



II Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres, 15 al 31-octubre-2010

**II CONGRESO VIRTUAL SOBRE
HISTORIA DE LAS MUJERES.
(DEL 15 AL 31 DE OCTUBRE DEL 2010)**



**LA ENSEÑANZA DE LAS CAMPESINAS EN LA GRANADA NAZARÍ: UNA
FETUA DE AL-SATIBI.**

Abdeselam Hassam Abselam.

salam_melilla@yahoo.es

La enseñanza de las campesinas en la Granada nazarí: una fetua de al-Šāṭibī¹

Abdeslam Hassan Abselam

salam_melilla@yahoo.es

¹ Se trata de Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Lajmī, al-Garnāfī al-Šāṭibī. En LUCINI, M^a Mercedes y UZQUIZA BARTOLOMÉ, Aránzazu, “Ulemas de Játiva”, en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, VI, editados por Manuela Marín. Madrid: CSIC, 1994, p. 260, n^o 133, p. 260, n^o 133, se añade al-Ma‘āfirī, nisba que no hemos podido encontrar en las principales fuentes que lo biografían. Fue conocido por al-Šāṭibī, como su *nisba* indica, originario de Játiva. Las referencias históricas a esta ciudad no aparecen hasta el período en que se produce la caída del Califato de Córdoba y la desintegración de la unidad política de al-Andalus (399-422/1008-1031), sólo encontrándose casos aislados de personajes que muriesen antes del año 450/1059. El mayor número de referencias se encuentra entre los años 500/1107 y 650/1253, es decir, en las épocas de dominio almorávide y almohade (LUCINI, M^a Mercedes y UZQUIZA BARTOLOMÉ, Aránzazu, “Ulemas de Játiva”, p. 250). Véase su biografía a modo de resumen en AL-ŠĀṬIBĪ, *al-Ifādāt wa-l-insādāt*, ed. M. Abū-l-Ayḫān. Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 1986², principalmente el estudio que le dedica en la introducción Abū l-Ayḫān; AL-ŠĀṬIBĪ, *Fatāwī al-imām al-Šāṭibī*. Ed. Muḥammad Abū-l-Ayḫān. Túnez: Al-Kawākib, 1985², pp. 32-62; AL-MUŶŶĀRĪ, *Barnāmaŷ al-MuŶŶārī*. ed. Abū-l-Ayḫān. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1982, p. 116; AL-TUNBUKTĪ, Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāŷ bi-taṭrīz al-Dībāŷ*. Ed. ‘Alī ‘Umar. El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniya, 1423/2004, (2 vols), I, p. 33-40, n^o 17; AL-BALAWĪ, *Ṭabat*. Ed. ‘Abd Allāh al-‘Amrānī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1983¹, p. 157; AL-WANŠARĪSĪ, *al-Mi‘yār*, AL-WANŠARĪSĪ, *al-Mi‘yār al-mu‘rib wa-l-ŷāmi‘ al-mugrib ‘an fatāwī ‘ulamā’ Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, ed. M. Ḥayyī y otros. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī; Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya bi-l-Magrib, 1981, todos los vols., (I-XII), a excepción del vol. III; BEN CHENEB, Mohammed, “Étude sur les personnages mentionnés dans l’Idjāza du cheikh ‘Abd al-Qādir el-Fāsy”, en *Actes du XIV Congrès international des orientalistes*. París: 1905, IV, 168-560, 419-420, n^o 227; BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Weimar. Leiden: Brill, 1898-1902. (2 vols.) (I y II). *Supplementband*. Leiden: Brill, 1937-1942. 3 vols. = *S I, S II, S III* (2^a ed. Leiden: Brill, 1943-1949. 2 + 3 vols), *S II*, pp. 374-375; MASUD, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy. A Study of Abū Ishāq ash-Shāṭibī’s Life and Thought*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1977, cap. II, pp. 70-82; FIERRO, Maribel, “Al-Šhāṭibī”, en *EF* (ingl.), IX, pp. 364-365; HASSAN ABSELAM, Abdeslam, *Aproximación al estudio bio-bibliográfico y jurídico de al-Šāṭibī (m. 790/1388)*. Trabajo de Investigación Tutelada (TIT), dirigido por el Dr. Francisco Vidal Castro. Granada, 2008, pp. 31-67. Inédito.

1. Introducción

En este trabajo intentaremos comentar una de las fetuas o sentencias atribuidas al jurista granadino al-Šāṭibī, (m. 1388), y recogidas por el eminente profesor Abū-l-Ayḫān. En total se trata de sesenta fetuas recogidas de varias fuentes algunas aún no editadas y que editó bajo el título de *Fatāwī al-imām al-Šāṭibī*. En estas fetuas se recogen multitud de datos relativos a todo tipo de aspectos de la vida social nazarí hasta la fecha de la muerte del autor, que reflejan la realidad cotidiana más allá de la pura ordenación jurídica. La importancia de esta recopilación se manifiesta en la variedad de casos judiciales de gran valor para el estudio de diversos aspectos de la historia social, económica, y jurídica de la Granada nazarí del siglo XIV. Antes de empezar con la fetua conviene dar una visión genérica sobre el florecimiento cultural, la sociedad y el espacio en que le tocó vivir al-Šāṭibī (s. XIV).

2. Florecimiento cultural en la Granada del siglo XIV

Según Rachel Arié, se puede dividir la historia cultural de la Granada nazarí en tres etapas bien diferenciadas. La primera etapa abarcaría todo el siglo XIII, ésta revela un evidente mecenazgo de parte de los soberanos naṣrīes y de algunos de sus visires. El siglo XIV, el que no interesa para este trabajo, representa la segunda etapa, la de mayor interés y de más figuras destacadas. En la última etapa, el siglo XV, los letrados del emirato granadino, último reducto musulmán de al-Andalus, pusieron especial atención en la conservación de la herencia cultural del Islam². En este lapso de tiempo, en que se desarrolla el perfil biográfico de al-Šāṭibī, se sucedieron cuatro sultanes, a saber, Yūsuf I (733-755/1333-1354), Muḥammad V, primer periodo (755-760/1354-1359), Ismā‘īl II (760-761/1359-1360), Muḥammad VI (761-763/1360-1362) y Muḥammad V, segundo periodo (763-793/1362-1391).

² ARIÈ, Rachel, “Panorama del florecimiento cultural en la Granada naṣrī del siglo XV” en *En el epílogo del islam andalusí: la Granada del siglo XV*. Celia del Moral (ed.). Granada: Grupo de Investigación “Ciudades Andaluzas Bajo el Islam”, Universidad de Granada, 2002, pp. 23-45, espec. p. 24.

Es considerada la cultura nazarí como la típica cultura araboislámica, con un sistema de valores asumidos y fomentados por la estructura estatal y representativa de esa estructura y de su integración sociocultural³. Su sociedad se manifestó como muy arabizada, debido al proceso de arabización que se había iniciado en el s. VIII, y que en Granada continuó con las altas cotas ya generalizadas en al-Andalus desde el siglo XI⁴. Esta cultura se expresó en árabe clásico y siguió en ello los modelos orientales, pues sus géneros, materias, sus temas y estilos son de la cultura oriental, tamizados también por su propia tradición andalusí, que culmina en Granada⁵. Las materias cultivadas no difieren de las generales en la cultura araboislámica: ciencias religiosas y jurídicas, sus adjuntas las lingüísticas y varias de las ciencias que las prácticas religiosas requieren, bellas artes, ciencias y técnicas diversas, pensamiento místico, historia, biografías, geografía con el género especial de los relatos de viajes⁶.

En el Reino nazarí donde se transmitió el saber, además de los tres grandes centros urbanos de Almería, Granada y Málaga, existen datos para saber que en otros menores, como Almuñécar, Archidona, Baza, Berja, Guadix, Loja, Marbella, Marchena, Ronda, Tarifa y Vélez Málaga, y posiblemente en otros aún menores, como Dalías o Graena, e incluso en enclaves no urbanos por la diseminación también rural de las zagüías⁷. Las zagüías se convierten así en el principal foco de transmisión del saber en el espacio rural, a las que estaban anexionados los *kuttāb*⁸; mientras que en el espacio urbano, el papel se le confiere a las mezquitas y madrazas.

³ VIGUERA, M^a J., “La cultura nazarí y sus registros históricos, biobibliográficos y geográficos”, en *Estudios nazaríes*. Ed. por C. Castillo. Al-Mudun, 1. Granada: Grupo Inv. Ciudades Andaluzas Bajo el Islam (Universidad de Granada), 1997, 89-165, p. 165.

⁴ VIGUERA, M^a J., “La cultura nazarí...”, p. 166.

⁵ VIGUERA, M^a J., “La cultura nazarí...”, p. 167.

⁶ VIGUERA, M^a J., “La cultura nazarí...”, p. 168.

⁷ VIGUERA, M^a J., “La cultura nazarí...”, pp. 170-171.

⁸ BRUNSCHVIG, Robert, *Tārīj Ifrīqiyā fī l-‘ahd al-ḥafṣī. Min al-qarn XIII ilà nihāyat al-qarn XV*. Trad. Ḥammādī al-Sāḥilī. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, (2 vols.), 1988, II, pp. 374 y 376, n. 4. Ya durante la expansión almorávide destaca Dandaš la creación de cuartos (*guraḥ-madāris*) junto a las mezquitas destinados a la educación de los niños. V. DANDAŠ, ‘Iṣmat ‘Abd Al-laṭīf, *Dawr al murābiṭīn fī naṣr al-islām fī garb Ifrīqiyā* 430-515/1038-1121. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1988, p. 167.

En Túnez, afirma Brunschvig, las zagüías se llegan a fusionar completamente con las mezquitas, allá por el año 1399 durante el reinado del sultán Abū Fāris⁹. En Granada, (s. XIV) los Sīd Bono alicantinos –quienes se habían instalado en el barrio del Albaicín, donde bien pudo estar la rábita en la que oró Abū Aḥmad Sīd Bono, el fundador de la cofradía—formaban una de las familias más importantes de la época, debido a al cofradía mística de la que eran guías y a su desempeño del cadiazgo¹⁰. La pervivencia de estas cofradías ṣufíes populares en el reino de Granada hasta finales del siglo XV aparece atestiguada por una serie de documentos, como es el relato de viaje del viajero ‘Abd al-Bāsiṭ, y los documentos cristianos posteriores a la Reconquista. Carmen Villanueva ha podido identificar el emplazamiento de treinta y siete rábitas granadinas y delimitar su disposición¹¹. En el casco urbano, destaca la Madraza *yūsufiyya*, fundada en 1349, durante el reinado de Yūsuf I, convirtiéndose a partir de ese momento en el principal factor interno de transmisión cultural y uno de los trabajos de edilidad urbana más importantes del periodo nazarí¹². Y como diría Emilio Molina, “una obra maestra como otras tantas de la producción intelectual que la Granada nazarí del s. XIV supo crear y desarrollar en una permanente interacción con el Magreb meriní y con el resto de los países del Mediterráneo islámico, dejando imborrables huellas en la literatura, en el pensamiento y en el

⁹ BRUNSCHVIG, Robert, *Tārīḥ Ifrīqiyyā*, II, p. 357.

¹⁰ FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, “Andalusíes y magrebíes en torno a los Sīd Bono/a de Guadalest y Granada”, en *Historia, ciencia y sociedad: actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, [celebrado en] Granada, 6-10 noviembre de 1989, 1992, p. 221.

¹¹ VILLANUEVA RICO, M^a Carmen, *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*, Madrid, 1961, y de la misma, *Casas, mezquitas y tiendas de los habices de las iglesias de Granada*, Madrid, 1966; MARTINEZ PÉREZ, M^a Teresa, “Las mezquitas de Granada en los libros de habices”, *Andalucía Islámica*, Directores J. Bosch Vilá y W. Hoenerbach. Ed. Anejo de Cuadernos de Historia del Islam, Granada, 1986, pp. 203-235; ARIÈ, Rachel, *España musulmana (Siglos VIII-XV)*, «Historia de España», dirigida por M. Tuñón de Lara, tomo III, Barcelona, 1982, p. 357.

¹² Véase sobre la Madraza, CABANELAS, Darío. “La Madraza árabe de Granada y su suerte en época cristiana”, *Cuadernos de la Alhambra*, n^o. 24, 1988, pp. 29-54; y del mismo, “Inscripciones poéticas de la antigua Madraza granadina”, *MEAH*, XXVI, (1977), pp. 7-26; SECO DE LUCENA, Luis, “El ḥāyib Ridwān, la madraza de Granada y las murallas del Albaycín”, *Al-Andalus*, 21, n^o 2, (1956), pp. 85-96. MATTEI, Lucas, “Estudio de la Madraza de Granada a partir del registro arqueológico y de las metodologías utilizadas en la intervención de 2006”, *Arqueología y Territorio*, n^o 5, (2008), pp. 181-192.

arte”¹³. Es por ello, que el siglo que nos ocupa (s. XIV) se considere una época de esplendor y apogeo, exactamente el intervalo de tiempo que recorre desde el año 1333 al 1408¹⁴, que es cuando se inicia un proceso de desestabilización interna consecuencia de las luchas internas y problemas económicos derivados del progresivo aislamiento de Granada del mundo islámico, época en que tiene lugar también la muerte del sultán Muḥammad VII (1392-1408), el 16 de dū l-ḥiyya de 810/13 de Mayo de 1408, y que llevará al trono a Yūsuf III (1408-1417)¹⁵.

2.1. Definición de campesinado

La cuestión del campesinado, surge asociada al de un grupo social específico de la población granadina con unas características socio-económicas específicas¹⁶. Para Robert Redfield, a quien se debe el primer esfuerzo sistemático por caracterizar, dentro de la tradición liberal, el concepto de campesinado, considera, partiendo de la construcción de un tipo ideal de la construcción de un tipo ideal weberiano, define el campesinado como una “sociedad demográficamente pequeña, aislada sin educación formal, homogénea, y con un fuerte sentido de solidaridad de grupo. Sus formas de vida adoptan un carácter convencional dentro de ese sistema coherente que llamamos “cultura”¹⁷. El comportamiento es tradicional, espontáneo, acrítico y personal: no existe legislación o hábito de experimentación y reflexión con miras

¹³ MOLINA LÓPEZ, Emilio, *Ibn al-Jaḥb*, Granada: Comares, 2001, p. 32.

¹⁴ Para el desarrollo de los periodos, véase, VIDAL CASTRO, Francisco, “Historia política”. En VIGUERA MOLINS, M^a. J. (coord.). *El Reino Nazarí de Granada, (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía*, Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-III, Madrid: Espasa Calpe, 2000, cap. II, pp. 115-129), para el segundo periodo, *op. Cit.*, «Entre Castilla y el Magreb. La cuestión del Estrecho (ss. XIII-XIV)», y del mismo también, «Esplendor y apogeo (1333-1408)», *op. cit.*, cap. III, 131-150, y también, «Decadencia y desaparición (1408-1492)», cap. IV, pp. 151-248.

¹⁵ LAFUNETE ALCÁNTARA, E., *Inscripciones árabes de Granada, precedidas de una reseña histórica y de la genealogía detallada de los reyes Alahmares*. Madrid: Imprenta Nacional. pp. 233-236 y 41.

¹⁶ PELÁEZ ROVIERA, Antonio, *Dinamismo social en el reino nazarī (1454-1501): de la Granada islámica a la Granada mudéjar*. Tesis doctoral, dirigida por Emilio Molina López. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2006, p. 378.

¹⁷ SEVILLA GUZMÁN, Eduardo, “Hacia un desarrollo agroecológico del campesinado”, en Instituto de Sociología y Estudios Campesinos. *Política y Sociedad*, IX, (1991), Madrid, pp. 57-72, espec. p. 62.

intelectuales¹⁸. La afinidad, y más concretamente, sus relaciones e instituciones, son las categorías-tipo de la experiencia y el grupo de familiar es la unidad de acción. Lo sagrado prevalece sobre lo secular; la economía tiene más que ver con el *status* que con el mercado¹⁹. Esta visión no pretende ser absolutista y simplificadora de la naturaleza de las relaciones socio-económicas del campesinado, sino explicar pautas generalizadas de comportamiento de la comunidad campesina. Se podría definir la comunidad campesina, *grosso modo*, como el conjunto de habitantes de un determinado territorio que están unidos por un sistema de relaciones socio-económicas basadas en el interés común, en pautas de comportamiento colectivo, en normas y valores compartidos, en la conciencia asumida de identidad diferencial—principio que aparece en otros grupos sociales—y en el trabajo dedicado a la agricultura²⁰. Para Redfield, siguiendo a Kroeber, un clásico de la antropología, los “campesinos serán rurales aunque vivan en relación con el mercado de las ciudades; forman un segmento de clase de una población mayor que normalmente contiene centros urbanos y, a veces, capitales metropolitanas”²¹. Sin embargo, el campesinado constituye una “relación de *status*” con la élite que se encuentra sobre él.

2.2. Organización del espacio rural en la Granada nazari

Es considerada la sociedad andalusí fundamentalmente campesina²², donde la alquería (*alqarya*) es el asentamiento rural por excelencia. La organización del poblamiento rural más extendida en al-Andalus era la denominada por algunos historiadores “distrito castral”, un conjunto de alquerías interdependientes, unidas en el pago de impuestos, entre otras cosas, y asociadas a la población más grande o a un núcleo fortificado (*hishn*)²³. Se suele definir la

¹⁸ *Op. Cit.*

¹⁹ *Op. Cit.*

²⁰ SEVILLA GUZMÁN, Eduardo, “El campesinado”, en Salustiano del Campo (ed.), *Tratado de Sociología*, I, pp. 373-375.

²¹ SEVILLA GUZMÁN, Eduardo, y PÉREZ YRUELA, Manuel, “Para una definición sociológica del campesinado”, en *Agricultura y Sociedad*, nº 1 (1976), pp. 15,-39, espec. p. 20.

²² MALPICA CUELLO, Antonio, “El paisaje rural medieval en la Vega de Granada y la ciudad de Ibbīra”, en *Arqueología Espacial*, nº 26, (2006), pp. 227-242, espec. p. 228.

²³ VIGUERA MOLINS, M. J., *De las Taifas al reino de Granada. Al-Andalus, siglos XI-XV*, Historia de España (9), Madrid, 1995, pp. 16-22; CALVO CAPILLA, Susana, “Las mezquitas...”, p. 40.

alquería como “un asentamiento, generalmente no amurallado, aunque a veces pueda estar fortificado, generalmente por una torre. En ocasiones se encuentra dividido en barrios separados, cuyo origen podría ser gentilicio, y no es raro que la mezquita ocupara el lugar central”²⁴, por tanto, la alquería implica una ordenación de su espacio inmediato ejercida por la comunidad campesina que la habita.

La mayoría de la población rural debía estar dedicada a las tareas agrícolas. Esta agricultura se va a caracterizar por un policultivo de autoconsumo representado por las huertas. No se deberían descartar los cultivos como el cereal y la vid, si bien la zona de Granada está predispuesta al cultivo del primero por el clima. Así el territorio de la alquería se organizaba en varias partes con una entidad jurídica diferenciada cada una de ellas y complementarias entre sí por el tipo de explotación a que se destinaban²⁵. Este espacio se divide en tierras apropiadas o *mamlūka*, no apropiadas o *mubāḥa*, que a su vez estaban compuestas por las comunas, o *ḥarīm*, y las muertas, o *mawāt*²⁶. Muchas de las alquerías eran «comunidades campesinas libres», fuertemente cohesionadas, no sometidas al poder señorial, tienen una «vinculación directa» con el estado que se apropia del excedente que producen a través del tributo, vinculación, considerada como uno de los rasgos prominentes de dicha sociedad andalusí²⁷. Las alquerías y los *ḥiṣn* podían estar dotadas de ciertas comodidades urbanas como zocos, baños y mezquitas, y en algunos casos alcanzaban las características de una *madīna*²⁸. Al-Andalus estaba dividido en provincias o *kūra-s*, compuestas por una capital y unos distritos o *iqḷīm*. Cada uno de éstos comprendía a su vez un territorio que dependía de una pequeña ciudad o fortaleza. Cada grupo

²⁴ TORRES MARTÍN, Fr. Miguel, “El espacio rural de reino de Granada a finales de la Edad Media según el libro fundacional de la Cartuja”, *Arqueología y Territorio*, nº 3 (2006), pp. 59-71, espec. p. 61. Lagardère define *qarya* como un poblado de una docena de casas aproximadamente y no defendido. V. LAGARDÈRE, V., *Campagnes et paysans d'al-Andalus (VIII^e-XV^e)*, París, 1993, p. 10, *apud* ‘IYĀD, MUḤAMMAD B., *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*. Trad. y estudio Delfina Serrano. Madrid: CSIC, 1998, pp. 38-39.

²⁵ TRILLO SAN JOSÉ, Carmen, “La alquería y su territorio en al-Andalus: estrategias sociales de organización y conservación”, *Arqueología Espacial*, 26 (2006), p. 244.

²⁶ TRILLO SAN JOSÉ, Carmen, “La alquería...”, tomado de Linant de Bellefonds (1959), pp. 128-130.

²⁷ MANZANO MORENO, Eduardo, “Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de «modo de producción tributario»”, en *Hispania*, LVIII/3, núm. 200 (1998), pp. 881-913, espec. p. 894.

²⁸ CALVO CAPILLA, Susana, “Las mezquitas...”, p. 40.

de alquerías que componía el *iqḷīm* constituía una unidad administrativa y financiera.²⁹ A veces estos distritos fiscales reciben el nombre de *'amal*, que designaba también el término o área de influencia de una ciudad³⁰.

3. Traducción de la fetua:

[La enseñanza del Corán de una campesina a otras mujeres]

Al profesor Ab. Iṣḥāq al-Šāṭibī -Dios tenga misericordia de él- para responder sobre la enseñanza del Corán de una mujer de campo a mujeres y niñas:

Respuesta: Esta mujer si enseña a mujeres y a niñas aquello que no deberían ignorar con objeto de [que después éstas] mejoren su oración, será aceptado (*fā-ḥasan*). Sin embargo, todo ello debe seguir una condición, a saber, que tenga esta mujer buenos conocimientos del Corán, [saber] leerlo y enseñarlo, cumplir con el mandato de Dios, evitando faltas (*lahn*), falsificación y modificación. Si por el contrario, no supiera leerlo, transmitiéndolo sólo con faltas, falsificación y modificación, no le será permitido leerlo ni tampoco transmitírselo a nadie, ya que no estaría enseñando la manera correcta de leer [el Corán], puede llegar a invalidar la oración de quien rezara con esa lectura. Tampoco le será lícito callarse quien estuviera al corriente de tal hecho, deberá oponerse a ello. Le será obligado a los habitantes de la alquería (*al-qarya*) impedirle llevar a cabo [tal enseñanza], siempre que ésta modificara la palabra de Dios enseñándola después, modificada y falsificada. En caso de desconocimiento, tanto de lo uno como de lo otro, de igual manera, si se desconociera si ésta comete o no faltas en el [Corán], le será obligado buscar alguien que la instruyera en la lectura que le sirva luego para llevar a cabo la oración, así también, se hace obligatorio buscar por parte de la gente de la alquería, ya que lo más frecuente de las mujeres, y de la mayoría de los hombres, es que se desconociera la correcta lectura del Corán, por tanto, lo más probable es que esta mujer fuera ignorante en todo ello³¹.

²⁹ MAZZOLI-GUINTARD, C., *Ciudades de al-Andalus*. Granada, 2000. LÉVI-PROVENÇAL, E., “Instituciones y vida social”, en *España musulmana, Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal (H.E.M.P.)*, t. V, 1957, pp. 26-27.

³⁰ LAGARDÈRE, V., “Structures agraires et perception de l’espace à travers les recueils de consultations juridiques (XI-XV siècles)”, *Castrum 5. Arquéologie des espaces agraires méditerranéens au Moyen Age* Colloque, Murcia, 1992, Madrid-Roma-Murcia, 1999, pp. 146-150, *apud*, CALVO CAPILLA, Susana, “Las mezquitas de pequeñas ciudades y núcleos rurales de al-Andalus” en *’Llu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos*, X, (2004), pp. 39-63, espec., p. 39.

³¹ Al-ŠĀṬIBĪ, *Fatāwī al-imām al-Šāṭibī*. Ed. Abū-l-Ayḫān. Túnez, 1985², pp. 133-134.

3.1. Comentario:

Se trata de una fetua de al-Šāṭibī contenida en la colección antes mencionada. El consultante nos es desconocido, pero dado que pregunta sobre una cuestión que sucede en el campo podríamos pensar que es propiamente un campesino, quien pregunta al maestro al-Šāṭibī sobre la enseñanza de unas mujeres y niñas campesinas, la labor desempeñada por una campesina (*badawīyya*). La fetua no menciona ni la alquería ni la zagüía donde tiene lugar tal enseñanza, y el espacio de tiempo al que hace referencia podría estar entre 1370 y 1388, intervalo de tiempo en que nuestro maestro alcanza la madurez intelectual, y su fama es ya más que notoria como para dirigirle las consultas. Al-wanšarīsī (m. 1508), nos ha conservado algunas de las fechas en que fueron emitidas algunas fetuas³², y que a través de las cuales podemos hacer un cálculo del intervalo de tiempo en que son emitidas. En cuanto al espacio que ocupa la fetua, se utiliza la expresión (*al-bādiyya*), que habría que entender un espacio diferente del que rodea la ciudad, la campiña. Por ejemplo, en la fetua nº 13, se habla de (*bi-Garnāta wa-nawāḥihā*) para hacer referencia a un espacio muy próximo a la ciudad³³. En la fetua nº 28, se utiliza la expresión (*fuqahā' al-bādiyya*), para referirse a los alfaquíes de la campiña³⁴. Entre las observaciones que se desprenden del análisis de esta fetua, en primer lugar, se trata de una fetua producida por iniciativa de particulares necesitados de una respuesta legal para solucionar el problema, lo que viene a demostrar el uso social de la fetua³⁵. En segundo lugar, la fetua deja patente el control de los jueces (*quḍḍāt*), con sede en la capital de la provincia y designados por el poder central, quienes ejercían un cierto control de tipo fiscal, jurídico, militar, económico y cultural sobre el territorio circundante. En tercer lugar, las palabras de al-Šāṭibī manifiestan en mucho la situación de ignorancia respecto de la ciencias religiosas en que estaba inmersa la gente del campo (*ahl al-qarya*).

³² Vid. AL-WANŠARĪSĪ, *al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ŷāmi' al-mugrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*. Ed. M. Ḥaŷŷī y otros. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī-Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya bi-l-Magrib, 1981, (13 vols.), XI, p. 42.

³³ AL-ŠĀṬIBĪ, *Fatāwī al-imām al-Šāṭibī*, pp. 133-134.

³⁴ AL-ŠĀṬIBĪ, *Fatāwī al-imām al-Šāṭibī*, pp.152-153.

³⁵ CALERO SECALL, M. I., "Afectación de las rentas de los habices de las mezquitas en fatwas nazaríes del siglo XV. El caso del poeta-alfaquí al-Bastī", en MORAL (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí*, Granada, 2002, p. 162.

Para Aḥmad Amīn, la mayoría de las mujeres en al-Andalus, al igual que las orientales, eran caracterizadas de analfabetas³⁶. Igualmente así lo ve Brunschvig cuando habla de la mujer en el Túnez ḥafṣī, afirmando que muchas de las jóvenes recurrían a lo que se ha llamado “dār al-mu‘allima”, donde aprendían a cantar y a coser, y donde la maestra les enseñaba algunas nociones básicas de las ciencias religiosas³⁷. En la misma época encontramos que son pocos los alfaquíes que hayan desempeñado un papel a favor del desarrollo cultural de la mujer magrebí, al contrario, muchas escuelas coránicas o de jurisprudencia, como es la fundada por Ibn ‘Arafa, durante el s. XIV, impedía a las mujeres asistir a clases y hasta llevar acabo la oración en la mezquitas³⁸, por tanto no es de extrañar que se conozcan solo algunos nombres de mujeres que puedan ser caracterizadas de sabias, como es el caso de la poetisa Sārra al-ḥalabiyya, la cual había adquirido una vasta formación en muchas de las disciplinas de su época, especialmente, en medicina, adquiriendo una gran reputación debida a la sólida formación que presentaba sobre tal disciplina, lo que la llevó a acercarse al sultán al-Mustanṣir. Luego emigró a Fes y a al-Andalus³⁹. Otro nombre de mujer que merece ser mencionado, es el de al-sayyida al-‘Abdariyya, Umm al-‘Alā’, la cual había salido junto con su padre de su tierra natal, Granada, en dirección a Túnez, donde moriría en 1249⁴⁰. Desgraciadamente, estos casos de mujeres con fama, suelen ser esporádicos⁴¹, como se recoge en los diccionarios biográficos, muchas de ellas pertenecían a los más altos estratos de la sociedad, aunque esas mujeres siguen confinadas al entorno doméstico. Para Brunschvig, sin embargo, la libertad de la mujer se hace más patente cuanto más se baja en la escala social, dice al respecto, “cuanto más abajo en la escala social, tanto en la sociedad como en el campo, más podía la mujer ir y venir libremente, en un cierto radio alrededor de su casa: esto solía ser necesario en su trabajo. Su reclusión en el gineceo, su vigilancia estricta y continua, su indolencia ociosa sólo se daba en familias de notables, o de burgueses. Pero fueran cuales fueran las diferencias de condición, hay que concluir que la

³⁶ AMĪN, Aḥmad, *Zuhr al-islām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2005, p. 401; AL-DAGLĪ, Muḥammad Sa‘īd, *Al-ḥayāt al-īyīmā‘iyya fī al-Andalus wa aṭaru-hā fī al-adab al-‘arabī wa fī l-adab al-andalusī*. Egipto: Manṣūrāt Dār ‘Usāma, 1984, p. 43.

³⁷ BRUNSCHVIG, Robert, *Tārīḥ Ifrīqiyyā*, II, p. 178.

³⁸ BRUNSCHVIG, Robert, *op. cit.*, II, p. 179.

³⁹ BRUNSCHVIG, Robert, *op. cit.*

⁴⁰ BRUNSCHVIG, Robert, *op. cit.*

⁴¹ MARIN, Manuela, “Retiro y ayuno: algunas prácticas religiosas de las mujeres andalusíes”, *AQ*, XXI, 2000, p. 271.

sociedad actuante sobre ramas enteras de la vida económica, la sociedad dirigente desde el punto de vista político, intelectual y religioso, era esencialmente una sociedad masculina, de la cual el elemento femenino estaba casi enteramente excluido”⁴².

En al-Andalus, la mujer andalusí disfrutaba de muchos más privilegios, donde se han documentado 116 mujeres sabias⁴³ aunque ninguna sobrepasó un tono discreto, y estaba cobijada en ambientes cultos familiares⁴⁴. Este relativamente escaso número de mujeres sabias podría ser debido como apunta María Luisa Ávila, a que “la transmisión del saber se realiza primordialmente, sobre todo en los primeros siglos del Islam, por medio del contacto personal entre el maestro y sus discípulos e incluso cuando las enseñanzas orales pasan a ser consideradas por escrito, la autenticación y validación del ejemplar de la obra en cuestión propiedad del discípulo requiere que haya sido escrito al dicto –personal o por medio de un ayudante—del maestro o leído en su presencia para que dé su visto bueno. Esa necesidad de trato directo entre maestro y discípulo es lo que dificulta la incorporación de la mujer al sistema de enseñanza y transmisión del saber”⁴⁵. Para María Jesús Viguera, esta restricción está condicionada de modo general por el nivel de un determinado desarrollo económico incardinado, con todas sus consecuencias, entre ellas las culturales y las ideológicas, en su correspondiente estructura social⁴⁶. Del análisis del artículo de María Luisa Ávila, arriba mencionado, y como resalta ella misma, una tercera parte de estas sabias (treinta y cinco) estudiaron con algún maestro, que en más de la mitad de los casos (diecinueve), era familiar cercano, padre, hermano, esposo, abuelo, etc., mientras que únicamente diez recibieron enseñanzas exclusivamente fuera del entorno familiar, si bien lo harían con restricciones, como recibir la enseñanza tras una cortina, aisladas de los varones que asistían a las clases⁴⁷.

⁴² BRUNSCHVIG, Robert, *op. cit.*, II, p. 179.

⁴³ ÁVILA NAVARRO, M. Luisa, “Las mujeres ‘sabias’ en al-Andalus”, en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, pp. 139-184; RODED, R., *Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Sa‘d to Who’s Who’s*. Londres, 1994.

⁴⁴ VIGUERA MOLINS, M. J., “Reflejos cronísticos de mujeres andalusíes y magrebíes”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), p. 833.

⁴⁵ ÁVILA NAVARRO, M. Luisa, “La estructura de la familia en al-Andalus”...., p. 35.

⁴⁶ VIGUERA MOLINS, M. J., “Reflejos cronísticos...”, p. 830.

⁴⁷ ÁVILA NAVARRO, M. Luisa, “La estructura en al-Andalus...”, p. 35.

Más arriba indicábamos que uno de los factores más importantes en la transmisión del saber, lo constituían los *kuttāb* y las madrazas, sin embargo, como destaca Brunschvig, las bibliotecas, *makātīb*, las cuales estaban ubicadas en las mezquitas, madrazas y zagüías, tuvieron un papel más importante que cualquier otro lugar, ello era debido a que su papel social era mucho más importante que los demás centros de enseñanza, ya que estaban destinadas a la formación de una gran masa social, a diferencia de las madrazas⁴⁸. Hay que destacar que los *makātīb*, conformaba en el Medioevo lo que conocemos como escuelas de primaria y solía estar ubicada en un cuarto pegado a la mezquita o alejado de ella, también podía formar parte de casas privadas⁴⁹.

⁴⁸ BRUNSCHVIG, Robert, *op. cit.*, II, p. 384.

⁴⁹ ‘ABD AL-‘AZIZ, Muḥammad ‘Ādil, *Al-tarbiyya al-islāmiyya fī al-Magrib*, p. 39.

