

RETIRO Y AYUNO: ALGUNAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LAS MUJERES ANDALUSÍES

Manuela MARÍN
CSIC, Madrid

La piedad religiosa y algunas de sus manifestaciones más exaltadas, como la experiencia mística, se han venido considerando como un territorio en el que, históricamente, las mujeres musulmanas podían alcanzar modos de expresión y realización personal que les estaban vedados en otras áreas¹. Puesto que el texto coránico sanciona la igualdad de géneros en su relación con la divinidad, ésta habría sido la fórmula más adecuada para superar la jerarquía de género inequívocamente impuesta en las sociedades islámicas respecto a la participación de las mujeres en cualquier otro ámbito de actividad. Aspectos fundamentales de la religiosidad musulmana, sin embargo, se hallan condicionados por las normas de pureza ritual, que afectan a las mujeres de un modo mucho más contundente que a los hombres. La impureza derivada de la menstruación o del parto invalida el cumplimiento de deberes religiosos como la oración, el ayuno o la peregrinación; una mujer menstruante no puede entrar en una mezquita o recitar el Corán. En su colección de *ḥadītes* relativos a las mujeres, recoge 'Abd al-Malik b. Ḥabīb un dicho del Profeta en el que se explica la inferioridad (*naqṣ*) de las mujeres por su imposibilidad de orar durante el período menstrual². Condicionadas por hechos biológicos ineludibles, que las expulsaban del cumplimiento normativo de la ortopraxis islámica, las mujeres con inclinaciones piadosas habrían buscado refugio en el ámbito menos regulado de la expresión mística, abierta a la incorporación de actitudes religiosas personalizadas. ¿Fue éste el caso de al-Ándalus? Examinaré a continuación algunas de las prácticas religiosas de las andalusíes, que permiten asegurar la presencia de fórmulas devocionales que les fueron propias y en las cuales hallaron un medio para trascender los límites impuestos por las normas destinadas a mantenerlas en una posición religiosa secundaria.

En su estudio sobre la santidad de las mujeres en el Islam, M. Chodkiewicz ha señalado la desproporción numérica que las afecta, respecto a los hombres, en

¹ Cf. Schimmel, A., «Women in Mystical Islam», *Women and Islam*, ed. A. al-Hibri (Oxford, 1982), 145-151 y Smith, J. I., «Women, Religion and Social Change in Early Islam», *Women, Religion, and Social Change*, ed. Y. Y. Haddad y E. B. Findly (New York, 1985), 19-35.

² *Kitāb Adab al-nisā' al-mawsūm bi-Kitāb al-Gāya wa-l-nihāya*, ed. 'A. Turkī (Beirut, 1992), n.º 222.

la literatura hagiográfica musulmana, desproporción paralela a la de las canonizaciones de la iglesia católica³. En al-Ándalus, donde la producción de carácter estrictamente hagiográfico conoció un desarrollo muy limitado⁴, sobre todo si se la compara con la del Norte de África, es necesario recurrir a la literatura biográfica para rastrear las huellas de un tipo de dedicación religiosa que haga merecedor a quien la practique de diversos calificativos: la presencia de términos como *zāhid*, *‘ābid* o *ṣāliḥ* sirve entonces como indicador de signos de un grado elevado de religiosidad, a los que a veces se añaden breves relatos sobre carismas y hechos milagrosos⁵.

La comparación entre los datos así obtenidos sobre biografías de mujeres y hombres no carece de interés. La desigualdad numérica absoluta no es sorprendente, puesto que refleja la lenta y siempre muy minoritaria inserción de las mujeres en los diccionarios biográficos⁶. Ahora bien, un repaso a los materiales recogidos por M. L. Ávila demuestra que 16 biografías (de un total de 116) pueden entrar en la categorías de «mujeres dedicadas a la devoción religiosa»⁷, es decir, que su proporción respecto al total de las biografías de mujeres es semejante a la que puede haber entre el conjunto biográfico de sabios andalusíes y los que, entre ellos, se consagraron a las prácticas de piedad. En cambio, las diferencias cualitativas entre biografías de mujeres y hombres son notables. En ese sentido, ha de destacarse que el repertorio de términos utilizados para calificar a las devotas es mucho más restringido que el empleado para los hombres de religión y abarca únicamente las siguientes posibilidades: *fāḍila/min fuḍalā’ al-nisā’*, *ṣāliḥa/min ṣawāliḥ al-nisā’*, *‘ābida, muta’abbida/min al-‘awābid, dayyina* y *zāhida*. Términos como *wari’*, *nāsik*, *mutabattil* o *jāsi’* que, junto a los anteriormente citados, aparecen con mucha frecuencia en las biografías de hombres piadosos no se aplican a mujeres sino muy excepcionalmente. Sobre todo, nin-

³ Cf. Chodkiewicz, M., «La sainteté féminine dans l’hagiographie islamique», *Saints Orientaux*, ed. D. Aigle (Paris, 1995), 101-103.

⁴ Además de la *Risālat al-quds* de Ibn ‘Arabī, existen otros dos textos dedicados a «vidas de santos»: la *Tuhfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib fi karamāt al-ṣayj Abī Marwān* de Aḥmad b. Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Qaṣṭālī y el recientemente editado *al-Sirr al-maṣūn* de al-Ṣadāfi.

⁵ Cf. Marín, M., «The Early Development of *zuhd* in al-Andalus», *Shi’a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, ed. F. De Jong (Utrecht, 1992), 83-94 y «*Zuhūd* de al-Andalus», *Al-Qanṭara* XII (1991), 439-469.

⁶ Cf. Ávila, M. L., «Women in Andalusí Biographical Sources», *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. Marín, M. y Deguilhem, R. (en prensa).

⁷ Ávila, M. L., «Las mujeres “sabias” en al-Andalus», *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. e intr. M. J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), núms. 10, 16, 19, 28, 31, 40, 45, 51, 62, 77, 83, 92, 102, 104 y 105. A estas biografías hay que añadir la contenida en Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭa fi ajbār Garnāṭa: nuṣūṣ yādīda lam tunṣar*, ed. ‘A. S. Ṣaḡūr (Tetuán, 1988) n.º 32 (texto publicado después de la elaboración del estudio de Ávila).

guna mujer es calificada de *muḡabat al-da'wa* (fórmula que, en su equivalente masculino, reconoce un grado superior de virtud, que consigue la respuesta divina)⁸ ni de *ṣūfī*⁹. Finalmente, no se registra ningún ejemplo de carisma o portento relacionado con la religiosidad de estas mujeres.

A pesar de su reducido número, estas biografías devotas contienen los suficientes datos como para establecer las características más importantes de su actividad religiosa, que, en algunos casos, puede contrastarse con información procedente de otro tipo de textos. Con pocas excepciones, los datos onomásticos que se refieren a las protagonistas de estos textos las sitúan como musulmanas libres, que pertenecen a familias de ulemas o de las que, al menos, se conoce parte de su vinculación genealógica familiar; una es, incluso, miembro de la casa omeya (al-Bahā', hija de 'Abd al-Raḡmān II)¹⁰. Custodios de estas mujeres, padres, maridos o hermanos garantizan su inclusión en un ambiente de estudio y dedicación religiosa, aunque sea su personalidad propia la que destaque como practicantes de piedad¹¹. Las devotas anónimas, que encuentran un lugar de acogida en los repertorios exclusivamente hagiográficos orientales o norteafricanos, no fueron aceptadas por la lógica de los diccionarios biográficos, basados en la identificación onomástica y, por tanto, sólo aparecen de forma casi casual en otro tipo de fuentes. Una mujer *ṣāliḡa* de Zaragoza informó al emir de la ciudad sobre la inconveniencia de construir un monumento funerario sobre la tumba de Ḥanaṣ y 'Alī b. Rabāḡ, quienes se le habían aparecido en sueños mostrando su desacuerdo con este propósito del emir¹²; otra devota de Córdoba aparece en la biografía del *qāḡī* de Córdoba Muḡammad b. Salama

⁸ Cf. Marín, M., «The Early Development of *zuhd*», 88-92 y «*Zuḡḡād* de al-Andalus», 451-452.

⁹ La única excepción la forman las dos mujeres integradas por Ibn 'Arabī en su repertorio de 55 místicos andalusíes y magrebíes (*Risālat al-quḡḡ* [Ed. Asín Palacios, M., Madrid-Granada, 1939; trad. por el mismo, *Vidas de santones andaluces*, Madrid-Granada, 1933], núms. 54 y 55. Véase, sobre ellas, Lapiedra, E., «Mujeres místicas musulmanas transmisoras de su ciencia en al-Andalus», *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, ed. M. Graña Cid (Madrid, 1994), 263-272.

¹⁰ Las excepciones son Raṣīda al-Wā'iza (Ávila, M. L., «Las mujeres "sabias"», n.º 77) y dos mujeres de las que sólo se ha conservado el nombre propio y el de sus maridos (*idem*, núms. 16 y 83). Tampoco Ibn al-Jaḡīb, *Iḡḡa* (ed. Ṣaḡūr, n.º 32, da ningún elemento de la cadena genealógica de Maḡabba al-Balansīya.

¹¹ Cf. Chodkiewicz, M., «La sainteté féminine», 103-104 y Mediano, F. R., «Una sociabilidad oblicua. Mujeres en el Marruecos moderno», *Al-Qanḡara XVI* (1995), 387-392.

¹² Al-'Uḡrī, *Tarṣī' al-aḡbār wa-tanwī' al-āḡār*, ed. 'A. al-Aḡwānī (Madrid, 1965), 23. Cf. Bramon, D. y Souto, J. A., «Las maravillas de Zaragoza», *Aragón en la Edad Media VII* (1987), 15-16. Acerca de las opiniones sobre la construcción de monumentos funerarios, abundantemente documentada en al-Ándalus, véase Fierro, M., «El espacio de los muertos: fetus andalusíes sobre tumbas y cementerios», *Urbanisme musulman*, eds. P. Cressier y M. Fierro (Madrid, en prensa).

para subrayar su humildad y el rápido ejercicio de su justicia¹³. Por contraste, las *ṣāliḥāt* repertoriadas en los diccionarios biográficos, a pesar de lo breves que son los textos que se les dedican, pueden identificarse casi siempre como miembros de la elite intelectual y religiosa.

¿Por qué se calificaba a estas mujeres de *ṣāliḥāt*? Muchas veces no se ofrece ninguna explicación a este respecto: eran mujeres virtuosas, pías, honestas (*min 'afā'if al-nisā'*) y ello las convertía en modelos de comportamiento. Pero de algunas se dan más detalles y en dos casos concretos se menciona la gran concurrencia de gente a su entierro, hecho que, como es bien sabido, supone un reconocimiento público a la virtud de la persona fallecida¹⁴. Entre las prácticas religiosas que se mencionan expresamente figuran la lectura (y en una ocasión, la copia) del Corán, la limosna abundante y generosa y, de modo especial, la vida retirada. Este último aspecto se subraya en las vidas de mujeres de muy diversa condición: la hija de 'Abd al-Raḥmān II, al-Bahā', la anónima devota de Córdoba que fue a ver al *qāḍī* Muḥammad b. Salama y la valenciana Maḥabba, que murió en Granada en 610/1213-1214 y que «no se ocupaba más que de Dios y vivía retirada de la gente»¹⁵.

Hubo sin duda muchas otras mujeres, no recogidas en las fuentes biográficas, que practicaron estos mismos aspectos de la religiosidad islámica y con la misma devoción. El deseo de llevar una vida apartada, retirada del contacto con el mundo y sus atractivos terrenales, es una de las señales más distintivas del asceta, y en las biografías de hombres piadosos aparece de forma recurrente. Una de las fórmulas conocidas para ello, tanto en al-Ándalus como en otras regiones del mundo islámico, es la práctica del *ribāṭ*. En el de Monastir, según información recogida por al-Bakrī, había construcciones especiales para que en ellas pasaran períodos de retiro las mujeres (*murābiṭāt*)¹⁶, pero no hay referencias explícitas a mujeres en los textos relativos a los *ribāṭ* y lugares de *ribāṭ* de al-Ándalus¹⁷. Para la época más tardía de la historia andalusí, se ha observado que la toponimia de algunas rábitas granadinas y malagueñas puede tener relación con nombres

¹³ Ibn Ḥārīt al-Juṣanī, *Quḍāt Qurtuba*, ed. y trad. J. Ribera (Madrid, 1914), 164/203.

¹⁴ Se trata de la hija de 'Abd al-Raḥmān II, al-Bahā', y de la hermana de Yūsuf b. Yahyā al-Magāmī, Fāṭima (Ávila, M. L., «Las mujeres "sabias"», núms. 19 y 31).

¹⁵ Ibn al-Jatīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), n.º 32.

¹⁶ Al-Bakrī, *Kitāb al-Mugrib fī ḍikr bilād Ifrīqiya wa-l-Magrib. Description de l'Afrique septentrionale*, ed. y trad. M. G. de Slane (París, 1965), 36/79.

¹⁷ De hecho, en la biografía de Sa'īd b. Faḥlūn (m. 340/951) se cita la opinión de al-Magāmī (m. 283/896), alfaquí toledano discípulo de Ibn Ḥabīb, contraria a que un *murābiṭ* fuese a Talamanca con una *yāriya*, así como la de sabios egipcios que se oponían a la presencia de mujeres en lugares de frontera, por el peligro que esto suponía (Qāḍī 'Iyāḍ, *Tarīb al-madārik* [Rabat, s.f.-1983], V, 224).

femeninos y de ahí que haya sido entendida como prueba de vida eremítica de algunas mujeres¹⁸.

Una cuestión sometida a la consulta de Ibn Sahl es mucho más explícita sobre los lugares en los que podían retirarse a vivir las mujeres devotas o también, como ocurría en los *ribāṭ* urbanos de El Cairo mameluco, las viudas, ancianas o repudiadas sin medios económicos propios¹⁹. El texto de la consulta y las respuestas que se le dieron son el único testimonio conocido de la existencia en al-Ándalus de esa clase de instituciones:

Dijo el *qāḍī*: nos ha consultado el *ṣāḥib al-aḥkām wa-l-aḥbās* de Córdoba Muḥammad b. Makkī sobre una mujer que residía en una casa establecida como legado pío (*muḥabbasa*) para las mujeres piadosas (*ṣāliḥāt al-nisā'*). Esta mujer quería casarse o quería la vuelta de un marido que la había repudiado y (pretendía) vivir con ella en aquella casa. Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad y yo respondimos que la mujer tenía derecho a ello si el marido era indigente y no podía alojarla. Abū 'Abd Allāh b. Faraḡ y 'Ubayd Allāh b. Adham respondieron que ella tenía que salir de la casa si se casaba y no se le debía permitir vivir allí con su marido. Respondieron Ibn 'Attāb e Ibn al-Qaṭṭān: no le corresponde ello²⁰.

No es posible saber si esta «casa de retiro» cordobesa fue un ejemplo único en su género a lo largo de la historia andalusí, pero ha de tenerse en cuenta que, para el total de la historia mameluca en Egipto, J. Berkey sólo ha documentado cinco fundaciones pías semejantes²¹, contando para ello con una documentación de base mucho más abundante que la andalusí. Por otro lado, la forma en que se presenta esta cuestión parece dar a entender que se trataba de algo perfectamente asumido por los alfaquíes consultados, quienes se preocupan mayoritariamente de preservar el carácter sexualmente segregado del edificio. La conexión entre prácticas piadosas de vida retirada y refugio para mujeres en situación difí-

¹⁸ Cf. López de la Plaza, G., *Al-Andalus: mujeres, sociedad y religión* (Málaga, 1992), 122-123.

¹⁹ Cf. Berkey, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, 1992), 173-175.

²⁰ Ibn Sahl, *Diwān al-Aḥkām al-kubrā*, ed. R. H. Al-Nuaimy, Tesis Doctoral, University of St. Andrews, 1978, 1003-1004. Los alfaquíes que dieron su opinión sobre este asunto fueron Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz b. Ḥamdīn al-Taglibī (m. 482/1089-1090), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Faraḡ Ibn al-Ṭallā' (m. 497/1103-1104), 'Ubayd Allāh b. Muḥammad b. Adham (m. 486/1093-1094), Muḥammad b. 'Attāb b. Muḥsin (m. 462/1069-1070) y Aḥmad b. Muḥammad b. 'Isā b. Hilāl Ibn al-Qaṭṭān (m. 460/1067-1068) (cf. Ávila, M. L. y Marín, M., «Nómina de sabios de al-Andalus (430-520/1038-1126)» [*EOBA* VII, 55-189], núms. 290, 1125, 1220, 1709 y 1760).

²¹ Berkey, J., *The Transmission of Knowledge*, 174.

cil es también evidente y permite suponer la existencia de redes informales de asistencia, vinculadas de modo natural a la actividad caritativa y piadosa de mujeres acomodadas. Quedan, desde luego, muchas preguntas sin respuesta suscitadas por el texto recogido por Ibn Sahl, que permite únicamente asegurar la presencia de lugares específicos a los que se acogían mujeres devotas o desamparadas.

Por algunos textos biográficos se conocen también actividades de carácter religioso organizadas por y para las mujeres, que posiblemente tuvieron algo que ver con estas «casas de retiro» o que, al menos, se sitúan en un parecido orden de cosas. Se trata, primero, de una hermana —anónima— del *qāḍī* Muḍīr b. Saʿīd al-Ballūṭī (m. 355/965-966) a quien se describe residiendo en la casa familiar de Faḥṣ al-Ballūṭ y llevando allí una vida

dedicada a la piedad en su mezquita, sin abandonar su casa, a la que acudían las ancianas y las mujeres piadosas de la región, para orar, instruirse en la religión y estudiar las vidas de los santos²².

Se testimonia así, en este breve apunte biográfico, cómo las mujeres de una zona rural podían mantener sus propias áreas de perfeccionamiento religioso o, simplemente, de acceso a un conjunto de conocimientos básicos para su conducta como musulmanas. La fama de la familia de Muḍīr b. Saʿīd contribuyó, sin duda, a que se recogiera la actividad de esta hermana suya, pero es muy posible que otras mujeres de familias de ulemas locales cumplieran una parecida función. Más excepcional, dentro de este ámbito de difusión de temas de piedad, es el caso de una mujer de ubicación cronológica desconocida, y a la que Ibn al-Abbār llama Rašīda al-Wāʿiza («la predicadora»)²³. Rašīda viajaba por al-Ándalus predicando y exhortando a las mujeres, dedicación que la hizo famosa y permitió su inclusión en los repertorios biográficos. Esta actividad de prédica no reglamentada —a diferencia de la que se lleva a cabo en las mezquitas durante la oración del viernes— no siempre fue vista con buenos ojos por los ulemas más estrictos, pero en el caso de Rašīda se registra con palabras de alabanza. Su actividad es totalmente diferente de la de la hermana de Muḍīr b. Saʿīd, voluntariamente recluida en su casa. Pero en este caso, tanto como en el de las «casas de retiro», se observa la existencia de circuitos propios de las mujeres, a través de los cuales se difundían enseñanzas y prácticas religiosas y se establecían redes de ayuda y apoyo a mujeres desvalidas.

²² Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. M. Alarcón (Madrid, 1915), 402-403. Sobre Muḍīr b. Saʿīd y su familia, cf. De Felipe, H., *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus* (Madrid, 1997), 200-220.

²³ Cf. Ávila, M. L., «Las mujeres “sabias”», n.º 77.

Puesto que el ayuno —identificado especialmente con el que se practica, en las horas diurnas, durante el mes de *ramaḍān*— es uno de los pilares del Islam, no es de extrañar que entre los ascetas y místicos se diera una dedicación particular a esta práctica, lo que se traducía en ayunos voluntarios fuera del mes sagrado, obligatorio para todos los musulmanes. Varias de las mujeres devotas cuyas biografías se están examinando compartieron esta dedicación: Amat al-Raḥmān bt. Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Qāhir al-‘Absī (m. 440/1048-1049) era «ayunadora constante», lo mismo que Zaynab bt. ‘Abbād y Maḥabba al-Balansiya²⁴. Nada diferencia esta práctica, tal como aparece en los textos biográficos, de la que llevaban a cabo musulmanes de extrema piedad, caracterizados por su nulo aprecio de los placeres del mundo. En la biografía de un *qāḍī* de Játiva y Denia, Jalaf b. Sulaymān b. Faṭḥūn al-Ūryuwālī (m. 505/1111-1112) se muestra cómo esta negación de las necesidades corporales se convierte en modelo para una mujer de su familia, su tía materna —a su vez, abuela de Abū Muḥammad al-Ruṣāṭī. Esta mujer decidió seguir el ejemplo de Jalaf, quien había decidido abandonar el mundo y dedicarse al ayuno y la vida retirada, y ayunó, como su sobrino, de forma constante hasta el momento de su muerte²⁵. En el mismo contexto de santidad «familiar» debe situarse el ayuno de la mujer de Abū Marwān al-Yuḥānisī, que preparaba la comida de su esposo y sus compañeros pero no la probaba; Abū Marwān, al tener noticia de ello en una visión onírica, le ordenó que abandonara su práctica de abstinencia²⁶.

Se conservan otros textos que añaden, a esta dedicación al ayuno similar a la practicada por los hombres, una dimensión específica y que quizá pueda corresponder a un fenómeno bien documentado en el ámbito de la cristiandad medieval: la conversión del ayuno en fórmula eliminadora de la corporeidad de las mujeres, que acceden así a una posición asexuada en la que se han borrado —mediante la destrucción de los condicionantes biológicos— los obstáculos para su integración en la esfera de la santidad²⁷. De forma significativa, los datos sobre este fenómeno proceden de fuentes orientales o magrebíes, aunque sus protagonistas sean mujeres andalusíes. La reserva de los biógrafos andalusíes hacia los carismas y hechos milagrosos, reflejada en la escasez de textos hagiográficos a que ya se ha hecho referencia, encuentra aquí una nueva confirmación.

²⁴ Ibn Baṣkuwāl, *Šila*, ed. ‘I. al-‘Aṭṭār (El Cairo, 1955), n.º 1535; Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. M. Alarcón), n.º 2889; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta* (ed. Šaqūr), n.º 32.

²⁵ Al-Ḍabbī, *Bugya*, ed. F. Codera y J. Ribera (Madrid, 1884-1885), n.º 707.

²⁶ Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib*, ed. F. de la Granja (Madrid, 1974), 180.

²⁷ Cf. Bynum, C. W., *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley, 1987), donde se analiza con brillantez el uso simbólico de la comida en la religiosidad de las mujeres cristianas medievales.

Acogiéndose a la autoridad de al-Dahabī, Ibn Ḥaṣṣar se refiere al caso extraordinario de ‘Ā’iṣa bt. ‘Abd Allāh b. ‘Āṣim (m. 705/1305-1306). Esta mujer

estuvo más de veinte años sin comer en absoluto. Su acción es pública y notoria y no hay duda de ello; la han transmitido el tradicionista Abū ‘Abd Allāh b. Rabī‘, Muḥammad b. Sa’d al-‘Āṣiq y otros. Ella era tía materna del *qā’id* Abū Ishāq b. Bilāl. Residía en una habitación suya en la parte alta de al-Ŷāmi‘ al-Mu‘allaq de Algeciras, en al-Andalus²⁸.

Para mayor ilustración del lector, cita Ibn Ḥaṣṣar, a continuación, otros dos casos similares: una mujer de Wāsiṭ (en Iraq) y otra de Jwārizm. Junto a ellas, la andalusí ‘Ā’iṣa bt. ‘Abd Allāh consiguió incorporarse al registro escrito de los hechos memorables de santidad, siendo la única que, en el repertorio del oriental Ibn Ḥaṣṣar, figura por derecho propio, con una biografía en la que se indican sus vinculaciones familiares, lugar de residencia y fecha de muerte. Es interesante hacer notar que en ese texto biográfico no se hace indicación alguna sobre la dedicación religiosa de ‘Ā’iṣa: es algo que se da por supuesto, tanto por su asombrosa capacidad de ayuno como por el lugar en que vivía. Retiro y ayuno —éste, de características singulares— se aúnan en la definición de la vocación religiosa de una mujer de la que, desgraciadamente, nada más se sabe. Su fama traspasó, sin embargo, las fronteras del occidente islámico y su nombre vuelve a aparecer (como ‘Ā’iṣa al-Ŷazīriya) en el relato del segundo caso de ayuno excepcional que se conoce.

Los detalles sobre la otra mujer andalusí «ayunadora» proceden de la obra de un antepasado de al-Maqqarī que fue maestro de Ibn al-Jaṭīb; de su *Kitāb al-Muḥāḍarāt* copió su descendiente un largo fragmento, escrito en primera persona y en el que se advierte la perplejidad y desconcierto que provocó, entre los alfaquíes y ulemas, un fenómeno que desafiaba las leyes de la naturaleza. Según este al-Maqqarī, en los años cincuenta del siglo VIII/XV llegó a Tremecén, donde residía, una mujer de Ronda

que ni comía, ni bebía, ni defecaba ni menstruaba. Cuando esto se dio a conocer, lo negó el alfaquí Abū Mūsā Ibn al-Imām, que recitó: «Ambos tomaban alimen-

²⁸ Ibn Ḥaṣṣar, *al-Durar al-kāmīna*, ed. M. S. al-Ḥaqq (El Cairo, 1966), II, n.º 2086. No hay referencias a ‘Ā’iṣa en *Siyar a’lām al-nubalā’* o en *Taḍkirat al-ḥuffāz* de al-Dahabī (cf. Fierro, M. y Zanón, J., «Andalusés en dos obras de al-Dahabī», *EOBA* I (Madrid, 1988), 183-233). Por su parte, Arié, R., *L’Espagne musulmane au temps des naṣrides (1232-1492)* (Paris, 1973), 421, nota 1, cita esta biografía, pero no sitúa cronológicamente a esta mujer ni se refiere a su sobrino.

tos»²⁹. La gente empezó a enviarle (a esta mujer) a sus mujeres de más confianza e inteligencia. Ellas la inspeccionaron de todas las formas posibles, sin hallar más que lo que se ha mencionado. Le preguntaron: ¿Te apetece la comida? A lo que respondió: ¿Os apetece a vosotros la paja que se pone ante el ganado? También le preguntaron: ¿Has tenido alguna señal [divina]? Entonces les informó que un día que había ayunado había sentido hambre y sed. Se quedó dormida y en sueños le llegó un mensajero con comida y bebida que comió y bebió. Cuando se despertó, experimentó una sensación de hartazgo. Y así continuó hasta el presente, recibiendo en sueños comida y bebida³⁰.

La presencia de esta mujer en Tremecén y la difusión de su milagrosa abstinencia de funciones corporales debió de causar cierta conmoción, porque, continúa diciendo al-Maqqarī, el sultán —en esos años, Tremecén estaba bajo dominio meriní— la hizo llevar a un lugar de su palacio, donde permaneció vigilada para evitar que su madre, cuando la visitaba, le llevase comida. La mujer de Ronda pasó con éxito la prueba a que se la sometió durante cuarenta días y al-Maqqarī propuso que se la sometiese a este mismo control, aumentado con la presencia de médicos y otros expertos, a lo largo de un año. Una vez terminado ese plazo, si la suspensión de funciones físicas se había mantenido, debería darse a conocer por todo el mundo, ya que no sólo se trataba de un caso que iba en contra de las leyes de la naturaleza, sino que demostraba, entre otras cosas, cómo se alimentaban las gentes en el paraíso. No se llevó a la práctica, al parecer, esta sugerencia de al-Maqqarī, cuyo relato termina así:

Se mencionó que había con ella otra mujer en la misma situación. Me dijo más de una persona de confianza, de los que habían conocido a ‘Ā’īša al-Īzīriya, que su caso era el mismo y que ‘Ā’īša bt. Yaḥyà la había controlado también durante cuarenta días. ¡Cuántos milagros se han perdido, cuántas pruebas han caído en el olvido! No se había conocido nada igual a esto antes de la octava centuria³¹.

A finales del s. VII/XIII y en la primera mitad del s. VIII/XIV se dieron en al-Ándalus los únicos casos conocidos de ayuno milagroso por parte de las mujeres. Bien señala al-Maqqarī que podría haberse perdido la memoria de otros carismas semejantes, pero la coincidencia temporal de los conservados puede no haber sido

²⁹ Corán, V, 75. En nota a su traducción, J. Cortés explica que este versículo representa la negación de la divinidad de Jesús y María, que se alimentaban como simples mortales. Por tanto, al citar esta aleya, el alfaquí niega que esta mujer pueda pasar sin alimento.

³⁰ Al-Maqqarī, *Nafh*, ed. I. ‘Abbās (Beirut, 1968), V, 305.

³¹ *Idem*, 305-306.

casual. Cabría pensar, por tanto, que en esa época, como en la Baja Edad Media cristiana, se intensificaron formas de religiosidad específicamente practicadas por las mujeres y que incluían la dedicación extrema a la negación de la comida. ¿Podría interpretarse esta dedicación —como se ha hecho para las mujeres cristianas— en tanto que forma de rechazo a la práctica moderada de la religión y, por tanto, al lugar secundario que esta práctica reservaba a las mujeres?³²

RESUMEN

La literatura biográfica andalusí contiene un corto número de biografías de mujeres devotas (*ṣāliḥāt*), cuyas características más notables son la dedicación a la lectura del Corán, la limosna, la vida retirada y el ayuno. Gracias a estos y otros textos, puede apreciarse cómo las dos últimas prácticas mencionadas llegaron a conformar un ámbito específico de dedicación religiosa entre las mujeres andalusíes; en particular, el caso del ayuno revela fórmulas de anulación del cuerpo destinadas a trascender las limitaciones impuestas a las mujeres por la ortopraxis islámica.

ABSTRACT

A short number of entries in Andalusí biographical sources are devoted to pious women (*ṣāliḥāt*). These women are usually described as practising the recitation of the Quran, giving alms, leading a retired life and fasting. Together with other texts, these biographies draw a picture in which a secluded life and fasting became the privileged characteristics of religious piety among Andalusí women. Fasting, in particular, could be used as a means of going beyond the limits imposed on women by Muslim orthopraxis.

³² Cf. Bynum, C. W., *Holy Feast and Holy Fast*, 241-244.