

UPV-EHU



El status jurídico de las yawari: esclavitud femenina en el islam medieval

Trabajo Fin de Grado

Ana Vacas Palacios

Curso 2015/16

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	3
- 1.1.- Resumen/Abstract.....	3
- 1.2.- Aproximación al estado de la cuestión.....	3
- 1.3.- Metodología.....	6
2. LA MUJER EN EL ISLAM MEDIEVAL	7
3. LA ESCLAVITUD FEMENINA EN EL ISLAM MEDIEVAL	14
- 3.1.- Cómo caer en la esclavitud.....	14
- 3.2.- Tipos de esclavas.....	17
- 3.3.- La manumisión: entre “libertad plena” y “esclavitud plena”.....	26
4. CONCLUSIÓN	31
5. BIBLIOGRAFÍA	33
- 5.1.- Fuentes primarias.....	33
- 5.2.- Fuentes secundarias.....	33

1. INTRODUCCIÓN

- 1.1.- Resumen/Abstract

Durante la Alta Edad Media en Oriente Próximo y al-Andalus la sociedad arabo-musulmana era muy compleja, especialmente en el periodo en el que tratamos, donde las síntesis sociales y culturales son muy difíciles de describir. Por ello, el estudio de la mujer es de gran trascendencia, ya que detrás de él está la posibilidad de caracterizar la sociedad en la que se inserta. Bajo la autoridad islámica y una sociedad patriarcal, el estatus de la mujer era distinto en función de si era libre o esclava. Pero la realidad social era mucho más compleja, y entre libertad plena y esclavitud plena se movían diferentes y variados estatus jurídicos. La manumisión ofrecía diferentes derechos y obligaciones regulados por el derecho islámico en función de su nueva personalidad jurídica: *umm walad*, *mukataba* y *mudabbara*. Para poder abordarlos, el conocimiento de las categorías de esclavas y las funciones que desempeñaban es imprescindible.

- 1.2.- Aproximación al estado de la cuestión.

La historia del Islam ha interesado desde siempre —y sigue interesando— no sólo a los historiadores, sino a todos aquellos que se preguntan por las principales líneas directrices del pasado histórico andalusí, donde la convivencia o no entre cristianos, musulmanes y judíos parece ser un rasgo fundamental. Los ecos que perduran de tal relación siguen nutriendo la cultura española hasta nuestros días.

La trascendencia histórica de la conquista árabe de la península ibérica fue y sigue siendo tema de controversia historiográfica. Para una corriente tradicionalista, la anexión de gran parte de la Península al imperio musulmán no tuvo, al menos en el primer periodo, más que resultados limitados en lo concerniente a la vida social y cultural de sus habitantes. Esta corriente engloba nombres conocidos en el ámbito de la Historia Medieval española como Ramón Menéndez Pidal y Claudio Sánchez Albornoz y sigue aún en parte vigente. Según este parecer, los conquistadores no hicieron sino protagonizar el papel de estos que no dejaron una huella profunda en el tejido vital ni en el ámbito cultural hispánico. Solo señalaré dos textos ilustrativos de esta tendencia: el primero proviene del orientalista Julián Ribera (1928) *Disertaciones y opúsculos*, que escribió en los años veinte del siglo XX que esta civilización se aferraba profundamente a sus raíces hispanas locales. El segundo texto es de Claudio Sánchez Albornoz (1974)

El Islam de España y el Occidente, que estima que el impacto árabe sobre la cultura y la vida social careció de importancia durante décadas.

Por el contrario, Pierre Guichard (1995) en su obra *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente* argumentó en su tesis que la estructura social de los arabo-musulmanes se haría hegemónica en contra de la occidental preexistente. Es decir, que la sociedad hispana se orientalizó, adquiriendo la organización en clanes patrilineales y fundamentalmente endogámicos de los invasores. Las consecuencias de la aceptación del carácter segmentario de la sociedad andalusí, coexistiendo con un Estado islámico, son de gran importancia.

Por todo ello, el estudio de la mujer tiene una gran trascendencia, ya que detrás de él está también la posibilidad de caracterizar la sociedad en la que se inserta. Para el caso andalusí, existe un interés plasmado en varios estudios notables, como los del ya citado Pierre Guichard o Manuela Marín (2000) con su trabajo *Mujeres en al-Andalus*.

Las fuentes clásicas históricas, fundamentalmente crónicas o textos geográficos, se centran en la Historia política. A través de ellas es difícil llegar a tener una visión clara sobre la situación de la mujer, por lo que sería necesario acceder a otro tipo de fuentes, como las literarias (un ejemplo es la enciclopedia *Agani* del autor Abu al-Faray al-Isfahani que se concentró en el campo de las canciones en el periodo abasí o la obra de Ibn Tifur, *Balagat al-Nisa*, considerada como obra cumbre en la literatura árabe), las jurídicas (como el libro *Ahkam al-nisa*) y las religiosas, cuyos datos extraídos habría que someter a un proceso de depuración.

Los temas relacionados con la mujer —libre o esclava— en el contexto de la sociedad y la cultura islámica medieval siguen despertando el interés por parte de los investigadores. No obstante, resulta obvio que continúan repitiéndose ciertos estereotipos encorsetados que son el resultado de un cierto desconocimiento de las fuentes documentales árabes, lo que conlleva el presentar contenidos que, a veces, se alejan de la realidad. La imagen romántica de bailarinas que ejercían su arte en fiestas cortesanas y populares, especialistas en juegos, en el manejo de sables y entretenimientos varios eclipsa cualquier otra imagen de la mujer. Es de vital importancia la descripción de la “otra” imagen de la sociedad islámica y su evolución histórica. Esto, que podría parecer algo obvio, no lo es tanto ni desde la perspectiva oriental ni desde la occidental. En primer lugar, porque desde el mundo arabo-

musulmán no siempre se comprende el alcance y la importancia de la mujer en la evolución histórica; y, en segundo lugar, porque desde Occidente la imagen monolítica y estática del mundo musulmán es una de las principales barreras y tópicos para su conocimiento y su acercamiento.

Los estudios sobre las mujeres en el islam medieval se pueden agrupar en una doble vertiente: por un lado encontramos estudios que se hacen en Occidente donde encontramos la obra de M^a Jesús Viguera Molins (1989) *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* que forma parte de la colección del Seminario de Estudios de la mujer. Esta colección ya contaba en 1983 con otro estudio sobre *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas*, donde también se incluyen artículos sobre la mujer árabe de al-Andalus. En esta línea, dedicado a las mujeres andalusíes, está el trabajo de Gloria López de la Plaza (1992), *Al-Andalus: mujeres, sociedad y religión*. Más reciente se encuentra la obra de Manuela Marín (2000) titulada *Mujeres en al-Andalus* y el volumen coordinado por M. Isabel Calero Secall (2006) *Mujeres y sociedad islámica, una visión plural*. Más allá de nuestras fronteras podemos consultar los trabajos de los prestigiosos arabistas europeos como Pierre Guichard (1976), *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*; H. Pérès (1983), *Esplendor de al-Andalus*; y Pellat (1976), *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VIIe- XVe siècles)*.

Por otro lado, la segunda vertiente son los estudios realizados en los países donde la mayoría de la población es de religión islámica, como los trabajos de H. Lufti (1981) “Al- Sakhawí’s Kitab al-nisa’”, *The muslim world* donde analiza la participación social de la mujer egipcia del siglo XV; y el del pensador egipcio Abbas Mahmud al-Aqqad con su obra *La mujer en el Corán*.

Para terminar, puntualizar que el estudio de la esclavitud en el mundo islámico medieval está condicionado por las fuentes de que se dispone. Para lo acontecido en al-Andalus, la cantidad de fuentes escritas conservadas es abundante; sin embargo, no permiten trazar una visión detallada en cuestión de mano de obra esclava (de la Puente, 2010). La pertenencia de los textos al mundo urbano obvia a los individuos y ocupaciones del medio rural; por otro lado, la información es tremendamente desigual entre las esclavas comunes y las esclavas mejor posicionadas, primando a las últimas.

- 1.3.- Metodología.

El trabajo ha presentado varios problemas. En primer lugar porque la mayor parte de las informaciones están dispersas por un numeroso grupo de fuentes históricas y la imposibilidad de leer árabe clásico es sin duda una desventaja. En vez de acudir a las fuentes originales, he recurrido a traducciones al francés e inglés a través de las ediciones existentes. En segundo lugar, porque aunque resulte contradictorio, las fuentes son escasas, especialmente en el caso de al-Andalus. Aun así, los datos extraídos han permitido dibujar una imagen sobre la situación de la mujer en el islam medieval.

El ámbito geográfico en el que centro el trabajo es al-Andalus y Oriente Próximo. El nexo de unión entre las dos áreas es Malik ibn Anas, fundador de una de las cuatro escuelas jurídicas—Malikí, Hanafí, Shafi`í y Hanbalí— y cuya obra *al-Muwatta* está considerada —por los seguidores de la escuela malikí— como la más acreditada colección de hadices relacionados con veredictos jurídicos, pues se basa en las narraciones recogidas de los sucesores de los compañeros del profeta Muhammad y en las sentencias jurídicas que dictaron y que reflejan la práctica medinense y el consenso de sus sabios. Por su parte, la *al-Mudawwana* es considerada una obra clave para conocer la opinión de Malik sobre cualquier supuesto jurídico, porque desarrolla los fundamentos establecidos por él en su *Muwatta* pero ampliándolos considerablemente. Esta obra fue escrita por Sahnun (160-240/776-854) y gozó de una inmensa difusión en el Occidente islámico (de la Puente, 1995).

El cuerpo del trabajo lo he dividido en dos partes. La primera está dedicada a la mujer musulmana en el Islam medieval, donde abordo la diferencia o no entre la mujer musulmana en al-Andalus y su homóloga en el resto de regiones del mundo islámico; la oposición o no entre las estructuras sociales de los árabes y bereberes; y por último, los factores que influyen en la evolución de la situación de la mujer musulmana. La parte central del trabajo trata la esclavitud femenina: quiénes son esclavos en el islam medieval, los deberes y derechos de las esclavas, sus labores, su clasificación, la compra venta de esclavas y los diferentes tipos de estatus en los que se insertan en la sociedad.

2. LA MUJER EN EL ISLAM MEDIEVAL

La mujer desempeñó un papel importante en la cultura islámica, lo cual no quiere decir que la mujer fuera igual al varón ni que gozara de libertad. La realidad social árabo-islámica era muy rica y compleja y la mujer contó con mecanismos para actuar en ella. No obstante, nos encontramos dentro de un marco social estrictamente patriarcal.

Según una parte de la historiografía, la islamización y arabización de al-Andalus no modificaron profundamente la estructura social ni las mentalidades. Uno de los argumentos que apoyan esta opinión hace referencia al papel que desempeña la mujer en la sociedad andalusí. A este respecto, las tesis defendidas por Henri Pérès acerca de la poesía hispano-árabe del siglo XI pueden tomarse de ejemplo, donde el capítulo sobre la mujer y el amor es importante, ya que el estudio del tema le lleva a concluir que la mentalidad que habría prevalecido en al-Andalus sería muy distinta de la que dominaba en el resto del mundo musulmán: “la mujer andalusí no era la reclusa que los preceptos del Islam quisieran hacernos ver en toda musulmana” y que “el Islam, tan rígido y quisquilloso en lo concerniente a las mujeres, había suavizado singularmente sus rigores en al-Andalus. Y no tenemos más remedio que admitir que fue en el ambiente de las costumbres cristianas donde llegó a alcanzar una concepción más liberal de la condición de la mujer” (citado por Guichard, 1998, 147). A su vez, Sánchez Albornoz afirma que los musulmanes de España “otorgaban a la mujer una singularidad callejera, de difícil vinculación con los usos islámicos (...) y le concedían una consideración y un respeto de pura estirpe hispánica” (citado por Guichard, 1998, 147).

Las líneas que se siguen en este trabajo se muestran en desacuerdo con la tesis de la «occidentalidad» de la condición de la mujer en la España musulmana, pero esto no quiere decir que afirme que no existieron diferencias entre la situación de las mujeres andalusíes y la de sus hermanas en Oriente, sino que estimo, de acuerdo con Guichard, que se ha exagerado mucho sobre la condición de la mujer musulmana en al-Andalus, convirtiéndose en un tópico. No pretendo negar toda diferencia, sino resaltar que existen otros hechos olvidados que pueden evaluar el carácter de la civilización hispano-árabe.

Uno de los problemas es que se ha analizado demasiado la concepción del amor que aparece en el tratado de Ibn Hazm sobre el amor y los amantes y no se ha investigado suficientemente lo que esta obra pudiera aportar sobre la vida social en la

España musulmana del siglo XI. Las interpretaciones de algunos pasajes del *Collar de la paloma* constituyen en buena parte el origen de las ideas muy difundidas sobre la libertad de la mujer musulmana en al-Andalus. Llama la atención que casi todas las mujeres de las que en esta obra se trata son esclavas; cuando el ser amado es una mujer esta suele ser generalmente una esclava cantora. Sin embargo, en número reducido se encuentran las anécdotas cuyos protagonistas son mujeres libres, con un total de dos casos en los que las mujeres libres se enamoran. Las demás páginas no permiten creer que la libertad que gozaban las mujeres andalusíes pertenecientes a las más altas clases sociales fuera considerable: “Yo conozco —cuenta Ibn Hazm— un mancebillo, de los hijos de secretarios de la corte, a quien al pasar por una calle, vio una mujer de noble cuna, elevada condición y muy guardada, desde una celosía de su casa” (García Gómez, 1971). La expresión «mujer celosamente custodiada», y otras análogas, aparecen con bastante frecuencia y han dado pie a libres interpretaciones que concluyen en que esa actitud restrictiva y desconfiada del hombre prueba que la mujer andalusí no era la reclusa que los preceptos del Islam hacen ver en toda musulmana.

Según un pasaje del *Collar de la paloma*, “el honor de las mujeres, esto es, el honor del linaje, se guardaba tanto más cuanto de más alta procedían” (Guichard, 1998, 163) y, cuidadosamente encerradas y vigiladas lo mejor posible, las mujeres hispano-musulmanas de la buena sociedad llevaban el velo como en el resto del mundo musulmán. Sólo se lo quitaban, como en otras partes, en el estrecho círculo familiar o, excepcionalmente, cuando se trataba de un compañero de juegos de la primera infancia. El hecho de que Ibn Hazm estime como un favor excepcional que una mujer libre de alta sociedad se quite el velo ante alguien que no es de su mismo parentesco y cuya justificación sea el recuerdo de la lejana intimidad de la infancia, hace pensar que el horizonte de las mujeres andalusíes no debía ser muy distinto del sus hermanas orientales.

Así pues, las pocas descripciones que nos proporciona Ibn Hazm sobre la vida de las mujeres de al-Andalus pertenecientes a las clases superiores no permiten imaginar que hubiera una gran diferencia entre su género de vida y el de sus homólogas en Oriente Próximo; y las relaciones entre hombres y mujeres se definían igual en al-Andalus y el resto del mundo islámico.

Mientras que la historiografía tradicional o de época colonial tendía a establecer una oposición entre las estructuras sociales de los bereberes y de los árabes, la historiografía de mediados del siglo XX lo ha puesto en entredicho. En la tesis tradicional, uno de los puntos sobre los que se pretendía diferenciar la tradición y las costumbres bereberes era el de la situación que ocupaba la mujer, siendo la mujer bereber la que disfrutaría de mayor consideración y libertad que la mujer árabe. Por otro lado, consideraban que la organización político social de los bereberes era más democrática que la de los árabes [basándose en la estructura matriarcal de los tuareg, que son bereberes, y en el hecho de que hubo mujeres bereberes que desempeñaron un papel político] (Guichard, 1998, 105)

En opinión de Guichard, la oposición que solía establecerse entre las estructuras sociales de los árabes y las de los bereberes no es tan fundada como se suponía: existen estructuras matrilineales entre los tuareg pero en la mayor parte de los grupos bereberes la filiación es de carácter patrilineal. Junto con esto, hay que sumar otros rasgos distintivos que permiten establecer un paralelo con los árabes, como la poligamia y el enclaustramiento de las mujeres en el medio urbano.

Existieron tres factores que influyeron en la evolución de la situación de la mujer musulmana: la islamización, la urbanización y la conquista (Guichard, 1998, 110).

Existe un acuerdo general sobre el hecho de que las disposiciones que regulan la vida de la familia en el Corán reformaron muchas de las prácticas sociales de la Arabia preislámica que prevalecieron durante la vida del Profeta. Si bien no existe un consenso sobre cuáles fueron estas prácticas, Avner Giladi lo ha resumido así: “se ha sugerido que en el momento del profeta, la estructura familiar dentro del sistema tribal árabe pasó por un momento de transición, pasando de un sistema matrilineal-matrilocal [que era común en la Arabia central e influyó en un alto grado durante el periodo islámico temprano] a un sistema patrilineal-patriarcal-patrilocal, forma dominante en la Meca, incluso antes de Muhammad”. Según esta declaración, Giladi explica que los versos del Corán pertinentes a la posición de la mujer en la sociedad estaban destinados a mantener una familia patriarcal (Spectorsky, 2010, 24).

El Islam ha codificado la vida pública y privada de los musulmanes, sin embargo, quizá no haya modificado en un alto grado los comportamientos tradicionales, es decir, suavizó alguna costumbre pero no provocó cambios profundos en las

estructuras sociales que se resistían a la adopción de determinadas reglas coránicas que chocaban con las concepciones tradicionales. Por un lado, las prescripciones coránicas no se han ocupado de definir la familia, permitiendo que subsistieran las costumbres de los árabes en sus rasgos esenciales: los aspectos patriarcal¹ y agnaticio². El Islam ante todo consagra la supremacía del hombre sobre la mujer, tanto en los principios que declara el Corán como en las disposiciones jurídicas concretas (derecho de sucesión, testimonio y pena de muerte) donde la mujer vale la mitad que el hombre (Guichard, 1998, 111). Así lo recoge el texto de la Muwatta:

“[...] acerca de las partes fijas de la herencia de la madre o del padre a sus hijos cuando uno de aquellos muere es que si dejan hijos varones y hembras, el varón recibe la porción de dos hembras. [...] Si el único descendiente es una hija, recibe la mitad, y si hay una o más nietas por parte de hijo que están en la misma posición respecto del difunto, comparten un sexto. Si hay un varón en la misma posición que las nietas por parte de hijo respecto del difunto, no tienen parte ni sexto. Esto es así, porque Allah, el Bendito, el Exaltado, dijo en Su Libro: Allah os manda acerca de vuestros hijos que el varón recibe la porción de dos hembras. Si hubiera más de dos mujeres reciben dos tercios de lo que quede. Si hay una, recibe la mitad (Azora 4, aleya 10)” (Al-Muwatta, 287)

“[...] por la palabra de Allah, el Bendito, el Exaltado, y Su Palabra es la Verdad: Y llamad a testificar a dos testigos, hombres; o si no encontráis dos hombres, entonces un hombre y dos mujeres, de quienes estés satisfechos en sus testimonios [Azora 2, aleya 282]” (Al-Muwatta, 396)

Por otro lado, el Islam parece haber mejorado la condición económica de la mujer, disponiendo en el Corán la posibilidad de que una mujer pudiera hacer fortuna y administrar bienes. Sin embargo, estas disposiciones teóricas quedaron relegadas por la oposición de las estructuras sociales a favor de la no independencia de la mujer: en el medio rural sedentario las mujeres son desheredadas y en los medios urbanos hay una tendencia a esquivar la ley coránica mediante constituciones de bienes habices³ que

¹ La Real Academia Española lo define como un poder ejercido autoritariamente bajo una apariencia paternalista.

² Se refiere a la relación de un pariente respecto de otro que lo es por consanguineidad, al descender ambos de un tronco común de varón en varón.

³ Los bienes habices constituyeron una de las instituciones socioeconómicas islámicas más relevantes durante la Edad Media. Estos bienes, jurídicamente inalienables, proceden de

protegen los patrimonios. (Guichard, 1998, 112). El *hubusahli* es una institución destinada a perpetuar en una familia la propiedad de ciertos bienes; se trata, en definitiva, de un instrumento legal para evitar la aplicación de las normas islámicas de la herencia (Carmona, 2004). De este modo, los procedimientos que utilizaron los musulmanes para no adoptar las reglas coránicas acaban permitiendo la preservación del patrimonio del linaje o grupo agnaticio.

La urbanización es el segundo aspecto que ha influido en la evolución de la situación de la mujer musulmana. Se ha constatado que la condición femenina parece haber sido más precaria en las sociedades urbanizadas que en las rurales, nómadas o sedentarias. En este aspecto, la historiografía está dividida: la idea admitida por la mayor parte de los historiadores expresa la existencia de una estrecha relación entre la urbanización y la degradación del estatuto de la mujer. El deseo del grupo agnaticio por protegerse de los riesgos de la exogamia y de su tendencia a reservar a sus hijas para sus primos paternos en vez de a extranjeros se vería manifestado en el velo y el enclaustramiento de la mujer (Guichard, 1998, 112):

“Di a los creyentes que bajen la vista y que sean castos. Es más correcto. Dios está bien informado de lo que hacen. Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos, a sus hijastros, a sus hermanos, a sus sobrinos carnales, a sus mujeres, a sus esclavas, a sus criados varones fríos, a los niños que no saben aún de las partes femeninas. Que no batan ellas con sus pies de modo que se descubran sus adornos ocultos” (Corán, 24:31).

“Di a los creyentes que bajen la vista con recato y que sean castos (que guarden sus partes íntimas)” (Corán, 24:30).

Estos versos exhortan a los musulmanes a comportarse y vestir con decoro. Sin embargo, el significado que tiene para las mujeres ha sido objeto de muchas interpretaciones. A medida que los estudiosos religiosos de la comunidad trabajaron en

donaciones voluntarias realizadas por los creyentes musulmanes para cualquier finalidad considerada piadosa desde un punto de vista islámico (García Sanjuán, 1999). Sin embargo, en el *hubus* familiar no estamos ante una iniciativa jurídica impulsada por la piedad o la filantropía, sino ante un instrumento legal para evitar la aplicación de las normas islámicas de la herencia (Carmona, 2004).

la recopilación de material con el que emular la vida del profeta, vincularon la sura 24, versículo 31 con la sura 33, versículo 59 “Dile a tus esposas e hijas y a la mujeres de los creyentes que deben poner sobre ellas sus prendas externas. Lo más conveniente es que puedan ser distinguidas pero no acosadas” (Corán, 33:59) y los dos juntos se tomaron como base para el *hiyab*. En su origen, *hiyab* se refería a la cortina que ocultaba las esposas del Profeta de visitantes en su hogar, pero rápidamente se dio la connotación de ocultamiento y se utilizó para designar la prenda usada por las mujeres fuera de la casa como barrera física entre ellas y los extraños.

Muhammad Asad indica que el *jimar* [expresa cabeza cubierta] habitualmente fue utilizado por las mujeres como un adorno [no como *hiyab*] antes y después del advenimiento del Islam. Fue usado en época preislámica como un ornamento dejado caer libremente sobre la espalda, y de acuerdo con la moda que prevalecía en aquel tiempo, la parte superior de la túnica de la mujer tenía una amplia abertura en la parte delantera, por lo que su pecho quedaba al descubierto. Por lo tanto, el requerimiento de cubrir el pecho por medio de un *jimar* no se relaciona con el uso de un *jimar* como tal y por consiguiente el cubrimiento de la cabeza no es un requisito (Asad, 1984, 538).

En menor medida, otros estudiosos—entre ellos Guichard— se muestran en desacuerdo con esta opinión, afirmando que no se puede expresar la influencia exacta que ha ejercido el medio urbano sobre la condición femenina. En los textos islámicos tempranos no existen imposiciones que ordenen el uso del velo, pero hay evidencias que indican que en algunas ciudades de Oriente Medio conquistadas por los ejércitos árabes, las mujeres de clase alta iban veladas. Además, existen citas sobre el uso del velo en poesías beduinas preislámicas.

Pero sin duda alguna, el factor que más ha afectado a la condición femenina en el territorio musulmán ha sido la esclavitud debida, en parte, a las modalidades de conquista. La civilización árabe-musulmana es heredera del mundo antiguo con una importante diferencia: mientras que la esclavitud tenía una función económica en las sociedades antiguas, en la sociedad musulmana medieval tenía un papel doméstico, militar, administrativo y a veces político.

La presencia de esclavos en todos los niveles sociales tuvo importantes consecuencias en la organización social, moral y política. Algunos individuos de determinados grupos de esclavos, como pueden ser las esclavas cantoras o los oficiales

turcos, tuvieron acceso a la élite moviéndose a través de fronteras socioculturales, legales, económicas y políticas. El caso de la esclava cantora Mahbuba y el oficial turco Wasif son dos ejemplos: ambos pasaron su juventud en el servicio doméstico y posteriormente pusieron en marcha sus carreras, pasando a ser parte de la élite. Ambos se encuadran en un marco imperial, bajo la soberanía abasí, y urbano, Samarra y Bagdad, los dos centros administrativos de la dinastía. Las esclavas cantoras se convirtieron en un accesorio de la alta cultura urbana abasí y, a lo largo de sus carreras, nutren las redes de contactos personales y profesionales. El ejemplo de Mahbuba sugiere que estas relaciones incluyen estrechos vínculos con los miembros de la casa imperial. En cuanto a los oficiales turcos, la obra *Kitab al-buldan* de al-Yaqubi (283/897) describe la adquisición de jóvenes reclutas turcos en Asia central por el príncipe abasí, después califa, Abu Ishaq al-Mutasim (218/833- 227/842). El texto indica que algunos de los turcos, incluido Wasif, en su calidad de militares bien colocados, jugaron un papel prominente en la política del nuevo régimen (Culbertson, 2010, 71-85).

La esclavitud femenina aumentó de forma considerable. En al-Andalus, había una separación entre dos mundos femeninos en función del papel social y moral que desempeñaron: por un lado se encuentran las esclavas cultas, brillantes destinadas al harén o a las cortes principescas; en contraposición, las esposas legítimas, ocultadas lo más posible por el honor del clan y del linaje y la necesidad de preservarlo de la vida urbana. La concepción del honor entre los árabes es muy diferente al de la sociedad cristiana, donde el concepto del honor es más social, económico y moral y no objetivo como el de los árabes y bereberes. Para estos últimos, el honor se define por cierto número de hechos, de elementos materiales, que permiten verificar si el honor se halla intacto o no, como la castidad de las mujeres. El honor tiene sus límites geográficos con el espacio sagrado, *haram*, de la morada, *bayt*; y la castidad de la mujer no se valora menos en una familia de alto rango social que en una modesta (Guichard, 1998, 135-138).

3. LA ESCLAVITUD FEMENINA EN EL ISLAM MEDIEVAL

- 3.1.- Cómo caer en la esclavitud

Esclavo —*raqiq*— es en el Islam exclusivamente la persona nacida esclavapor ser hijo/a de esclava que los ha concebido de un esclavo o de un hombre libre que no ha reconocido tal paternidad; también son esclavos los prisioneros de guerra —*asir / sabi*— que no fueran musulmanes en el momentos de la captura porque en el caso de serlo no pueden formar parte del botín —*fay*— y recuperarían su condición anterior.

Los textos malikíes contemplan la condición del esclavo fundamentalmente desde la perspectiva de su sujeción al dominio del señor, y pese a todas las consideraciones de favor, el esclavo no deja de ser desde un punto de vista jurídico una propiedad que tiene su dueño. De este modo, los esclavos van a aparecer en textos que traten, entre otros, de donaciones, legados, matrimonio, reclamaciones, manumisión y venta.

En cuanto a la venta, en la colección de papiros de actas de compra venta de Ragib (2000) se puede ver cómo la designación del objeto de venta era imprescindible. Dentro del amplio y variado campo de términos para designar a los esclavos, el más común para denominar a una mujer esclava fue el de *yariya* que al contrario de lo que se suele afirmar, este término no conlleva un sentido de juventud, belleza o blancura. Como se puede observar en el siguiente documento el término es aplicado a una esclava vieja, fea y negra:

Mon assistance n'est qu'en Dieu. Sur Lui je m'appule et vers Lui je reviens repentant. Louange à Dieu! Je Lui demande miséricorde de Sa part et assistance. / Enregistré. / Au nom de Dieu, clément et miséricordieux! / Fátirna ibnat Nasr al-Mungih a acheté á Misr d'Ahrnad b. 'Imran le meunier, / habitant du Mawqif au (quartier des) meuniers, une esclave qui se trouve en sa / possession et reconnaît être / sa propriété, appelée Tawfíq. C'est une Garamante noire tirant sur le rouge et / de taille moyenne. Elle a les cheveux du toupet frisés, un front proéminent, des sourcils écartés, de grands yeux, un nez camard, des lèvres épaisses, dont l'inférieure est percée, un menton court et brisé. / Le prix est de vingt-cinq dinars d'al-Mu'izz, rémunération forfaitaire comprise. / Les parties ont pris possession réciproquement (l'une du prix, l'autre de l'esclave) / et se sont séparées sur consentement mutuel. Vente (conclue suivant la loi) de / l'islam et sa garantie. (L'esclave) est en

bonne santé / et exempte (de tromperle). Le vendeur a libéré sa responsabilité de la laideur de / ses mains et de ses pieds, de ses cheveux blancs / et de ses dents arrachées. Et cela le jour du jeudi huit / du mois de rabi' 1 l'année trois cent soixante-sept. / Ont témoigné de cela Ahmad b. Sa'd al-Ma'ni, 'Ali b. al-Garib, / Maymun b. Nasr le maître d'école, Musa b. Ishaq le joaillier, / Haggag b. Ahmad, Halaf b. Halfun et 'Ali b. Bisr al-Safadi (Ragib, 2002, 20, VIII, Acte de vente d'une Garamante [367/977]).

Por otro lado, los vocablos *ama*, *mamluka* y *walida* debían de ser de uso poco frecuente, ya que no aparece en ningún documento de esta recopilación de actas de compra venta. En cuanto al término que designaba a las esclavas domesticas los términos utilizados son el de *wasifa* y el de *hadim*, donde la diferencia entre uno y otro estriba en el precio. Esta afirmación se revela en una carta de un contratista en la que se queja de no haber vendido ninguna *yariya* ni *wasifa* pero sí una *hadim*, lo que hace suponer que una *yariya* valía más que una *wasifa* y quien costaba más era una *hadim*.

Estos términos eran propios de Egipto y Oriente, incluyendo Medina; sin embargo, para al-Andalus, los términos con los que se distinguía a las esclavas eran más genéricos, incluso para las esclavas distinguidas.

Por otro lado, la gran mayoría de las investigaciones que abordan la esclavitud en las sociedades islámicas subrayan la actitud favorable del Islam hacia los esclavos. Esta disposición está inspirada en las recomendaciones que hace el Corán y en las colecciones de *hadices* donde se recogen los derechos de los esclavos. Desde que comenzó a desarrollarse el *fiqh*⁴, los textos relacionados con la aplicación del derecho reservan un importante espacio a los esclavos, por ejemplo una tercera parte de la *Mudawwana* está dedicada a ellos. Por otro lado, el derecho malikí define y regula todas las limitaciones de la capacidad de obrar de las diferentes clases de esclavos y les confiere un tratamiento similar al de un menor de edad o impúber, aunque gozan de diferentes capacidades como la de poseer bienes, acordar su propia boda y pagar la dote, que no se le reconocen en otras escuelas jurídicas (de la Puente, 1995).

⁴ Término árabe derivado de la raíz *faqih* cuyo significado es “conocer, comprender” y que conforme a la doctrina sunní significa el conocimiento de la ley islámica que compete tan solo a las acciones del musulmán conminado a observar las obligaciones religiosas en el foro externo, tanto en sus relaciones con Allah como con el resto de los hombres y consigo mismo (D'Emilia, 1976).

La familia musulmana medieval ha de entenderse como la que abarca varias generaciones y la que incluye, a su vez, clientes, parentescos de leche y a los esclavos; estos últimos a través de diferentes vínculos legales se integraban en una familia o formaban la suya propia (de la Puente, 1995). El hombre libre puede casarse con mujeres libres o esclavas —nunca concubinas— hasta un número máximo de cuatro. La unión con esclavas no es moralmente recomendable, pero se plantea como una posible solución a la falta de recursos económicos de un musulmán libre, ya que el casamiento con una esclava es más barato que pedir la mano a una musulmana libre. Mientras que el resto de escuelas de derecho permiten al esclavo casarse sólo con dos mujeres, la escuela malikí reconoce el derecho a casarse con un máximo de cuatro mujeres tanto al hombre libre como al esclavo. Si un esclavo quiere casarse con una mujer esclava, el dueño puede acordarlo siempre y cuando la esclava no pertenezca al esclavo, en tal caso Malik indica que el esclavo debe desprenderse de ella y después casarse otorgándole la dote oportuna (de la Puente, 2007).

La dote o *acidaque* tiene gran importancia para la ley musulmana y debe ser entregada por el novio a la novia en el momento del contrato porque sin ella el matrimonio es anulable hasta el momento de la consumación (de la Puente, 1995). En las uniones entre esclavos la dote es igualmente obligatoria y el dueño de la esclava puede prohibir a su marido que consuma el matrimonio hasta que haya pagado el *acidaque* designado. Hay que tener en cuenta que al privilegio de la esclava de recibir la dote, se opone el derecho del dueño a disponer del dinero de sus esclavos cuando quiera.

Los derechos de la esclava son inferiores a los que goza el esclavo. La mujer esclava está obligada al concubinato —a no ser que pertenezca a un pariente consanguíneo el dueño— y en el caso de que quiera contraer matrimonio, necesita un *walī*—un intermediario entre los contrayentes y representante legal de éstos—para que le acuerde el enlace, papel que casi siempre asumía el dueño, quien además tenía que autorizar la boda para que jurídicamente fuera legal. La institución del *walato* fue incorporada al derecho islámico a través del Corán.

- 3.2.- Tipos de esclavas

Tras el calificativo de esclavitud, hay opciones que sitúan a las mujeres en categorías muy diversas, respondiendo a sus orígenes, sus características personales o sus ocupaciones dentro del espacio doméstico. Era muy importante aplicar criterios de diferenciación y precisar la clase de la esclava de acuerdo con su procedencia, su excelencia, sus atributos físicos, su virginidad o falta de ella, su posible embarazo y la reputación que gozaba el grupo al que pertenecía, a fin de evitar posibles reclamaciones tras la venta. A modo general, las esclavas se pueden dividir en dos grandes categorías: esclavas de categoría superior y esclavas de baja condición

Las esclavas de categoría superior eran clasificadas por su excelencia, la cual acarreaba consecuencias económicas relacionadas con el precio, más o menos elevado, y jurídicas, que concernían a la mayor o menor flexibilización en la aplicación de los periodos de espera tras su venta. En los textos aparecen por un lado las esclavas de mayor perfección física: *yariya*, *al-ama min al-murtafi*, o, *al-ulya min al-raqiq*. El criterio para determinarlo consiste en la ausencia de características, como el mal aliento, lunares, canas, falta de un diente..., que en otras esclavas menos excelentes se consideran aceptables. Estas esclavas estaban destinadas al placer sexual y a la reproducción de la familia.

Estas esclavas aparecen en las actas de compra venta de Ragib designadas como “esclavas para coito” *yawari al-wat*. Las fuentes legales se referían a ellas con diversos epítetos, especialmente las malikíes, siendo los más utilizados *ra'í'a* y *murtafi'a*; y con menos frecuencia *rafi'a*, *'aliyya* y *'aliya*. Los notarios de al-Andalus, y probablemente los de otras partes de Occidente y Oriente, les gustaba dar términos más específicos a estas esclavas “de cama”, *yamila* y *wadi'a* si tenía alguna belleza; *hasna* si su armonía era grande; *ganiya* si su brillo era un adorno superfluo; *ra'í'a* si provocaba admiración, y por último, *bahira* si se lleva el esplendor de todas las mujeres que están a su lado. Los precios de estas compras estaban entorno a los 50 o 60 dinares, el triple de lo que costaba una esclava común. Pero las más deseadas adquirirían un valor de cientos o miles de piezas de oro, como las bellas esclavas cantoras (Ragib, 2002).

A pesar de que la ley religiosa descalificaba a la música y a la cantora hasta el punto de considerar el oficio deshonesto e inmoral, a la postre tanto en al-Andalus como en Oriente, se acabó imponiendo el arte musical y su difusión fue tan grande que

hasta las mujeres de los faquies establecieron escuelas de canto en sus propios domicilios (Ribera, 2000). En Oriente, una división fundamental de las *yawari* fue la que las clasifica, por un lado, como esclavas domésticas, que eran la mayoría, dedicadas a las tareas del hogar y que no requerían de adiestramiento ni ser bien aparecidas; y por otro lado las artistas, incluyendo las proveedoras de sexo, cuya razón de ser era complacer y actuar como objetos de deseo. Por su parte, las *qiyān* eran la élite de estas esclavas, escogidas, educadas, entrenadas y moldeadas con el objetivo de ser objeto de entretenimiento de las clases más altas, presentándose como objetos de deseo en refinados eventos sociales y artísticos. Aprender a cantar y tocar instrumentos era el eje principal del adiestramiento de la mayoría de ellas (Caswell, 2011).

El mundo del canto en el Bagdad de la tercera centuria del Islam estaba dividido en dos corrientes contrapuestas: la tradicional, dirigida por Ishaq al-Mawsuli, y la moderna, comandada por Ibrahim b. al-Mahdi. Las dos escuelas corresponderían a lo que hoy denominamos como música clásica y música jazzística. Mientras que los tradicionalistas interpretaban las canciones tal y como habían sido compuestas, respetando su espíritu original, los modernistas interpretaban las canciones del modo que ellos elegían, con cada versión de una canción el vínculo con la original se hacía cada vez más tenue (Caswell, 2011).

Una de las más famosas *yawari* fue Badl, sobresaliente compositora y cantante, que tuvo una carrera prolífica, fue líder de otras mujeres cantoras y fue ampliamente reconocida en todo el mundo islámico. Badl fue adquirida como esclava por Ja'far b. Musa al-Hadi, hijo del tercer califa abbasí, para tratar de asegurarse un sucesor. Sin embargo Musa falleció y Badl pasó a manos de Muhammad b. Zubayda hasta que fue asesinado. Este no era otro que el califa al-Amin, aunque nunca se refieren a él por dicho nombre, sino por el de hijo de su madre. Para cuando murió su segundo dueño, Badl había logrado acumular una considerable cantidad de joyas regaladas, más que cualquier otra esclava. Tras la muerte de Muhammad fue reclamada por los hijos de Ja'far y por los de Muhammad, teniendo en cuenta que este había tomado posesión de Badl en cuestionables circunstancias. Badl pasó entonces a manos de Ali b. Hisam, para ser incluida en su harén. Cuando Ibn Hisam cayó en desgracia, su sucesor al-Mu'tasim tomó posesión de Badl, con la que se casó (Caswell, 2011).

Badl era una prolífica compositora. En el *Agani* se dice que recopiló un libro en el que estaban escritas unas 12.000 canciones y que las escribió todas en tan solo 24 horas para impresionar a Ali b. Hisam. Otras fuentes indican que Badl pudo llegar a componer hasta 30.000 canciones, la mitad de las cuales se perdieron. Muchas son las leyendas acerca de la capacidad compositora de Badl y la fama y aprecio que obtuvo de todo aquel que la oyó cantar.

Por otro lado, en al-Andalus, el emir Abd al- Rahman II quedó prendado de las aptitudes artísticas, educación y extremada elegancia de dos de sus esclavas cantoras, Fadal y Alam, que habían sido criadas, educadas e instruidas en Bagdad y de ahí fueron a Media donde acrecentaron sus conocimientos y habilidades hasta adquirir el rango de excelentes cantoras. Pero no solo la corte imperial poseía esclavas cantoras, algunas personas acomodadas se permitían el lujo de tenerlas. Ibrahim Hayyay al-Lajmi, emir de Sevilla donde se había organizado un reino independiente de Córdoba, tuvo sus esclavas cantoras, entre las cuales sobresalía la famosa Qamar, procedente de Bagdad. Cuando supo que Qamar estaba en venta, el príncipe sevillano envió un mensajero para comprarla por una gran cantidad de dinero. Qamar hablaba en árabe, se expresaba con elocuencia, era hermosa, erudita en materia de cantos y compositora (Ribera, 2000).

Tras un período de tiempo en el que no se cita a esclavas cantoras en las grandes cortes, hacia el siglo X comienza de nuevo a extenderse en Córdoba la moda de adquirir y poseer esclavas cantoras y a ser la música el medio de amenizar las tertulias cortesanas. Durante el siglo XI se hizo costumbre ordinaria la celebración de conciertos en los palacios y en las casas de la alta sociedad. Se sabe que Hudayl b. Razin, *malik* de Santamaría (región de Teruel) compró una esclava cantora por tres mil monedas de oro, un alto precio debido a que era una excelente cantante, graciosa, elegante, de gran inteligencia y experta en medicina (Ribera, 2000).

Por último, es interesante apuntar que en el siglo XIV, el granadino Ibn al-Jattib escribió en su obra sobre la organización del palacio real, que dentro de la jerarquía cortesana se encontraban las esclavas cantoras. Además parece que era frecuente el disputarse la posesión de una cantora hasta el punto de suscitarse conflictos sangrientos entre personas de gran posición (Ribera, 2000).

Por su parte, la segunda gran categoría de esclavas la componen las *wahs al-raqiq*, son consideradas esclavas de baja condición y cuya ocupación eran los trabajos

domésticos (Marín, 2000). Las que aparecen en los documentos de venta de Ragib son destinadas al servicio doméstico, lo que es lo mismo, cocina y hogar, y son designadas con la expresión *wahs al-raqiq* (viles esclavas), o simplemente como *wahs*. El precio de una de estas esclavas era por lo general menor a 50 o 60 dinares; en Egipto el precio giró durante un largo tiempo entorno a los 20 dinares, de cinco a seis veces más de lo que cuesta un burro. Pero el precio variaba de acuerdo con la condición física, la especie y la edad. Sin embargo, la mayoría fueron vendidas por menos del precio de venta: 12 dinares y medio y dos *qirat-s* en 257/871 por una negra de origen indeterminado; 13 dinares por una Nubia en 372/983; 14 dinares por otras dos, una Bereber en 280/983 (nº111) y una Qumatiy ya en 283/896; 15 por una Nubia en 355/966; 16 dinares y medio por una negra en 310/922-923. Solamente dos esclavas sobrepasaron el precio medio: 25 dinares en 367/977⁵ por una Garamante⁶ a pesar de sus defectos corporales comunicados por el vendedor, y 30 dinares en 261/875 por una esclava nacida en el país. Incluso Hulayfa, como se ve en el siguiente documento, solamente se vendió en 687/1288 por 200 dirhams *nuqra*—unos 15 dinares— a pesar de su extrema juventud — 15 años—, su blancura y su virginidad; mientras que en 1280 una Nubia con un desperfecto en el ojo izquierdo fue comprada por más, exactamente por 266 dirhams y medio.

Au nom de Dieu, clément et miséricordieux! Que Dieu bénisse notre seigneur / Muharnmad et sa famille! / Voici ce qu'a acheté *al-hagg* Halifa b. *al-hagg* Abu I-'Izz b. Yusuf al-Bahnasi, qui réside à Dahrut / et qui est de ses témoins connu, de son frère germain né des mêmes père et mère, al-Muhlis Abul-Tahir Isrna'il fils d'Abu I-'Izz mentionné, / qui est en ce jour droguiste en la ville d'al-Bahnasa. Il lui a acheté avec son argent pour lui-même ce que le vendeur mentionné a déclaré être / la propriété de ses deux fils nés de ses retns, Ibrahirm et Saraf qui n'ont pas encore atteint le degré de puberté (et qu'il a vendu) pour ce qu'il a vu pour eux / comme occasion favorable et utilité. (Il lui a acheté) la totalité de l'esclave de l'espece née à la maison, nommée Hulayfa qui remonte par la naissance / à une esclave affranchie chez eux nommée Zubayda. Âgée en ce jour de quinze ans, elle est de taille rnoyenne, / vierge et nubile; elle reconnaît son esclavage et sa servitude envers ses deux maîtres : sa couleur est rouge, son nez aquilin et son menton (pourvu) d'un tatouage vert. / (Il l'a achetée) pour

⁵Ver Acte de vented`une Garamante [367/977] en las páginas 14 y 15 de este trabajo.

⁶De Garama en Fezzán, una región de la actual Libia.

un prix dont le montant en dirhams d'argent pur de bon aloi et frappés est de deux cents. Leur moitié est une seule centaine de dirhams. / Le vendeur mentionné a affirmé expressément qu'il a pris possession de la totalité du montant mentionné pour le compte de ses deux fils mentionnés et il a livré à son frere l'esclave mentionnée / qui fait l'objet de l'acte de vente. Ce dernier en a pris livraison apres l'avoir regardée, examinée et porté sur elle une vue niant toute ignorance. / Le vendeur a garanti l'acheteur contre toute revendication de la part de ses deux fils pour ce qu'il a vendu pour leur compte á son frere, garantie valide et légale sur son argent et son patrínoine, / apres dessaisissement valide et légal. Du contenu (de l'acte), les témoignages ont été pris pour les deux parties mentionnées dans la plénitude de leurs facultés, leur capacité juridique et leur assentiment / á la date du 1er *ramadán* le vénéré l'année six cent quatre-vingt-sept. / A témoigné pour le vendeur de la vente et de la prise de possession du prix 'Abd al-Razzaq b. 'Abd al-Mun'im b. Saraf (?) Alláh en la date (de l'acte). / A témoigné pour le vendeur de la vente et de la prise de possession du prix, Salih b. Muharnrad b. 'Abd al-Mu'tl en la date (de l'acte). (Ragib, 2002, 38, XIII Acte de vente d'une esclave née à la maison [687/1288])

En cuanto a las familias, como se venden en masa, el precio es mucho más bajo, especialmente en la venta de una madre con su hijo pequeño al que se le añade la abuela que se la considera casi inútil. Este es el caso de la familia vendida en 282/895 por el ridículo precio de poco más de 10 dinares:

Au nom de Dieu, clément et míséricor [dieu]! / [Voici ce qu'a acheté] al-Husayn b. ['Abd Allah b. Hazim] / al-.i de Su[lay]m[a]n b. Ahmad. Il lui a acheté / une esclave noire, sa fille et le fils de celle-ci, / tous trois esclaves [...] Sulayrnan b. / Ahmad a pris possession du prix de cette esclave nommée [...], / de sa filie et du fils de celle-ci. [...] / [...] de la totalité des trois esclaves. / Le prix est de dix dinars un sixième. / Husayn b. 'Abd Allah b. Hazim a pris possession / de ces trois esclaves comme étant en bonne santé, / exempts (de tromperie) et non portés à s'enfuir. Et cela le jour / du mardi douze / *rabi'* II de l'année deux cent quatre-vingt deux. / A témoigné 'Imran b. Musa / du contenu de cet écrit. A témoigné Aswa[d] / b. Qarih de la reconnaissance de la vente et de l'achat contenus dans cet écrit. / A témoigné al-Hasan b. al-Harit de leur reconnaissance du contenu de cet / écrit. (Ragib, 2002, 13, IV Acte de vente d'une famille noire [282/895])

Los precios que se pueden ver en estas actas oscilan entre los 13 y los 30 dinares, y los precios caen a 4 dinares por una familia negra (Ragib, 2002).

Dentro de estas dos grandes categorías de esclavas, superiores e inferiores, existe una gran cantidad de clases y muy variadas en las que las esclavas se insertan dependiendo de varios factores. En los textos andalusíes aparece una serie de categorías —*yins*— en las que se clasifica a las esclavas de acuerdo con sus orígenes: bereberes, negras, rumíes, francas o gallegas (Marín, 2000).

Las mujeres negras eran en su mayoría esclavas y no disfrutaban de ningún prestigio social, aunque existieron esclavas negras que gozaron del aprecio de sus dueños y otras fueron madres de príncipes en familias soberanas como la de los almorávides. Es importante subrayar la integración de las esclavas negras a las estructuras familiares de niveles sociales muy diferentes: este proceso es común para esclavas de otras procedencias, pero en el caso de las esclavas negras es diferente porque existe una cierta excepcionalidad e incluso rechazo, reflejado en la transmisión de un signo onomástico y en la reticencia hacia la unión con esclavas negras porque la descendencia heredaría rasgos de la madre como el color de la piel (Marín, 2000).

Existe una discusión jurídica, recogida en el toledano Ibn Mugit, sobre la posibilidad de repudiar a la esposa cuando se comprueba que es negra, en el caso que no se hubieran visto antes del matrimonio. Para Ibn Mugit, basándose en la doctrina de Ibn al-Qasi y en la jurisprudencia, no era motivo de repudio el descubrir que se trataba de una mujer negra. Esto quiere decir que las uniones con esclavas negras eran lo suficientemente frecuentes como para provocar la aparición de mujeres libres y musulmanas con rasgos físicos—como el color de la piel— que denotaban su ascendencia. La discusión jurídica confirma la existencia de una “prevención” hacia las esclavas negras que podía extenderse hacia el matrimonio con mujeres libres negras, pero ante la que cabían opciones individuales de aceptación (Marín, 2000).

Las esclavas rumíes eran de origen cristiano —utilizado este término con sentido geográfico— compradas o cautivadas en países al norte de al-Andalus; eran abundantes y gozaban de gran popularidad. En los textos aparecen descritas con características excepcionales que van de la gran hermosura a la posesión de distintos y refinados saberes, y un alto número de ellas fueron madres de príncipes, como por ejemplo el omeya Hakam II y el almorávide al-Rasid (Marín, 2000).

Los textos andalusíes distinguen, dentro de la categoría general de esclavas rumíes, las esclavas francas y las gallegas. Son dos adjetivos que se utilizan en los formularios notariales para recoger modelos de documento para compra-ventas o manumisiones de esclavas, donde el adjetivo gallega es más frecuente que el de franca. De estos documentos se trasluce que las gallegas eran las menos apreciadas, hecho que se confirma en la descripción de al-Andalus realizada por el viajero oriental Ibn Hawqal, quien afirma que los andalusíes prefieren para sus hijos las uniones con las francas y no con las gallegas. Así, mientras que las francas eran apreciadas como posibles parejas o madres, las esclavas gallegas estaban destinadas a trabajos domésticos o de escaso reconocimiento (Marín, 2000).

De las actas de compra venta de Ragib se desprende que la clase o *yins* no revela siempre la raza, pero a veces el origen no es necesariamente el lugar de nacimiento o grupo étnico. El término “turco” se utilizó a menudo para englobar a todos aquellos que provenían de diferentes regiones que se extendían desde la Europa del Este hasta China, y no se limitaba a cada uno de los pueblos, como los Qipcaqs: con este término se podía designar a los eslavos —rusos y búlgaros—, a los de la región del Cáucaso —kurdos, armenios y circasianos —, diversos pueblos de Asia central —mogoles y tártaros—lo mismo que los rumanos, incluidos los bizantinos. En cuanto a los esclavos nacidos en un país que corresponde a la casa de la Antigüedad, formaron un solo grupo a pesar de la diversidad de orígenes, los *muwallad*, a veces también llamados “esclavos de árabes” o incluso “esclavos de musulmanes”, aunque dependiesen de otros. Ya fueran negras o blancas, no se las designaba con la especie de sus antepasados: en la siguiente venta conjunta de madre e hija, una es calificada como nubia y la otra como *muwallad*:

Cela a été validé auprès de moi par des témoignages avec ce qui s'y trouve consigné. / Al-Yasa' b. Ahmad a écrit de sa main. /Au nom de Dieu, clément et miséricordieux! /Voici ce qu'a acheté Mina b. Girga al-Tutuni d'Aqawa b. Tomas al-Difdunawi. Il lui a acheté une esclave noire, / d'espèce nubienne, chrétienne, appelée Iqbal, sa fille cadette née à la maison appelée Dallála et son fils l'enfant / impubère appelé Surur. Il les lui a achetés dans leur totalité en une seule opération pour quarante-neuf dinars pesés en *mitqal-s* / d'al-'Aziz de l'exactitude agréée. "Achat ne comportant ni stipulation de clause, ni promesse'. Mina b. Girga al-[[Tu]]Tutuni a livré à Aqawa b. Tomas al-Difdunawi la totalité /du prix mentionné en cet écrit. Aqawa b. [Tomas] al-Difdunawi en a pris livraison de lui et lui en a donné quittance de la totalité

après en avoir pris possession / de lui et l'avoir reçu de lui entièrement et pleinement. C'est quarante-neuf dinars pesés en *mitqal-s* d'al-'Aziz frappés à Misr. / Aqawa b. Tomas a livré à Mina b. Girga l'esclave mentionnée en cet écrit, sa fille et son fils mentionnés / avec elle. Mina b. Girga en a pris livraison de lui. Ils sont passés en sa possession et en sa puissance par cet achat mentionné en cet écrit. / Vente (conclue suivant la loi) de l'islam et sa garantie. Pour ce qui atteindra Mina b. Girga au sujet de l'objet de cette vente comme revendication de la part d'un tiers, / il incombe à Aqawa b. Tomas al-Difdunawi de livrer la totalité de ce qu'il doit en cela comme devoir et ce qui est requis de lui en raison de cette vente mentionnée / en cet écrit jusqu'à ce qu'il livre cela à Mina b. Girga. On a témoigné de la reconnaissance par toutes (les parties) de la totalité du contenu de cet écrit. Et cela le trois / muharram de l'année trois cent quatre-vingt-quatre. En cet écrit se trouve une addition entre deux lignes. C'est: «achat ne comportant ni stipulation de clause, ni promesse ». On a témoigné de cela. / A témoigné al-Hasan b. Muhammad b. Ibrahim b. Nizar (?) de la reconnaissance par le vendeur de la vente et de la prise de possession du prix et par l'acquéreur de la livraison. Il a écrit de sa main. / A témoigné Muhamrnad b. 'Abd al-Hamid b. Zakariyya de leur reconnaissance du contenu (de l'acte). Validé. Validé. / A témoigné Isma'il b. Ahmad b. Hammad de la reconnaissance par le vendeur et l'acquéreur du contenu (de l'acte). Il a écrit de sa main à la date (de l'acte). Louange à Dieu, comme Il le mérite! Qu'Il bénisse Son prophète et sa famille! Validé. Validé. / A témoigné 'Ali b. 'Ubayd Allah b. Muhammad le témoin honorable de leur reconnaissance du contenu (de l'acte). Il a écrit de sa main. Louange à Dieu à jamais! Validé. / A écrit et témoigné 'Umar b. Muhamrnad b. Isma'il al-Hurasani de sa reconnaissance du contenu (de l'acte). Louange à Dieu l'Unique! / A témoigné 'Atiq b. Gabir de la reconnaissance par Aqawa b. Tomas de la totalité du contenu de cet écrit. Il a écrit de sa main. (Ragib, 2002, 26, X-XII Acte de vente d'une famille noire [383-384/994])

La raza influía en la venta de la esclava, los comerciantes de caballos a menudo atribuían un origen falso para encarecer el precio. El fraude citado en las fuentes legales, sin ser necesariamente el más común, era dar a los esclavos nacidos en el país *muwallad* cuya lengua materna era generalmente el árabe, por esclavos importados desde muy lejos que desconocían la lengua del Corán, o al contrario, los gustos y motivaciones de los compradores podían variar dependiendo del espacio y del tiempo. Un ejemplo del

primer caso se da en Kunfa, en tiempo de los Omeyas: un hombre creía haber adquirido un esclavo nacido en tierra del Islam y, al ver que no era así, pidió que se le entregara uno nuevo y su venta fuera anulada por el qadí Surayh b. al-Harit al-Kindi (m. en 79/698 o al año siguiente). Por el contrario, en el Egipto abbasí, los esclavos traídos por tierra o mar eran preferidos a los esclavos nacidos en el Valle del Nilo, aunque al principio no pudiesen comunicarse con ellos. Del mismo modo, en al-Andalus, astutos comerciantes de caballos tomaban niñas de países cristianos y las llevaban a países que hablaban la misma lengua y vestían las mismas ropas y engañaban a los clientes vendiéndolas por un precio considerablemente más alto. De este modo, para prevenir posibles engaño, la especie de la esclava debe ir siempre indicada en el acta de compra-venta: si el comprador afirma haber declarado que la esclava provenía de Sind o del imperio bizantino —*rumiyya*— y el vendedor lo niega, la palabra de éste último prevalece (Ragib, 2002).

Las esclavas que aparecen vendidas en las actas de Ragib provienen la inmensa mayoría del África negra. El grupo étnico predominante es el de las nubias y debieron formar el grueso del ganado traído por las caravanas que descendían el Nilo para ofrecerlas a la venta en los mercados, por lo que eran la raza predominante de las esclavas domésticas; una cuarta parte eran Garamantes, una quinta parte se las designó bajo el epíteto de *qumati*, dos son *muwallad*: una madre y su hija. En cuanto al origen de los últimos seis, el origen es desconocido, ya sea porque se pierde o porque se omite, a la esclava se la conoce bajo el vago epíteto de “no árabe”. Por último, de tres esclavas blancas, una es bereber y dos son clasificadas como *muwallad*.

Es importante subrayar que existe, además de las citadas aquí, una gran cantidad de factores muy variados que influyen directa o indirectamente en el precio de una esclava. La edad y la virginidad son dos ejemplos de ello. Sin embargo, en las actas de compra venta, los notarios solían comenzar la descripción física de las esclavas por la edad estimada, ya que la edad real a menudo se desconocía. En cuanto a la virginidad de una esclava, a pesar de su importancia, no figura en los escritos: solo se menciona en una sola acta⁷, mientras que en las demás actas el espacio aparece en blanco (Ragib, 2002).

⁷Ver Acte de vente d'une esclave née à la maison[687/1288] en las páginas 20-21 de este trabajo.

- 3.3.- La manumisión: entre esclavitud plena y libertad plena:

Dentro de la esclavitud, como elemento definitorio del estatuto personal, existen estadios intermedios o superiores unos a otros, una multitud de posibilidades en la condición de un individuo. Esto choca con la falsa impresión que se ha dado de que en la Edad Media musulmana había solo libres y esclavos con estatus totalmente diferentes. El derecho islámico fija que Allah otorga a todos los seres humanos el tributo de ser personas—sujetos de derechos y obligaciones, capaces de establecer relaciones jurídicas— desde su nacimiento. Con todo, ya que no todas las personas tienen la misma capacidad para llevar a cabo actos jurídicos, no todas poseen el mismo estatus jurídico y por consiguiente no todas tienen los mismos derechos y obligaciones. El derecho islámico no ignora factores como el género, la edad, la religión o la condición de libre o esclavo para otorgar los diferentes estatus civiles; por otro lado, la manumisión multiplica las posibles personalidades jurídicas, de modo que se hallan muchos modos de ser y estar en la misma sociedad y diversas maneras de pasar de una condición a otra (de La Puente, 2000, 343). La liberación de esclavos tiene en el Islam la consideración de acto altamente meritorio, recomendado en numerosas referencias tanto en el Corán como en la *sunna* que invitan al creyente a realizarlo, pudiendo revestir, en determinados casos, el carácter de acto obligatorio como expiación—*kaffara*— de las infracciones de la ley (Marín, 2000, 135).

Es importante tener en cuenta que la cuestión de la propiedad va ligada a la de la manumisión ya que desde un punto de vista jurídico, el esclavo no deja de ser una propiedad que tiene su dueño. La propiedad sobre un esclavo otorga al dueño el derecho a liberarlo y el principio del derecho a la propiedad no sólo va a condicionar o posibilitar la manumisión, sino que va a primar sobre otros derechos, incluso sobre los adquiridos por poseer la religión islámica.

Por tanto, el derecho de un esclavo a ser manumitido le otorga un estatus jurídico diferente, tanto antes de la liberación como después, y sus derechos y obligaciones son regulados por el derecho islámico en función de su nueva personalidad jurídica —*ummwalad*, *mukataba*, *mudabbara* — que condicionan y limitan el modo de relacionarse con otros individuos, de construir grupos y, en definitiva, de integrarse en la sociedad.

El caso más conocido de esclava que adquiere la manumisión es el de la concubina. “Quedó preñada la esclava y encontró el camino”. Este refrán de Ibn ‘Asim describe la situación de privilegio de la concubina, la esclava doméstica con la que su dueño mantiene relaciones sexuales —*ama, yariya*— que queda embarazada de su dueño, pasando a poseer el nombre de *umm walad* y un estatus legal diferente (Marín, 2000, 133). Es importante resaltar que no toda esclava puede ser concubina; según el derecho malikí, solo puede ser concubina de un musulmán una esclava que le pertenece plenamente, es decir, si en el contrato de compra venta se pactan condiciones o requisitos —como que no puede venderla o que ha de hacerlo al precio que la compró—. Esto impediría que la poseyese totalmente y, por ende, la esclava no podría ser concubina (de la Puente, 2000, 346). Por otra parte, el hombre no puede contraer matrimonio con su propia concubina.

El estatus legal de la concubina cambia, no por el mero conocimiento del embarazo de ésta, sino cuando el dueño reconoce legalmente la paternidad del mismo. Dicho reconocimiento traerá consigo la manumisión de la esclava y de su hijo —si llega a nacer— tras la muerte del dueño. La situación jurídica de la *umm walad* es muy interesante: hasta el momento de su manumisión es una esclava ordinaria en materia de derecho procesal y penal. Sin embargo, el derecho malikí le otorga tras el embarazo un nuevo estatus jurídico, resultado de su futura liberación, que conlleva una serie de derechos. Por un lado, se prohíbe venderla y legarla en testamento, porque dichos actos causarían cambios en su condición; por otro lado, se le reconocen otros derechos por si fuera capturada por el enemigo⁸. La única excepción que conlleva la pérdida de estos derechos es que cometiese adulterio y volviese a ser una esclava corriente sin derecho a la manumisión (de la Puente, 2000).

Otros privilegios de los que goza la *umm walad* son que sus hijos gozan de idénticos derechos que los hijos del dueño con sus esposas legítimas; que el derecho a su manumisión predomina incluso en el caso de que su dueño sea legalmente incapaz, lo cual le impediría la liberación de cualquier otro de sus esclavos; y por último, que su dueño tendría que pagar la compensación por ella si hiere a alguien, como lo haría por su esposa legítima. La responsabilidad penal del dueño sobre los crímenes de su *umm walad* le da derecho a recuperarla (De la Puente, 2000).

⁸Si una *umm walad* es repartida como parte del botín, el imam debe pagar su rescate; si no lo hace, el dueño ha de pagar el rescate por ella y no abandonarla, ya que es la madre de su hijo.

Malik me contó de Nafi de Abdallah Ibn Umar, que Umar Ibn al-Jattab dijo: “Si una esclava da a luz un hijo de su dueño, éste no debe venderla, darla o legarla. El la disfruta, y cuando muere, ella es libre” (al-Muwatta, 425).

Yahyà dijo que oyó decir a Malik: “Lo que se hace en nuestra comunidad en caso de que una *umm walad* cometa un crimen es que su dueño debe pagar por lo que ha hecho hasta alcanzar su valor. No tiene que entregarla, y no tiene que compensar por su crimen con más de lo que ella vale” (al-Muwatta, 406).

Todo esto hace pensar que el papel de la concubina madre en la sociedad no era muy diferente del de la esposa legítima. Al igual que la esposa libre, por dar a luz un hijo de su dueño se convierte en depositaria y garante del honor familiar. “Desde el momento de la concepción, el derecho vela por evitar que la *umm walad* cambie de dueño o se ausente del hogar, prohibiéndose incluso trabajar fuera de él. Tal y como le sucede a la mujer libre, es precisamente la adquisición de libertad y de capacidad legal, la que conlleva su reclusión en el ámbito familiar conyugal y su inclusión definitiva en el harén del dueño” (de la Puente, 2000, 348).

Por su parte, la *mukataba* era la esclava que había acordado con su dueño un contrato de manumisión, llamado *kitaba*, mediante el cual pagaba a plazos fijados con el dueño su libertad y peculio o trabajaba para él de forma equivalente. En el caso de la *mukataba* se puede observar que, a pesar de que la ley islámica otorga diferentes modos de adquirir el estatuto de libertad, aplicados por igual a hombres y mujeres, en el caso de las esclavas tenían consecuencias prácticas distintas: mientras que el esclavo *mukatab* tiene derecho al trabajo para cumplir con el contrato de manumisión, la *mukataba* lo tiene limitado; los juristas reiteran la opinión de Malik en la que se muestra contrario a que se haga *mukataba* a una esclava que no tenga una habilidad u oficio dignos, porque eso sería inducirla a la prostitución (Marín, 2000, 134).

En nuevo estatus de la esclava *mukataba* impedía al dueño requisar sus bienes y cohabitar con ella; la manumisión contractual establece que no le pertenece totalmente, y por tanto, ya no podía ser concubina. No obstante, esta teoría parece contradecirse con el hecho de que se plantease el caso de la *mukataba* que se quedaba embarazada de su dueño y podía elegir entre seguir sujeta al contrato de manumisión u optar por el estatus

de *umm walad* —aunque la doctrina de Malik lo afirma, los textos andalusíes no confirman que se tuviera en cuenta esta posibilidad— (Marín, 2000, 134).

Malik dijo que si un hombre tenía relación sexual con una *mukataba* suya y ésta quedaba embarazada de él, ella tenía opción. Si quería podía ser una *umm walad*. Si lo deseaba, podía confirmar su *kitaba*. Si no concebía, conservaba su *kitaba*. (al-Muwatta, 433)

Del hecho de que algunas de las normas legales islámicas se consideren actos reprobables pero no penables, se desprende la realidad de esta transgresión, ya fuese porque la esclava lo consintiese o bien porque fuera forzada a mantener relaciones sexuales con su dueño. Si se diese el segundo de los casos, la esclava tenía derecho a ser compensada con una rebaja en las cantidades que se había comprometido a pagar.

El dueño que concedía a su esclava el nuevo estatus de *mukataba* la posicionaba en un nuevo estado en el que al comprar su futura libertad dejaba de ser esclava por completo para ser parcialmente esclava y libre.

Por último, el tercer caso en el que una manumisión genera un cambio de personalidad jurídica es el de la *mudabbara*, la esclava que es manumitida tras la muerte de su dueño o en un plazo fijado de antemano (de la Puente, 2000, 351). Al igual que en el caso de la *mukataba*, la *mudabbara* es una mujer parcialmente libre, pero su estatus sigue siendo el de esclava. Hay que tener en cuenta que el término *mudabbara* hace referencia a una situación futura y hasta que llegue el momento de su libertad será, a todos los efectos, esclava. De hecho, el dueño de una *mudabbara* podía obligarla a casarse y tenía el derecho a seguir manteniendo relaciones sexuales con la *mudabbara* que fuera concubina suya, aunque los hijos que tuviera con ella tras efectuarse la manumisión serían manumitidos junto a la madre, ya que heredarían siempre su estatus legal, incluso cuando aún están en su vientre. Con todo, al conceder a la *mudabbara* la manumisión aplazada, el dueño no puede venderla u ofrecerla como regalo (de la Puente, 2000)

Malik me contó de Yahyà ibn Saïd que Saïd ibn al Musayyab solía decir: “Cuando un hombre hace *mudabbara* a su esclava, puede tener relaciones sexuales con ella. No puede venderla o regalarla, y sus hijos están en la misma posición que ella” (al-Muwatta, 450).

En las actas de manumisión se hacía constar que, tras la manumisión, la esclava se incorporaba al conjunto de las musulmanas libres, tanto en sus derechos como en sus deberes. Estas actas debían ser firmadas por testigos. No era raro que una mujer considerada esclava reclamase que no lo era, pero debía aportar pruebas o testimonios de ser hija de padres libres o ser esclava por motivo de raptó o venta. Entre las pruebas de que no se era esclava que podían aportar ante la justicia, llama la atención la posibilidad de aducir comportamiento propio de mujer libre. En todo caso, era muy poco probable que una esclava consiguiese el testimonio de dos testigos a su favor.

4. CONCLUSIÓN

La condición de la mujer musulmana en al-Andalus no distaba demasiado de la de su homóloga en Oriente Próximo y, a pesar de que la sociedad árabo-islámica medieval se insertaba en un marco estrictamente patriarcal, la mujer jugó un papel muy importante y contó con mecanismos para actuar en ella. Con todo, la situación de la mujer musulmana evolucionó en el tiempo, influyendo en esta factores como la islamización, la urbanización y la conquista. Esta última, quizá la más importante, afectó a la condición femenina en el territorio musulmán mediante la esclavitud, que se debía en parte a las modalidades de conquista.

La presencia de esclavos en todos los niveles sociales tuvo importantes consecuencias en la organización social, moral y política. Existían dos grandes grupos de esclavas, antagónicos y excluyentes, las de alta categoría y las de baja condición. Las primeras, *yawari*, eran clasificadas por su excelencia y estaban destinadas al placer sexual y reproducción de la familia. Los precios de venta de estas esclavas eran tres veces superiores a los de las esclavas comunes, pero las más deseadas, como las bellas esclavas cantoras, alcanzaban miles de piezas de oro. Por su parte, las segundas, *wahs al-raqiq*, ocupaban los trabajos domésticos, y su precio variaba dependiendo de la clase de esclava, la edad y la condición física.

Las actas de compra venta de la colección de papiros publicados por Ragib ilustran el patrón que seguían los notarios a la hora de redactar los documentos de compra y venta de esclavas: la designación del objeto de venta era fundamental, siendo el término *yariya* el más utilizado para denominar a la esclava; después se indicaba la categoría o *yins*, requisito imprescindible en toda acta excepto cuando no se sabía que entonces el notario utilizaba el epíteto de *'ayamiyya* “no árabe”. El nombre de la esclava figura en varios lugares: por lo general aparece inmediatamente después de su categoría y otras veces aparece tras la indicación de su color, su religión y su designación. El nombre de la esclava nunca iba seguido del del padre, la filiación paternal de la esclava no tiene fundamento jurídico, pero sí podía ir acompañado del de la madre.

Mientras que en los textos andalusíes las categorías de esclavas que más aparecen de acuerdo con sus orígenes son bereberes, negras, rumíes, francas y gallegas, en los documentos publicados por Ragib la inmensa mayoría de esclavas provienen del

África negra. El grupo étnico predominante es el de las nubias y debieron formar el grueso junto al ganado traído por las caravanas que descendían el Nilo para ofrecerlas a la venta en los mercados, por lo que eran la raza predominante de las esclavas domésticas; una cuarta parte eran Garamantes, una quinta parte se las designó bajo el epíteto de *qumati* y dos eran *muwallad*. En cuanto al origen de los últimos seis documentos de compra venta, el origen aparece como desconocido. Por último, de tres esclavas blancas, una era bereber y dos eran *muwallad*.

Por último, la sociedad que las fuentes jurídicas malikíes dibujan es compleja y, sobre todo, diversa. Dentro de la esclavitud, como elemento definitorio del estatuto personal, existían estadios intermedios o superiores unos a otros, una multitud de posibilidades en la condición de un individuo. Es importante conocer la movilidad y permeabilidad entre un estatus y otro para entender el papel que tuvieron en la política, economía y sociedad determinados grupos de esclavos en los diferentes periodos de la historia del Islam. La manumisión multiplicaba las posibles personalidades jurídicas, de modo que se hallaban muchos modos de ser y estar en la misma sociedad y diversas maneras de pasar de una condición a otra. Los tres casos de cambio de estatus legal entre las esclavas son el de la concubina que al quedar embarazada de su dueño y éste reconocer la paternidad, su condición jurídica cambia y pasa a denominarse *umm walad* y a poseer un estatus legal diferente; el de la *mudabbara* que será manumitida tras la muerte de su dueño o en un plazo fijado de antemano; y el de la *mukataba*, que había acordado con su dueño un contrato de manumisión, llamado *kitaba*, mediante el cual pagaba a plazos fijados con el dueño su libertad y peculio o trabajaba para él de forma equivalente.

Desde el instante en el que la esclava es manumitida, su personalidad jurídica cambia sin ser exactamente la de mujer libre ni la de esclava y los matices que caracterizan la diferencia entre los grupos imprescindibles para entender la diversidad y el intercambio social. La liberación conllevaba un proceso de adaptación e integración en una nueva forma de existencia.

5. BIBLIOGRAFÍA

- 5.1.- Fuentes primarias:

CORÁN, Ed. J. Vernet (1996), Barcelona, Planeta.

MALIK, (1999)*El camino fácil. Al-Muwatta*, Córdoba, Edición en español: Junta Islámica.

RAGIB, Yusuf (2002) *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Égypte médiévale, 2*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.

- 5.2.- Fuentes secundarias:

ASAD, Muhammad (1984), *The Message of the Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar.

CARMONA, Alfonso (2004), "Notas bibliográficas. Bienes habices en el al-Andalus" en *Al-Qantara XXV*, 1, CSIC, pp.253-269.

CULBERTSON, Laura (2011), *Slaves and Households in the Near East*, Chicago-Illinois, University of Chicago.

DE LA PUENTE, Cristina (2000), "Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho malikí", en *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, Vol.21, Fasc.2, CSIC, pp.339-360.

DE LA PUENTE, Cristina (2010), "Mano de obra esclava en Al-Andalus", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t.23, UNED, pp. 135-147.

DE LA PUENTE, Cristina (2007) "Límites legales del concubinato: normas y tabúes en la esclavitud sexual según la Bidaya de Ibn Rusd", en *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 28, Fasc.2, CSIC, pp. 409-433.

DE LA PUENTE, Cristina (1995), "Esclavitud y matrimonio en al-Mudawwana al-kubra de Sahnun", en *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, Vol.16, Fasc.2, CSIC, 1995, pp. 309-334.

D'EMILIA, Antonio (1976), "Fiqh (Jurisprudencia islamica)" en *Scritti di Diritto islamico*, Roma, Instituto per l'Oriente, pp. 65-76.

FUAD, Matthew Caswell (2011), *The slave girls of Baghdad. The Qiyān in the Early Abbasid Era*, New York, I.B.Tauris.

GARCÍA GOMEZ, Emilio (1971), *El Collar de la Paloma*, Madrid, Alianza.

GARCÍA SANJUAN, Alejandro (1999), *Los bienes habices y la repoblación de Andalucía en el siglo XIII: el caso de Sevilla*, Huelva, Universidad de Huelva.

GUICHARD, Pierre (1998), *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Granada, Universidad de Granada.

MARÍN, Manuela (2000), *Mujeres en Al-Ándalus (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XI)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

RIBERA, Julián (2000), *La música árabe y su influencia en la española*, Valencia, Pretextos.

RIBERA, Julián (1928), *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, Estanislao Maestre.

SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio (1974), *El Islam de España y Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe.

SPECTORSKY, Susan A. (2010), *Women in Classical Islamic Law. A Survey of the Sources*, Leiden-Boston, Ed. Brill.