

Identidad religiosa y parentesco en el Kitab al-Mi'yar de al-Wansarisi.

Autor:

Estevez, María de la Paz

Revista:

Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval

2013, N°9



Artículo

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 9 - 2013

Identidad religiosa y parentesco en el *Kitāb al- Mi`yār de al- Wanšārīsī*

Religious identity and kinship in the *Kitāb al- Mi`yār de al- Wanšārīsī*

María de la Paz Estevez
Universidad de Buenos Aires
CONICET

Fecha de Recepción: Noviembre 2013

Fecha de Aceptación: Noviembre 2013

RESUMEN

Las fetuas o *fatāwā* se definen como dictámenes de jurisprudencia, o resoluciones dadas a una cuestión jurídica por un especialista en *fiqh*. Conforman elementos esenciales para el ordenamiento y reglamentación de la vida de los musulmanes, y tienen como objetivo resolver situaciones problemáticas que puedan darse en los distintos planos de la vida diaria. Dada su relevancia, era relativamente común la reunión de fetuas en obras de jurisprudencia para consulta del *muftí*, el juriconsulto o alfaquí especializado en materia judicial. Una de las compilaciones más importantes de fetuas procedentes del Occidente musulmán es la realizada por al- Wanšārīsī y conocida como *Kitāb al Mi`yār*. Este corpus, que contiene numerosas sentencias referidas a las prácticas económicas, religiosas, jurídicas y conyugales provenientes de jueces de África del Norte y al- Andalus, conforma un material valioso para el estudio de la vida de los habitantes de la región entre los siglos IX y XV. Nuestro objetivo será abordar aquellas fetuas referidas a los conflictos que sucedían como consecuencia de la coexistencia entre musulmanes y cristianos en el espacio andalusí, con especial énfasis en los casos que trataban cuestiones vinculadas a matrimonios mixtos. Lejos de desconocer los rasgos normativos de este tipo de documentación, y la ausencia de información sobre los resultados de los conflictos tratados, nos interesa analizar la forma en que el discurso jurídico construyó y juzgó las relaciones entre individuos de distinta fe, así como las nociones de identidad, pureza y contaminación que se desprenden de los mismos.

PALABRAS CLAVE

Fetuas - matrimonios mixtos - ley - al- Andalus

* Trabajo presentado en el V Encuentro de Actualización y Discusión: "Haciendo hablar a los documentos. Problemáticas y testimonios de la Antigüedad Clásica a la Edad Moderna", realizado en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, los días 30 y 31 de Octubre de 2013.

ABSTRACT

Islamic fatwas are legal judgments given by a specialist in law to a specific question. They are essential for the organization and regulation of the Muslim community since they solve problematic situations that may occur at various levels of the daily life. Given their importance, many of them were collected in corpus and consulted by the *mufti*, the jurist or *faqih* specialized in judicial matters. One of the most important compilations of fatwas from Muslim West was reunited by al- Wanšarīsī, the well known *Kitāb al- Mi'yār*. This corpus contains numerous statements concerning economic, religious, legal and marital practices made by judges from North Africa and al- Andalus, and forms a remarkable material for the study of the everyday life of the inhabitants of the region between IX and XV. The aim of this lecture will be to address those fatwas concerning conflicts that happened as a result of the coexistence between Muslims and Christians in the Iberian Peninsula, with special emphasis on those cases related with mixed marriages. Without ignoring the normative nature of this sources, and the limited information on the subject, our goal is to analyze how legal discourse constructed and judged the relations between individuals of different faiths, as well as the concepts of identity, purity and pollution of that time.

KEY WORDS

Fatwas - mixed marriages - law - al- Andalus

Introducción

El objetivo de nuestra presentación será realizar un primer análisis de las posibilidades que ofrece un tipo particular de documentación, en este caso las colecciones de fetuas, a la hora de abordar un aspecto particular de la relación entre cristianos y musulmanes en el período de dominación del Islam en la Península Ibérica como lo es la cuestión de los matrimonios mixtos. Un estudio que, a su vez, se relaciona con el problema de las formas que adquirió la organización del parentesco en ambos colectivos, la dinámica de absorción que unos pudieron haber llevado a cabo sobre otros, y los alcances y límites de la coexistencia entre ambas comunidades.

En esta ocasión centraremos nuestro análisis en dos aspectos: en primer lugar, estudiaremos situaciones en las que la diferencia religiosa fue materia de conflicto y la naturaleza de los problemas a los que dio lugar; y, en segundo término, analizaremos el alcance de la ley y de sus representantes a la hora de dar por válida una unión. Ambas cuestiones, por otra parte, se relacionan con la particular concepción del matrimonio en el Islam, un aspecto que muchas veces fue interpretado por los historiadores de forma algo esquemática.

Para ello, tal como anunciamos, nos serviremos para nuestro estudio de una compilación de fetuas realizada por al- Wanšarīsī, jurista que vivió entre finales del siglo XV y comienzos del XVI, y cuyo trabajo reúne más de dos mil sentencias provenientes de al- Andalus y del norte de África, desde el siglo IX hasta el XV¹.

Ley religiosa y matrimonios mixtos

Antes de sumergirnos en el estudio documental debemos considerar una serie de cuestiones relativas al matrimonio y el parentesco en el Islam medieval.

Una de las primeras constataciones que suele realizarse es aquella que señala que el matrimonio cristiano es un sacramento, mientras el islámico es un contrato, afirmación que, no obstante, debería matizarse teniendo en cuenta que la categoría de sacramento fue ganada

¹ Se consultará la edición del trabajo de al- Wanšarīsī realizada por V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al- Wanšarīsī*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995

por el matrimonio cristiano recién en el siglo XII², y que para ciertos juristas del Islam el matrimonio también era un acto de fe (*'ibādāt*).

En líneas generales, la unión matrimonial en el Islam (*nikāh*) exigía la existencia de una oferta (*ijab*) de parte de la familia de la novia, y una aceptación (*qabūl*) de parte de los parientes del novio³. La mujer debía tener el permiso de un pariente hombre para casarse. La escuela *mālikí*, hegemónica en al- Andalus, estableció, además, que el futuro esposo debía realizar un pago obligatorio a la novia, el *sadāq* o *mahr*, una riqueza privada que pasaba a manos de la mujer, lo cual se comprende en el marco de una ley que desconocía la existencia de bienes conjuntos. El matrimonio, en otro orden de cosas, debía celebrarse en presencia de un *walī*, o guardián, que represente a la novia, y dos testigos confiables, pudiendo cada parte contrayente estipular condiciones particulares en el tratado escrito⁴. El matrimonio, por último, podía ser anulado por diferentes causas, y se permitía la poligamia⁵.

Para los casos de matrimonios mixtos, el principio legal conocido como *kafā'a*, o “compatibilidad en el matrimonio”, establecía los elementos de concurrencia que debían ser, en la medida de lo posible, iguales o equilibrados entre ambos contrayentes: linaje (*asl*), riqueza (*māl*), y religión (*din*).

Respecto a esta última, la norma común, tanto en la escuela *mālikí* como en las restantes, imponía una cláusula taxativa: el matrimonio de un hombre musulmán con mujeres *kitabiyā* (cristianas y judías) estaba permitido, siempre y cuando ellas fueran libres. Pero la unión inversa, entre una mujer musulmana y un hombre no- musulmán, se encontraba estrictamente prohibida, llegando a ser castigada con la muerte.

Esta norma se justificaba por la concepción patrilineal predominante en lo que respecta a la descendencia, que establecía que los hijos heredaban nombre y religión a través de la línea paterna. Jessica Coope agrega que en esta práctica también subyace la idea de que el esposo, en tanto jefe de la familia y situado en un escalón superior sobre el resto de sus miembros, podía llegar a convertir a su esposa a su religión, mientras que la mujer, en tanto parte subordinada de la pareja, no podría hacerlo⁶. La esposa musulmana de un cristiano o judío, entonces, no solo no tendría poder para atraer a su marido al islam sino que, además, al estar bajo la influencia de un esposo infiel podría llegar a cometer apostasía.

Todos estos elementos se encuentran tratados en el Corán en una serie de suras que remiten a la cuestión de las uniones mixtas. La sura LX: 10- 11, por ejemplo, establece que

² C. DONAHUE, “The Western Canon Law of Marriage: A Doctrinal Introduction”, en A. Quraishi y F. Vogel, *The Islamic Marriage Contract. Case Studies in Islamic Family Law*, Harvard University Press, Massachusetts, 2008, pp. 46- 47.

³ K. ALI, “Marriage in Classical Islamic Jurisprudence: A Survey of Doctrines”, en A. Quraishi y F. Vogel, *The Islamic Marriage Contract*, pp. 11- 13.

⁴ A. ZOMEÑO, “The Islamic Marriage Contract in al- Andalus (10th- 16th Centuries)”, en A. Quraishi y F. Vogel, *The Islamic Marriage Contract*, pp. 141- 144.

⁵ Respecto a estas prácticas es necesario realizar una serie de aclaraciones. En lo que concierne a la posibilidad de tomar más de una esposa, el único pasaje coránico que se refiere al tema (*sura* V: 3) dio pie a distintas interpretaciones. Algunos consideran que la ordenanza de tratar en términos de igualdad a las esposas es imposible de cumplir, lo cual estaría expresando que en realidad el Corán no recomienda esta práctica. Por otro lado, y respecto a la cuestión del divorcio, si bien éste es un derecho del hombre, la escuela hanbalita concede a la mujer el derecho de divorcio o *isma*. Sin embargo, tanto en uno como en otro caso el Corán lo rechaza y lo cataloga como un acto reprobable.

⁶ COOPE, J., *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1995, p. 12

los creyentes (hombres y mujeres) no deben contraer matrimonio con no- creyentes⁷ aunque, como vimos, solo estaría estrictamente vedado el caso de mujeres creyentes casadas con infieles. Esta sura se considera que fue revelada entre la tregua de Hdaybiya y la conquista de La Meca, un período durante el cual habría ocurrido la conversión de un grupo de mujeres mequenses que abandonaron la ciudad y se trasladaron a Medina. Desde el momento de su conversión, muchas se encontraron en una situación ilegítima al estar casadas con hombres no- creyentes y sería entonces a esta situación a la que la *sura* pretendía respuesta.

En la sura II: 220- 223 se vuelve a exponer la concepción negativa sobre las uniones mixtas, tanto en el caso de hombres musulmanes desposados con “asociadoras” como viceversa, subrayando el peligro que esto conllevaba ya que “empujan al fuego”⁸. La sura II constituye una de las primeras declaraciones sobre los inconvenientes que presenta la contaminación por matrimonios con no- musulmanes, y testimonia la forma en que se pretendió delimitar las características del contrato matrimonial, así como también muestra la construcción de estereotipos aplicados a los extranjeros a la comunidad.

Sin embargo, en la práctica, los matrimonios mixtos existían, a tal punto que entre las esposas del mismo profeta se contaban una mujer cristiana, María al- Qutbia, y una judía de la tribu de los Banu Quraida. La argumentación coránica para dar validez a esta situación se encuentra en la sura IV: 7 que distingue a estas mujeres como lícitas al tratarse de *kitabiyah*⁹. Según algunos islamólogos, esta sura estaría abrogando a la sura 2: 220-223 que, por su parte, habría funcionado para dar respuestas a situaciones muy particulares y propias del período medinés temprano¹⁰.

Hasta aquí, esta primera aproximación sugiere que, desde tiempos tempranos, la concepción y aplicación de la ley se hacía a partir de las necesidades que el contexto imponía, aunque al mismo tiempo se configuraba un núcleo firme de ideas que definían qué uniones eran lícitas.

Avanzando un poco más en el tiempo, algunas tradiciones sobre el profeta y el califa Umar, también presentan ambivalencias. Una de ellas, por ejemplo, refiere el caso de Zaynab, una de las hijas de Mahoma, quien se encontraría casada al momento en que su padre recibió la revelación. Se cuenta que Zaynab se convirtió prontamente a la nueva religión, pero que esta decisión no fue seguida inmediatamente por su esposo. A pesar de ello, el profeta no parece haber impugnado este matrimonio, actitud que nuevamente se explica debido a la frágil situación de la primera comunidad de musulmanes en tiempos tempranos¹¹.

La corriente *mālikī*, de acuerdo al jurista que analice el problema de los matrimonios mixtos, también muestra ciertas contradicciones en lo que respecta a la valoración de las

⁷ Sura LX: 10- 11: “¡Oh los que creéis! Cuando lleguen a vosotros las creyentes emigradas, examínalas. Dios conoce perfectamente su fe. Si las consideráis creyentes, no las devolváis a los incrédulos: ellas no les son lícitas ni ellos les son lícitos” (en adelante se hará uso de la siguiente edición: *El Corán*, J. Vernet (trad.), Plaza y Janés, Barcelona, 1980).

⁸ Sura II: 220- 223: “No desposéis a las asociadoras hasta que crean. Una sierva creyente es mejor que una asociadora, aunque ésta os guste. No desposéis vuestras hijas con los asociadores hasta que crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque éste os guste. Esos empujan al fuego, mientras que Dios empuja al Paraíso y al perdón, con su permiso, y aclara sus aleyas a los hombres.”

⁹ Sura V: 7: “Las mujeres rescatadas, creyentes, o de aquellos a quienes se dio el Libro antes que a vosotros, os son lícitas, en cuanto las deis sus salarios como esposos suyos, no como fornicadores o tomadores de amantes. Quien rechaza la fe, pierde sus obras, y en la última vida estará entre los perdidos.”

¹⁰ Y. FRIEDMANN, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 191- 192.

¹¹ IBN HAZM, *al- Muḥallā*, Muhammad Khalīl Harās (ed.), Maktabat al- imām, Cairo, 1964, vol. 7, p. 368.

uniones mixtas, así como respecto del trato y derechos que merece la esposa dimmí. Sobresale la idea de que la conversión de un hombre al islam, aunque no sea acompañada por la de su cónyuge, no daña el vínculo matrimonial, siempre que ella se mantenga en el monoteísmo. Otro dato relevante para el objeto del presente trabajo es que Malik también sostuvo que la esposa no- musulmana tenía derecho a continuar visitando sus templos y a mantener costumbres propias de su comunidad, como beber vino y comer carne de cerdo, vedadas para su marido musulmán. La contracara de esto eran una serie de limitaciones que se imponían a sus posibilidades de tener y manejar bienes: se establecía que la esposa dimmí no heredaría ninguna propiedad en caso de viudez, incluyendo a los hijos.

Para resumir, podría establecerse como núcleo dominante la noción del matrimonio como un contrato con distintos grados de relevancia religiosa, la prohibición para las musulmanas de unirse a hombres infieles, y la prohibición para los musulmanes de desposar mujeres politeístas. A su vez, la unión de estos hombres con mujeres judías o cristianas libres formaba parte de las prácticas admitidas.

Este conjunto de características fue interpretado por varios autores como la causa que explicaba la absorción ejercida por los musulmanes sobre aquellas poblaciones conquistadas que se incorporaban, por medio de la práctica matrimonial, al islam. Anwar Chejne propuso que las prácticas de clientelismo y los matrimonios interconfesionales permitieron que la islamización y arabización alcanzaran porcentajes elevados¹². Ya años antes, Évariste Lévi-Provençal afirmaba que en la península, aún cuando se había dado efectivamente una mezcla étnica, siempre había predominado la raíz árabe entendida como el elemento de identificación de mayor prestigio para los grupos que se sumaban a linajes árabe- musulmanes¹³.

Esta idea fue desarrollada hacia los años 70 por Pierre Guichard, quien la dotó de mayor complejidad a partir de un análisis de corte antropológico. Su tesis se apoya fundamentalmente en los datos reunidos en el *Kitāb Jamharat ansāb al- `Arab* del poeta cordobés Ibn Hazm (994- 1064), trabajo dedicado a la elaboración de las genealogías de las tribus árabes instaladas en la Península, y donde se observa la preponderancia de la línea agnática¹⁴. A partir de esta información, Guichard plantea que el elemento oriental ganó terreno imponiendo sus prácticas matrimoniales sobre los nativos sometidos, funcionando los clanes musulmanes como receptores de mujeres. La descendencia de estas uniones recogía la herencia religiosa y cultural de su línea paterna. Una idea retomada por Thomas Glick quien asevera que la importancia de las tribus se medía de acuerdo a la cantidad de mujeres extranjeras que fueran capaces de asimilar, así como del porcentaje de endogamia que practicarán¹⁵.

Precisamente, la idea que subyace en estos trabajos destaca la función islamizante del matrimonio, un elemento que también se observa en algunas obras recientes¹⁶. Esta premisa

¹² A. CHEJNE, *Historia de la España musulmana*, Cátedra, Madrid, 1993.

¹³ É. LÉVI- PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Maissonneuve, París, 1950- 1953.

¹⁴ P. GUICHARD, *Al- Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral Editores, Barcelona, 1976, p. 10; IBN HAZM, *Kitāb Jamharat ansāb al- `Arab*, `Abd al- Salām Muhammad Hārūn (ed.), Ed. Dār al- Ma`ārif, Cairo, 1962. Se encuentran traducciones parciales en E. TERÉS, "Linajes árabes en al- Andalus, según la *Yamhara* de Ibn Hazm", *Al- Andalus*, 22, 1957, pp. 55- 112; F. DE LA GRANJA, "La Marca Superior en la obra de al- `Udri", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 8, 1967, pp. 447- 545.

¹⁵ T. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formations*, Princeton University, Princeton, 1979, pp. 137- 138.

¹⁶ 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, pp. 153, 167.

se acompaña generalmente de otras consideraciones sobre el comportamiento de las minorías en el ámbito del parentesco. Así, se presume que los grupos minoritarios tienden necesariamente a desaprobado el casamiento de sus mujeres con individuos extranjeros dado que ello les impediría tener control sobre su descendencia, perdiendo así un terreno que constituiría uno de los pocos espacios que controlan de forma más o menos exitosa¹⁷.

En el interior de estas proposiciones actúan las herencias del modelo de análisis sociológico sobre matrimonios interreligiosos, y/o interculturales, desarrollados por la Escuela de Chicago. Esta línea de estudios, que pretendía explicar los procesos de asimilación de la población inmigrante, consideraba al matrimonio como una de las instituciones clave que permitía la incorporación de los extranjeros a la cultura local¹⁸.

Un esquema que, más allá de su atractivo, presenta una serie de inconvenientes. En primer lugar, resalta lo predecible de su planteo que entiende que se habría dado un movimiento único de asimilación desde un grupo respecto a otro, como si un determinado colectivo fuera el responsable de los cambios, dejando de lado el hecho de que son las relaciones entre grupos las estructurantes de continuidades o innovaciones. Por otra parte, el modelo tampoco considera las relaciones de poder que pueden coaccionar a los individuos a aceptar determinadas pautas culturales, ni reserva un espacio para la posible acción constructiva y activa de los hombres y mujeres implicados.¹⁹ Por último, este tipo de análisis tienden a concentrarse en el estudio de las reglas matrimoniales y los intercambios racionales de mujeres²⁰, dejando de lado las prácticas reales y los posibles conflictos sistemáticos que tienen lugar.

Además de estos problemas, el influyente modelo erigido por Guichard comenzó a ser revisado a medida que se trabajó en la traducción y puesta a punto de nuevas colecciones documentales. Se observó que el arabista francés hizo uso de una serie limitada de documentos que, además, estarían tamizados por la necesidad de los juristas mālikíes de al-Andalus de llevar adelante una propaganda negativa contra las uniones mixtas. Ann Christys asevera, por ejemplo, que una obra como la de Ibn Hazm sería un intento desde el discurso político de mostrar elementos de “arabidad”, y que su compilación de genealogías no está exenta de errores e invenciones²¹.

Coope, por su parte, en un muy interesante artículo, sugiere que la ley islámica no necesariamente favorece las uniones endógamas, y que nuevas fuentes muestran el

¹⁷ A. BARBARA, *Marriage Across Frontiers*, Multilingual Matters, Clevedon, 1989.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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.

²⁰ Véase los trabajos señeros de B. MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge, Londres, 1927; E. EVANS PRITCHARD, *Kinship and Marriage amongst the Nuer*, Clarendon Press, Oxford, 1951; A.R.,RADCLIFFE BROWN, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, Londres, 1952; R. NEEDHAM, *Structure and Sentiment*, University of Chicago Press, Chicago, 1962; C. LÉVI- STRAUSS, *The Elementary Structures of Kinship*, Eire and Spotiswood, Londres, 1966; y R. FOX, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza, Madrid, 1972. Para un estado de la cuestión sobre el tema: R. BREGER y R. HILL, *Cross Cultural Marriage*, Berg, Oxford, 1998.

²¹ A. CHRISTYS, *Christians in al- Andalus, 711- 1000*, Curzon Press, Richmond, 2002, p. 171.

reconocimiento del parentesco bilateral, así como también testimonian casos de mujeres que heredan propiedades²².

Estos elementos son de suma importancia a la hora de analizar las cualidades del matrimonio en el Islam ya que permiten reconsiderar una serie de elementos que hasta no hace mucho se pensaban como relativamente fijos e inmutables. Y, por otra parte, abre el camino para el estudio de otras dos cuestiones: de un lado, pensar hasta qué punto el límite en las relaciones más o menos armónicas que podían establecerse entre colectivos diferentes podía estar determinado por la posición de la mujer en cuanto sujeto pasible de ser desposado por medio de un acuerdo o no. Del otro, también habilita el examen de las percepciones negativas o positivas que sobre los otros se construían, nociones que nunca eran fijas y que podían influir a la hora de tomar como esposa a una mujer no- musulmana.

A esto debe agregarse que las mudanzas en lo que concierne a la conceptualización y valoración de las uniones mixtas son entendibles en tanto la comunidad musulmana, al igual que cualquier otra, sostuvo un núcleo de prácticas dominantes, y un número variable de otras que gozaron de distintos grados de flexibilidad, aceptación, y tolerancia. Cada una de ellas, además, experimentó cambios con el paso del tiempo y de acuerdo a la evolución del contexto socio- político. En este sentido, las mismas normas se hicieron eco de esta lógica contradictoria, y de allí las variantes que podemos observar en las colecciones de fetuas.

Los matrimonios mixtos en al- Andalus

Los datos que tenemos sobre uniones mixtas en la península Ibérica son relativamente escasos, especialmente en lo que concierne a aquella población conformada por individuos que no alcanzaron un reconocimiento particular desde el momento en que no ocupaban altos puestos en la administración estatal ni en el ejército, ni tampoco eran considerados intelectuales y juristas de prestigio.

De hecho, no se cuenta para el estudio del periodo andalusí con ningún documento similar a lo que se supone habrían sido los contratos matrimoniales en la península, por lo que los investigadores se ven obligados a rastrear datos en documentación de carácter normativo o literario que, si bien aporta información no desdeñable, también constituye una limitación²³. En este conjunto de escritos se ubican las colecciones de fetuas. Llegados a este punto se impone dar respuesta a dos interrogantes: en primer lugar, ¿cuál es la naturaleza de esta documentación?, ¿es válido el testimonio de al- Wanšarīšī, un jurista que recopila casos que se remontan hasta cuatro siglos antes?, y ¿hasta qué punto los escasos ejemplos mencionados son representativos de la realidad de los matrimonios mixtos de la época?

Respecto de la primera pregunta, podemos definir a una fetua como una sentencia elaborada por un juez o qādī, y considerada ejemplar para ser aplicada, de ser necesario, a otros casos. Se compone de dos partes: una pregunta inicial o su`ila (“fue interrogado”) en donde se suele plantear el problema a ser resuelto, y una respuesta o agaba (“ha respondido”). En esta segunda instancia, se espera que el juez resuelva el problema de forma tal que se distinga lo lícito (halāl) de lo ilícito (harām), siendo fiel a la tradición (sunna), y alejándose de cualquier innovación reprochable (bid`a). Es común que en las fetuas se

²² J.COPE, “Marriage, Kinship, and Islamic Law in Al- Andalus: Reflections on Pierre Guichard’s *Al- Andalus*”, *Al- Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean*, Vol. 20, n° 2, 2008, pp. 161- 177.

²³ Las escasas actas matrimoniales con las que se cuenta datan del período bajo dominio cristiano y pertenecen a la comunidad mudéjar.

recuerden las opiniones y actuaciones de juristas anteriores que, en tanto figuras de autoridad, amparaban las decisiones tomadas por sus sucesores.

Estas características tienen su origen en la particular concepción de la ley en el Islam que aboga por su origen divino y se opone a cualquier novedad (al menos formalmente). Ello, sumado al prestigio de que gozaban las cadenas de autoridad, lleva a muchos autores a considerar que esta documentación permite acercarse con relativa certeza a los problemas tratados. Así, y retomando el segundo interrogante planteado, no habría inconveniente en estudiar el contexto andalusí del siglo IX o X haciendo uso de una recopilación tardía del XV. La inmutabilidad formal de la ley, la suspensión de cualquier intento de exégesis, y el apego estricto a ésta de parte de los jueces serían las causas responsables de que el mundo islámico presentase una notoria uniformidad de prácticas, aún en distintos momentos y espacios.

En nuestro caso, sin rechazar las posibilidades que ofrece este tipo de fuentes, proponemos que, más allá de los intentos de uniformidad que los mismos juristas pretendían acatar, la misma documentación muestra una cantidad de elementos variables, y en algunos casos contradictorios, que podrían estar indicando lo contrario: es decir, la necesidad de contar con una práctica legal algo más flexible que diera cuenta de las cuestiones surgidas en el seno de una sociedad en la cual convivían distintos colectivos. En este sentido, nos preguntamos si las fetuas, más que el testimonio de la aplicación uniforme de un precepto, no podrían estar atestiguando las diversas formas en que la ley pudo ser aplicada en momentos concretos, flexibilidad que intentaba ser disimulada bajo una serie de ejercicios argumentativos practicados por los mismos jueces en pos de mostrar la deseada imagen de apego a la tradición.

La compilación con la cual trabajaremos, el *Kitāb al Mi`yār de al- Wanšarīsī* contiene 77 fetuas dedicadas a la vida conyugal en al- Andalus, sobre un total de 198 referidas al tema, tanto en la Península como en el norte de África. De estas 77 sentencias, la mayoría hace referencia a conflictos derivados por la concesión y usufructo de la dote, o debido a cláusulas impuestas temprana o tardíamente por hombres y mujeres en los contratos de matrimonio, siempre entre contrayentes musulmanes. Sin embargo, algunas pocas, sumadas a otras que refieren a cuestiones más específicamente religiosas, sí aportan datos valiosos que nos permiten reconstruir hasta cierto punto la situación de parejas y familias caracterizadas por la heterogeneidad religiosa de sus miembros. Es aquí donde vuelve a plantearse la cuestión de la validez de tan exiguos datos para dar cuenta de la problemática del parentesco. En este trabajo, consideramos que a pesar del bajo número de fetuas dedicadas al tema, la mención de esta problemática testimonia la preocupación que las uniones mixtas despertaban en los jueces, además de permitir rastrear información acerca de una práctica que puede pensarse como mucho más habitual de lo que las fuentes reflejan. Documentación, por otra parte, poco interesada en registrar cuestiones o conflictos cotidianos que no necesariamente involucran a sectores poderosos. De todas formas, como ya afirmamos, los intersticios que se abren para acceder a la realidad de estas uniones permiten reconstruir en parte tanto las características que portaban los miembros del matrimonio, como también la naturaleza de las complicaciones que podían surgir.

Respecto a esto último, una característica saliente en aquellas escasas disposiciones legales que tratan la cuestión de matrimonios o uniones mixtas es que el componente religioso constituía, casi siempre, el elemento conflictivo, al punto tal de considerar a algunas prácticas como ilícitas.

En dos casos lo problemático se daba de la mano de las conversiones. La posibilidad de cambiar de fe, con todo lo que ello significaba en términos de pertenencia e identidad, parecía también estar estrechamente relacionada con la movilidad geográfica de individuos que transitaron sus vidas entre las regiones bajo control del Islam y la Cristiandad, mutando en su pertenencia confesional cada vez que cruzaban las fronteras, lo cual en algunos casos, sí repercutía en la validez de sus uniones.

Una resolución establecida en Córdoba en el siglo X (aunque algunos suponen que puede ser del XV), y atribuida a Ibn Sirağ o a Abu l- Qāsim b. Sirāğ, describe el caso de un hombre que se convirtió al cristianismo, y tomó una esposa cristiana en tierras enemigas (cristianas) donde habitaron por años. Más tarde se convirtieron en musulmanes, y retornaron a tierras del Islam²⁴. La respuesta del jurista fue que el matrimonio debía anularse por medio del repudio, y que el marido podría volver a desposar a la misma mujer si lo deseaba pero luego de dejar pasar 3 menstruaciones²⁵.

Otro caso de Córdoba, del siglo XI o XII, y resuelto por Ibn al Hāğğ, se refiere a un hombre que repudió a su cuarta mujer, esposada en tierra de infieles, y que deseaba volver a contraer matrimonio en tierra del Islam²⁶. Ante el interrogante de si el matrimonio seguía siendo válido, el juez resolvió establecer un lapso largo de cinco años, luego de realizar el repudio, antes de otorgarle al hombre el permiso para volver a casarse, periodo que se reducía a tres años si la mujer no se encontraba encinta²⁷.

En estos casos el interrogante es por qué estas uniones parecían no tener suficiente valor para los juristas, que ordenaban su disolución y, en uno de ellos, la necesidad de una segunda celebración. La identidad confesional de la esposa no parece ser razón suficiente. Si este elemento hubiera sido determinante seguramente habría sido invocado por los jueces. Por el contrario, lo que parece afectar la validez de estos matrimonios fue su celebración en tierras de infieles, lo que situó a estas uniones más allá del alcance y del control de la ley islámica y de sus representantes. Un elemento que, por otra parte, puede tenerse en cuenta para futuras indagaciones que reconsideren la valoración del matrimonio en el islam como mero contrato. Si se tratara simplemente de un arreglo privado entre dos partes, la locación donde se celebraban las uniones no debería haber reportado un inconveniente.

Otras sentencias se ocupan de castigar las uniones ilícitas. Esto ocurrió, por caso, en la Córdoba del siglo X, donde el juez Ibn Zarb retuvo 510 días en prisión a un cristiano que fue visto en compañía de una mujer musulmana reportada posteriormente como raptada. Los testimonios de los vecinos, que afirmaron que el acusado era de buenos modos y que mantenía buenas relaciones con los musulmanes, no parecen haber sido suficientes ante un tipo de unión (si consideramos que el rapto podría haber estado encubriendo una posible convivencia marital) que entraba en contradicción con uno de los principios nucleares que informaba al sistema de parentesco y matrimonio en el Islam: el que establecía que las

²⁴ “Un hombre se convierte al cristianismo y desposa a una cristiana en país enemigo donde vive con ella por años. Luego, los dos se convierten en musulmanes y regresan a tierra del Islam”, AL- WANŠARĪSĪ, *Kitāb al Mi`yār*, p. 102.

²⁵ “Su matrimonio será anulado por repudio y el marido podrá luego de un período de tres menstruaciones volver a tomar a esa mujer si lo desea”, AL- WANSARISI, *Kitāb al Miyar*, p. 102.

²⁶ “Un individuo, habiendo repudiado a su cuarta esposa desposada en tierra de infieles, desea contraer matrimonio en tierra del Islam”, AL- WANŠARĪSĪ, *Kitāb al Mi`yār*, p. 108.

²⁷ “Él no podrá hacerlo (casarse) antes de los cinco años luego del repudio, tiempo máximo de duración de la concepción de un niño. Si ella no está encinta, él deberá esperar tres años (...)”, en AL- WANŠARĪSĪ, *Kitāb al Mi`yār*, p. 108.

mujeres musulmanas solo estaban reservadas para casamientos al interior de la comunidad de fieles²⁸.

Un siglo antes, en la misma ciudad, el juez Abu Ibrahim Ishaq B. Ibrahim perdonó la vida de un “tributario” acusado de violar a una mujer musulmana, condenándolo solamente a otorgarle una dote proporcional a su condición, solo porque el acusado accedió a convertirse al islam, lo cual automáticamente lo salvó de la pena de muerte. En este caso, si bien se menciona la existencia de una dote, no podemos conocer con certeza si los involucrados fueron empujados a contraer matrimonio, manteniendo el hombre la posibilidad de un repudio inmediato. Pero la fetua sí atestigua que la conversión del acusado al islam restauraba el principio de la kafā'a que imponía, no la igualdad religiosa de los miembros de la pareja, pero sí la superioridad de la fe del hombre por sobre la de su esposa²⁹.

En otro orden de cosas, la diferencia religiosa no daba lugar a inconvenientes solo a la hora de consumir uniones.

Por el contrario, debe sumarse la posibilidad de que un individuo cambie de fe durante el transcurso de su vida matrimonial. En este caso, la transformación en su identidad religiosa no solo impactaba en el status y validez de su unión, sino que también afectaba la identidad de sus descendientes. Un problema que debió haber sido relativamente común en un contexto como el de la Península Ibérica caracterizada por la coexistencia de colectivos religiosos distintos y un contexto político cambiante que muchas veces estimulaba las conversiones.

Un ejemplo que resume los inconvenientes que traía aparejada la mudanza a una nueva fe de un miembro de la pareja es un caso resuelto por el mismo juez cordobés Abu Ibrahim Ishaq B. Ibrahim.

Su protagonista era una mujer cordobesa, que se auto-identificaba como cristiana, pero cuyo padre, también de origen cristiano, se había convertido al islam en algún momento antes de su muerte. La cuestión era aún más compleja dado que la mujer en cuestión había sido criada como cristiana, y llevaba varios años de matrimonio con un hombre también cristiano³⁰.

En su resolución, el juez decidió registrar a la mujer como musulmana, en respeto a la norma que establece que los hijos e hijas heredan la religión del padre, y expuso que, a menos que la mujer presentara una prueba testimonial (bayyina) de que la conversión de su

²⁸ “Consulta de los juristas de Córdoba sobre el caso de un cristiano de malos modos que ha sido visto en compañía de una musulmana que luego desapareció. El hermano de ésta declaró que el tal Sa`īd al-`Ağamī la ha llevado. En contra, fueron dados testimonios a favor del sospechoso diciendo que es de buena vida y modos y que vive en armonía con los musulmanes. El qādī lo retiene en prisión 510 días”, AL- WANŠARĪSĪ, *Kitāb al Mi`yār*, p. 57.

²⁹ “Un tributario toma y viola a una musulmana pero al momento de ser ejecutado abraza el islam. Respuesta: él escapará a la muerte y deberá a la mujer una dote proporcional a la condición de esta última. Si su conversión no es de buena fe y se mantiene en el cristianismo, será crucificado sin dilación”, AL- WANŠARĪSĪ, *Kitāb al Mi`yār*, p. 53.

³⁰ “Una cristiana es presentada ante el qādī. Nacida de un musulmán y una cristiana que la ha criado luego de la muerte de su padre, casada con un cristiano con quien tiene un hijo hace veinte años o más. Interrogada por el magistrado ella ha respondido que su padre cristiano abrazó el islam y que luego de su muerte ella quedó al cuidado de su madre y se mantuvo en el cristianismo. La conversión de su padre, un mercenario, se produjo en un lugar distinto al que ella habita. Los vecinos afirman que aquel cristiano que abrazó el islam está muerto y que su hija ya no es núbil”, AL- WANŠARĪSĪ, *Kitāb al Mi`yār*, pp. 53- 54

padre no había tenido lugar, debía ser considerada musulmana. Si se negaba, sería juzgada y penada como renegada.³¹

Aquí, el elemento determinante que explica la resolución del juez es la rígida patrilinealidad que juega en el parentesco islámico. Un factor que, como vimos, para muchos historiadores habría sido el responsable de la absorción llevada adelante por los recién llegados respecto de la población nativa. Si bien estos autores concentraron sus estudios en el análisis del comportamiento de los clanes, que tomaban esposas cristianas y terminaban por sumar a los vencidos en concepto de mawlas o clientes (lo que llevaba más tarde o más temprano a su islamización), un ejemplo como el que acabamos de narrar tendría los mismos resultados. La conversión al islam de un hombre adulto afectaba la pertenencia religiosa de su descendencia, y terminaría también por sumar más fieles a la comunidad de musulmanes o umma.

Sin embargo, el caso exhibe una complejidad que requiere de un análisis que supere el pensar una simple absorción de un grupo por otro.

En primer lugar, es evidente que, más allá de que la corriente mālikí planteara que la conversión de un hombre al islam no dañaba su matrimonio, sí impactaba en el estatuto de los hijos y su identidad; más aún en un contexto en el que se observan con relativa frecuencia las conversiones religiosas, lo que daba lugar a identidades fluctuantes que suponían un conflicto para esos mismos marcos legales.

Por otra parte, en este caso en particular el hecho de que la identidad puesta en juego fuera la de una mujer funcionaba como un agravante dada las normas que hacían al parentesco en el islam, que establecían para las musulmanas la estricta prohibición de mantener relaciones con infieles. Podría sugerirse que la identidad confesional de esta mujer y, en consecuencia, su pertenencia a una u otra comunidad, era situacional, y dependiente de las decisiones de otros (su padre y el juez), y según el medio en el que habitara (ya se encontrara en tierras del Islam o en territorio cristiano).

En tercer lugar, casos como el descrito suponían un asunto complejo para los jueces desde el momento en que se trataba de individuos que mantenían lazos sociales tanto con la comunidad de musulmanes como con la de cristianos y que, para sumar confusión, podían ostentar un grado no despreciable de arabización sin renunciar a su religión.

Relacionado con esto último, podría pensarse que el hecho de que hombres ya casados realizaran conversiones de una religión a otra, y que, a pesar de ello, sus matrimonios y descendientes continuaran siendo considerados válidos y miembros de su núcleo familiar, podría estar indicando un cierto grado de continuidad entre los patrones matrimoniales de ambos colectivos. De esta forma, la posibilidad de participar en dos universos culturales, así como mantener lazos sociales con unos y otros, habría sido posible, en parte, gracias a la existencia de un número de similitudes en la práctica concreta del matrimonio, más allá de las posibles divergencias de ésta respecto a lo establecido en tratados normativos.

Ejemplos que, además, vuelven a plantear la necesidad de evitar pensar a los colectivos musulmán y cristiano como entes monolíticos, portadores de características intrínsecas e inmutables a lo largo del tiempo, y siempre respetuosos de reglas imperecederas.

³¹ “Ella debe ser considerada como musulmana en tanto que hija de un musulmán, a menos que presente una prueba testimonial estableciendo lo contrario. Sino nos obligará a infligirle la pena que merece un renegado”, AL-WANŠARĪSĪ, *Kitāb al Mi`yār*, p. 54.

Conclusiones

A modo de conclusión de este acercamiento preliminar a la problemática de los matrimonios mixtos en al- Andalus a partir de la compilación realizada por al- Wanšarīšī podemos enumerar una serie de puntos clave.

En primer término, es importante recordar que la organización del parentesco, tanto de los musulmanes como de los cristianos, funcionaba en el marco más general de una formación tributaria cuyo cuerpo legal admitía la existencia de colectivos extranjeros (entendidos como no musulmanes) en tanto se los pudiera categorizar y explotar de forma diferenciada. La aceptación de esta población heterogénea, más allá de las normas que intentaban delimitar sus contactos, habilitaba desde un principio una serie de espacios para el encuentro, así como para las uniones mixtas. En este aspecto, podría decirse que las reglas que intentaban separar estrictamente a ambos colectivos existían en el terreno de las manifestaciones religiosas e ideológicas, pero estaban lejos de reflejar las prácticas llevadas adelante por la población.

En segundo lugar, y vinculado a lo anterior, así como los datos que muestran situaciones disruptivas permiten conocer una realidad mucho más compleja, también nos previenen a la hora de catalogar de manera unívoca a sus protagonistas. Paradójicamente, pareciera que se daba la existencia de identidades cambiantes y fragmentadas actuando en un marco de usos relativamente comunes. Como adelantamos, es necesario profundizar la posibilidad de que el mantenimiento de lazos tanto con el colectivo cristiano como con el musulmán, así como los cambios en la adscripción religiosa, fueran posibles desde el momento en que se compartía una serie de patrones y prácticas de organización relativamente similares que habilitaban la entrada y salida de un individuo de un colectivo religioso al otro.

Es por ello que el estudio en profundidad de casos particulares puede ser una guía para dilucidar el alcance de las pervivencias e innovaciones en el entramado social andalusí.