

# ¿DE LA CASA DEL PADRE A LA DEL MARIDO? LAS MUJERES JUDÍAS DE EGIPTO, SIGLOS X AL XIII<sup>1</sup>

CARMEN CABALLERO NAVAS  
Universidad de Granada

## INTRODUCCIÓN

Numerosos estudios académicos subrayan que uno de los rasgos distintivos de la experiencia histórica de las mujeres de las sociedades mediterráneas premodernas, en particular de las mujeres de las tres tradiciones religiosas abrahámicas, es su limitada autonomía jurídica. Esta falta de autonomía se hace explícita en el matrimonio, contrato legal mediante el que las mujeres pasan de la autoridad del padre —o, en su caso, pariente o tutor que lo sustituya— a la del marido al llegar a la edad fértil. El traspaso entre hombres de la autoridad legal sobre las mujeres, que conlleva el control de sus vidas y sus cuerpos, se evidencia también en la forma en que las fuentes se refieren a ellas. Independientemente de su religión, etnia o clase social, las mujeres son repetidamente identificadas como hija, esposa, madre o viuda de un varón. Son, además, asiduamente definidas de acuerdo con la función social que se les asigna, ligada invariablemente a su ciclo de vida. Es decir, virgen o doncella, embarazada, madre, estéril y anciana, etapa sobre la que en muchos contextos se subraya el fin de la fertilidad femenina.

Partiendo de una realidad común a las mujeres medievales mediante la que se marcaba el tránsito de una joven a la madurez sexual —aunque, elocuentemente, el matrimonio a veces tuviera lugar antes de que alcanzara la pubertad—, el enunciado interrogativo de la primera parte del título de este trabajo —¿De la casa

1 La investigación de este artículo ha sido realizada en el marco del proyecto de I+D+i “Lengua y Literatura del Judaísmo Rabínico y Medieval”/PID2019-105305GB-I00, financiado por MCIN /AEI/10.13039/501100011033.

del padre a la del marido?— pretende problematizar la pertinencia de una interpretación unívoca de su significado. Quiere llamar también la atención sobre el efecto que tiene en nuestra percepción el mismo enunciado cuando es afirmativo, ya que la afirmación no nos permite ver más allá de la única perspectiva que ofrece el esquema prefijado del contrato sexual en el que se sustenta la ideología patriarcal. Al aseverar, la frase cobra la forma simbólica de una tachadura que emborrona la existencia de las mujeres más allá del papel que se les asigna en el engranaje del matrimonio, condenándolas cuando menos a la invisibilidad, sino a la cancelación, y negándoles cualquier posibilidad de agencia. Como si en la casa “del padre” o “del marido”, o entre ambas, o desde la una a la otra, las mujeres no tuvieran vida y experiencia. Como si ninguna mujer medieval hubiera poseído nunca una casa.

Ciertamente, la vida de las mujeres medievales estuvo constreñida por lo que el sistema de géneros determinaba para ellas en cada contexto histórico. Pero es importante recordar que los textos legales, religiosos, morales o científicos fueron escritos por hombres pertenecientes a las élites religiosas, políticas o intelectuales, y expresan la visión que ellos tenían del mundo y de cómo debían ser las cosas. Partir de esta premisa nos ayuda a vadear el peligro que supone generalizar sobre las restricciones que sufrieron las mujeres, sobre los ámbitos a los que aparentemente estaban confinadas y sobre su capacidad de acción.

Las mujeres judías que vivieron en Egipto entre finales del siglo X y mediados del XIII, sobre las que trata este trabajo, siguieron dependiendo legalmente de los hombres de sus familias y pasando de la autoridad del padre a la del marido, como sus vecinas y contemporáneas musulmanas. Sin embargo, es posible vislumbrar a partir de las fuentes, a pesar de su sesgo androcéntrico, atisbos de sus vidas, actividades, costumbres, saberes y relaciones. Es posible rescatar retazos de su memoria, encarnada en los documentos en los que se retratan algunos momentos del día a día de las comunidades, y a los que se asoman las mujeres, a veces con más frecuencia de la que creemos.

Este estudio visita tres aspectos de la experiencia femenina judía en relación con el matrimonio en el Egipto gobernado por las dinastías fatimí y ayubí. En la intersección de género, religión, etnicidad y clase social, cada uno de los tres aspectos se estudia a partir de una fuente documental concreta y se interpreta a la luz de otros registros y fuentes textuales producidas en la época. Si bien la primera cuestión examina un capítulo básico del matrimonio, como el alcance de los documentos y los actos que lo constituyen, y la segunda analiza brevemente la relación entre la sexualidad en el matrimonio y la (im)pureza ritual, la tercera se centra en un tema —el trabajo de las mujeres— cuyo análisis es a menudo indisociable del matri-

monio en tanto que todo lo que hacen las mujeres está sujeto a la autoridad que sobre ellas concede la *halaḳah* o ley judía al marido. Pero aunque la *halaḳah* está muy presente en este trabajo, mi intención no es reconstruir la experiencia histórica de mujeres en esta esfera a partir de la ley judía, sino estudiar su encaje en la vida social, económica y cultural a través de distintos tipos de documentos que nos ayuden a vislumbrar la práctica y cómo esta se proyectaba o reflejaba en la legislación.

La mayoría de las fuentes utilizadas en este trabajo, aunque no todas, provienen de los vastos e impresionantes fondos de *Genizah* de El Cairo. Como la abundante bibliografía sobre su descubrimiento y contenidos se ha encargado de poner relieve, la *Genizah* caiota fue y ha sido uno de los mayores hallazgos de manuscritos producidos por las culturas judías de la Edad Media, y contiene la documentación más completa que se haya descubierto nunca sobre una sociedad medieval, con miles de documentos procedentes de Egipto y de las comunidades del Mediterráneo, producidos a lo largo de mil años. Los documentos conservados, entre los que se incluyen ejemplos de prácticamente cualquier tipo de texto escrito, han permitido ampliar nuestros conocimientos sobre la vida política, económica, social y cultural de las comunidades judías en territorios bajo dominio islámico, y han posibilitado reconstruir la vida cotidiana de hombres y mujeres e incluirla en la narrativa histórica<sup>2</sup>.

### *Israel en Egipto*<sup>3</sup>

La relación del pueblo judío con Egipto es muy antigua. Las noticias sobre su temprana presencia en las tierras del Nilo afloran en los relatos bíblicos, especialmente en *Génesis* y *Éxodo*, y se concretan en datos históricos. Los primeros narran la venta como esclavo de José y su vida en Egipto, la llegada y establecimiento de sus hermanos y su padre Jacob en la misma tierra, la posterior esclavitud de los hebreos a manos de los egipcios y su decisiva liberación a través de Moisés en lo que constituye uno de los mitos fundacionales del pueblo de Israel. Los segundos sitúan a algunos judíos en la isla Elefantina en torno al siglo VI a.E.C e informan sobre la llegada de nuevos pobladores judíos dos siglos más tarde con la conquista de Alejandro Magno<sup>4</sup>.

2 Véanse, por ejemplo, Goitein. *Mediterranean Society*; Reif. *A Jewish Archive*; y Outhwaite. "The Genizah".

3 El título de este epígrafe está tomado del título del volumen de Salvesen, Pearce y Frenkel. *Israel in Egypt*.

4 Grabbe. *History of the Jews*, pp. 193-194 y 282.

Sin detenernos en la conocida historia de la actividad comercial y cultural de las comunidades judías helenizadas de Alejandría y otras ciudades griegas de Egipto, conviene mencionarla para recordar que la llegada del islam encontró allí una sociedad compleja y multicultural, formada por una población mixta, entre la que se encontraban grupos judíos. Estos formaban comunidades bien organizadas en las ciudades, aunque la información de la que disponemos sobre los que habitaban zonas rurales es más escasa. Como había ocurrido desde el surgimiento del islam en territorios al este de Egipto, la lengua y los modelos culturales árabes fueron pronto adoptados por la población no musulmana, en especial por los judíos, que se convirtieron en *dimmīs*<sup>5</sup>. Por lo general, ello supuso que, con diferencias dependiendo de las épocas y los contextos, judíos y musulmanes vivieran en estrecha proximidad, lo que dio lugar a que interactuaran, colaboraran y se influyeran mutuamente. Las relaciones entre ambos grupos de población tuvieron lugar tanto en la esfera social, como económica, política, cultural y religiosa.

A finales del siglo X y principios del XI, durante el califato fatimí de Egipto, el binomio El Cairo-Fustat se había convertido en el nuevo y vibrante centro del mundo islámico al que acudían la élite instruida y los comerciantes y artesanos<sup>6</sup>. Junto a su importancia como eje fundamental en las rutas del comercio internacional, tanto terrestre como marítimo, Egipto era paso obligado hacia o desde Tierra Santa —que en esta época era parte del califato— y los lugares sagrados del islam para quienes viajaban desde el oeste. Por otro lado, el afán de conocimiento dio lugar a un movimiento de transferencia del saber que fue posible gracias a la fluida comunicación a través del Mediterráneo, a menudo apoyada en la movilidad física, que conectó a los eruditos de Egipto, el norte de África y al-Andalus. Esta relación e intercambio se intensificaría a finales del siglo XII con la llegada de refugiados de la Península Ibérica a Egipto<sup>7</sup>.

Este contexto estimulante y multicultural es el escenario en el que florece una sociedad judía compleja, con un sistema legal y administrativo autónomo y en pleno funcionamiento, algunos de cuyos miembros participaban activamente en la vida económica y también en la administración del gobierno<sup>8</sup>. Como en otros lugares del islam, su acervo cultural se encontraba a caballo entre los saberes judíos tradicionales y la ciencia y cultura greco-árabe de la sociedad de acogida. En este contexto transcurrió también

5 Rustow. “Jews of the Islamic World”, especialmente pp. 93-94.

6 Rustow. “A Petition”, p. 16.

7 Brentjes. *Teaching and Learning*, p. 218.

8 Cohen. “Introduction”.

la vida y la experiencia de las mujeres judías de Egipto, inmersa en la cultura árabo-musulmana que, junto al impacto de la ley judía y el discurso rabínico, modeló notablemente sus prácticas y costumbres, además de su posición social y familiar. El hecho de que ambas religiones fueran monoteístas, y de que además contaran con códigos relativos a las leyes de familia basadas en el matrimonio, supuso que la situación de las mujeres de la minoría no variara sustancialmente con respecto a la de la mayoría.

Algunos estudios señalan de forma sugerente que en el Egipto fatimí las costumbres y las actitudes intra-comunitarias del judaísmo hacia las mujeres fueron, en general, más relajadas que en otras épocas y lugares del mundo islámico, como Babilonia o Palestina<sup>9</sup>. Esta idea cobra mayor sentido a la luz de los resultados de otros estudios que sugieren que la nueva realidad geo-política de Egipto durante esta época, con la extensión de la vida urbana y el incremento del comercio internacional, tuvieron el efecto de promover la adaptación o ajuste de algunas normativas judías con el fin de acomodarlas a la práctica social y atender a las nuevas necesidades de los miembros de sus comunidades<sup>10</sup>. En este contexto, parece plausible que dichas transformaciones hubieran favorecido la flexibilidad de algunas normas, costumbres y actitudes con respecto a los derechos y la capacidad de actuar de las mujeres. Con todo, a la hora de comparar no debemos olvidar que algunas áreas y periodos no están tan bien documentados como los que nos ocupan.

#### DOCUMENTOS Y ACTOS LEGALES DEL MATRIMONIO: LA KETUBAH

El matrimonio, piedra angular de la vida judía en sociedades tradicionales, ha sido insistente y consistentemente relacionado con las mujeres en el ordenamiento jurídico judío. Significativamente, *Mujeres (Nashim)* se llama el orden de la Mishná —que se estructura en seis órdenes— dedicado a discutir minuciosamente el entramado legal del matrimonio. Los siete tratados del orden *Nashim* regulan las formas de “adquirir” una mujer; la estructura, contenido y condiciones del contrato matrimonial o *ketubah*<sup>11</sup>; las obligaciones del marido y de la esposa; el divorcio; el levirato o

9 Taitz, Henry y Tallan. “Jewish Women under Islam”, pp. 69-70.

10 Cohen. *Maimonides and the Merchants*, pp. 49-54 y 206-207 (nota 23).

11 También designa la asignación económica que ha de recibir la mujer tras la finalización del matrimonio, sea a causa de fallecimiento del marido o divorcio, estipulada en el contrato de matrimonio. Véase Ruiz Morell y Salvatierra Ossorio. *Leyes sobre matrimonio*, p. 300.

matrimonio con la viuda del hermano fallecido<sup>12</sup>; y el ritual de la *ṣotah* o sospechosa de adulterio. Todos ellos serán incluidos, comentados y actualizados en el Talmud de Palestina y en el Talmud de Babilonia. Más adelante, precisamente en Egipto, Maimónides (1138-1204) dedicará uno de los catorce libros que componen su monumental código legal *Mishneh Torah* (*Repetición de la Ley*), acabado en torno a 1178, a las relaciones conyugales. El libro, cuarto volumen de la obra, lleva por título *Libro de las mujeres* (*Hilkot Ishut*) y versa fundamentalmente sobre matrimonio, divorcio y levirato, desplazando otros temas que trataban los compendios anteriores en el orden *Nashim* a otros libros de la magna obra<sup>13</sup>.

De acuerdo con todas las codificaciones que lo reglamentaron, el matrimonio hebreo consta de una serie de pasos o actos que la tradición ha mantenido a lo largo de los siglos, aunque el carácter de cada uno de ellos se fuera transformando y adaptando a las distintas épocas, situaciones e influencias locales. Primero se celebraba el compromiso (*shidukin*), que por lo general era un acuerdo oral de carácter informal<sup>14</sup>. Al compromiso le seguían los esponsales (*quidushin* o *'erusin*), que creaban un lazo legal entre las partes, de tal forma que para deshacerlos se necesitaba un acta de divorcio, aunque la mujer continuaba viviendo en casa del padre hasta la boda. Por último, se celebraba la boda o casamiento (*nisu'in*), la mujer se trasladaba a casa del marido y se consumaba el matrimonio. Esponsales y casamiento constituían dos acontecimientos formales y requerían de un documento escrito<sup>15</sup>.

Los fondos de la *Genizah* de El Cairo constituyen una fuente extraordinaria sobre los usos y prácticas relativos a los documentos y actos del matrimonio a lo largo de los siglos, y ofrecen información muy valiosa con respecto a los siglos X al XIII. Aunque hay que tener cautela a la hora de llegar a conclusiones a partir del número y la tipología de los documentos conservados —teniendo en cuenta que el criterio por el que se acumularon en este tipo de repositorio se basaba en que fueran escritos sagrados, aunque

12 Ruiz Morell. “El Levirato”.

13 Ruiz Morell y Salvatierra Ossorio. *Leyes sobre el matrimonio*, especialmente pp. 16-21. Para la fecha de composición del *Mishneh Torah* he seguido a Davison. *Moses Maimonides*, p. 205.

14 A partir del siglo XII la comunidad judía de Egipto empezó a formalizar los compromisos mediante una escritura para proteger mejor los derechos de la mujer en la pareja. El primer ejemplo conocido de este tipo de documento fue redactado en el año 1119 y registra el compromiso de Ṭoviyya b. Tiqva con Sitt al-Kull bat Perahya. Véase Ms. L-G Misc. 42 y la traducción al inglés realizada por Ashur y Outhwaite en <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-LG-MISC-00042/1> [consultado el 8/01/2022].

15 Goiten. *Mediterranean Society* III, pp. 69-70. Ruiz Morell y Salvatierra Ossorio. *Leyes sobre el matrimonio*, pp. 17-18.

la práctica se extendió a escritos en alfabeto hebreo<sup>16</sup>, y que no es realmente posible conocer cuántos se produjeron en un periodo determinado y cuáles eran sus características—, lo cierto es que ambos (cifras y tipos) son indicativos de los intereses y costumbres de dicha época. En este sentido, es significativo que una rápida estimación a partir de dos bases de datos de bibliotecas y repositorios que custodian y estudian hoy los fondos de la *Genizah*<sup>17</sup> revele que se han conservado un alto número de documentos relativos al matrimonio, entre los que predominan las *ketubot* (plural de *ketubah*), que duplican con holgura el número de actas de divorcio (*giṭim*), seguidas de contratos de esponsales y, finalmente, de un pequeño número de acuerdos de compromiso.

Pero más allá de los números, la *ketubah* es una fuente rica en información sobre las costumbres de una determinada época y sociedad con respecto a uno de los episodios fundamentales en la vida social de las mujeres. En ella se regulan y se recogen las condiciones económicas y sociales de la sociedad matrimonial: la cuantía de la asignación económica (*ketubah*), cuyo importe dependía de si la novia era virgen o no, es decir, de si este era su primer matrimonio; el suplemento de la *ketubah*, comprometido por el esposo en relación con el estatus social de la familia de la novia y de su dote; la dote de la novia; y los deberes del marido hacia la mujer, que dependían de lo establecido en la *halaḳah*, como el derecho a manutención de la esposa, pero que con frecuencia reflejaban costumbres locales y su adopción fruto de la influencia de la familia de la novia o de la propia sociedad judía<sup>18</sup>.

Nuestro análisis sobre lo que los documentos y actos del matrimonio revelan en relación con la experiencia femenina parte de cinco preciosas *ketubot* de finales del siglo X, redactadas con posterioridad a la instauración del califato fatimí en Egipto. Aunque fragmentarios en distintos grados y bastante deteriorados, estos cinco pergaminos, escritos en arameo y hebreo, nos traen a través del Mediterráneo y de más de mil años la memoria de cinco mujeres por medio de sus nombres y de la información que aportan los fragmentos de sus *ketubot* sobre la particularidad de sus matrimonios. Ġaliyya bat Abraham ha-Levi se casó en Fustat con un hombre cuyo nombre no se ha conservado, como no se ha conservado el año exacto de la boda<sup>19</sup>;

16 Goiten. *Mediterranean Society* I, pp. 1-2.

17 En concreto, *The Princeton Geniza Lab* (<https://genizalab.princeton.edu/>) y la *Cambridge Digital Library: Genizah* (<http://www.lib.cam.ac.uk/collections/departments/taylorschechter-genizah-research-unit/cambridge-digital-librarygenizah>).

18 Ruiz Morell y Salvatierra Ossorio, *Leyes sobre el matrimonio*, p. 300.

19 Ms. T-S 16.173. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00016-00173/2> [consultado el

Sayyida bat Solomon se casó con Yešú'a un jueves día 4, aunque no sabemos ni de qué mes ni de qué año<sup>20</sup>; Mu'tazz, esclava liberada de Moses b. Paltiel, se casó con Bašir b. Ḳalaf en marzo del año 986<sup>21</sup>; Sutayt bat Ya'ir, que al parecer era bastante rica, se casó con 'Eli b. Qimoi en el año 995<sup>22</sup>; y Ḥusn bat S'adān ha-Kohen se casó con 'Eli b. David alrededor del año 995<sup>23</sup>.

El estado de conservación de los documentos no nos permite establecer el estado civil de todas estas mujeres antes de este matrimonio, aunque la mayoría de los matrimonios eran contraídos por las jóvenes en primeras nupcias. Dos datos clave que identifican cuándo se trata del primer matrimonio de una joven son, de un lado, que el documento se refiera a ella como “virgen” (*betulāh*) y, de otro, que la asignación matrimonial o “precio de la novia” sea de 200 *zuzim*, o el equivalente en la moneda local, que es el doble que el de una mujer que ha estado casada con anterioridad.

De estas cinco mujeres, dos, Mu'tazz y Ḥusn, eran viudas. En el caso de la segunda, su viudedad se infiere del hecho que el novio se comprometa por escrito a mantener a las dos hijas de la novia hasta que estas se casen. Encontramos un caso similar en otra *ketubah* fechada unos años más tarde (1045), en la que Ṣedaqa b. Yesu'a se compromete a tratar a Mafrij b. Isaac, hijo de su futura esposa Malika bat Muktār, como a su propio hijo<sup>24</sup>. Aunque no sabemos si alguna de las otras contrayentes era divorciada, no era infrecuente que las divorciadas en edad fértil contrajeran pronto un nuevo matrimonio, inducidas por una sociedad en la que el divorcio era muy fácil de obtener por parte del marido y en la que no existía el celibato debido al cumplimiento del mandato bíblico “Creced y multiplicaos” (Gen 1, 28), que definía la función del matrimonio y el papel que las mujeres tenían en él. Como expresa Maimónides en el *Mishneh Torah*:

---

8/01/2022]. Véase también Goitein. *Mediterranean Society* III, p. 404. La abreviatura T-S alude a la Taylor-Schechter Geniza Collection de la Cambridge University Library.

20 Ms. T-S 16.210. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00016-00210/1> [consultado el 8/01/ 2022]. Véase también Friedman. *Jewish Marriage in Palestine* II, pp. 339-343, quien aporta la transcripción del documento en pp. 340-342 (Doc. 39).

21 Ms. T-S 16.105. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00016-00105/1> [consultado el 8/01/ 2022]. Véase también Goitein. *Mediterranean Society* I, pp. 145, 368-369 y 436; y III, pp. 373, 398 y 450.

22 Ms. T-S 16.70. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00016-00070/1> [consultado el 8/01/ 2022]. Véase también Goitein. *Mediterranean Society* I, p. 138.

23 Ms. T-S 20.39. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00020-00039/1> [consultado el 8/01/ 2022]. Goitein. *Mediterranean Society* III, p. 309 (nota 161).

24 Mss. T-S 16.153 y T-S 8.192. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00016-00153/1> y <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00008-00192/2> [consultado el 8/01/ 2022]. Goitein. *Mediterranean Society* III, p. 309, nota 165.



Uno no puede casarse con una mujer estéril [*‘aqarah*], ni con una anciana, ni con una estéril [*‘ayelonit*], y tampoco con una menor que no esté capacitada para dar a luz, a no ser que el hombre haya cumplido con el precepto de la procreación o tenga otra esposa con la que pueda cumplirlo<sup>25</sup>.

Curiosamente, como veremos más adelante, la minoría de edad no constituyó un impedimento para casar a una joven.

Sobre la boda de Malka, que contrajo matrimonio con un tal ‘Eli en una fecha indeterminada del siglo XI en Fustat, sugiere Goitein que podría tratarse de un segundo matrimonio entre los mismos contrayentes tras haberse divorciado<sup>26</sup>. Aunque puede parecer rocambolésco, y en nuestro imaginario esté asociado a un puñado de célebres parejas tormentosas de Hollywood, lo cierto es que la “reconciliación” de quienes se divorciaban era una práctica relativamente frecuente, sobre todo, según Goitein, entre las clases más bajas<sup>27</sup>. Aunque es posible que a veces tras algunos divorcios y sus nuevas nupcias se escondieran complejas operaciones económicas y/o comerciales. O eso es lo que da a entender la curiosa condición a la que debe de comprometerse el novio en un enlace entre divorciados (de otras parejas), que estipula que deberá divorciarse de su nueva mujer (solo el marido podía promover un divorcio) Ḥusna bat Sa‘adya y devolverle su asignación matrimonial en caso de querer volver a casarse con su esposa anterior<sup>28</sup>. La condición impuesta deja entrever el temor, no sabemos si infundado o no, de la nueva esposa a que la primera se convierta en su co-esposa pasado un tiempo. Ello nos hace preguntarnos sobre el motivo por el que el esposo se casa con Ḥusna bat Sa‘adya así como por el tiempo que ha transcurrido entre su divorcio y el segundo matrimonio. En cualquier caso, la cláusula de divorcio actuaba como medida disuasoria, ya que mientras que no era necesario que el contrayente tuviera en su poder el precio de la asignación matrimonial en el momento de la boda, era imprescindible que lo tuviera con ocasión del divorcio, tras el que había que entregarla a la mujer repudiada. No en vano recuerda Maimónides en el *Mishneh Torah*, “el

25 *Hilkot Ishut* 15:7. Todas las citas de este tratado ha sido tomadas de la edición y traducción de Ruiz Morell y Salvatierra Ossorio. *Leyes sobre el matrimonio*.

26 Ms. T-S 24.2. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00024-00002/2> [consultado el 8/01/ 2022]. La ficha manuscrita de Goitein se puede consultar en el “SD Goitein Index Card”, digitalizado en <https://geniza.princeton.edu/indexcards/index.php?a=card&id=8471> [consultado el 8/01/2022].

27 Véase Goitein. *Mediterranean Society* III, p. 271 y 391-393, donde se inventarían 22 casos de los siglos XI y XII; y otros tres casos de los siglos XIII, XIV y XV, respectivamente. (Apéndices, Parte I, Tabla 8).

28 Ms. T-S 8J32.1. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00008-J-00032-00001/2> [consultado el 8/01/ 2022]. Véase Goitein. *Mediterranean Society* III, p. 148, nota 25.

contrato matrimonial es un decreto de los sabios para que no les sea fácil a los maridos divorciarse” (*Hilkot Ishut* 24:16).

Ciertamente, las condiciones económicas y sociales de la *ketubah* nos informan sobre la clase social y el poder económico de los contrayentes y sus familias. La familia de una novia con una buena dote, a la que generalmente se equiparaba la asignación matrimonial que aportaba el novio, se encontraba en mejor posición para negociar y acordar condiciones que, una vez incluidas en el contrato de matrimonio, la protegieran ante las decisiones unilaterales —pero legítimas de acuerdo con la *halaḳah*— del marido, o ante otras circunstancias que pudieran acaecer. La dote que aportó a su nuevo matrimonio la mencionada viuda Mu‘tazz, que había sido esclava, ascendía a 45 dinares, lo que es una cantidad muy alta para una mujer manumitida<sup>29</sup>. Aunque mucho más alta fue la dote de otra de nuestras cinco mujeres, Sutayt bat Ya‘ir, que incluía una esclava de la Europa cristiana/Bizancio (*rūmiyya*) por valor de 80 dinares, además de oro y joyas por valor de 300 dinares. El novio incrementó la asignación matrimonial con un suplemento de 150 dinares<sup>30</sup>. Un suplemento parecido —155 dinares de oro, de los que paga por adelantado 55— es el que otorga el cantor Yaḳin a Sitt al-Kull de acuerdo con la copia resumida de su *ketubah*, redactada en Fustat en 1094<sup>31</sup>.

Sobre la importancia que las familias reconocen a la dote nos hablan también otros tipos de documentos legales. Así, el testamento del rico comerciante Maṣliḥ Ibn al-Ḥasan, datado en 1006, encomienda a su hijo Šemarya, al que ha nombrado albacea, que provea las dotes de sus dos hermanastras cuando hayan de casarse. Además, Maṣliḥ deja a su segunda esposa Raḥel, madre de sus tres hijos menores, un legado de 200 dinares si no contrae un nuevo matrimonio, que se reducirían a 50 dinares en caso de que decidiera casarse de nuevo<sup>32</sup>. Aparentemente, una buena medida disuasoria por parte de un marido posesivo. O quizá el obsequio de un pretexto y los medios para que ella no se viera abocada a otro matrimonio y pudiera mantener el estatus potencialmente más feliz de una viuda acomodada. En cualquier caso, intencionadamente o no, la cláusula ofrecía a Raḥel una oportunidad de ganar cierta independencia y mayor capacidad de decisión.

29 Goitein. *Mediterranean Society* I, pp. 145, 368-9 y 436.

30 *Ibidem*, p. 138.

31 Ms. T-S 18J1.14 Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00018-J-00001-00014/1>. Véase también Goitein. *Mediterranean Society* III, p. 406, y su transcripción del documento en <http://geniza.princeton.edu/pgpsearch/?a=object&id=3501> [consultado el 8/01/ 2022].

32 T-S 18J1.4. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00018-J-00001-00004/1> [consultado el 8/01/ 2022]; y Goitein. *Mediterranean Society* III, pp. 251, 283, 411, 481.

El tipo de cláusulas acordadas en las *ketubot* de Egipto durante los siglos X al XIII disponen por lo general que el marido no pueda tomar una segunda esposa sin el consentimiento de la primera<sup>33</sup>; o que esté obligado a divorciarse de su mujer si toma otra esposa —como en el caso de la mencionada *Husna bat Sa'adya*—, o si emprende un largo viaje; también que deje estipulada y proporcione los medios para manutención de la esposa —y, en su caso, de sus hijas e hijos— mientras está de viaje<sup>34</sup>; o que no pueda obligar a su mujer a cambiar de ciudad de residencia. Aunque muchas de estas cláusulas, sobre todo las relativas al divorcio, no son desconocidas en *ketubot* de épocas anteriores, según Mark Cohen, las transformaciones sociales impulsadas por el nuevo fenómeno del comercio internacional que conllevaba prolongados viajes por el Mediterráneo o el océano Índico hasta la India, van a introducir también cambios en la práctica de algunas instituciones judías y, por ende, la adaptación de las normativas<sup>35</sup>. Las largas ausencias de maridos comerciantes que se embarcaban o emprendían viajes terrestres camino de lejanas tierras requerían de medidas protectoras para mujeres que se quedaban sin medios para mantenerse o en situaciones de desamparo al encontrarse de hecho “abandonadas” (*agunot*), o como mencionan muchos documentos “viuda en vida (de él)”<sup>36</sup>, y no poder divorciarse o contraer otro matrimonio. Dichas medidas se debían concretar en las cláusulas establecidas a priori en sus *ketubot*, como algunas de las mencionadas arriba.

De que las medidas protectoras no siempre funcionaban encontramos sobrados ejemplos en las fuentes que registran las peticiones y reclamaciones de las mujeres afectadas. A ellas hay que sumar las muchas mujeres que por su frágil posición social y/o económica nunca tuvieron siquiera la posibilidad de incluir en sus *ketubot* las condiciones que pudieran hacer valer ante un *bet din* o tribunal rabínico. No es de extrañar que se vieran

33 La bigamia no es un fenómeno extraño al judaísmo, como se puede observar en la *Torah*, en la que se narra que algunos de los patriarcas tomaron varias esposas e incluso algunas concubinas. Más adelante, la permisividad del Talmud de Babilonia al respecto y la influencia de la cultura árabo-musulmana sobre las costumbres de las comunidades bajo su dominio, hicieron que la bigamia, incluso la poliginia, se convirtieran en un hecho aceptado entre los judíos del mundo islámico. Véase Ruiz Morell. “El levirato”, p. 239; y Friedman. “Polygyny in Jewish Tradition”. En la regulación que hace *Hilkot Ishut* sobre varios actos del matrimonio y su terminación, Maimónides tiene en cuenta la posibilidad de que un hombre tenga varias esposas. Por ejemplo, con respecto al débito conyugal (13: 3-4) y a las disposiciones para las viudas (17: 1-2 y 8).

34 Véase el compromiso de un marido de cubrir económicamente a su esposa durante el periodo de su ausencia, redactado en 1133 ( T-S 8 J 10.17 1133), traducido y analizado por Melammed. “Femmes juives”, pp. 232-234.

35 Véase arriba nota 10.

36 Cohen. *Poverty and Charity*, pp. 143-146.

abocadas con frecuencia a la pobreza y tuvieran que recurrir a la comunidad y a sus instituciones de caridad para que las auxiliaran<sup>37</sup>. De algunos de estos casos de abandono y desprotección nos hemos enterado de la forma más inesperada, pues aunque la experiencia de largos siglos de subordinación femenina nos haya enseñado lo contrario, nunca esperamos que la reclamación o denuncia de un varón agraviado saque a la luz una ofensa o tropelía del susodicho contra una mujer. Así, a partir de dos *responsa* de Maimónides, iniciados por la consulta de un marido que exige que su esposa deje de trabajar como maestra (*mu'allima*), averiguamos la historia de una mujer —pero no su nombre— que se había visto impelida a buscar un oficio y comenzar a enseñar junto a su hermano después de que su marido la hubiera dejado abandonada (*agunah*) durante varios años, y en más de una ocasión, sin medios para mantener a sus dos hijos<sup>38</sup>. En los entresijos del relato de ambas partes, pues la mujer también toma la palabra —a través de un escriba, como había hecho el hombre— tras la respuesta del sabio rabino a la primera demanda del marido en la que le confirma que podía prohibirle trabajar, descubrimos una historia compleja y fascinante que ha llamado poderosamente la atención de las y los investigadores<sup>39</sup>. El primer relato presenta a una mujer que no cumple con sus deberes de esposa, que puede dar ocasión a la impropiedad sexual debido al trato con los padres de sus alumnos, y que se niega a obedecer a su esposo. A pesar de todo, él no quiere divorciarse pues perdería el derecho al disfrute de la vivienda de la que ella es propietaria, y no puede tomar segunda esposa sin el consentimiento de la primera porque así se estipuló en la *ketubah*. El segundo relato presenta el retrato de la mujer en términos muy distintos y cuenta que, siendo ella huérfana, fue casada por su tutor con uno de sus hijos a la edad de 9 años. Fue abandonada por primera vez cuando tenía 16 años y ya era madre de su primer hijo. Tras el segundo abandono, siendo madre de dos hijos, ella decide ponerse a trabajar como maestra para sacar a su familia adelante, llegándose a quedar con la escuela de su hermano cuando él se va de viaje. A pesar de las actitudes poco flexibles hacia las mujeres que muestra tanto en sus escritos *halákicos* como en sus *responsa*<sup>40</sup>, a Maimonides no le queda otro remedio que recordarle a la mujer que, aunque debería de dejar de trabajar,

37 *Ídem*.

38 Melammed. “He Said, She Said”. Ofrece traducción al inglés de ambos *responsa* en pp. 21-27. Para la edición, Maimonides. *Teshuvot* I, pp. 71-73 (núm. 45) y 49-53 (núm. 34), respectivamente.

39 Goitein. *Mediterranean Society* III, pp. 344-346; Melammed. “He Said, She Said”; Taitz, Henry y Tallan. “Jewish Women under Islam”, pp. 55-55; Cohen. *Poverty and Charity*, pp. 145-146.

40 Taitz, Henry y Tallan. “Jewish Women under Islam”, p. 52. Caballero Navas. “Maimonides”, pp. 67-68.

le queda la opción de contravenir los deseos del marido y, como *moredet* (rebelde), forzar un divorcio por el que perderá la asignación matrimonial.

Con respecto a la cláusula de monogamia en las *ketubot*, Cohen aduce que las transformaciones normativas que acaecieron durante ese periodo en Egipto, a las que me he referido con anterioridad, habían hecho efectiva la prerrogativa por la que el marido no podía tomar segunda esposa sin el consentimiento de la primera<sup>41</sup>. Si el marido insistía en ello, debía conceder a la mujer el divorcio y darle su *ketubah* así como la dote que ella aportara al matrimonio. Ello dio lugar a subterfugios y estrategias por parte de algunos recalitrantes o que tenían intereses particulares como conservar el usufructo de las propiedades de la mujer. Quizá en ese contexto es en el que hay que interpretar dos episodios que se sitúan en el espectro diametralmente opuesto de la escala social. El primero es el caso desgarrador, que conocemos a través de una carta fechada en Sudán en 1140 y enviada al tribunal judío de El Cairo, de una esclava y concubina abandonada por un rico comerciante judío en un puerto de Somalia tras haber dado a luz un hijo suyo<sup>42</sup>. A parte de la crueldad y mezquindad manifiesta del poderoso hombre hacia la joven madre de su hijo, como se encarga de denunciar su acusador, es posible que lo que se escondiera tras el abandono en tierras tan lejanas y peligrosas en aquel tiempo sea la imposibilidad de tomarla como segunda esposa (una vez manumitida), o el peligro de que un hipotético segundo matrimonio pusiera en riesgo el primero y, con él, una asignación matrimonial y dote que podrían ser cuantiosas. El segundo suceso atañe a Karīma bint ‘Ammār, conocida como al-Wuḥṣha, una rica corredora de negocios originaria de Alejandría de finales del siglo XI principios del XII, que tras su divorcio tuvo un hijo de una relación con un hombre con el que se había casado ante notario musulmán. Todo el asunto fue un escándalo y ella debió de recurrir a un subterfugio para conseguir que el padre reconociera que se trataba de un hijo legítimo, por lo que se ha sugerido que la reticencia del hombre pudiera deberse a que su primera esposa no consintiera un segundo matrimonio, o a que ni siquiera se lo hubiera pedido<sup>43</sup>.

En un último apunte sobre la *ketubah* antes de cerrar este epígrafe, me gustaría señalar que puesto que los contratos matrimoniales eran una salvaguarda para los derechos futuros de las mujeres, algunos de los cuales hemos repasado aquí, el documento tenía una gran importancia para ellas. Por eso solía escribirse en soportes resistentes y se guardaba con sumo cuidado.

41 Cohen. *Maimonides and the Merchants*, pp. 52-53.

42 Ms. T-S 12.528. Goitein. *Letters of Medieval*, pp. 335-338 (núm. 79).

43 Goitein. *Mediterranean Society*, III, p. 346-352, especialmente 351; y Taitz, Henry y Tallan. “Jewish Women under Islam”, pp. 59-61.

Quizá ese sea uno de los factores por los que se ha conservado un número elevado de *ketubot* en la *Genizah* caiota. Un curioso documento conservado también allí nos hace partícipes del alcance que para una mujer, incluso para una pareja, tiene la *ketubah* como artefacto. Se trata de una copia de la *ketubah* extraviada del matrimonio entre Pitbonia (o Patbonia o Paṭbunya) bat Isaac y Joseph ben Abraham, redactada a petición del marido y fechada en Valencia en 1040 o 1140 —probablemente se trata, pues, de una pareja de emigrados—<sup>44</sup>. El marido informa de las condiciones económicas (asignación matrimonial, suplemento, dote y ajuar) de la *ketubah* perdida y justifica su solicitud mediante la prohibición talmúdica de convivir con la esposa sin que esta tenga el contrato matrimonial (*Baba Qamma* 89a), condición a la que más tarde también aludiría Maimónides en su *Mishneh Torah* (*Hilkot Ishut* 10:10) recordando al marido la obligación de escribir de nuevo la base del contrato en los casos de pérdida. Al parecer, esta reglamentación rabínica fue observada en las comunidades con cierto celo en algunos momentos, o al menos eso es lo que sugiere una nota del siglo XIII en la que alguien informa al destinatario en Ceuta que su hijo había sido detenido en una ciudad argelina, y sus bienes confiscados, por no haber podido presentar el contrato de matrimonio de la mujer que lo acompañaba y de la que había dicho que era su esposa<sup>45</sup>.

## RELACIONES SEXUALES E (IM)PUREZA RITUAL

Aunque precedido y seguido de contratos, transacciones y ceremonias, el matrimonio se hacía efectivo a través de la relación sexual que lo consumaba. Este acto era en realidad la función y el fin último del matrimonio, ya que en el judaísmo, como en el resto de las sociedades patriarcales, una de las estructuras organizativas fundamentales de las relaciones sociales es la pareja heterosexual. En la ley judía, la sexualidad normativa es heterosexual y procreativa, y está confinada al matrimonio, lo que convierte a la relación hombre-mujer en la única legítima y santificada<sup>46</sup>.

El débito conyugal es una de las obligaciones matrimoniales del marido, y una de las pocas causas por las que una mujer puede forzar el divorcio.

44 Mss. T-S 8.269 y T-S 8.268. Digitalizados: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00008-00269/1> y <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00008-00268/2> [consultados el 8/01/2022]. Edición y traducción al español más recientes en Martínez Delgado y Ashur. *La vida cotidiana*, pp.149-153 y 255 (Doc. 12).

45 Ms. T-S NS J286. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-NS-J-00286/1> [consultados el 8/01/2022]. Goitein. *Letters of Medieval*, p. 339 (núm. 80).

46 Biale. *Women and Jewish Law*, p. 51.

Por ello los sabios rabinos pusieron mucho cuidado en regular la frecuencia con la que este debía cumplir con sus deberes sexuales para con su esposa, de acuerdo con su fuerza física y su trabajo. En la detallada discusión de Maimónides sobre los tiempos del débito conyugal (*Hilkot Ishut* 14: 1-16) apreciamos su preocupación por circunstancias que, aunque en su mayoría habían sido ya notadas en los códigos anteriores, son una realidad en el contexto en el que escribe, como las largas ausencias por viajes o la posibilidad de que el marido tuviera varias esposas<sup>47</sup>. En el mismo capítulo regula también las medidas a tomar contra una esposa que se niega a mantener relaciones sexuales con su marido (*Hilkot Ishut* 14: 8-11), a pesar de que, como los codificadores anteriores, no había considerado necesario incluir el débito conyugal en la lista de las obligaciones maritales de ella. A veces, el silencio de los textos legales con respecto a las mujeres no las exime de una obligación, sino que es la confirmación de que se da por hecho que están sujetas a ella en razón de su sexo.

Pero el débito conyugal no es la única circunstancia que determina la frecuencia de las relaciones sexuales de una pareja. También la (im)pureza ritual de las mujeres delimita los periodos en los que la actividad sexual está permitida o prohibida. En la Biblia (Lev 11-15), la impureza se entiende únicamente en términos de ritual, lo que implica que una persona u objeto impuro no puede estar en contacto con el Templo. Las mujeres son ritualmente impuras a causa de la menstruación, el parto u otras emisiones genitales anormales, lo que les confiere el estatus de *nidah*. Las Leyes de *nidah*, que regulan la vida y la conducta de las *nidot* (plural de *nidah*), no perdieron relevancia tras la destrucción del Templo, sino que se transformaron y fueron transferidas a la esfera de la sexualidad. A partir de algunos versículos bíblicos, como Lev 18,19, “No te acercarás a una mujer para descubrir su desnudez durante el periodo de su impureza menstrual”, se prohibieron las relaciones sexuales con mujeres ritualmente impuras y se elaboraron teorías sobre las consecuencias de desafiar esta prohibición<sup>48</sup>. En las sociedades judías tradicionales, la pureza ritual se recobra tras la inmersión en el baño ritual o *miqweh*, después de los cinco días que estiman los rabinos que dura la menstruación y de los siete días blancos en los que la mujer ha comprobado que no ha manchado de sangre un paño blanco utilizado a tal efecto. Es decir, una mujer no está sexualmente disponible para su esposo durante al menos doce días al mes.

El Talmud de Babilonia (*Ketubot* 61a) prohíbe a las mujeres hacer tres tareas para sus maridos mientras son ritualmente impuras: mezclar su vino,

47 Cohen. *Maimonides and the Merchants*, pp. 49-53.

48 Ruiz Morell. “*Niddah*”; y Biale. *Women and Jewish Law*, pp. 149-174.



hacerles la cama y lavarles la cara, manos y pies. La razón que alegan los rabinos para dichas excepciones es que “son actos de afecto. Si la mujer está menstruando no debe realizarlos, para no dar lugar a una relación sexual prohibida”. Siguiendo fielmente el texto y el espíritu del Talmud, Maimónides apunta:

ella puede hacerle la cama [...] pero no delante de él; le puede preparar la copa, pero no se la entrega en mano como hace siempre sino que se la deja en el suelo o sobre algún utensilio o sobre la mesa y entonces él la coge (*Hilkot Ishut* 21:8).

De estas instrucciones para sortear la tentación queda excluido el lavado de cara, manos y pies, ya que la inevitabilidad del contacto físico y la intimidad que ello conlleva hacen asimismo inevitable que se desborde la pasión sexual<sup>49</sup>. En esta minuciosa regulación de los rabinos encontramos una doble intención. Por un lado, se pretende evitar la transgresión de la norma, enfatizando con ello la impureza ritual femenina; por otro, se garantiza que las mujeres no desatiendan a los maridos y cumplan laboriosamente con todo el interminable trabajo que se ha estipulado para ellas. Una vez más, Maimónides se hace eco del discurso rabínico precedente sobre los deberes de las mujeres para sostener que “Aunque él poseyera mucho dinero y ella tuviera varias sirvientas, la esposa no puede permanecer sentada ociosa sin trabajar, pues la ociosidad acarrea malicia” (*Hilkot Ishut* 21:2).

Sin embargo, pese a que los rabinos consiguieran erigirse como expertos en *nidah*, a pesar de la supremacía de la autoridad rabínica que leemos en los textos normativos judíos —escritos exclusivamente por hombres y con un carácter marcadamente prescriptivo—, las mujeres no siempre aceptaron su autoridad fácilmente. En el Egipto de Maimónides, por ejemplo, opusieron resistencia a su reforma con respecto a los tiempos y modos de recuperar la pureza ritual, y no aceptaron sin fisuras que sus prácticas fueran menos legítimas que las que los rabinos dictaminaban<sup>50</sup>. Otras fuentes muestran que las judías premodernas respondieron a la autoridad rabínica de diversas formas aprovechando que, a pesar de la usurpación de autoridad en este ámbito, las Leyes de *nidah* las obligaban a prestar una atención específica a sus cuerpos y ponían su control en cierta medida en sus manos<sup>51</sup>. Un tipo de respuesta tiene que ver con su interés y diligencia en realizar la inmer-

49 Ruiz Morell y Salvatierra Ossorio. *Leyes sobre el matrimonio*, p. 250 (nota 18).

50 Cohen. “Purity, Piety”, pp. 91-96.

51 Wasserfall. *Women and Water*, p. 12; Caballero Navas. “Mujeres, cuerpos”, p. 55.



sión ritual, ya que de ella podía depender la reanudación de las relaciones sexuales interrumpidas por la menstruación<sup>52</sup>. A tenor del tono de algunas fuentes, que insinúan que algunas mujeres retrasaban intencionadamente la visita al *miqweh* con la excusa de que aún seguían impuras, es probable que en algunos casos se tratara de un subterfugio para demorar el contacto sexual.

En otras ocasiones, la objeción venía dada por el hecho de que las costumbres de las mujeres con respecto a las tareas que están permitidas o prohibidas a las menstruantes no coincidían siempre con las de los sabios, lo que dio lugar a algún conflicto doméstico e, incluso, a la reconvencción por parte de los primeros. El relato de algunas incidencias que nos han llegado por escrito muestra que su propia interpretación era a veces más restrictiva que la de los rabinos y el Talmud. Un *responsum* del rabino ibn Migash —que ejerció su magisterio en la primera mitad del siglo XII en Lucena, pero cuya fama alcanzó las juderías de Egipto y otros lugares del islam—<sup>53</sup>, recuerda a los maridos que son sólo tres las tareas que están prohibidas a sus mujeres durante la menstruación y que no deben abandonar el resto de las labores domésticas que, aparentemente, dejaban de realizar durante ese periodo<sup>54</sup>. Tanto en el primer como segundo caso parece que algunas mujeres pudieron usar las restricciones impuestas a través de las leyes de *nidah* en su propio beneficio.

## EL TRABAJO DE LAS MUJERES

Un registro judicial, fechado el 30 de junio de 1104 en Fustat, nos informa sobre el litigio de al-Wuḥsha “la Corredora” contra Yosef Lebdi, a quien reclama su parte de 300 dinares de los bienes que ya se habían vendido, así como de los que quedaban por vender, derivados de una sociedad entre este y el hermano fallecido de al-Wuḥsha, que había invertido 800 dinares, y junto al que ella había participado<sup>55</sup>.

Este es solo uno de los abundantes documentos que la *Genizah* de El Cairo ha conservado sobre al-Wuḥsha y que son testimonio de su intensa actividad comercial. Una conocida mujer de negocios, como denota su habitual

52 Baskin. “Male Piety”, pp. 13-20.

53 Delgado Martínez y Ashur. *La vida cotidiana*, pp. 203-204.

54 Ner-David. “Medieval Responsa”, p. 192.

55 Ms. T-S 8J5.5. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00008-J-00005-00005/1>. Transcripción de Goitein: <http://geniza.princeton.edu/pgpsearch/?a=object&id=5361> [consultado el 10/01/ 2022]. Véase también Goitein. *Mediterranean Society* III, p. 348.

sobrenombre de “la Corredora” (*dallāla*), al-Wuḥsha acumuló una fortuna que quedó registrada detalladamente en su testamento<sup>56</sup>. Su historia ha sido catalogada como extraordinaria, y en muchos sentidos lo es: permaneció divorciada, tuvo una breve relación —escandalosa para los estándares de la época— de la que concibió un hijo, sus negocios la hacían moverse en compañía de hombres, amasó una fortuna, contribuyó a la beneficencia para los pobres, dejó estipulado y abundantemente dotado un entierro fastuoso en su testamento, y la hija que tuvo en su matrimonio —e incluso su nieta— fue conocida por su nombre, Sitt Ghazal bint al-Wuḥsha. Sin embargo, casi todos los rasgos inusuales de la vida de esta mujer singular tienen que ver con, o son prerrogativas de la clase social y el poder económico. Pero ella no fue la única mujer agente y/o corredora de Egipto en su época. Los documentos de la *Genizah* muestran que agentes y corredoras de negocios más modestas eran comunes. Es más, atestiguan otros muchos oficios que desempeñaban las mujeres. La mayoría de las veces se trata de simples menciones a una ocupación, con el fin de identificar a una mujer en un determinado contexto. Otras veces consiste en noticias más amplias sobre el trabajo de algunas mujeres concretas, bien porque su ocupación ha generado el documento legal que lo recoge (contrato, deuda, regulación, reclamación, etc.), bien con el fin de discutir la conveniencia de que se dediquen a ello.

En referencia a las menciones escuetas, las listas de limosna a veces aluden a las beneficiarias por su ocupación. Por ejemplo, nueve listas de distribución de pan de 1107 —la última de las cuales cambia el pan por trigo— incluyen entre los beneficiarios algunas mujeres a las que no se refiere como “huérfana” “esposa” o “viuda”, según la manera usual, sino mediante una categoría ocupacional. De esta forma registra a varias maestras y “lavadoras de difuntos”<sup>57</sup>. Otras dos listas de limosna de la primera mitad del siglo XII hacen referencia a una sirvienta, una astróloga, una agente (de negocios) y a la “sacristana” de la sinagoga palestina<sup>58</sup>. Mientras que dos listas de principios del siglo XIII que aportan la relación de personas que donan dinero, trigo u otros bienes para los pobres incluyen dos donantes a los que se refiere como “hijo de la partera” (*al-qābila*)<sup>59</sup>. Las razones por las que mujeres de las que se conoce ocupación o conocimiento específico

56 *Ibidem*, pp. 346-352.

57 T-S NS J 41; TS Misc. Box 8.9; TS Box K 15.5, 15, 39, 50; TS Box K 15.5; TS Box K 15.39; TS Box K 15.50; TS Box J 1.4; TS Misc. Box 8.25; TS Box K 15.113 [trigo]. Véase Cohen. *The Voice of the Poor*, pp. 110-147.

58 TS Box K 15.48 y TS Arabic Box 30.67. Cohen. *The Voice of the Poor*, pp. 153 y 159, respectivamente.

59 TS Box K 15.64 y TS J 13.14v. *Ibidem*, pp. 184-185.

necesitaban de la caridad de la comunidad son muy variadas, pero entre ellas destacan, aparte de los abandonos de maridos a los que nos hemos referido antes, que los oficios a los que se dedican eran poco lucrativos o que formaban parte de la población migrante o refugiada que se desplazaba a las grandes urbes por motivos económicos o políticos (guerras), así como por otro tipo de procesos, y que conformaron la elevada tasa de movilidad física del Mediterráneo islámico.

En otras ocasiones, la documentación de la época ofrece noticias más extensas sobre el trabajo de mujeres concretas, como al-Wuḥsha o la *mu'allima* (maestra) de El Cairo cuyo caso discute Maimónides con respecto a la oposición de su marido a que siguiera trabajando, y que se había quedado con la escuela de Biblia de su hermano y preparado a su hijo mayor para que trabajara con ella<sup>60</sup>. Ya hemos visto que las maestras eran bastante comunes. Si bien algunas maestras enseñaban a las niñas las oraciones básicas, las leyes y su significado para poder cumplir los preceptos del judaísmo —en especial las leyes dietéticas y las de pureza ritual—, y otras labores relacionadas con lo que se esperaba de ellas como adultas —por ejemplo, bordado—, otras enseñaban a escribir y a leer a niñas y a niños, que en algunos casos incluso aprendían juntos en escuelas. Si bien la *mu'allima* de los *responsa* de Maimónides trabajó junto a su hermano y luego junto a su hijo, en general las maestras solían trabajar junto a sus maridos, con los que se repartían la tarea<sup>61</sup>. La destreza de algunas mujeres con la escritura las llevó, aunque en un número proporcionalmente más bajo que en el ámbito de la enseñanza, a ser las calígrafas y copistas<sup>62</sup>.

Aunque otros trabajos necesitaron también alfabetización, como los negocios y el comercio de alto nivel, o algunos tipos de práctica médica, en general las mujeres se dedicaron a una amplia gama de actividades económicas y laborales en las que la formación específica se adquiría generalmente de un hombre de su familia (padre, hermano o marido) o de una mujer experta y/o experimentada en el oficio concreto, que podía ser familia o no, mediante un periodo de aprendizaje. Muchas mujeres trabajaron en el negocio u oficio familiar (artesanos, tiendas, fondas, etc.). Muchas se emplearon en la compra-venta de textiles, lo que hacían visitando las casas de otras mujeres o directamente en mercados y zocos, donde también

60 Véase arriba nota 38.

61 Véase arriba nota 40. Véase también la entrada del blog de la Biblioteca Nacional de Israel de 7/11/2017 “Just How Literate Were the Women of the Past? The Cairo Geniza Tells All”: [https://blog.nli.org.il/en/geniza\\_women/](https://blog.nli.org.il/en/geniza_women/) [Consultado 08/01/2022]

62 Goitein. *Mediterranean Society* II, p. 229.

comerciaban con otras mercancías y productos (desde harina a libros)<sup>63</sup>. Igualmente, se dedicaron a otras ocupaciones vinculadas al textil<sup>64</sup>. Otras muchas se decantaron por ocupaciones relacionadas con el cuidado de la salud. Entre ellas, la *Genizah* documenta la ocupación de *kaḥḥala* o sanadora de ojos, la de partera —que hemos mencionado arriba— y la de *ḥaffāfa*, o mujer cuyo trabajo es eliminar el vello corporal de otras mujeres, un tipo de tratamiento que la medicina de la época no separa del resto de cuidado del cuerpo<sup>65</sup>. Algunas también se ocupan en la fabricación de perfumes<sup>66</sup>. Otros oficios estaban relacionados con las ceremonias y rituales como el de “peinadora de novias”<sup>67</sup> o plañidera<sup>68</sup>. Dice Maimónides con respecto al fallecimiento de la esposa, “Si muere su mujer, el está obligado a enterrarla [...] Incluso si es de los pobres de Israel debe proveerle de no menos de dos que toquen la flauta y una plañidera” (*Hilkot Ishut* 14:23).

Se puede apreciar una discordancia entre la norma y la práctica en relación con la (in)dependencia de las mujeres a la hora de abandonar sus casas para ir a trabajar. El discurso rabínico es explícito al respecto: las mujeres no deben salir a calles y plazas<sup>69</sup>. Idea que Maimónides sintetiza elocuentemente en la frase, “lo más apropiado para una mujer es sentarse en un rincón de la casa” (*Hilkot Ishut* 13:11). La *halakāh* amparaba a los maridos que impedían a sus mujeres salir de casa y andar por las calles, actos que constituyen un motivo claro de divorcio (*Hilkot Ishut* 24:11-13). Junto al peso de la tradición judía, la influencia de la cultura árabo-islámica reafirmó las actitudes que compartían las autoridades religiosas de ambas comunidades. La discrepancia aflora cuando nos preguntamos cuándo y cómo desarrollaban las mujeres todos estos oficios que documentan las fuentes. Si bien es cierto que la mayoría de los trabajos que realizaban las mujeres, aunque no todos, se llevaban a cabo en la esfera doméstica, con frecuencia era en las casas de otras y otros: atención al parto, cuidado médico, tocado de la novia, lavado de difuntos, servicio doméstico, compra-venta de textiles y otros productos, etc. ¿Cómo se desplazaban, pues, las mujeres de unas casas a otras? El hecho de que lo hicieran tapadas no significa que las calles y las plazas no estuvieran ocupadas por mujeres que iban a ofrecer sus servicios a alguna casa, pero que también se dirigían a los lugares donde se cerraban

63 Reif. *A Jewish Archive*, p. 186.

64 Goitein. *Mediterranean Society* I, pp. 127-130.

65 *Ibidem*, pp. 128 y 430 (nota 8).

66 Reif. *A Jewish Archive*, p. 186.

67 Goitein. *Mediterranean Society* I, p. 127.

68 Taitz. “Kol Ishah”, pp. 52-53.

69 Salvatierra Ossorio y Ruiz Morell. *La mujer en el Talmud*, pp. 58-61.

negocios, se firmaban acuerdos, se oraba o se daba el último adiós a los muertos.

Un factor importante a tener en cuenta con respecto a las actitudes hacia las mujeres que “andan por las calles” es la clase social a la que pertenece la familia. Quizá el estatus social es lo que preocupa a Abū l-Faraj, del segundo cuarto del siglo XI, quien pone como condición a su esposa antes de volver a casarse con ella que prometa que no saldrá de casa sin su permiso<sup>70</sup>. Claro que también encontramos evidencias escritas de todo lo contrario, como el acuerdo de compromiso redactado alrededor de 1130 mediante el que, tras una disolución temporal del compromiso anterior, el novio accede a que todos los ingresos de su prometida, Sitt al-Ahl, sean considerados propiedad de ella y a no interferir en su trabajo<sup>71</sup>. En vista de la intensa actividad económica y laboral de las mujeres judías de Egipto del periodo que nos ocupa cabe preguntarse hasta qué punto se opusieron realmente los maridos a que salieran a las calles para trabajar. A veces recurrieron a la tradición y la norma, pero quizá no siempre fue debido a sus convicciones, sino a otros intereses, como los del marido que quería prohibir a nuestra famosa maestra de El Cairo que siguiera trabajando y que lo que en realidad pretendía era conseguir una segunda esposa manteniendo el derecho al usufructo de la vivienda de la primera, o que el divorcio le saliera gratis.

Para concluir solo me gustaría señalar que, a pesar de que las cuestiones que se han tratado en este artículo plantean una dicotomía implícita entre las prácticas de las mujeres y las expectativas de la autoridad masculina sustentada en el discurso y la normativa rabínica, los ámbitos diferentes de experiencia no tienen porqué ser mutuamente excluyentes, sino que pueden coexistir libremente, aunque a veces entren en conflicto. Desde esa perspectiva, cobran mayor visibilidad las historias y las experiencias de las mujeres que fueron una fuerza vital de la comunidad judía en el Egipto de las dinastías fatimí y ayubí.

## BIBLIOGRAFÍA

BASKIN, Judith R. “Male Piety, Female Bodies: Men, Women, and Ritual Immersion in Medieval Ashkenaz”. *Jewish Law Association Studies*, 17 (2007), pp. 11-30.

70 Ms. T-S 16.246 Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00016-00246/1>. Véase <https://geniza.princeton.edu/pgpsearch/?a=object&id=7467> [consultados el 10/01/ 2022].

71 Ms. T-S 8.228. Digitalizado: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00008-00228/1>. Véase también la transcripción de Goitein en <https://geniza.princeton.edu/pgpsearch/?a=object&id=7122> [consultados el 10/01/ 2022]; y Goitein. *Mediterranean Society* III, p. 392 (Apéndices, Parte I, Tabla 8, núm. 10)

- BRENTJES, Sonja. *Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800-1700)*. Turnhout: Brepols, 2018.
- BIALE, Rachel. *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*. New York: Schocken Books, 1995.
- CABALLERO NAVAS, Carmen. "Mujeres, cuerpos y literatura médica en hebreo". *Asclepio. Revista de Historia de la medicina y de la Ciencia*, 60/1 (2008), pp. 37-61.
- . "Maimonides and his practice of gynaecology". En Kenneth Collins, Samuel Kottok y Fred Rosner (eds.). *Moses Maimonides and His Practice of Medicine*. Haifa-New York: Maimonides Research Institute, 2013, pp. 61-84.
- COHEN, Mark R. *The Voice of the Poor in the Middle Ages. An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- . *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- . *Maimonides and the Merchants. Jewish Law and Society in the Medieval Islamic World*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2017.
- COHEN, Shaye. "Purity, Piety, and Polemic: Medieval Rabbinic Denunciations of Incorrect Purification Practices". En Rahel Wasserfall (ed.). *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover: University Press of New England, 1999, pp. 82-100.
- DAVIDSON, Herbert A. *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- FRIEDMAN, Mordechai. "Polygyny in Jewish Tradition and Practice New Sources from the Cairo Geniza". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 49 (1982), pp. 33-68.
- . *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Genizah Study*, 2 vols. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1980.
- GOITEIN, Shelomo Dov. *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. 6 vols. Berkeley: University of California Press, 1967-1993.
- . *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- GRABBE, Lester L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Vol. 2. The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)*. London: T&T Clark, 2011.
- MELAMMED, Renée Levine. "'He Said, She Said'. A Woman Teacher in Twelfth-Century Cairo". *AJS Review*, 22 (1997), pp. 19-35.
- . "Femmes juives en pays musulman au Moyen Âge: deux documents de la Genizah du Caire". *Clio*, 44/2 (2016), pp. 229-242.
- MAIMONIDES. *Teshuvot ha-Rambam (Responso)*. Editadas por Joshua Blau, vols. 1-3. Jerusalén: Mekize nirdamim, 1957-1961.
- MARTÍNEZ DELGADO, José y Amir ASHUR, *La vida cotidiana de los judíos de Alandalús (Siglos X-XII). Antología de manuscritos de la Guenizá de El Cairo (University of Cambridge)*. Córdoba: UCOPress, 2021.

- NER-DAVID, Haviva. "Medieval Responsa Literature on Niddah: Perpetuations of Notions of Tumah". En Andrew Shail y Gillian Howie (eds.). *Menstruation: A Cultural History*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 188-199.
- OUTHWAITE, Benjamin. "The Genizah as a source for Jewish history". En Dean Philip Bell (ed.). *The Routledge Companion to Jewish History and Historiography*. London: Routledge, 2019, pp. 380-388.
- REIF, Stefan C. *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*. Richmond: Curzon, 2000.
- RUIZ MORELL, Olga. "El Levirato: del mundo bíblico al judaísmo clásico". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección hebreo*, 57 (2008), pp. 213-245.
- . "Niddah: la mujer menstruante de la Ley Escrita a la Ley Oral". *El Olivo*, 76 (2012), pp. 21-42.
- y SALVATIERRA OSSORIO, Aurora. *Maimónides. Leyes sobre el matrimonio (Hilkot Ishut) del Misné Torá*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010.
- RUSTOW, Marina. "A Petition to a Woman at the Fatimid Court (413-414 AH/1022-23 CE)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73/1 (2010), pp. 1-27.
- . "Jews of the Islamic World: Transitions from Rabbinic to Medieval Contexts". En Dean Phillip BELL (ed.). *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies*. Londres: Bloomsbury, 2014, pp. 90-120.
- SALVATIERRA OSSORIO, Aurora y RUIZ MORELL, Olga. *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*. Barcelona: Riopiedras, 2006.
- SALVESEN, Alison, PEARCE, Sarah y Miriam FRENKEL. *Israel in Egypt: The Land of Egypt as Concept and Reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period*. Leiden: Brill, 2020.
- TAITZ, Emily. "Kol Ishah—The Voice of Women: Where Was it Heard in Medieval Europe?". *Conservative Judaism*, 38 (1986), pp. 43-61.
- . HENRY, Sondra y Cheryl TALLAN. "Jewish Women under Islam: The Near East, North Africa, and Spain to 1492". En *The JPS Guide to Jewish Women: 600 BCE to 1900 CE*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003.
- WASSERFALL, Rahel (ed.). *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*. Hanover y Londres: Brandeis University Press, 1999.

