas vuelven a relegar al grupo mozárabe a un rol eminentemente pasivo. A primera vista, pareciera que fueron incapaces de resistir el choque cultural, y fueron “arabizados” (y posteriormente “occidentalizados”) como si se tratara de una *tabula rasa*.

Entre los últimos abordajes de la cuestión, sobresalen investigaciones que se concentran en el significado del término “mozárabe” para intentar identificar su evolución, los alcances y límites en su uso y la manera en que aparece en los documentos de la época.

En esta línea, Richard Hitchcock concluye que es necesario invertir la ecuación con la que tradicionalmente se trató el tema. Enfatiza que el concepto aparece por primera vez en un documento latino de León, con fecha 1026, que los menciona como *muzaraves*, y más tarde en un *Privilegium* de 1106 firmado por Alfonso VI, pero que no es visible en las fuentes árabes. Estas últimas mencionan a los cristianos como *nasarà al-dhimma*, *rum*, *‘ayam*, *àyam al-dhimma*, y *muàhid*. Por ello, en lugar de considerar a los mozárabes como cristianos que viven en un medio árabe, propone estudiarlos como individuos arabizados establecidos en el interior de una comunidad cristiana.¹¹ Este planteo abre una perspectiva nueva e interesante a la hora de acercarse al estudio de un grupo con características identitarias flexibles, aunque deberíamos interrogarnos si la inexistencia del vocablo en la documentación árabe no podría tener

¹⁰D. OLSTEIN, “El péndulo mozárabe”, *Anales Toledanos*, 39 (2003), pp. 40,58.

¹¹R. HITCHCOCK, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, Aldershot, Ashgate, 2008. También realiza una advertencia sobre la inexistencia del término mozárabe en la documentación árabe A. NEF en su artículo “L’histoire des `mozarabes’ de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux materiaux”, en C. Aillet, M. Penelas y P. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008.

su origen en motivos formales que guiaban su redacción. El hecho de que sean mencionados en las fuentes bajo la categoría de *dimmi* podría indicar la necesidad de acatar determinadas convenciones a la hora de escribir, y no necesariamente la inexistencia del fenómeno mozárabe como una entidad reconocible bajo el Islam.

Por ello, resulta más conveniente como punto de partida la propuesta de Cyrill Aillet para quien antes que nada el término designa una situación de interacción cultural que una población determinada, los cristianos de *al-Andalus*, mantuvieron con el Islam.¹² Precisamente, el análisis de esa interacción concentró, y concentra aún hoy, la atención de muchos historiadores y se encuentra lejos de ser un debate cerrado.¹³ En nuestro caso, nos resulta particularmente acertado dado que estudiaremos un colectivo que por su identificación en términos de género, cultura y religión se verá atravesado por las regulaciones que le imponga tanto el Estado islámico como la legislación cristiana, regulaciones que no siempre logran ordenar una realidad variada y conflictiva.

Antes de abordar los casos a estudiar consideramos necesario realizar una aclaración preliminar con respecto a los documentos. La situación del colectivo mozárabe, y la de sus mujeres, reviste distintos niveles de interés dependiendo del origen árabe o latino de la documentación. Las fuentes árabes, en su mayoría crónicas y tratados de jurisprudencia, no están interesadas en detallar la vida de las poblaciones sometidas no musulmanas. Por esta razón, los datos sobre las mujeres cristianas o judías son escasos y se limitan a aquellas que alcanzaron a ser reconocidas a nivel popular. Por su parte, los documentos latinos, si bien tampoco se concentran en las vicisitudes femeninas, aportan algunas informaciones legales que permiten reconstruir el alcance de su acción. Consideramos que la puesta en común de este material empírico, su cruce y compa-

¹² C. AILLET, "Introducción", en C. Aillet, M. Penelas y P. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?*, pp. XI– XII; y *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX e– XII e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, p. 33.

¹³ J.P. MOLÉNAT, *Campagnes et monts de Tolède du XIIe au XVe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 1997.

ración permitirá llenar una serie de lagunas en el conocimiento de la historia de las mujeres mozárabes. Es con este criterio que abordaremos el análisis de las fuentes en nuestro trabajo, sin descuidar el contexto particular en que cada documento fue producido.

Esposas *dimmies* e hijas cristianas: las mozárabes y el Islam

Felicitas Schmieder sostiene que puede hablarse de la existencia de *otros* en la Edad Media siempre y cuando se cumplan tres condiciones. En primer lugar, que el grupo étnico o religioso en cuestión sea parte de la población permanente de una determinada región. En segundo lugar, que su característica particular, sea étnica o religiosa, sea percibida como una diferencia por sus contemporáneos y que, además, reciba un calificativo. Y, por último, que el grupo sufra algún grado de exclusión social y/o legal a causa de su diferencia.¹⁴

La situación del colectivo mozárabe bajo el Islam parece ajustarse a este esquema. Siguiendo el tipo de política religiosa de antecedentes sasánidas y arsácidas del Imperio Persa, la población cristiana nunca dejó de ser uno de los grupos con derecho a habitar en territorio islámico sin sufrir expulsiones. Fueron calificados de acuerdo a su distinción religiosa, y se hicieron acreedores de una serie de apelativos. Por otra parte, su particularidad confesional los confinó bajo el estatuto de la *dimma*, que los protegía al mismo tiempo que imponía un recorte a sus posibilidades. Esta última era una especie de contrato por el cual la comunidad de musulmanes se comprometía a dar hospitalidad y protección a los miembros de religiones monoteístas o reveladas, y a respetar sus creencias y costumbres. En contrapartida, estos debían acatar el dominio del Islam, pagar una contribución especial compuesta por los impuestos *ğizya* y *harāğ*, y respetar una serie de limitaciones en su vida

¹⁴F. SCHMIEDER, "Various Ethnic and Religious Groups in Medieval German Towns? Some Evidence and Reflections", en D. Keene, B. Nagy y K. Szende, *Segregation–Integration–Assimilation. Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe*, Surrey, Ashgate, 2009, p. 17.

cotidiana. Su carácter, aparentemente benevolente, no debe impedirnos ver que, en lo esencial, la *dimma* establecía una clara distancia respecto a los musulmanes, y una evidente segregación que la ley se encargaba de regular hasta en los aspectos más mínimos, siempre preocupada ante la posibilidad de proximidades que pudieran llevar a contaminaciones.

Desde el momento en que existían estos temores, sostenidos especialmente por los doctores encargados de mantener la ortodoxia, suponemos que la coexistencia entre musulmanes y no-musulmanes sucedía en toda una serie de esferas donde ambos grupos entraban en contacto.

Para que ello sucediera colaboraba el hecho de que en las ciudades y campos de *al-Andalus* no existía una demarcación de barrios definitiva entre cristianos y musulmanes. Por otra parte, el planeamiento de las ciudades al estilo oriental obligaba a musulmanes y cristianos a convivir y transitar una serie de espacios donde, inevitablemente, entraban en contacto.¹⁵

Mercados (*sūq*), baños (*hammām*) y cementerios eran lugares de encuentro y socialización que generaban preocupación entre los juristas. Sorprende que en esta lista también figuren iglesias. Lo preocupante en este caso eran las celebraciones más o menos públicas que en estos edificios se llevaban a cabo, festejos durante los cuales los infieles hacían uso de una serie de elementos que podían llegar a contaminar a un musulmán en caso de contacto y que la legislación *mālikí* se esforzaba por combatir.¹⁶

¹⁵ Para un estudio clásico del ordenamiento espacial de las ciudades: L. TORRES BALBÁS, *Ciudades hispano-musulmanas*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1971. Un trabajo que toma como ejemplo a Toledo es G.B. COQUELIN DE LISLE, "De la Gran Mezquita a la catedral gótica", en L. Cardaillac (dir.), *Toledo siglos XII– XIII*, Madrid, Alianza, 1992.

¹⁶ A. FATTAL, *Le statu légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958, p. 82. Véase las descripciones que de fiestas cristianas con participación de musulmanes se realizan en: IBN JACAN, *Almathmah*, según la versión de Ahmad ibn Muhammad al-Maqqari, *Nafh at-tib min gusn al-Andalus ar-ratib wa dikri waziriha Lisan Addin b. Al-Hatib, Nafh at-tib min gusn al-Andalus ar-ratib wa dikri waziriha Lisan Addin b. Al-Hatib*, L. II (ed. parcial en *Analectes sur la histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, R. Dozy y G. Gudat (eds.), Leiden, 1855– 1866; AL-WANSARISI, *Mi`yar*, según la edición de H.R.

En estos espacios, por otra parte, también circulaban mujeres cristianas. Mientras las musulmanas solían tener su campo de acción en el mundo privado de los hogares, además de estar reservadas para la realización de matrimonios endogámicos, las cristianas no parecían tener estas limitaciones, aunque eso dependería seguramente de cada grupo familiar.

La posibilidad de contacto entre musulmanes y cristianas seguramente fue uno de los elementos que favoreció la celebración de matrimonios mixtos. Estos eran, además, una de las formas de integración de las comunidades sometidas que practicaron los musulmanes que desembarcaron en la península. La toma de esposas nativas no parece haber sido impuesta de manera coactiva. El pacto de Teodomiro, uno de los once pactos firmados en los momentos iniciales de la conquista árabe y el único que ha llegado hasta nosotros, estipula en sus cláusulas que no se tomarán cautivos ni a hombres, ni a mujeres ni a niños.¹⁷ La integración a los linajes árabes a través del matrimonio parece haber sido, entonces, parte del proceso de conversión al Islam de muchas familias y, en el caso de los sectores dirigentes cristianos, un expediente político para construir buenas relaciones con los recién llegados.

De acuerdo a las tesis de Guichard, estos matrimonios mixtos, que vinculaban a mujeres *dimmies* con musulmanes (lo contrario estaba prohibido), volcaban la balanza a favor de los últimos, que así asimilaron a los nativos a sus clanes, orientalizando su cultura, su sistema de parentesco y facilitando su conversión.¹⁸ La misma concepción res-

Idris (ed.), “Les tributaires en occident musulman médiéval d’après le “Mi`yar” d’Al- Wansarisi”, en *Mélanges d’Islamologie*, Leiden, Brill, 1974; V. LAGARDÈRE, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Age. Analyse du Mi`yar d’al- Wansarisi*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995; IBN ABDŪN, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn `Abdūn*, E. Lévi-Provençal y E. García Gómez (trad.), Sevilla, Biblioteca de Temas Sevillanos, 1981.

¹⁷ Véase la versión de Al UDRĪ., “Al masalik ila yamia al mamalik”, en A. Huici Miranda, *Historia Musulmana de Valencia y su región*, T. I, Valencia, Anubar, 1970, p. 85 y ss.

¹⁸ P. GUICHARD, *op. cit.*, pp. 10,36. La propuesta de Guichard se inscribe en el marco de la polémica con las tesis tradicionales sostenidas por autores como Simonet y Sánchez Albornoz que sostenían lo contrario: los matrimonios mixtos habrían “hispanizado” a los árabes y beréberes desembarcados en la península.

pecto a la función del matrimonio en el Islam es sostenida por trabajos más recientes.¹⁹ En el interior de estas propuestas parecen resonar los modelos de análisis sociológico sobre matrimonios interreligiosos y/o interculturales desarrollados por la Escuela de Chicago. En estos trabajos, que pretendían explicar procesos de asimilación, se consideraba al matrimonio como una de las instituciones que permitía la incorporación y asimilación de los inmigrantes en la cultura local.²⁰ Sin embargo, este esquema presenta una serie de inconvenientes entre los que sobresale lo predecible de su planteo, que además propone un movimiento único de asimilación desde un grupo respecto a otro. Tampoco se consideran las relaciones de poder que puedan coaccionar a los individuos a aceptar determinadas pautas culturales, ni se reserva un espacio para la posible acción constructiva y activa de los hombres y mujeres implicados.²¹

Para el tema que nos convoca en este trabajo, esta cuestión es de suma importancia. Veremos con una serie de ejemplos que la supuesta asimilación de los vencidos por medio del matrimonio con musulmanes no siempre dio resultado, ni para los implicados, ni para sus descendientes. Desde el momento en que las mujeres casadas con musulmanes no estaban obligadas a convertirse al islam podemos conjeturar que la situación era más compleja de lo que parecía.

Entre los casos de matrimonios mixtos de los que tenemos noticia sobresale el de Umm Asim, última esposa de Rodrigo y casada luego con Abd al Aziz, hijo de Musa ibn Nusayr, protagonista junto con Tariq de la conquista de la península. En la crónica conocida como *Ajbar Machmuâ* se narra, con un tono ciertamente moralista, como Umm Asim

¹⁹ M. YAMANI, "Cross-Cultural Marriage within Islam: Ideals and Reality", en R. Breger y R. Hill, *Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford, Berg, 1998, p. 153.

²⁰ Véanse los trabajos señeros de: R. PARK, *The Collected Papers of Robert Ezra Park*, Nueva York, Free Press, 1950, y M. GORDON, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*, Nueva York, Oxford University Press, 1964.

²¹ Para una crítica de los trabajos de la Escuela de Chicago véase: C. PRICE, "The Study of Assimilation", en J.A. Jackson (ed.), *Migration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, y M. ARCHER, "The Myth of Cultural Integration", *Br.J. Sociology*, 37-3 (1986), pp. 333-353.

corrompió a su marido, convenciéndolo de convertirse en rey. Ante la renuencia de su esposo a declararse monarca y llevar corona por respeto al Islam, su esposa cristiana contesta: “*Y qué saben (...) tus correligionarios de lo que haces en el interior de tu casa?*”.²² El llevar corona (no se sabe si en el espacio privado o público) habría sido la causa de que se creyera que Abd al Aziz había renegado de su religión, lo que provocó su asesinato.

Dejando de lado lo anecdótico respecto a la vida de Abd al Aziz, el relato pretende destacar dos elementos que pueden funcionar como ejemplificantes. En primer término, lo usual en la actuación femenina parece ser la confabulación. Desde el momento en que no tienen ningún derecho político a actuar de forma legal, las situaciones en las que se ven envueltas siempre conllevan algo de extraordinario, en el sentido de que no discurren por los caminos políticos preestablecidos y privativos de los hombres.²³ En segundo término, la historia expone que la inclusión de una esposa infiel era, además de un peligro potencial para la identidad religiosa del grupo, un factor de alienación cultural y el responsable de la ruptura de las relaciones entre el príncipe y su grupo más cercano.

Si bien legalmente los hombres musulmanes podían desposar a una mujer *dimmí* (cristiana o judía), vemos que la elección de cónyuge era juzgada, aceptada y/o rechazada no solo por su adecuación a lo estipulado por la ley, sino también en base a aquellos estereotipos identitarios (positivos o negativos) sobre los *otros* que pudieran formularse y propagarse.²⁴

Otro tanto sucedía con mujeres de extracción más humilde ya que los matrimonios mixtos no fueron exclusivos de los sectores de poder. En estos casos, es interesante observar como la no asimilación total de las esposas cristianas podía trasladarse, en ocasiones, a los hijos a

²² ANÓNIMO, *Ajbar Machmuâ– Colección de tradiciones*, E. Lafuente y Alcántara (ed. y trad.), Madrid, Real Academia de la Historia, 1867, p. 32.

²³ M.J. VIGUERA MOLINS, “Reflejos cronísticos de mujeres andalusíes y magrebíes”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), p. 837.

²⁴ R. BREGER y R. HILL, “Introducing Mixed Marriages”, en *Cross – Cultural Marriage*, p. 3.

quienes se les presentaba la posibilidad (no aceptada por la ley) de elegir elementos identitarios de entre las herencias maternas y paternas.

Los estudios sobre el sistema de parentesco árabe– musulmán suelen hacer hincapié en la fuerte patrilinealidad que lo rige, lo que lleva a que la descendencia de un matrimonio mixto herede la religión y nombres paternos. Sin embargo, una vez más, una serie de ejemplos muestran una realidad mucho más intrincada.

Dos elementos en particular parecen actuar en casos en los que la identidad religiosa no parece corresponder con la norma establecida: cuando el padre se convierte a edad adulta con hijos/as mayores y ya socializados como cristianos, y cuando se produce un conflicto entre las herencias y educaciones recibidas por parte de la familia paterna musulmana y las de la familia materna cristiana. Para ambas situaciones, contamos con testimonios de situaciones que involucraron a mujeres.

Un ejemplo de lo primero se desprende de la descripción que realiza al-Wansarisi del caso de una mujer cordobesa del siglo IX que se autoidentifica como cristiana pero cuyo padre, también de origen cristiano, se había convertido al Islam en algún momento antes de su muerte. La mujer fue considerada musulmana por los juristas encargados de resolver el caso quienes respetaron la norma que establece que los hijos e hijas heredan la religión del padre, a pesar de que la mujer en cuestión había sido criada como cristiana y llevaba varios años de matrimonio con un hombre también cristiano. En su respuesta al planteo, el juez (*qādī*) Abu Ibrahim Ishaq ibn Ibrahim, expone que a menos que la mujer presente una prueba testimonial (*bayyina*) de que la conversión no ocurrió, debe ser considerada musulmana. Si se niega será juzgada como renegada, lo que le acarreará una pena mayor.²⁵

Este proceso expone una serie de aspectos fundamentales de las relaciones entre musulmanes e infieles: por un lado, la importancia de definir la confesión de los individuos para establecer la validez o no de un matrimonio y el estatuto de los hijos y, por otro lado, la relativa facili-

²⁵ AL– WANSARISI, *op. cit.*, p. 173; y V. LAGARDÈRE, *op. cit.*, pp. 53– 54.

dad con que se practicaban las conversiones religiosas, lo que daba pie a identidades fluctuantes. El padre que se islamiza a edad adulta, expone la identidad de sus descendientes, en este caso una hija, al escrutinio de los jueces que debían establecer qué categoría darle a individuos que sostenían lazos sociales tanto con la comunidad de musulmanes como con la de cristianos y que, además, ostentaban un grado no despreciable de arabización. En este caso, el hecho de que se tratara de una mujer era un agravante dada las normas que hacían al parentesco en el Islam, que establecían para las musulmanas una estricta prohibición de mantener relaciones con cristianos. Podría decirse que la identidad confesional de esta mujer, y su pertenencia a una u otra comunidad, era situacional, dependiendo de las decisiones de otros (su padre, el *qādī*) y según el contexto en el que vivía (ya se encontrara en territorio islámico o cristiano).

Como adelantamos, la dinámica de parentesco mostraba también lo problemática que podía ser la pertenencia a una u otra colectividad para los hijos de matrimonios mixtos.

El caso de algunas mujeres que participaron en el movimiento de los mártires de Córdoba en el siglo IX ejemplifica esta cuestión. El *Memoriale Sanctorum* de Eulogio registra a cuatro mujeres mártires hijas de padre musulmán y madre cristiana.

Son los casos de Nunilo y Alodia, presentadas como “*duas sorores uirgines fuisse (...) patre quidem gentili, matre uero Xpiana progenitas*”, criadas en el cristianismo por su madre luego de la muerte de su padre.²⁶

Misma situación que vivió Flora, otra de las jóvenes mártires, también hija de un matrimonio mixto, y educada en el cristianismo por su progenitora.²⁷ Descubierta por su hermano, Flora es conducida frente a un *qādī*, ante quien declara públicamente ser cristiana. Siendo hija de un padre musulmán esto significaba estar cometiendo apostasía.

²⁶ EULOGII OPERA– “Memoriale Sanctorum”, en I. GIL, *Corpus Scriptorum Mozarabiorum*, T. II, Madrid, CSIC, 1973, pp. 406–407.

²⁷ EULOGII OPERA– “Memoriale Sanctorum”: “*Flora (...) matrem Xpianam (...) patrem uero gentilem...*”, en I. GIL, *op. cit.*, p. 409.

La compañera de Flora, María, es el cuarto caso de descendencia de un matrimonio mixto, esta vez entre un hombre cristiano y una mujer musulmana convertida al cristianismo.²⁸ Esta situación estaba prohibida por la ley islámica, por lo que la familia de María vivía oculta.

Las noticias de estas mártires provienen de los escritos de Eulogio y Álvaro de Córdoba. Las fuentes árabes no registran información relevante de este suceso. Es importante tener presente que Eulogio y Álvaro redactan textos de carácter apologético con el fin de denunciar la arabización de sus correligionarios mozárabes por lo que están atravesados de un tono moralizante y negativo respecto al actuar de las autoridades musulmanas.

De todas formas, nos permiten rescatar la complejidad de las identidades de la época, especialmente en lo que hace a hijas de matrimonios mixtos. En un contexto en el cual cobró protagonismo la acción de un grupo cristiano minoritario y dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias en su llamamiento a la depuración y a la defensa de su identidad, el caso de las mujeres mártires pone en primer plano las múltiples herencias culturales y religiosas de las hijas de matrimonios mixtos que entraban en conflicto con las férreas normas que ordenaban el parentesco en el Islam.

Pero estas mozárabes no fueron ni debieron ser las únicas que deben adaptar su existencia a un determinado aparato legal. Las mujeres cristianas que no tenían lazos cercanos con musulmanes también vivieron su vida ordenada bajo normas propias de su comunidad, como veremos en el siguiente apartado.

²⁸ EULOGII OPERA—“Memoriale Sanctorum”: “*uirginis María (...) Huius pater ex oppido Eleplensi non infimus prosapia, Xpianus tamen, huc aduentasse perhibetur. Qui ex genere Arabum coniugem ducens totius impietatis errore eam emundans Xpi fidei consignauit*”, en I. GIL, *op. cit.*, p. 412.

Las mozárabes bajo la “ley de los cristianos”

Aún cuando el factor religioso fue uno de los elementos fundamentales de la identidad mozárabe, no fue el único. Los cristianos peninsulares gozaron también de la posibilidad de mantener sus patrones de ordenamiento tradicionales que contribuyeron a sostener mínimamente cohesionada a la comunidad, y que se solían asegurar en los pactos de capitulación. Entre otras cosas, conservaron el permiso para sostener a sus líderes comunitarios en funciones, controlar sus propias políticas matrimoniales, y regirse por el *Liber Iudiciorum* o *Fuero Juzgo*.

Este último punto, la posibilidad de continuar rigiéndose bajo el *Liber Iudiciorum*, contribuyó a dotar a la mozarabía de una herramienta indispensable para establecerse en tanto grupo diferenciado. Y, si bien contar con un cuerpo legal propio no significaba que estuvieran fuera del alcance de la ley islámica, sí les permitía ordenar sus actividades cotidianas de acuerdo a normativas propias, dando forma a un cuerpo central de prácticas que preservaban a pesar de su notable arabización.

En particular, el espacio que estas normas reservaban a las mujeres también contribuyó a dotar al colectivo de una identidad propia.

Para empezar, la influencia del *Liber* es evidente en la organización parental. Las pautas agnáticas y endogámicas propias de los musulmanes no penetraron en el grupo mozárabe mayoritario que muestra formas de parentesco similares a las del norte peninsular cristiano. Para ejemplificar esto, nada mejor que las fuentes mozárabes provenientes de Toledo. El ingente conjunto de testimonios mozárabes reunido en el archivo catedralicio de esta ciudad, que se extiende entre los siglos XII y XIII, contiene una enorme cantidad de documentos que testimonian la existencia de familias nucleares formadas por esposos de diferente origen familiar.²⁹

²⁹ El conjunto de fuentes al que hacemos referencia fue editado en: A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII– XIII*, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1926– 1930. En adelante se mencionarán los documentos contenidos en este trabajo como GP n°.

Por otra parte, y dentro de este esquema familiar, el *Liber Iudiciorum* habilitaba un espacio para que las mujeres operaran en el campo de las propiedades. Estas normas, conocidas como “*ley de los cristianos*”, les garantizaban que fueran sujetos de derecho con capacidad para heredar y disponer de inmuebles como sus pares hombres.³⁰

Ello explica que en muchas de las fuentes mozárabes del archivo catedralicio de Toledo figuren mujeres disponiendo de propiedades, y vendiendo o comprando en su nombre.

Si bien este conjunto contiene documentación en su mayoría posterior a la conquista cristiana de la ciudad en 1085, no es aventurado suponer que la realidad que describe era similar a la de los años previos cuando Toledo era aún una taifa musulmana. De hecho, que las mujeres cristianas mozárabes gozaron de los derechos que les aseguraban sus propias leyes, incluso bajo el Islam, se observa, por ejemplo, en el primer documento de la colección fechado en 1083, dos años antes de la caída de Toledo. Allí se nos informa que es una mujer, Chamila hija de Farach, quien vende la mitad de una viña a Rabí Buishac ibn Nehemías.³¹ Por

En general, los matrimonios suelen ser mencionados en las fuentes como en el siguiente ejemplo, extraído de un acta de donación: GP 750B (1213): “...el jeque ilustre don Álvaro Juanes, hijo de don Pedro Játim, y doña Urraca Gonzálbez, hija del alguacil y alcalde don Gonzalbo el Alguacil...”.

Cabe aclarar que ello no fue solamente consecuencia de las pautas religiosas y legales del grupo, sino también de una serie de factores ajenos a la mozarabía y que impidieron su total asimilación. Nos referimos a la expresa prohibición a los cristianos varones de tomar como esposas a mujeres musulmanas. Incluso parece que el mero acercamiento físico hacia ellas podía ser objeto de castigos rigurosos, tal como se desprende de los casos mencionados por al-Wansarisi en *Mi`yar*, p. 176.

³⁰ El *Liber Iudiciorum* establecía que: “*Ut sorores cum fratribus aequaliter haereditate succedant. Si pater vel mater intestati discesserint, sorores cum fratribus in omni parentum haereditate absque obiectu aequali divisione succedant*”, en *Fuero Juzgo en Latín y Castellano. Cotejado con los más antiguos y preciosos códices*, Madrid, Real Academia Española, 1975, Libro IV, Título 2, Ley 1, pp. 50.

³¹ GP 1 (1083): “*Venta de la mitad de una viña (...) otorgada por Chamila, hija de Fárach, esposa del Beliusí el Albañil, a favor de Rabí Buishac ben Nehemías...*” Los casos en los cuales las mujeres son agentes activos de transacciones, litigios y donaciones son innumerables. Para algunos de los más destacados véase: GP 4 (1095), 58 (1158), 147 (1180), 152 (1181), 249 (1193), 711 (1292), 981 (1206), 996 (1241), 998 (1284).

otra parte, la conquista de la ciudad y los campos de Toledo por parte de Alfonso VI en 1085 se acompañó de la promesa hecha a sus habitantes mozárabes de que se mantendría vigente el *Liber Iudiciorum*, lo que puede interpretarse como una orden del monarca para que la ley que hasta entonces regulaba a los cristianos bajo el Islam continúe siendo la piedra angular del derecho a la hora de resolver conflictos internos.³²

De esta forma, el campo de acción femenino reservado por el *Liber* parece haberse respetado. Así se explica, por ejemplo, que incluso en los casos de intercambios y/o donaciones de bienes realizadas por hombres en nombre de sus esposas o familiares mujeres, se advirtiera que la operación se realizaba pero “*obligándose a que ésta (la mujer) lo aprobase*” para considerar válida la transacción.³³

Otro caso que reconfirma lo que venimos examinando es un documento de partición de bienes de 1172. Allí, el *alguacil* y *alcalde* mozárabe Pedro Abderrahmen ibn Yahya ibn Harit, reparte bienes para sus hijas María y Cecilia, monjas en el convento de San Clemente, aclarando expresamente que ambas tienen derecho a la misma parte de la herencia paterna que el resto de sus hermanos.³⁴

³² Al menos eso parece indicar una de las cláusulas de la *Carta de los mozárabes de Toledo* de 1101, en la que Alfonso VI dispone que: “*Et si inter eos fuerit ortum aliquod negotio de aliquo iudicio, secundum sententiam in Libro iudicum antiquitus constitutam discutiatur...*”, en J. ALVARADO PLANAS (coord.), *Espacios y fueros de Castilla–La Mancha (siglos XI–XV). Una perspectiva metodológica*, Madrid, Polifemo, 1995, p. 124.

³³ GP 748 (1213) “...*también hacen donación los siguientes, a favor del mismo Arzobispo (Rodrigo Jiménez): don Esteban Andrés y don Juan Andrés (...) de lo que pertenecía a su madre en dichas alquerías, obligándose a que su madre lo aprobase; don Fernando Micael (...) de lo que pertenece a su nuera, doña María Juanes (...) obligándose a que ésta lo aprobase; don Juan Vicente (...) de todo lo que era de su suegra, obligándose a que su suegra lo aprobase; don Fernando Juanes ben Abdelmélíc, de todo lo que pertenece a su esposa doña Sancha (...) obligándose a que ésta lo aprobase*”.

³⁴ GP 1038 (1172): “*Partición y arreglo de bienes que hace el alguacil y alcalde don Pedro ben Abderráhmen ben Yahya ben Harit a sus dos hijas, doña María y doña Cecilia, monjas profesas (...) Consisten los bienes en la sexta parte, proindiviso, del huerto que era de su padre, el alguacil Abuzeid (...) La finca está valuada en 167 mizcales, igual que la parte correspondiente a sus otros hijos...*”

Y lo mismo se aplica para los testamentos. Las mujeres disponían de la parte que les correspondía, pudiendo realizar modificaciones a la lista de sus herederos, y/o donaciones en su nombre.³⁵

Tres documentos, entre muchos otros, ejemplifican esta situación: una carta de mejora, un testamento y una carta de reclamo. En la primera, de 1185, María Petrez hace donación a su hija Urraca de un tercio de todos sus bienes muebles, y advierte que ningún hermano de Urraca le reclame esto “*puesto que es la mejora que la ley concede a los padres que puedan hacer a alguno de sus hijos...*”.³⁶ En el segundo procedimiento, doña Loba decide quitarle a su hijo, Álvaro Petrez, lo que le había asignado en un primer testamento, y manda que éste comparta con sus hermanos, en partes iguales, los futuros bienes.³⁷

³⁵ En los siguientes documentos figuran mujeres como testadoras donantes: GP 727 (1137) “*Donación otorgada por María, hija del alguacil Mair Temam, a favor de la iglesia catedral Santa María de Toledo, de la parte que le corresponde por herencia de la huerta que tenía su padre en el Arrabal...*”; Véase situaciones similares en GP 728 (1152), 729 (1157), 731 (1159), 732 (1160), 733 (1168), 734 (1170), 735 (1179), 738 (1187), 739 (1189), 741 (1196), 742 (1204), 743 (1206), 744 (1207), 750A (1213), 750B (1213), 752 (1213), 755 (1216), 759 (1224), 760 (1225).

³⁶ GP 1037 (1185): “*Testimonio que da doña María, hija del caid don Pedro a don Pelayo Petrez de Fromista, difunto, de cómo hizo donación, por amor de Dios y en espera de su recompensa, a favor de su hija Urraca, hija de don Micael de Zuazo, difunto, del tercio de todos sus bienes raíces, muebles y semovientes, sitios dentro de Toledo, fuera de él o en otro lugar cualquiera, a contar desde la fecha de esta escritura, (...) que ninguno de los hijos de la donante, habidos o por haber, puedan reclamar contra su hermana doña Urraca, por causa de esta donación, puesto que es la mejora que la ley concede a los padres que puedan hacer a alguno de sus hijos, y para evitar toda reclamación, según fuero de los castellanos, la donante dispone que doña Urraca dé a cada uno de sus hermanos cinco dineros y una medalla, para cortar el derecho a la herencia en cuestión y quitar ocasión de pleitos y reclamaciones...*”.

³⁷ GP 1032 (1275): “*Testimonio que dan doña María, esposa que fue de Domingo Petrez, de Alnefarí, y su nuera doña María, esposa de su hijo don Salvador, por el que declaran que doña Loba, esposa que fue de don Julián Petrez de Bargas, mandó llamar a ella y a su hijo don Salvador a casa de éstos el segundo día de la fiesta de San Nicolás (...) Y doña Loba dijo entonces: “Oh doña María, y tu nuera! A Álvaro Petrez, mi hijo, he mandado mucho en mi testamento, y ahora le quito todo lo que en él le mandé, excepto las viñas y el corral, que era todo de Aben Suleimán; y mando que Álvaro Petrez parta con sus hermanos legalmente por partes iguales. Y doña Loba estaba entonces postrada en cama y enferma, de la enfermedad que murió, pero en todo su juicio y entendimiento...”*”

En el tercer documento, María, viuda de Juan Martínez, inicia un pleito en 1206 contra sus sobrinos a quienes les reclama una herencia.³⁸ Para estos casos, la ley establecía que la viuda tenía derecho a la décima parte de los bienes del marido, y al quinto de los usufructos de los bienes de éste mientras viva, así como también a heredar a hijos muertos. Por otra parte, el régimen corriente de propiedad entre esposos establecía el disfrute de las ganancias en partes iguales, manteniendo de todos modos la posibilidad de que cada uno comprase o vendiese en su nombre, y con su propio dinero.

Estos testimonios, que son solo algunos de entre los numerosos procesos en los que aparecen mujeres alegando y disponiendo de sus herencias y pertenencias, reafirman que la comunidad mozárabe gozó del permiso para manejarse de acuerdo a sus leyes.

Sin embargo, la mujer mozárabe casada con un musulmán estaba, por el contrario, sujeta a otras normas que le aseguraban algunos de sus derechos como cristiana, al tiempo que recortaban otros.

La *šarī'a* establecía que se le debía dispensar el mismo trato que a una esposa musulmana en lo que se refiere a su manutención, y también se aplicaban las mismas reglas en caso de divorcio. La corriente *mālikí*, preponderante en *al-Andalus*, también le concedía el permiso para concurrir a la iglesia, comer cerdo y beber vino. Sin embargo, en lo que respecta a las propiedades, la viuda *dimmi* de un musulmán no heredaba ninguno de los inmuebles que tuviera su marido.³⁹

³⁸ Este documento presenta secciones incompletas: GP 947 (1206): “Reclamó doña María, hija del alguacil y alcalde don Melendo, por sí y por sus hijos de su difunto marido don Juan Martínez, a doña Dona, hija del alguacil don Esteban ben Ambrán, su tía, hermana del padre de sus hijos don Juan Martínez, y a don Juan Ponz y a su hermano Rodrigo Ponz... (y a su hermana) doña Mayorí, hija del alguacil don Esteban ben Ambrán: para que dejasen la herencia de su causante doña Dominga, esposa que fue del alguacil..., más lo que había tocado a Juan Martínez, y el tercio en que lo había mejorado su madre doña... y la parte que el don Juan tenía en las construcciones y gastos hechos en las fincas por el alguacil don Esteban, ... en estas posesiones tenía parte su esposa Dominga, por razón de ciertas escrituras...”

³⁹ Y. FRIEDMANN, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 187– 188.

Desde los sectores más tradicionales de la historiografía, especialmente de inicios y mediados del siglo XX, esta diferencia se utilizó para resaltar la supuesta mayor libertad de las cristianas respecto de las musulmanas. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que en el matrimonio islámico existe la completa separación de bienes entre marido y mujer, y que esta última puede disponer de su parte de manera individual. Incluso, la idea de mancomunidad de bienes es ajena a la teoría del *fiqh*.

Conclusiones

La intención del presente trabajo fue realizar un primer acercamiento al estudio de las mujeres cristianas mozárabes. Del estudio de las diversas fuentes a las que recurrimos para recrear el campo de acción de este colectivo femenino se desprenden una serie de conclusiones.

Resalta, en primer lugar, su carácter de elemento articulador entre los colectivos musulmán y cristiano, acción que cumplían en su rol de esposas. Vimos también que estas uniones no requerían de la conversión religiosa de la mujer, ni su total inclusión en el nuevo grupo parental. Esta situación daba pie, a su vez, para que, en algunos casos, los hijos recibieran educación cristiana de parte de su madre. Esta “contaminación” no escapaba al ojo de los juristas ni de los cronistas que solían calificar a estas uniones de forma negativa, a pesar de que no transgredían las leyes del parentesco propias del Islam.

En segundo lugar, pudimos constatar que la comunidad mozárabe no se cimentó exclusivamente a partir de las imposiciones y restricciones islámicas, sino que también llevó adelante una acción constructiva que le permitió negociar la existencia de una serie de pautas propias que hacían a su identidad. En este punto, la permanencia de leyes como el *Liber Iudiciorum* modelaba también la arena en que actuarían los sectores femeninos de esta comunidad.

En síntesis, el alcance de la acción de las mujeres mozárabes estuvo determinado por dos factores: de un lado, las relaciones establecidas con la comunidad musulmana, y del otro, la preservación de normas propias

e internas del grupo cristiano. En cada caso, las mozárabes ejercitaron, siempre en la medida de sus posibilidades, acciones constructivas de identidad. Operaciones que, en determinadas ocasiones, entraron en conflicto con la compleja trama de leyes que cada comunidad instalada en *al-Andalus* sostenía.