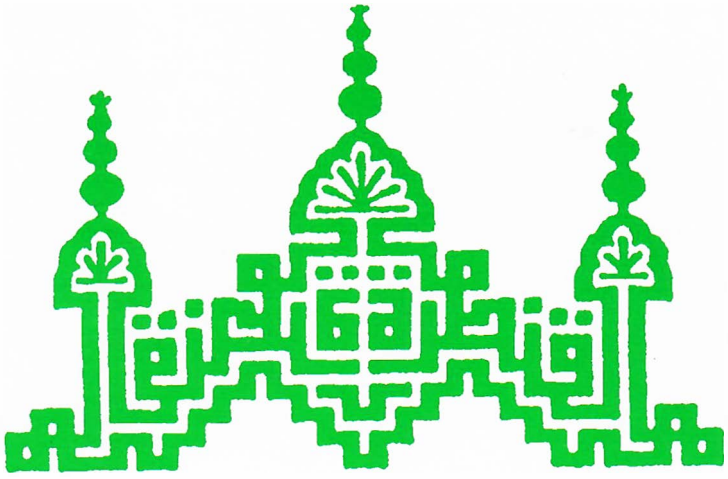
ESTUDIOS ONOMÁSTICO-BIOGRÁFICOS DE AL-ANDALUS, XI

MANUELA MARÍN

MUJERES EN AL-ÁNDALUS



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

MUJERES EN AL-ÁNDALUS

ESTUDIOS ONOMÁSTICO-BIOGRÁFICOS DE AL-ANDALUS, XI

MANUELA MARÍN

MUJERES EN AL-ÁNDALUS

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

MADRID, 2000

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y su distribución.

Reproducción digital, no venal, de la edición de 2000
© CSIC, 2024
© de esta edición: Manuela Marín Niño, 2024
ISBN: 978-84-00-07874-4
e-ISBN: 978-84-00-11314-8
e-NIPO: 155-24-170-6
Catálogo de publicaciones de la Administración General del Estado:
https://cpage.mpr.gob.es
Editorial CSIC: http://editorial.csic.es
(correo: publ@csic.es)



© C S I C
© Manuela Marín Niño
NIPO: 179-00-062-3
ISBN: 84-00-07874-8
Depósito Legal: M. 42.747-2000
Impreso en España - Printed in Spain
Taravilla. Mesón de Paños, 6. 28013 Madrid

Para mi madre
y para María Luisa

Agradecimientos

Debo a María Jesús Viguera mi primer contacto, en 1984, con un tema del que poco sospechaba, en aquel momento, que fuera después a ocupar un lugar preferente en mis intereses científicos. Desde entonces, otras personas siguieron insistiendo, al pedirme que colaborase en obras colectivas, seminarios, cursos de doctorado o congresos. Así lo hicieron Reyna Pastor, María Isabel Calero, Joaquín Lomba, Celia del Moral, Julio Navarro Palazón, Cándida Martínez, Leila Abu Shams, Asunción Blasco, Magdalena Mora, Munira Chapoutot-Ramadi, Eva Evers-Rosander, Dalenda Largueche y Kari E. Borrensen. He tenido también la ocasión de presentar algunas de mis primeras conclusiones en seminarios organizados en las universidades de Bamberg y Haifa, gracias al programa de investigación *Individual and Society in the Mediterranean Muslim World*, financiado por la *European Science Foundation*. A quienes organizaron estos encuentros (Klaus Kreiser y Avner Giladi), mi agradecimiento por la oportunidad que me ofrecieron. Dentro del mismo programa, la amistad y colaboración de Randi Deguilhem han sido inapreciables. A Halima Farhat, en Rabat, debo, además de la organización de un seminario sobre la historia de la familia en el occidente islámico (en un programa CSIC/CNCPRS), el haber compartido ideas y análisis, siempre agudos por su parte, acerca de éstas y otras cuestiones comunes en nuestro quehacer científico.

Gracias en buena parte a todos ellos, decidí finalmente empezar a poner en orden un cúmulo de notas, fotocopias, carpetas y textos que exigían un tratamiento exclusivo. Los resultados de ese esfuerzo no responden, lo sé, a mi ambición primera; pero espero que al menos sirvan de umbral para quienes, más adelante, ahondarán en el tema que me ha ocupado en los últimos años.

He tenido el privilegio de poder hacerlo en el ambiente más propicio para ello. Mis compañeros del Departamento de Estudios

Árabes del Instituto de Filología (CSIC) me han dado pruebas de ser, a la vez, amigos veraces en la crítica. Maribel Fierro, Mercedes García-Arenal, Cristina de la Puente y Fernando Rodríguez Mediano han leído y anotado partes del manuscrito de este libro con una paciencia y comprensión que me siento incapaz de calificar; Josefa Cladera me ha brindado, como siempre, su ayuda y ánimo. Otras personas vinculadas al mismo Departamento me ofrecieron generosamente su colaboración: Rachid El Hour, Amalia Zomeño y Ana Fernández Félix me han permitido utilizar sus trabajos inéditos -como también lo ha hecho Dolores Serrano Niza- mientras que Mayte Penelas y Esperanza Alfonso colaboraron en consultas bibliográficas. En Granada, Luis Molina me ha seguido mostrando -desde que nos conocimos en Madrid- las exigencias del rigor científico que he intentado no abandonar; Expiración García ha respondido de inmediato a mis cuestiones y María Luisa Ávila ha inspirado mucho de lo escrito aquí con su amistad incuestionable y su propia aportación a la historia de las mujeres andalusíes. Mis conversaciones con Teresa Garulo -y la lectura de sus trabajos- han sido siempre fuentes de estímulo. Finalmente, agradezco a Pierre Guichard su atenta lectura de algunos capítulos y sus atinadas críticas y sugerencias.

Helena y Fernando insistieron en que escribiera un libro.
Diego sabe a quién, los dos, lo dedicamos.
A José Pérez Lázaro, una vez más, gracias.

> That is all: no more than a name and a greeting. But the reference comes to us from a moment in time when the only people for whom we can even begin to imagine properly human, individual, existences are the literate and the consequential, the wazirs and the sultans, the chroniclers and the priests - the people who had the power to inscribe themselves physically upon time. But the slave of Khalaf's letter was not of that company: in his instance it was a mere accident that those barely discernible traces that ordinary people leave upon the world happen to have been preserved. It is nothing less than a miracle that anything is known about him at all.
>
> Amitav Ghosh, *In an Antique Land*

1. INTRODUCCIÓN

Historiografía

La historia de las mujeres en el islam tiene una larga tradición en el mundo académico occidental, vinculada en un primer momento al movimiento en pro de los derechos de las mujeres europeas: entre 1928 y 1946 aparecieron las obras de Margaret Smith, Ilse Lichtenstadter, Gertrude Stern y Nabia Abbott[1]. Aunque, durante las dos décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, el interés por este tema decayó notablemente, el auge actual de publicaciones sobre la historia de las mujeres en las sociedades islámicas procede principalmente de la irrupción, a partir de los años 70 de este siglo, de una fuerte corriente de pensamiento feminista. Con un mayor o menor compromiso hacia el feminismo o incluso claramente fuera de él, la abundante producción escrita en los últimos treinta años no puede explicarse sin el esfuerzo

[1] Cf. R. Roded, *Women in Islam*, p. 11.

por introducir, en las categorías de interpretación de la historia, la que hoy se conoce como género[2].

En España, el interés por la historia de las mujeres de al-Ándalus data también de antiguo, aunque el contexto en que se produce su aparición es muy diferente del europeo. Quienes primero se ocuparon de este tema fueron arabistas como F. J. Simonet, J. Ribera y L. Gonzalvo, es decir, pertenecientes a las generaciones «fundadoras» del arabismo español, y su intención al hacerlo ha de situarse dentro del proceso de incorporación de la entidad andalusí a la historia de España.

En 1891 se publicó la Memoria que incluía los tres trabajos que presentó Simonet al IX Congreso de Orientalistas (celebrado en Londres), en el que había de participar representando a la Universidad de Granada. Uno de estos tres trabajos se titulaba *Ensayo crítico-histórico acerca de la mujer arábigo-española* y estaba destinado a demostrar la superioridad de los andalusíes sobre otros musulmanes de su tiempo, explicada, como era de esperar en su autor, por "la grande y eficaz influencia del pueblo indígena (...) a la mezcla del elemento indígena hispano-romano cristiano se deben, sin duda alguna, los principales rasgos característicos que distinguen a los musulmanes españoles de los orientales, y muy especialmente cierto espiritualismo, cierto perfume de pureza cristiana y de verdadera civilización que no pudo venir de los incultos riscos del Atlas".

Esta absorción de las virtudes cristianas se produjo, según Simonet, gracias a las mujeres que, casadas con los invasores, influyeron en su cultura y supieron educar a sus hijos en principios éticos superiores. El reconocimiento de este papel crucial de las mujeres en la formación de al-Ándalus no dejó de plantear a Simonet un dilema de moral católica: en realidad, las mujeres cristianas no deberían haber aceptado lo que califica de matrimonios «reprobados» y que se ve obligado a justificar por interés o por miedo al poderoso invasor[3]. Desgraciadamente, las mujeres fueron perdiendo, con el paso del

---

[2] Cf. J. W. Scott, *Gender and the Politics of History*, p. 3-30.

[3] La ideología tradicional española representada aquí por Simonet tuvo larga vida. Véase la "doctrina" elaborada para justificar la acción de la Dirección de Asuntos Indígeneas en el protectorado marroquí en contra de las uniones entre españolas y marroquíes, estudiada por F. Rodríguez Mediano, "Delegación de Asuntos Indígenas, S2N2. Gestión racial en el protectorado español en Marruecos".

tiempo, su bagaje cristiano, haciéndose cada vez más musulmanas y precipitando de ese modo la decadencia andalusí. En la Granada nazarí ya no existían aquellas señoras indígenas modelo de virtudes; Simonet conocía sus fuentes y no podía pasar por alto las descripciones que Ibn al-Jaṭīb hace de las granadinas, y que interpreta en el sentido de que éstas "habían llegado al mayor desenfreno en el lujo, la compostura y la vanidad". Esta afición al lujo fue "uno de los mayores obstáculos que se opusieron a la conversión de nuestros infieles. Aun después de reducidas a nuestra religión, las Moriscas se obstinaron en conservar el traje pomposo y liviano a que estaban acostumbradas". Y aquí se produce la situación inversa, que Simonet no acierta a explicar: las moriscas son cristianas conversas, pero parecen inmunes a los benéficos efectos de la religión que han aceptado, porque "no pensaban más que en comer, bañarse y dormir, como hoy las Moras en Africa".

Me he detenido un tanto en recoger las opiniones de Simonet porque, a pesar de su tono integrista, ya reconocido por sus propios contemporáneos, buena parte de sus posiciones de base ha conocido una supervivencia muy notable. Despojada de la hojarasca tridentina, la caracterización que Simonet hizo, tanto de al-Ándalus como de las andalusíes, puede reconocerse en una serie de representaciones idealizadas del pasado islámico de la Península Ibérica, sobre todo aquéllas que presentan a al-Ándalus como una armoniosa síntesis de hispanismo y arabismo. Dentro de ella, la imagen de las mujeres andalusíes como privilegiadas sobre otras musulmanas de su tiempo ha gozado de una gran fortuna, como también su contrapartida, el cliché orientalista de las musulmanas (las que Simonet llamaba "moras de África") sin otros intereses que los puramente materiales y sensuales[4].

La reivindicación de la importancia de la historia andalusí para la de España es característica común de los fundadores de la escuela moderna del arabismo español y, en el caso de J. Ribera, marcó de forma especial su trayectoria científica, recorrida por la intención de demostrar los valores culturales de al-Ándalus[5]. En su estudio sobre "La enseñanza entre los musulmanes españoles", Ribera dedicó unas

---

[4] Cf. M. Marín, "Dos caras de un mito: las mujeres andalusíes" e *infra*, p. 220-22.

[5] Cf. J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, p. 152-73.

breves páginas a "la instrucción de la mujer"[6], en las que hacía hincapié sobre la falta de prevención del «islamismo» hacia la educación de las mujeres; de este rasgo general se destaca el caso de al-Ándalus: "aquí existieron menos motivos que en otros países para que dejara de apreciarse la instrucción de la mujer". No otra fue la razón, según Ribera, de que "un príncipe de la familia real española, prendado de las dotes de saber e inteligencia de una esclava negra adquirida en Medina (...) no reparó ni en la bajeza del nacimiento ni en la diferencia de raza para hacerla su esposa"[7]. Como en toda su obra, también aquí Ribera españoliza a los andalusíes, aunque sin las connotaciones de catolicismo extremado con que lo hacía Simonet. Las mujeres instruidas que describe son una muestra del excelente nivel cultural de al-Ándalus, puesto que "la mujer musulmana española puede sufrir comparación muy honrosa con la más instruída de los antiguos pueblos, y sin hacer exclusión de razas, porque hasta negras o sudanesas que aquí vivieron pueden ponerse como ejemplo de mujeres de instrucción".

No debe sorprender que, en tan pocas páginas como las que dedicó Ribera a la educación de las mujeres se encuentren dos referencias muy concretas a su origen étnico. Era ésta una preocupación muy vigente en su tiempo y, en otro de sus textos más conocidos, vuelve a aparecer como clave de una argumentación que pretende demostrar la «españolidad» de los andalusíes[8]. Del mismo modo que Simonet, Ribera consideraba a los matrimonios mixtos -entre «árabes» y «españolas»- como el mecanismo por el cual se produjo la absorción del invasor; si uno puso el acento en su cristianización, el otro lo hizo en su incorporación al caudal étnico peninsular. Las mujeres, convertidas así en instrumento de captación de las almas y los cuerpos de los invasores, adquieren una categoría singular: la de depositarias de la esencia hispánica. Con el tiempo, la interpretación estrechamente racial de Ribera perdió sus perfiles más acusados, pero dejó una huella que todavía puede reconocerse en textos recientes[9].

---

[6] "La enseñanza entre los musulmanes españoles", p. 344-49.

[7] Sobre este caso, cf. *infra*, p. 126-7.

[8] Véase el apartado "La raza y la lengua de los musulmanes españoles", *Disertaciones y opúsculos* I, p. 12-26.

[9] Por ejemplo, J. Bosch Vilá se refiere a "las inevitables y frecuentes uniones con mujeres hispanas, de lozanos encantos y gracia, sin duda, cuyos descendientes (...)

La escasa producción escrita de Luis Gonzalvo está dedicada a las mujeres andalusíes: su tesis doctoral, sobre las poetisas, y una conferencia cuyo texto se publicó en Madrid en 1904. Gonzalvo disentía de las opiniones de Simonet, inspiradas -son sus palabras- por una piedad sincera aunque mal entendida; su conferencia trata de mostrar que en las sociedades islámicas "la mujer en la familia y en la sociedad no desempeña sino un papel subalterno y humilde, pero (...) tampoco padece una situación tan aflictiva y desesperada como le atribuyen historias fementidas y leyendas disparatadas". Al referirse a al-Ándalus, Gonzalvo, como Ribera, defiende la superioridad cultural andalusí ("es innegable que el recuerdo de la mujer arábigo-hispana, constituye un timbre glorioso en la evolución social de la mujer") que justifica la necesidad de su estudio y su incorporación al cauce común de la historia española. En un contexto general de indiferencia y hasta desconfianza hacia sus intereses científicos, los arabistas que hicieron suya esta reivindicación de los logros culturales de al-Ándalus se enfrentaban también a la difusión de estereotipos negativos respecto a los musulmanes y, más concretamente, los marroquíes, producto de un enfrentamiento secular y agudizados por la penetración colonial[10]. Reclamar, de manera positiva, la presencia de las mujeres andalusíes en la historia de "la evolución social de la mujer" no dejaba de tener un punto de audacia para audiencias acostumbradas a un lenguaje muy diferente cuando de mujeres musulmanas se trataba.

En su diversidad, estos trabajos iniciales tienen una característica común: la utilización del papel de las mujeres en la historia de al-Ándalus como medio de reforzar o demostrar una argumentación de orden general. Algunas de las líneas marcadas en ellos se mantuvieron posteriormente e incluso se vieron apoyadas por aportaciones significativas, como la de H. Pérès, cuyo estudio sobre la poesía andalusí del s. V/XI apareció por vez primera en 1937. En la extensa reseña que E. García Gómez dedicó a este libro se señalaba con

---

nacían musulmanes" ("Andalucía islámica: arabización y berberización", p. 20); en otro sentido, J. Vallvé ("Biografía de Abd-ar-Rahmān II", p. 214-6) descubre orígenes cristianos en los nombres árabes de la abuela y la madre de ʿAbd al-Raḥmān II.

[10] Aunque con más peso documental en lo que se refiere a la época del Protectorado, el estudio de A. Cohen ("«Razas», tribus, clases", p. 234-6) incluye un repertorio antológico de estos estereotipos.

agudeza que representaba un "inesperado viraje, no siempre del todo justificado, hacia un patente neo-simonetismo"[11]. Para quienes, fueran o no arabistas, estaba claro que la supervivencia de Hispania en al-Ándalus era un hecho demostrable, entre otras cosas, por la mayor libertad de las mujeres andalusíes en relación con otras musulmanas, esta advertencia de García Gómez (que, además, cuestionaba el valor documental de los textos poéticos estudiados por Pérès) careció de significado[12].

Por lo demás, la atención dedicada a las mujeres de al-Ándalus hasta bien adentrado el siglo XX y tras los trabajos iniciales a que me he referido antes tuvo un carácter episódico y marginal. Los pocos títulos que pueden señalarse hasta finales de los 70 se derivan de la dedicación de sus autores a campos generales del arabismo y, muy especialmente, a la literatura[13]. De particular importancia fue, en esta época, la aparición de la obra de P. Guichard, que consagra su primera parte al estudio de la organización del parentesco y la situación de la mujer en al-Ándalus[14]. Llegando a conclusiones completamente diferentes de las de sus predecesores en este terreno, Guichard estudió la coexistencia de sistemas de parentesco «orientales» y «occidentales», el estatuto de la mujer y su papel en la transmisión genealógica y la construcción de linajes, la endogamia y los intercambios matrimoniales... del mismo modo que se ocupó, en la segunda parte de su obra, de las estructuras tribales. No se trata, por tanto, ni pretendía serlo, de una historia de las mujeres, sino de una historia de al-Ándalus

---

[11] E. García Gómez, "Una obra importante sobre la poesía arábigoandaluza", p. 298.

[12] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", p. 148.

[13] Por orden cronológico, hay que mencionar, en España, los trabajos de E. Terés en 1961 ("El poeta Abū l-Majšī y Ḥassāna la tamīmiyya") y de F. de la Granja en 1965-6 ("La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abū l-Baqā' de Ronda"); en otros países, los de L. Di Giacomo en 1947 ("Une poétesse grenadine du temps des Almohades: Ḥafṣa bint al-Ḥājj ar-Rukūnīya"), W. Hoenerbach en 1971 ("Notas para una caracterización de Wallāda") y J. M. Nichols en 1977 y 1979 ("Wallāda, the Andalusian Lyric and the questions of influence" y "Arabic women poets in al-Andalus"). Fuera del marco de los textos literarios, sólo cabe señalar el estudio de L. Seco de Lucena, publicado en 1947, "La sultana madre de Boabdil".

[14] *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, p. 53-240.

sometida a una revisión radical y para cuya construcción era necesario reevaluar el lugar ocupado en ella por las mujeres.

A partir de los años 80, cuando desde el medievalismo se empieza a prestar atención a la historia de las mujeres, se requiere en alguna ocasión la colaboración de arabistas con este fin. En 1984, por iniciativa de G. Duby, se celebró en la Casa de Velázquez de Madrid un coloquio hispano-francés sobre "la condición de la mujer en la Edad Media"; de las 29 comunicaciones que lo compusieron, sólo una se refería a al-Ándalus[15]. Pero al año siguiente, cuando el Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid organizó sus V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, las dedicó al tema "El trabajo de las mujeres en el medievo hispánico: Al-Andalus y reinos cristianos". Aunque en ediciones anteriores de estas Jornadas se había registrado alguna colaboración sobre mujeres andalusíes[16], éste fue, en realidad, el primer esfuerzo colectivo -coordinado por M. J. Viguera- hacia la construcción de unas bases históricas de cierta solidez. El subtítulo de la publicación a que este encuentro dio lugar manifiesta una cierta prudencia al respecto: los "reflejos históricos de su actividad y categorías sociales" (bajo el título principal de "La mujer en al-Andalus") parecen sugerir la imposibilidad de llegar más allá de una visión parcial. Como conclusión a su valioso estudio introductorio, M. J. Viguera hacía constar que las contribuciones reunidas formaban, sobre todo, "un acto de esperanza en las posibilidades de llegar a trazar una historia socioeconómica del Islam andalusí"; la investigación sobre la historia de las mujeres parece, por tanto, que debe diluirse en un contexto general por carecer de suficiente entidad propia. Parecidas reservas se observan en muchos de los capítulos de ese libro -entre ellos, el mío-. Los problemas planteados por una primera investigación sistemática de las fuentes árabes afloran en esta admisión de los límites reductores del objeto de estudio. Aun así, la publicación de este conjunto de trabajos supuso un cambio fundamental en el panorama que se está trazando: por primera vez las mujeres andalusíes empezaban a

---

[15] G. Martinez-Gros, "Femmes et pouvoir dans les mémoires d'ʿAbd Allāh b. Zīrī".

[16] M. Fierro, "Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos: *Ŷaḏwa, Ṣila* y *Bugya*".

ser sujeto de atención historiográfica y no simple instrumento explicativo.

A partir de ese momento, las publicaciones sobre historia de las mujeres en al-Ándalus se han multiplicado, en parte por el impulso de este primer encuentro científico y en parte por el recibido de diversas asociaciones e institutos universitarios de historia de las mujeres en España[17]. La perspectiva ha cambiado tanto cuantitativa como cualitativamente: no sólo se ha escrito mucho sobre las mujeres andalusíes sino que, en buena parte, se ha hecho desde bases metodológicas nuevas, las mismas que han permitido, en el resto del mundo académico, la consolidación de la historia de las mujeres (o, en términos más actuales, de la interrelación entre historia y género) como área historiográfica. Como producción en marcha, y de modo creciente, el valor de sus resultados se dejará sentir con el tiempo; serán otros quienes, como ahora hacemos con nuestros predecesores, juzgarán lo hecho por nosotros.

Fuentes documentales

En su introducción al número monográfico del *Journal of the Social and Economic History of the Orient* (38, 1995) dedicado a la historia de las mujeres, G. Duby señalaba dos grandes dificultades en esta clase de investigación: por una parte, la gran mayoría de las fuentes de que dispone un medievalista ha sido escrita por hombres y, por tanto, todo lo más a que puede aspirar el historiador de las mujeres es a reconstruir su imagen a través de la visión masculina, tratando con sumo cuidado de recuperar una «realidad histórica» evasiva, dispersa y a menudo engañosa. Por otro lado, el historiador actual, según Duby, debe tener en cuenta sus propios condicionamientos, puesto que pocos temas de estudio son tan propicios para dejarse llevar por prejuicios, conscientes o inconscientes.

Sin entrar en la segunda advertencia del historiador francés -que podría aplicarse a muchos otros campos del quehacer historiográfico-

---

[17] Entre ellas, las de la universidades de Granada y de Málaga, la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres o la Asociación Cultural Al-Mudayna.

voy a ocuparme a continuación de la primera de sus observaciones. Es usual comenzar cualquier incursión en la historia de las mujeres andalusíes dejando constancia de las limitaciones de las fuentes documentales a disposición del historiador. La centralidad del protagonismo masculino en esos textos, la escasez de referencias a mujeres o, cuando existen, su papel secundario y siempre en relación con los hombres de su entorno son otras tantas constantes en el análisis del material documental. Si éstas son características comunes a la información procedente de muchas sociedades premodernas, en el caso de una arabo-islámica, como la andalusí, las dificultades se acrecientan, puesto que es bien conocida la reserva de los autores musulmanes hacia el mundo de su privacidad, área privilegiada para la actuación de las mujeres.

Hay que dejar constancia de un hecho que he podido comprobar repetidamente durante la redacción de los capítulos de este libro. No son sólo los autores árabes los que «ignoran» a las mujeres; la investigación moderna, a su vez, ha dejado de lado mucho de lo que esos autores, voluntaria o involuntariamente, habían escrito a propósito de las mujeres. En un trabajo reciente, R. Kruk ha hecho notar que cuando quiso verificar, a través de los índices temáticos de su *Riḥla*, las referencias a la vida familiar de Ibn Baṭṭūṭa, se encontró con que "matters such as marriages, wives and children seemed not to have been subjects worthy of much notice to modern scholarship, and there was nothing for it than to comb the text for information frequently hidden in a few unobstrusive lines, and often even less"[18]. He tenido una experiencia semejante en repetidas ocasiones, que no voy a detallar para no alargarme demasiado, y en todos los sentidos que señala Kruk: por un lado, la abundancia de información real contenida en muchas fuentes que, a primera vista, no parecían ofrecer nada al respecto; por otro, su carácter a menudo involuntario, es decir, fuera de la intención del autor o del recopilador de los textos; finalmente, su omisión por historiadores modernos, que, al igual que los autores medievales, dan por hecha la invisibilidad de las mujeres.

Un primer paso, en el estudio de las fuentes árabes, consiste por tanto en recuperar esa información oculta o desdeñada. En este sentido

---

[18] R. Kruk, "Ibn Baṭṭūṭa: Travel, Family Life, and Chronology", p. 370.

se ha señalado cómo, en los años 70 de este siglo, muchos estudios dedicados a la historia de las mujeres llevaban títulos significativos, en cuyo enunciado se expresaba la voluntad de hacer visibles a las mujeres y reevaluar así los criterios -firmemente establecidos- del significado histórico[19]. La necesidad de proceder a ese trabajo de «restauración» en lo que respecta a la sociedad andalusí ha sido señalada en diversas ocasiones[20]. Pero, con ser imprescindible, esta recuperación de datos debe tener en cuenta las características de las fuentes de que proceden, de manera que su interpretación y organización se apoye en bases analíticas coherentes.

Ello es tanto más necesario cuanto que mucho de lo que se viene escribiendo sobre este tema, en los últimos tiempos, depende de la especialización de sus autores en el uso de determinados tipos de fuentes. Debido, quizá, a la evolución y características del arabismo español, algunas han resultado privilegiadas, mientras que otras sólo ahora empiezan a ser explotadas de manera sistemática. Y así, resulta que la no muy elevada nómina de poetisas andalusíes[21] ha dado lugar al número más alto de estudios dentro del conjunto de la bibliografía que se extiende desde la obra pionera de L. Gonzalvo hasta nuestros días; a lo que hay que añadir muchos otros trabajos que, sin estar destinados especialmente a la historia de las mujeres, la tocan tangencialmente, como la abundante producción sobre las *muwaššaḥāt* o los estudios sobre poesía amorosa. La búsqueda de una «voz» propia de las mujeres andalusíes puede explicar, hasta cierto punto, este extraordinario interés por unos textos que representan la única posibilidad de recuperar una autoría específicamente firmada por nombres de mujer. Es ésta, sin embargo, una búsqueda relativamente reciente[22]; el interés por la obra de las poetisas andalusíes viene de atrás y quizá haya de situarse en el marco del culturalismo que tanto ha

---

[19] Cf. J. W. Scott, *Gender and the Politics of History*, p. 17.

[20] Cf. M. Marín, "Las mujeres en al-Andalus: fuentes e historiografía"; C. del Moral, "Contribución a la historia de la mujer a partir de las fuentes literarias andalusíes" y M. J. Viguera, "*Aṣluhu li'l-ma'ālī*".

[21] Cf. A. Schippers, "The Role of Women in Medieval Andalusian Arabic Story-Telling", p. 151-52.

[22] Cf. C. del Moral, "Poesía de mujer, poesía de hombre", p. 190-3 y M. J. Rubiera, "La voz de las poetisas de al-Andalus".

marcado la producción del arabismo occidental y el español en particular[23]. Como consecuencia de todos estos factores, las poetisas andalusíes se han convertido en objeto de estudio privilegiado[24]. Si bien este interés reconoce la importancia que la cultura árabe clásica concedía a la expresión poética, lo que explica la inclusión de versos de mujeres en las antologías, también es cierto que reproduce la jerarquía cultural establecida por las fuentes y en la que la habilidad para componer un poema se distingue, por su uso de la lengua clásica, como superior a otros conocimientos.

Las posibilidades de utilización de la poesía como fuente documental fueron ya debatidas por E. García Gómez en su reseña a la obra de H. Pérès; recientemente, T. Garulo ha vuelto a ocuparse de esta cuestión[25]. Tanto la poesía como la prosa literaria andalusí son expresiones culturales sumamente estilizadas, es decir, sometidas a unos códigos de expresión formal cuya relación con el entorno de sus autores es muy difícil de rastrear. Apoyándome en los estudios y traducciones que se han hecho sobre la producción poética andalusí, he recurrido en alguna ocasión a poemas que parecían mostrar esa relación de modo más evidente, pero siempre teniendo en cuenta que se trata de textos que reproducen una tradición cultural prestigiosa; desde esa perspectiva, pueden considerarse como transmisores de imágenes y clichés aceptados por las elites sociales e intelectuales. En este panorama general, una excepción significativa -por su forma tanto como por su fondo- es, sin duda, el *dīwān* de Ibn Quzmān, en el que es posible encontrar referencias muy concretas al contexto vital del poeta[26].

El valor «documental» de la poesía clásica es muy semejante al de la prosa literaria: véase, por ejemplo, la descripción de las esclavas

---

[23] Cf. E. Manzano Moreno, "La creación de un esencialismo", p. 29.

[24] Además de numerosos estudios parciales, entre 1985 y 1989 se publicaron tres estudios de conjunto sobre ellas, los de T. Garulo, M. J. Rubiera y M. Sobh.

[25] En sus artículos "La poesía femenina en árabe clásico y la expresión de los sentimientos" y "Women in Medieval Classical Arabic Poetry".

[26] Sin que deba pasarse por alto la dificultad de interpretar muchas de sus alusiones. Una comparación entre las versiones de E. García Gómez y F. Corriente es sumamente ilustrativa a este respecto; cf., por ejemplo, el zéjel nº 23, 3, en el que el primero identifica la presencia de "costureras" y el segundo no. Otro caso interesante de las divergencias entre estudiosos de este texto, en J. T. Monroe, "The Striptease That Was Blamed on Abū Bakr's Naughty Son", p. 98.

más bellas del mercado en la *risāla* de Abū l-Baqā' de Ronda (m. 684/1285) traducida por F. de la Granja[27]. Excepcionalmente, Ibn Ḥazm recoge en su *Ṭawq al-ḥamāma*, junto a textos poéticos y digresiones morales, apreciaciones personales y datos concretos sobre personas y situaciones de su entorno; gracias a ese texto es posible acceder, en un momento concreto de su historia, a algunos aspectos de la vida aristocrática andalusí[28]. Compilaciones de *adab* como las de Ibn 'Abd Rabbihi o Ibn 'Abd al-Barr carecen de ese carácter: se trata de antologías del saber normativo, cuyo valor en tanto que tales es importante para determinar criterios culturales dominantes, que pueden reconocerse en otros textos y que componían un fondo de referencias comunes en las elites intelectuales[29]. Autores de libros de *adab* fueron también Ibn Simāk e Ibn 'Āṣim, quienes -sobre todo el segundo- recurrieron a testimonios históricos para ilustrar su propósito, lo que concede a sus obras un doble carácter, a caballo entre la antología literaria y el relato historiográfico.

Las mismas referencias comunes pueden hallarse, en parte, en la literatura paremiológica andalusí, que recoge y asimila el legado oriental. He recurrido, sin embargo, con más frecuencia a los refranes andalusíes que a las compilaciones de *adab*, cuando he podido comprobar su relación con informaciones procedentes de otros textos, o cuando me parecía probable que los proverbios se hubieran construido sobre una realidad contemporánea[30]. La investigación sobre refranes en al-Ándalus, iniciada por 'A. 'A. al-Ahwānī y E. García Gómez, se ha ampliado enormemente gracias a las aportaciones de M. Ibn Šarīfa y, sobre todo, de F. Corriente (que además de los suyos propios, ha impulsado y dirigido otros estudios en el mismo sentido); todo ello hace que se pueda disponer, hoy día, de un *corpus* de proverbios andalusíes

---

[27] En "La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abū l-Baqā' de Ronda", p. 130-32.

[28] Cf. L. A. Giffen, "Ibn Ḥazm and the *Ṭawq al-ḥamāma*", p. 421-2. Debe señalarse otra interpretación, muy diferente, de *Ṭawq al-ḥamāma* como alegoría política (G. Martinez-Gros, *Identité andalouse*, p. 22-77).

[29] De ahí la dificultad de su utilización para otros fines, como puede apreciarse en N. Lachiri, "La vida cotidiana de las mujeres en al-Andalus y su reflejo en las fuentes literarias" y H. M. El-Eryan, "Las mujeres y el matrimonio en el *Kitāb al-'iqd al-farīd*".

[30] Cf. N. Lachiri, "Andalusi Proverbs on Women".

debidamente editados e interpretados (aunque quizá se esté todavía a la espera de una valoración de conjunto de este material). Llama la atención la notable presencia de referencias a mujeres en este material documental, que muestra por otra parte una cierta inclinación a reflejar actitudes marginales o, incluso, claramente contrarias a la normas establecidas y aceptadas como ideal social en otro tipo de fuentes[31].

Las crónicas históricas, a pesar de su función primordial como espejo del poder dinástico, han constituido una fuente relativamente frecuentada por los historiadores de las mujeres, en al-Ándalus y en otras sociedades islámicas medievales. Aunque el espacio que en las crónicas ocupan las mujeres ha sido considerado como un «préstamo» al que en realidad no tenían derecho[32], el caso es que una parte notable de la información conservada procede de esa clase de textos. En una línea que ha gozado de gran popularidad, tanto en el mundo occidental como en el islámico, las crónicas históricas han servido a menudo para elaborar una nómina de «mujeres ilustres»[33], utilizada con fines apologéticos o para recuperar la memoria histórica del ejercicio del poder político por parte de ciertas mujeres[34]. En el caso de al-Ándalus, ese repertorio de «mujeres ilustres» no es muy amplio, pero desde antiguo se ha convertido en un elenco singular, donde brillan los nombres de Ṭarūb, Ṣubḥ o al-Rumaykīya. La historiografía moderna se ha limitado con frecuencia a reproducir los términos en que los cronistas árabes describieron los acontecimientos más señalados en la vida de estas mujeres y no es difícil reconocer, en mucho de lo escrito sobre ellas, la tradicional condena a su intervención en los «asuntos públicos», calificada a menudo de «intriga palatina»[35]. Contando con

---

[31] Cf. M. Ibn Šarīfa, ed. de al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, p. 332 (nota al refrán 1435) y F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes andalusíes*, p. 9.

[32] M. J. Viguera, "A Borrowed Space: Andalusi and Maghribi Women in Chronicles".

[33] Cf. M. L. Meriwether y J. E. Tucker, "Introduction", p. 3-4.

[34] Entre la abundante literatura sobre este tema, señalo únicamente trabajos de autores marroquíes contemporáneos: 'A. 'A. Ibn 'Abd Allāh, "Al-Mar'a al-marrākušīya fī l-ḥaql al-fikrī"; 'A. H. al-Tāzī, *Al-Mar'a fī ta'rīj al-garb al-islāmī*, p. 171-258 y F. Mernissi, *Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en Islam.*

[35] Así, J. Vallvé da el título de "El complot de la favorita" al apartado de su biografía de 'Abd al-Raḥmān II en que se relatan las luchas por la sucesión del emir ("Biografía de Abd-ar-Raḥmān II", p. 241). Sobre otros ejemplos de aceptación

las limitaciones de su perspectiva, que muy rara vez traspasa los fronteras del ámbito del poder, los textos históricos pueden servir para algo más que para establecer una mera lista de mujeres notables; de hecho, han permitido ya una reinterpretación de las estructuras de parentesco en al-Ándalus[36].

La atención prestada en los últimos años a los diccionarios biográficos andalusíes me exime de ocuparme aquí de su valor documental para la historia de las mujeres. A partir de estos diccionarios, M. L. Ávila, en un trabajo que citaré repetidamente en este libro, ha establecido un repertorio de «sabias» sobre el que ha vuelto recientemente con una serie de conclusiones acerca de las fórmulas de integración de las mujeres en el mundo del saber islámico[37]. Los diccionarios biográficos contienen una gran riqueza de información, no sólo en las biografías dedicadas específicamente a las mujeres, sino en muchas de las que componen la gran mayoría de su contenido y que son biografías de hombres. La calidad de los datos así obtenidos es diversa: por un lado, las numerosas referencias al parentesco de los sabios por línea materna permite recomponer redes familiares y establecer cuáles fueron las fórmulas de alianza entre los ulemas[38]. También, y como sucede en algún otro tipo de fuentes, pero más acentuadamente en éstas, la inclusión de relatos anecdóticos o escenas protagonizadas por los ulemas permite en ocasiones la aparición de mujeres anónimas de procedencia social muy distinta, que realizan trabajos profesionales, acuden a la justicia o recurren a la intercesión de un sabio prestigioso para recomponer su vida matrimonial. Con mayor frecuencia aparecen estas escenas -casi siempre muy breves- en los diccionarios compuestos por autores de origen norteafricano, como Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, el *qāḍī* 'Iyāḍ e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, en tanto que los autores andalusíes se muestran mucho más remisos a introducirlas en sus repertorios[39].

---

acrítica de la cronística árabe, cf. M. J. Viguera, "A Borrowed Space".

[36] Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 231-40.

[37] M. L. Ávila, "Women in Andalusi Biographical Sources". Cf. también V. Aguilar, "Mujeres y repertorios biográficos".

[38] Cf. M. Marín, "Parentesco simbólico y matrimonio entre los ulemas andalusíes".

[39] Cf. M. L. Ávila, "El género biográfico en al-Andalus", p. 48-9.

Aspectos cruciales de la vida de las mujeres andalusíes no podrían conocerse -o lo serían de una manera muy superficial- de no contar con el amplio abanico de fuentes jurídicas que se encuentran a disposición del investigador, gracias sobre todo a las numerosas ediciones que se han hecho de ellas en los últimos años. Con frecuencia se hace constar que gracias a estas fuentes puede suplirse, en parte, la falta de documentos de archivo, de los que sólo se han conservado colecciones parciales de los últimos tiempos de la Granada naṣrí. No siempre es fácil determinar, sin embargo, la gradación cualitativa de unos textos que, no debe olvidarse, se compusieron fundamentalmente como instrumentos de estudio y formación de los juristas, o como vademécum auxiliar en el ejercicio de la justicia o el notariado. En buena medida, lo que estas fuentes documentan es la evolución del pensamiento jurídico y la construcción de prácticas legales, más que los problemas individuales y colectivos de los miembros de la comunidad musulmana. Quien recopilaba sentencias o *fatwà*s estaba primordialmente interesado en la doctrina jurídica que de ellas podía derivarse, y es muy usual que en el proceso de transmisión de uno de estos textos se pierdan los nombres de sus protagonistas y sus localizaciones geográficas y cronológicas. Aun así, la presencia de conflictos que necesitan de la intervención de un muftí o un juez, o la necesidad de ordenar las relaciones personales mediante documentos notariales son otros tantos indicios de los métodos empleados en el arbitraje o la solución de los problemas y su valor documental es, naturalmente, de primera importancia. Este valor se realza a los ojos del investigador actual cuando el recopilador de información ha conservado datos concretos que permiten situarla en el tiempo, el espacio e, incluso, el entorno familiar del que procede[40].

La discusión sobre el valor que ha de concederse a los textos jurídicos como documentos para la historia social es antigua y se ha reproducido recientemente, al hilo de la floración de estudios basados, sobre todo, en la explotación del *Mi'yār* de al-Wanšarīsī[41]. En la utilización de estos textos, he tratado, por mi parte, de tener siempre presente la diferente calidad historiográfica de las consultas hechas a los

---

[40] Éste es el caso, con cierta frecuencia, de Ibn Sahl y, en ocasiones, de Ibn Rušd.

[41] Cf. M. Fadel, "*Fatwa*s and Social History" y la respuesta de M. Shatzmiller, "On Fatwas and Social History".

muftíes, los modelos de actas documentales, las sentencias y los textos normativos, siendo a la vez consciente de la dificultad de extraer de ellos conclusiones generales y aplicables a toda la sociedad. En efecto, uno de los problemas que se plantean más agudamente en este tipo de textos y muy especialmente en las *fatwà*s es su carácter altamente individualizado, puesto que plantean conflictos concretos que afectaron a personas determinadas. Por otro lado, cabe preguntarse por los motivos que llevan a plantear esos conflictos ante un árbitro legal y hasta qué punto se conocían e implementaban las normas legales en amplios sectores de la población. Las referencias, no escasas, a lugares en los que ante la falta de funcionarios de la justicia, se recomienda el recurso a vecinos de honradez reconocida y buenas costumbres hacen pensar que mucho de lo que documentan las fuentes jurídicas está limitado a ámbitos urbanos y a familias acomodadas -aunque tampoco falten ejemplos de situaciones muy diferentes.

Aun con todas estas reservas, las fuentes jurídicas son y seguirán siendo una de las bases documentales de mayor interés para el estudio de la sociedad andalusí y ello no sólo porque se hayan perdido sus archivos: por sí mismos, estos textos son de particular relevancia para la historia de las mujeres, puesto que permiten apreciar, por poner un único ejemplo, su papel como propietarias y transmisoras de la propiedad o su capacidad para gestionar sus propiedades. No he pretendido, en modo alguno, llevar a cabo una explotación exhaustiva de esta clase de textos, limitándome en varios casos a un planteamiento inicial que espero pueda ser ampliado por otros investigadores: temas como los procedimientos reguladores del divorcio precisarán una mayor y más profunda atención en el futuro.

Los textos literarios, cronísticos, biográficos o jurídicos son sólo una parte del enorme legado escrito andalusí. He utilizado también lo que puede ser calificado como fuentes «religiosas» en sentido estricto pero a la vez diverso: tratados como los de Ibn Waḍḍāḥ, al-Ṭurṭūšī y, sobre todo, Ibn Ḥabīb, deben tenerse en cuenta para recomponer la imagen del ideal social que presidía a una sociedad como la andalusí. En particular, el texto de Ibn Ḥabīb me ha permitido comprender cuál era el marco que pretendía señalar los límites de la proyección pública de las mujeres, para asegurar el control de su sexualidad y la amenaza que ésta representaba a los ojos de una sociedad patriarcal. Junto a este tipo de textos, claramente reguladores y, en términos actuales,

represivos, el mundo de la religiosidad islámica contiene otros -los hagiográficos- en los que las mujeres han podido hallar, a veces, un lugar preferente y hasta desprovisto de connotaciones de género. En el caso de al-Ándalus, la literatura de este tipo es poco frecuente; con escasísimas excepciones -Ibn 'Arabī- los pocos textos conservados de este carácter conceden a las mujeres un puesto secundario, siempre en el entorno familiar de los santos y a su servicio. Al hacerlo así, no obstante, obras como la de Aḥmad al-Qašṭālī o Ṭāhir al-Ṣadafī ofrecen una visión íntima y muy poco frecuente de la vida familiar y cotidiana en ámbitos rurales o en los márgenes del entorno urbano: súbitamente, y de forma casi siempre breve y fugaz, aparecen entonces criadas que se ocupan de la familia del santo, esposas abnegadas o vecinas curiosas que permiten atisbar formas de vida y relación ignoradas por otros autores[42].

El legado científico andalusí también ha sido tenido en cuenta para la elaboración de este trabajo. En textos geográficos, médicos, dietéticos o agronómicos se hallan informaciones dispersas de gran interés, aunque no siempre he sido capaz de aquilatar su significado. Creo que corresponde a los especialistas en estas áreas elaborar una interpretación adecuada de temas tan importantes -y que, debido a mi ignorancia en la materia, he debido dejar de lado- como el concepto de las funciones corporales y su integración en la ideología islámica del género. Aunque se disponga ya de alguna aportación a este y otros temas similares[43], la importancia de la producción andalusí dentro de la literatura médica islámica merecería que se le dedicase una atención especial por parte de quienes se han venido ocupando de ella.

Alguna conclusión y otras cuestiones varias

En el apartado anterior, empezaba refiriéndome a las reservas expresadas por G. Duby respecto a la posibilidad de escribir, realmente, una historia de las mujeres medievales (cristianas o musulmanas, poco importa). Dudo mucho de que estas reservas se hayan definido tan

---

[42] Cf. M. Marín, "Mujeres y relaciones familiares".

[43] Cf. B. Musallam, *Sex and Society in Islam* y D. Jacquart, "Sexualité, médecine et Islam au Moyen Age".

claramente respecto a otros grupos sociales; pero considero que, a estas alturas del debate historiográfico, carece realmente de importancia el que nos preguntemos sobre la capacidad de recuperar la «realidad» histórica a través de una documentación que siempre, de cualquier modo, estará mediatizada por sus autores o compiladores. Tampoco creo que el documento de archivo -prácticamente inexistente en el caso que me ocupa- deba convertirse en criterio identificador de verosimilitud histórica. Quizá porque casi nunca he podido, en mi trabajo profesional, enfrentarme a ese fetiche historiográfico, carezco de actitud reverencial frente a él y, por tanto, acepto con gratitud cualquier información que se desprenda de unas fuentes que otros consideran con desconfianza pero que a mí, probablemente como consecuencia de muchos años de trato y familiaridad -a menudo hostil, todo hay que decirlo- me parecen abrir caminos difíciles de encontrar en otro tipo de documentación. Me pregunto, en ese mismo sentido, si se debe establecer una jerarquía cognoscitiva entre el registro de unos actos condicionados por la legislación vigente y el comentario y la discusión de esos actos por parte de los que organizan o sancionan la legislación.

Cuando, al comienzo de la redacción de este libro, comuniqué su proyecto a algunos amigos y colegas, la reacción que obtuve fue muy diferente. Unos mostraron -ingenuamente, sin duda- su entusiasmo; otros, su prevención. Entre los últimos, dos me participaron, en la misma ocasión, su escasa fe en el éxito de la empresa; bien es verdad que de una forma más o menos pesimista. Se me dijo, por una parte, que lo que las fuentes árabes callan acerca de las mujeres andalusíes es mucho más que lo que ofrecen y, por otra, que mi intento podía equipararse al imposible objetivo de jugar una partida de ping-pong sin pelota. Ambas opiniones fueron, lo aseguro, tomadas en consideración muy seriamente, puesto que la autoridad científica de sus autores merecía mi total confianza.

Creo que puedo situar mi trabajo entre el cauto optimismo -por llamarlo así- de la primera opinión y el jocoso pesimismo de la segunda. Sólo puedo estar de acuerdo con el hecho innegable del silencio de los textos árabes respecto a mucho de lo quisiéramos saber acerca de las mujeres (y de tantas otras cosas) de al-Ándalus; pero ese silencio no es total. Los problemas son otros y he aludido a ellos, en

parte, al referirme a las fuentes árabes sobre las que he elaborado este estudio.

El primero es, evidentemente, la existencia de zonas de oscuridad absoluta. Las mujeres andalusíes que aparecen en las fuentes árabes son, mayoritariamente, miembros de las capas superiores de la sociedad. Se sabe mucho más, con ser ello poco, de las mujeres que vivían en los alcázares reales o eran miembros de familias aristocráticas (por razones étnicas, religiosas o económicas) que de cualquier otro segmento social. Los datos sobre mujeres profesionales, trabajadoras, campesinas... son siempre aislados y escasos; pero no hay que olvidar que lo mismo ocurre con los hombres de esa procedencia. Por esta razón me parecen particularmente abusivos los intentos por ofrecer una imagen de la «mujer» andalusí, como si ésa fuera una categoría inmanente e inmutable a través de los siglos. La escasez de información sobre la gran mayoría de la población andalusí no debe llevar a identificar lo que se conoce -en su mayoría, sobre estratos privilegiados- con lo que se ignora.

Un segundo y fundamental problema se relaciona, precisamente, con las posibilidades de cambio en esas estructuras aparentemente inmóviles. Debo reconocer que ésa ha sido una de las cuestiones a las que me he dirigido a lo largo de la elaboración de este libro sin hallar una respuesta satisfactoria -excepto en algunos puntos muy concretos. Es en este aspecto donde las deficiencias de la documentación de base se me han aparecido como más evidentes, puesto que no creo que a lo largo de casi ocho siglos se hayan mantenido los mismos esquemas de comportamiento y adecuación -o contestación- a las normas establecidas, tal como las fuentes parecen querer transmitir. Me he planteado en diversas ocasiones si era posible escapar al férreo control de los textos escritos y hallar unas posibilidades de evolución y adaptación a unas circunstancias evidentemente cambiantes; cuando he creído encontrar huellas de esta clase de procesos, así lo he hecho constar. Pero creo que ésta es una cuestión abierta y que merece mucha más reflexión dentro del contexto general de la historia de al-Ándalus.

Una tercera cuestión tiene que ver con el problema de cómo diferenciar y apreciar, en esos textos a menudo fragmentarios y difíciles de interpretar, entre lo que es un dato y, por tanto, tiene un valor historiográfico innegable, y lo que puede calificarse de «noticia» única y singular. Debo a Luis Molina el haber tenido en cuenta esta

diferenciación, totalmente justa, pero que a veces me ha detenido en la interpretación de un texto sin saber cómo responder a preguntas elementales: ¿hasta qué punto un dato aislado es significativo de una tendencia o una costumbre general? ¿cómo se presenta el dato -con o sin comentarios, censuras, adecuación a la imagen que pretende ofrecer el autor...? ¿cómo tener en cuenta qué actitudes, aparentemente fuera de las normas establecidas, pueden ser más o menos aceptadas según la época o el grupo social en que se producen? ¿cómo averiguar la evolución -si la hubo- en la aceptación de las normas sociales establecidas?

Toda esta complejidad, tan familiar para quien se enfrenta a diario con las fuentes andalusíes, choca con interpretaciones simplistas y que, a pesar de su pretendido progresismo, proceden en realidad de un pensamiento reductor cuyos orígenes pueden encontrarse fácilmente en el orientalismo occidental más conservador[44]. Para quienes buscamos, en la fronda a menudo oscura e impenetrable de los textos escritos por los musulmanes que vivieron en al-Ándalus, signos de inteligibilidad desde nuestro tiempo, la cuestión es muy otra. Se trata, en realidad, de saber si es posible entender esa historia alterando el punto de vista con el que interrogamos a sus huellas escritas. Uno, no el único, de esos posibles cambios de perspectiva consiste en cuestionar los textos árabes desde una metodología que privilegia a componentes de la población usualmente silenciados. Hacerlo así no supone sustituir una ignorancia por otra; quienes tengan la paciencia de leer este libro observarán que en él los hombres de al-Ándalus tienen tanta presencia como sus mujeres.

Una de las muchas objeciones que se han hecho, desde hace tiempo, a este tipo de trabajos es que, en realidad, estudiar la historia de las mujeres en un tiempo histórico concreto no supone un cambio cualitativo en las conclusiones aceptadas desde antes sobre ese periodo; a este respecto, un ejemplo característico es afirmar que conocer la participación de las mujeres en la revolución francesa no ha alterado de forma significativa la interpretación de lo que esa revolución supuso para la historia de Europa. A esta clase de argumento sólo puedo

---

[44] Véase a este respecto el capítulo correspondiente a al-Ándalus en la *Historia de la mujeres en España* (Madrid, 1997).

responder con mi propia experiencia: lo que yo sabía sobre al-Ándalus antes de empezar a escribir este libro no tiene nada que ver con lo que sé ahora, después de haberlo escrito y de ser muy consciente de lo que nunca sabré.

N.B.

Me ha parecido útil citar, a lo largo de este trabajo, algunos de los textos árabes en que he basado esta investigación. En las notas correspondientes, una barra inclinada separa la referencia al texto y a su traducción, cuando ésta existe y ha sido reproducida sin cambios (los autores de las traducciones se mencionan en el apartado bibliográfico sobre "Fuentes Árabes"). De no ser así, la traducción es mía.

2. NOMBRES PARA MUJERES, NOMBRES DE MUJERES

¿Cómo se llama a las mujeres en los textos árabes andalusíes? ¿Existe una terminología específica, más allá de la utilizada para marcar las diferencias de género? Si es así, ¿cuáles son sus características? Para responder a estas preguntas se ha dividido el material documental en dos apartados. En la primera parte de este capítulo se van a considerar las denominaciones generales que se utilizan para referirse, tanto a las mujeres en conjunto, como a diversas categorías o grupos de mujeres. Sus nombres propios e individuales y las características que los distinguen se examinarán en la segunda parte.

Denominaciones genéricas

Mujeres, esposas

Imra'a y su plural (*nisā', niswa, niswān*) son los términos más empleados para referirse a mujeres y carecen casi siempre de otra connotación que no sea la del género. Tal como ocurre en castellano, estos términos pueden, sin embargo, emplearse con el sentido mucho más concreto de "esposa/s". En plural, *nisā'* puede también referirse a "sirvientas", sobre todo en el caso de las mujeres al servicio de una dama de elevada posición social.

Las mujeres de una familia suelen aparecer en los textos englobadas en dos términos genéricos: *ahl* e *'iyāl*. *Ahl* significa exactamente "familia", pero con frecuencia se observa la utilización del binomio *al-ahl wa-l-wuld, al-ahl wa-l-awlād* (paralelo a *al-mar'a wa-l-atfāl*), en el cual la primera parte se refiere claramente a las mujeres de la familia y la segunda a los hijos. En ocasiones, puede observarse que

el colectivo *ahl* se utiliza para indicar a una sola persona, la esposa, pero también es frecuente que se mantenga cierta ambigüedad y que no sea fácil determinar si el término *ahl* se utiliza en sentido colectivo o no. Algo parecido ocurre con *'iyāl*: en su sentido originario engloba a todas las personas a cargo del cabeza de familia, pero puede referirse a una sola o a varias mujeres[1]. Así, para señalar el hecho de que un hombre está casado, se suele afirmar que tiene *'iyāl*. No es fácil determinar los límites entre *ahl* e *'iyāl*, pero el hecho de que en alguna ocasión se hable de *ahlu-hu wa-'iyālu-hu* parece indicar que *'iyāl* se refiere únicamente a las mujeres de la familia mientras que *ahl* puede incluir a sus miembros masculinos.

Más definido es el campo que cubren los términos *ḥuram* y sus variantes (*ḥarīm, ḥurma, ḥurum*). La idea de inviolabilidad y prohibición inherente a esta familia de palabras da una carga profunda a su utilización, mucho menos neutra que la de las voces anteriores. Las mujeres de las familias reinantes (omeyas, 'āmiríes, 'abbādíes, ḥammūdíes, etc.) suelen recibir esta apelación colectiva (que, como se verá en otros lugares de este libro, no es la única que se les da), quizá para subrayar su condición, que las mantiene alejadas del contacto con varones que no pertenezcan a su familia. Pero es interesante hacer notar la frecuencia con que se emplean estos términos precisamente en las situaciones en que la inviolabilidad de las mujeres no es respetada. Cuando las mujeres son apresadas, cautivadas, vendidas o violadas, durante una guerra o al final de un asedio, se utiliza sistemáticamente uno de estos términos, como si se quisiera resaltar aun más el horror de estos hechos mediante el empleo de la terminología más opuesta a ellos. El territorio «sagrado» e inviolable de las mujeres precisa ser protegido en todo momento y ello implica también que permanezcan ocultas a las miradas ajenas. Las mujeres, de suyo, son *'awrāt*, es decir, todo su cuerpo es un espacio de pudor, que debe cubrirse y protegerse, esconderse a las miradas ajenas y considerarse inviolable[2]. De ahí que aquéllas que muestren de algún modo su condición de mujer a través de

---

[1] E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon,* II, 2201.

[2] Cf. F. Malti-Douglas, *Woman's body*, p. 121 y ss., especialmente p. 126 (donde se cita a este respecto a lexicógrafos y juristas clásicos).

su atavío (*mutabarriŷāt al-nisā'*)[3] estén expuestas a la censura pública, puesto que de algún modo están traicionando su propia condición de *ḥarīm*.

Otros términos generales aluden a la posición social y económica de las mujeres a quienes se atribuyen. De este modo, las mujeres de clase alta y orígenes nobles se denominan como *ḏawāt al-qadr*, *ḏawāt al-šaraf* o *ḏawāt al-šaraf wa-l-qadr* y ello tiene, como se verá más adelante, consecuencias importantes en el plano jurídico o en la consideración de que gozan las mujeres así denominadas. Por otro lado, una artesana o una mujer que mantiene una dedicación profesional cualquiera es llamada *ḏāt mihna*; una mujer cuya forma de vida no se adapta a las normas de moralidad o que pertenece a las clases bajas de la sociedad recibe el nombre de *ḏāt wajš*. En todos estos casos, la individualidad de las mujeres se enmascara bajo la definición colectiva que las sitúa en puntos concretos de la escala social y ello con independencia, en realidad, de su condición femenina.

Si se restringe algo más el campo de análisis, es decir, si se pasa de las denominaciones generales sobre las mujeres como miembros de la sociedad a las que reflejan las relaciones de parentesco -el lugar privilegiado de la existencia femenina- se llega en seguida a la conclusión de que la mayor diversidad de denominaciones se encuentra en el ámbito de la relación conyugal. Mientras que para otro tipo de lazos familiares (madre, hija, hermana, tía paterna o materna, abuela, etc.) existe sólo una única voz o, como mucho, dos (*umm/wālida, bint, ujt/šaqīqa, 'āmma, jāla*[4], *ŷadda*), la calidad de esposa puede describirse con mayor riqueza lexicográfica. Ya se ha indicado que el genérico *imra'a* se emplea con frecuencia para designar a la mujer casada, a la que también se llama *zawŷ/zawŷa* (pl. *zawŷāt/azwāŷ*); en alguna ocasión se la denomina también *'irs*[5]. Otros dos términos, de rancia raigambre árabe, se registran en los textos andalusíes: *'aqīla* (pl. *'aqā'il*) y *ḥalīla* (pl. *ḥalā'il*), el primero de los cuales es usado con mucha mayor frecuencia que el segundo. En ambos casos se trata de subrayar la excelencia de la esposa así llamada, bien por sus prendas

---

[3] Sobre este término, M. Marín, "L'habillement des femmes", e *infra*, p. 192.

[4] *Jāla* se utiliza también para referirse a la madrastra, cf. al-Qaštālī, *Tuḥfa*, p. 19.

[5] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 44/46.

personales o, más usualmente, por lo elevado de su posición. Es por tanto lógico que sean casi siempre las mujeres de las familias soberanas quienes reciban el primero de estos epítetos, como se hace al hablar de las "damas" omeyas[6] o de las mujeres de Almanzor[7]. Dentro del conjunto de las "mujeres" de un príncipe, distinguir a una de ellas con el nombre de *'aqīla*, como se hace con Faynān, una de las esposas del emir Muḥammad[8], implica que posee excepcionales cualidades personales[9]. Pero la *'aqīla* puede serlo también por sus orígenes familiares, como la mujer de un notario y *qāḍī* de Almería, 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Lubb b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Yaḥyà b. Aš'aṯ al-Awsī (m. 747/1346-47)[10], casado con una de las *'aqā'il* de la casa de los Banū Aswad. Es decir, en el primer caso, el de Faynān, es su carácter individual el que la hizo acceder a esta calidad de *'aqīla*, ya que sus orígenes familiares, como esclava que había sido, no podían ser tenidos en cuenta. En el segundo caso, por el contrario, la excelencia de la esposa del *qāḍī* de Almería se debe a que pertenece a una casa de nobleza reconocida. No debe extrañar, en este sentido, que se hable también de las *'aqā'il al-rūm*, mujeres de origen igualmente noble aunque no se trate de musulmanas: una de ellas fue recibida por el visir Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Aḥmad b. Šuhayd como obsequio de Almanzor[11].

Por su parte, *ḥalā'il* se aplica, por ejemplo, a las mujeres del soberano 'abbādí al-Mu'taḍid, en un texto que no concede a este término sentido distintivo alguno[12]; más precisa y acorde con el significado que le dan los diccionarios[13] es la utilización que hace de

---

[6] *Idem*, p. 10/16.

[7] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 104.

[8] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 214.

[9] Cf. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, II, 2116: "a woman of generous race, modest, or bashful, that is kept behind the curtain, held in high estimation ... or the most excellent of every kind of thing".

[10] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), nº 94.

[11] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 276. Cf. J. Dickie, "Ibn Šuhayd", p. 248-9.

[12] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, p. 29.

[13] Cf. Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, 621: "husband... wife... or they are so called because each occupies a place, in relation to the other, which none besides occupies".

esta voz Ibn al-Jaṭīb al referirse a la esposa de su maestro Abū Zakarīyā' Yaḥyà b. Aḥmad b. Huḏayl al-Tuŷībī (m. 753/1352-53)[14]. En cualquier caso, *ḥalīla*, a diferencia de *'aqīla*, parece insistir más en la relación que une a los cónyuges que en las cualidades -individuales o familiares- de la esposa.

Siempre dentro del entorno familiar, un término que plantea ciertas dificultades de interpretación es el de *karīma* (pl. *karā'im*). Es evidente que se trata de una formulación destinada a realzar el valor intrínseco de las mujeres así calificadas, pero más allá de esta definición general, semejante a la contenida en el uso de *'aqīla,* no es fácil precisar, en ocasiones, si este término se refiere a las esposas o a las hijas de un hombre. Hay que decir que también se apunta esta ambigüedad en el uso de *'aqīla* para referirse al origen familiar de algunas mujeres, a las que se da este nombre por sí mismas y no como esposas; sin embargo, es mucho más frecuente que se emplee en este último sentido. En cuanto a *karīma*, algunos textos indican con claridad que se están refiriendo a la hija o hijas de un determinado personaje, pero ello no es frecuente y en todo caso pertenece a la literatura normativa, como un dicho citado por 'Abd al-Malik b. Ḥabīb y en el que se recomienda a un padre casar a su hija (*karīma*) con un hombre inteligente y sensato, que sea capaz de tratarla con justicia[15]. En cambio, en los textos cronísticos parece evidente que con la palabra *karā'im* los historiadores se están refiriendo a las "mujeres" de los emires o califas y, de hecho, en el caso de Yūsuf al-Fihrī se distingue explícitamente entre sus *karā'im* y sus hijas (*bi-karā'imi-ka wa-banāti-ka*)[16]. Crónicas y otros textos mencionan en diferentes contextos a las *karā'im* de los omeyas al-Ḥakam I, 'Abd al-Raḥmān II, Muḥammad y 'Abd al-Raḥmān III, siempre de forma colectiva y de manera que no

---

[14] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, p. 400.

[15] *Adab al-nisā'*, p. 37; en un *ḥadīṯ* citado por al-Gazālī (*Iḥyā'*, II, p. 47) se utiliza de la misma forma en un contexto muy semejante.

[16] *Fatḥ al-Andalus*, p. 92.

hay duda de que se trata de sus mujeres[17]; lo mismo ocurre, en época de taifas, con al-Mu'taṣim de Almería[18].

Un buen ejemplo de la ambigüedad que encierra este término lo suministra un texto de Ibn Ḥazm que se refiere, alabando su talento musical, a una de las *karā'im* del 'āmirí al-Muẓaffar, llamada Ḍanā al-'Āmirīya[19], sobre cuyo estatuto han vacilado diversos traductores de *Ṭawq al-ḥamāma*. Lévi-Provençal creía, con Bercher, que *karīma* debía interpretarse en este caso como "fille" y no, como había hecho Gabrieli, como esposa[20]. Puesto que en francés "fille" puede referirse por igual a "hija" o a "muchacha", cabría pensar que Lévi-Provençal utilizaba el segundo de estos dos sentidos, aunque no parece ser así, puesto que contrapone "fille" a "épouse". E. García Gómez, en su traducción castellana, se refiere a "Danā' la 'Āmiriyya, una de las hijas de al-Muzaffar". Podría ser; pero llama la atención que, como se acaba de ver, las referencias a *karā'im* en textos históricos sean siempre a las "mujeres" de los soberanos. Hay, por otro lado, referencias a otras *karā'im* de los 'āmiríes: los nombres de las de Almanzor que cita al-Maqqarī y que corresponden a una típica onomástica de esclavas: Narŷis, Bahār y Banafsaŷ, nombres que parece improbable que llevaran las hijas del fundador de la dinastía 'amirí[21]. Todo ello va en la misma dirección. Si bien *karīma/karā'im* puede utilizarse para referirse a una hija, el uso más regular y constante corresponde al de las "mujeres" de un hombre, sean esposas legítimas o no.

Dentro del grupo de mujeres que pueden estar unidas conyugalmente a un mismo hombre se pueden establecer relaciones de igualdad, reflejadas en el uso de la voz *ḍarra* ("co-esposa")[22], pero

---

[17] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 66/83; al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 35; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 20-1; al-Ḍahabī, *Siyar*, VIII, p. 268. En Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 175 r, hay también una referencia individual a 'Aŷab, favorita de al-Ḥakam I y llamada *karīmat al-amīr al-Ḥakam*.

[18] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 84.

[19] *Ṭawq al-ḥamāma*, p. 113/239.

[20] E. Lévi-Provençal, "En relisant le Collier de la Colombe", p. 351 y nota 1.

[21] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 531. Cf. *infra*, p. 67. Creo ahora que no era acertada mi anterior interpretación de estos nombres, cf. M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 49; siguiendo la traducción de García Gómez en lo que se refiere a Ḍanā' consideré que tanto ella como Narŷis, Bahār y Banafsaŷ eran hijas de la familia 'āmirí.

[22] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 10.

también una jerarquía ordenada en torno a las preferencias del marido. El término más frecuente que se registra, en este sentido, es el de *ḥaẓīya* (pl. *ḥaẓāyā/ḥaẓīyāt*), "favorita", que a veces se intenta explicar por el ascendiente ejercido por una de las esposas. El carácter privilegiado de esta relación conyugal puede también expresarse con una palabra como *nafīsa* ("objeto precioso"), mucho menos usual, no obstante[23]. En todo caso, este tipo de designaciones, que traducen la existencia de matrimonios polígamos, sólo se aplica a las familias soberanas: omeyas, ḥammūdíes, 'abbādíes...

Las edades de la vida

El recorrido vital de las mujeres tiene una terminología propia que refleja tanto los cambios biológicos a lo largo de su existencia como las alteraciones en su estatuto familiar y jurídico. Las niñas son llamadas *bunayya* o *ṭufayla*; se entiende que ambos términos se refieren a niñas de muy corta edad, ya que en ocasiones se utilizan para aquéllas que van en brazos de sus padres[24]. Como *ṭufayla* se describe sin embargo en la *Ḏajīra*[25] a una niña que escancia durante toda la noche en una reunión presidida por al-Muẓaffar b. Abī 'Āmir. Los presentes se asombran de que sea capaz de velar de ese modo a pesar de su corta edad; si bien se trata de una niña de excepcional fortaleza, es evidente que tiene los años suficientes como para actuar por sí misma. El límite de edad entre la *bunayya/ṭufayla* y la *ṣabīya* no se define claramente. *Ṣabīya* se aplica indistintamente a niñas pequeñas y a muchachas que atraen el amor de quien las contempla[26]; en algún caso se precisa la edad y se habla de una *ṣabīya* de 10 años[27]. A la misma edad, según un dicho atribuido a 'Umar b. al-Jaṭṭāb y recogido por 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, las niñas debían rehuir las miradas ajenas[28]. La lexicografía

---

[23] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 99.

[24] *Idem*, III, p. 528.

[25] *Idem*, I, p. 304.

[26] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Alarcón), nº 2423; Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 49/60 e Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, p. 35.

[27] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 175.

[28] *Adab al-nisā'*, p. 153.

árabe vacila en estas divisiones de la infancia[29], tal como hacen los textos andalusíes, en los que lo único que se ve con claridad es la diferencia entre muchachas jóvenes, niñas incluso, y mujeres (*al-ṣabīya wa-l-niswa*)[30].

Colectivamente, las jóvenes solteras se designan como *banāt* (pl. de *bint*), es decir, en tanto que muchachas y que hijas. Las *banāt aŷillā' Qurṭuba*[31] pertenecían, evidentemente, a las más nobles familias cordobesas; pero hay que tener en cuenta otro posible uso de esta voz, reflejado en el nombre de la *dār al-banāt* de Córdoba donde se vendían y compraban las esclavas[32].

Más nítida es la distinción entre la que es virgen (*'aḏrā'*) y la que no lo es. Pero una mujer no virgen (*ṯayyib*, pl. *ṯayyibāt*) no siempre es una mujer casada; puede tratarse de una viuda o una divorciada. Si a los 30 años una mujer no se ha casado (y, por tanto, se la supone aún virgen), algunos juristas consideran que ha llegado a la edad en que debe ser considerada como *mu'annis* ("solterona"), aunque también existe la opinión de que esta categoría se alcanza a los 45[33]. Virginidad y matrimonio son, por tanto, los conceptos básicos que definen a las mujeres en su edad adulta y en tanto que miembros de una red de parentesco. Jurídicamente, esa edad se define con el término *muraššada*[34], que implica la capacidad de ser dueña de sus propios actos (dentro, claro es, de las limitaciones que el derecho islámico impone a las mujeres).

Con independencia de su estado de soltera o casada, se consideraba que las mujeres de 50 años habían alcanzado la vejez; tal era la opinión de 'Umar b. al-Jaṭṭāb, recogida por 'Abd al-Malik b. Ḥabīb[35]. El término *'aŷūz*, empleado usualmente para referirse a la mujer anciana, puede tener una carga despectiva evidente y se utiliza

---

[29] Cf. A. Giladi, "Ṣaghīr", p. 821.

[30] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 70-1.

[31] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 262.

[32] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 97.

[33] Al-Ŷazīri, *Maqṣad*, p. 304 y 410.

[34] *Idem*, p. 41.

[35] *Adab al-nisā'*, p. 153.

como insulto[36], pero también tiene usos más afectivos, como cuando se emplea para referirse a la propia madre (*'aŷūzī*)[37].

Libres y esclavas

Sólo hay una forma de indicar que una mujer es libre, mediante el empleo de la voz *ḥurra* (pl. *ḥarā'ir*). Las mujeres musulmanas libres son llamadas *ḥarā'ir al-muslimāt*; la esposa libre, *al-zawŷa al-ḥurra*[38]. Por el contrario, la esclavitud tiene un arco terminológico mucho más extenso cuyos límites, a veces, no se definen con claridad.

Los dos términos más generales para referirse a una mujer esclava son *ama* (pl. *imā'*) y *mamlūka*. Pero el estado de esclavitud comprende categorías sociales muy diferentes y variadas: puede ser esclava (o haberlo sido) la madre de un príncipe. Entre las esclavas se distingue a la de clase más elevada (*ama min al-murtafi'āt*)[39], la de baja condición (*ama min al-wajš*)[40] o a las que se dedican a tareas domésticas (*imā' taṣarruf*)[41]. Categorías semejantes se distinguen en el uso del colectivo *raqīq*, usado tanto para hombres como para mujeres; en este último caso, se registran variaciones como *'ulyat al-raqīq / wajš al-raqīq*[42] para referirse a las de mayor calidad o a las menos apreciadas.

Una de las voces más utilizadas en los textos andalusíes cuando en ellos hacen su aparición las mujeres es *ŷāriya* (pl. *ŷawārī*), que se traduce a menudo como "esclava cantora". La realidad es que *ŷāriya*, si bien se emplea con mucha frecuencia con este sentido, puede también referirse a mujeres libres, aplicándose entonces a muchachas jóvenes[43]. No todas las *ŷawārī* eran cantoras. Las había dedicadas al trabajo

---

[36] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 37/40.

[37] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 489.

[38] Como se verá después, *ḥurra* es una marca de distinción que no deja de señalarse en el caso de las mujeres de las familias soberanas y que llega a convertirse en un título honorífico.

[39] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṭā'iq*, p. 35-6.

[40] *Idem* y p. 442; Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 264/441; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 196-7.

[41] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 55; Ibn Diḥya, *Mutrib*, p. 14.

[42] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṭā'iq*, p. 33; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 193.

[43] 'Arīb, *Jalq*, p. 87/89; Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 36/128.

doméstico, equivalentes por tanto a las *imā' taṣarruf*. Adquiridas para satisfacer las necesidades sexuales de sus dueños, un tipo concreto de *ŷawārī* era llamado *ŷawārī l-mut'a*[44]. Y en un entorno cortesano, se mencionan las *ŷawārī* al servicio de una de las mujeres del príncipe: ¿camareras, azafatas, damas de la reina?

Probablemente eran también esclavas las mujeres descritas como *waṣīf* (pl. *waṣā'if*)[45], nombre de aspecto masculino y que se suele traducir como "paje". Aplicado a mujeres se ha vertido como "camarera" y a veces describe a esclavas cantoras, llamadas *waṣā'if mulhiyāt*[46]. Y no ha de olvidarse que estas mujeres esclavas dedicadas a la música llevan también el nombre clásico de *qayna* (pl. *qaynāt/qiyān*).

Además de *ŷawārī l-mut'a* las esclavas compradas con destino al lecho de su dueño se denominan *surrīya* (pl. *surrīyāt/sarārī*)[47], término que se contrapone al de esposa, razón por la cual se traduce normalmente como concubina. Pero, como se verá a continuación, la división de trabajo entre las esclavas, dedicadas unas al servicio de la casa y otras a satisfacer el deseo sexual, no siempre aparece delimitado con nitidez en la terminología utilizada, del mismo modo que la frontera entre esclavitud y libertad no se traza con seguridad. El caso más evidente, a este respecto, es el de la palabra *jādim*.

Por su sentido original, tal como lo recogen los lexicógrafos árabes[48], *jādim* (pl. *jadam*) significa sirviente, tanto hombre como mujer (más infrecuente, también aparece la forma *jādima*). Basándose en una nota de Slane a su traducción de la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn, Dozy añadió, a este primer significado, el de "esclave noir, nègre"[49] y, apoyándose en Dozy, B. Lewis concluye que, en el islam occidental, *jādim* "is often specialized to mean black slave, slave-woman, or

---

[44] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 647.

[45] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 186. También se registra como *waṣīfa* (*idem*, I, p. 304 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 244).

[46] Así, en un texto de Ibn Ḥayyān citado en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, p. 35.

[47] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 72/115; al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 523 (cita de Ibn 'Arabī). Véase la definición de *surrīya* en al-Tiŷānī, *Tuḥfa*, p. 158.

[48] Citados por E. W. Lane, *Arabic English Lexicon*, I, 712.

[49] *Supplément, s.v.*

concubine"[50]. Entre los arabistas españoles, Ribera siguió también a Dozy, como puede comprobarse en su traducción de la obra de Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī sobre los jueces de Córdoba[51]. Sin embargo, cuando en éste o en otros textos, una *jādim* es negra, este extremo se aclara, lo mismo que hay también referencias a *jādim rūmīya*[52] o *jādim ṣafrā'*[53]. Una primera constatación, por tanto, es que no debe suponerse automáticamente que el hecho de ser *jādim* implique ser negro/a. Pero tampoco se puede asumir que todas las *jadam* sean esclavas. Está claro que ése es el caso cuando se trata, en textos jurídicos, de su manumisión o venta o cuando, en crónicas históricas, aparecen formando parte de los regalos que se ofrecen a un magnate. Son esclavas, también, las *jadam* que forman parte de una dote, o de un regalo por compensación en un repudio. Pero también se conservan modelos de contrato sobre el salario que se ha de pagar a una *jādim* libre[54] y, a menudo, el contexto en que aparecen las *jadam* no permite saber si se trata de sirvientes asalariadas de condición libre o de mujeres esclavas.

El tercer punto que concierne a las *jadam* es el de sus funciones. Las *jadam al-jidma* se mencionan entre las mujeres que habitaban en Madīnat al-Zahrā'[55]; en otros entornos palaciegos, como el del rey de Granada 'Abd Allāh b. Buluggīn, se distingue a las *jadam min al-nisā'*[56]. Yūsuf b. Tāšufīn envió a su primo Abū Bakr b. 'Umar un espléndido conjunto de regalos entre los que había un grupo de *jadam al-jidma*[57]. ¿Podrían asimilarse estas "mujeres de servicio" a las *ŷawārī l-jidma* antes citadas? Unas y otras parecen estar dedicadas a trabajos domésticos y, dentro de las *jadam*, las hay que están al servicio de la clase de *ŷawārī* que no se ocupaba de esos menesteres. También se sabe de alguna *jādim* que prestaba servicios sexuales a su dueño,

---

[50] B. Lewis, *Race and color*, p. 64.

[51] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 153/190.

[52] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 93-4.

[53] Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 147 (nº 7).

[54] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 113.

[55] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 232 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 567.

[56] *Tibyān*, p. 151/266.

[57] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 26.

como una negra (punto que se especifica en el texto) que pertenecía a un juez de Córdoba[58]. Por su parte, Ibn Ḥazm utiliza la forma claramente femenina de este término (*jādima*)[59] para referirse a varias madres de califas, tanto andalusíes como orientales, que habían pertenecido a esta categoría antes de ser manumitidas y convertidas en esposas legítimas: Marŷān, Ṣubḥ y Jayzurān.

Conviene señalar, asimismo, la terminología que define las diferencias en el estatuto de las esclavas: desde la *umm walad* (pl. *ummahāt al-awlād*), esclava madre de un hijo de su dueño y manumitida a su muerte, hasta la *mudabbara* (esclava manumitida condicionalmente, a la espera de la muerte del dueño) y la *mukātaba* (sujeta a un contrato de manumisión). Por esclava *muwallada* se entendía a la no árabe (a menudo, bereber) educada en la cultura árabe[60].

Honor y deshonor

Ya se ha indicado cómo la palabra *ḥurra* podía emplearse como timbre de honor e incluso como título honorífico, que llevan determinadas mujeres de las familias gobernantes. Se combina a menudo con *al-sayyida*; entre los almorávides, aparecen las fórmulas *al-ḥurra al-'ulyā*[61] y *al-sayyida al-ḥurra*[62] y, en la dinastía naṣrí, *al-ḥurra al-kabīra*[63]. Los omeyas, que no tuvieron excesiva afición a las mujeres libres, dieron el título de *sayyida* tanto a sus hijas como a sus esposas, fueran éstas de origen libre o no, y crearon el título de *al-sayyida al-kubrà* para la madre del príncipe heredero[64]. En el caso de Ṭarūb, la

---

[58] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, III, p. 339.

[59] Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 67.

[60] M. Talbi, *Émirat aghlabide*, p. 33-35. Son numerosas las referencias a *muwalladāt al-Madīna* en el *K. al-Aganī* de Abū l-Faraŷ al-Iṣfahānī.

[61] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 523.

[62] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, 946 (nº 252). Este título de *sayyida hurra* lo llevó también una famosa reina fāṭimí del Yemen, Arwa (444-532/1052-1138). Ninguno de los autores que se ha interesado por ella y cuyos trabajos he podido consultar (L. Imad, "Women and Religion in the Fatimid Caliphate"; F, Mernissi, *Sultanes oubliées* y F. Daftary, "Sayyida Ḥurra: the Ismā'īlī Ṣulayḥid Queen of Yemen") indican si este título fue llevado por otras mujeres de familias reinantes en el Yemen.

[63] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 137.

[64] Cf. M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 51-2.

esposa de 'Abd al-Raḥmān II, se registra asimismo, junto a *sayyida*, la forma *sitt*[65].

La pervivencia de estos títulos honoríficos durante toda la historia de al-Ándalus está bien documentada y se registra igualmente en las cortes de los reyes de taifas, así como en la Granada naṣrí. En algún documento de esta última etapa de la historia andalusí se encuentra la fórmula *al-ŷanāb al-'ulyà*, traducida por Seco de Lucena como "majestad"[66].

No se tiene información sobre tratamientos honoríficos que no sean los reservados a las mujeres que formaban parte de las familias soberanas, aunque en alguna ocasión se documenta el uso de *ḥurra* para mujeres de personajes históricos destacados, como la mujer del general Wāḍiḥ[67], o para esposas de condición libre en familias de buena posición. Para referirse a estas mujeres existía todo un repertorio de epítetos paralelo -pero no coincidente- al que se utilizaba para los varones de su familia, epítetos destinados a subrayar sus virtudes sin parangón. Un ejemplo interesante, que procede de un documento de carácter administrativo, es el que aparece en un *ẓahīr* del s. VII/XIII expedido a favor de 'Ā'iša bt. Abī Isḥāq b. al-Ḥāŷŷ y su marido: si al nombre de la esposa se añaden los adjetivos honoríficos de libre, noble, inteligente, temerosa de Dios, pura, honesta, honorable y piadosa (*al-ḥurra al-aṣīla al-ẓakīya al-taqīya al-ṣāliḥa al-maṣūna al-mukarrama al-mabrūra*), el del marido va seguido de adjetivos estrechamente relacionados con su actividad como alfaquí, asceta, predicador, etc.[68] En textos cronísticos, la mención de mujeres de las familias reinantes, sobre todo en época naṣrí, va seguida, a menudo, de adjetivos semejantes a los aplicados en este *ẓahīr*: pura, virtuosa, casta, generosa, noble... Parece evidente que la elección de virtudes que se desea destacar en una persona de elevada condición varía según se trate de un hombre o de una mujer.

En cambio, el repertorio de calificativos destinados a subrayar las virtudes de las mujeres dedicadas a alguna actividad científica y

---

[65] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 9 (cita de Ibn al-Qūṭīya).

[66] L. Seco de Lucena, "La sultana madre", p. 362-3.

[67] Ibn Bassām, *Ḏajīra,* IV, p. 142-3.

[68] J. Vallvé, "Un privilegio granadino", p. 238-242.

repertoriadas en los diccionarios biográficos es, básicamente, el mismo que se aplica a los hombres dedicados al saber: *fāḍila, 'ālima, ḥāḍiqa, zāhida*...[69] Son todos ellos epítetos destinados a señalar la inserción de estas mujeres en los esquemas de calificación de la excelencia científica y, por tanto, carecen del fuerte componente genérico que se observa en el texto del *ẓahīr* granadino.

Con independencia de estas distinciones que se aplican a las mujeres de acuerdo con su clase social o su actividad científica, hay que tener también en cuenta los matices en el uso de un término elogioso aplicado por igual a hombres y mujeres, pero claramente no con el mismo contenido semántico. *Ṣāliḥ*, voz muy frecuente en los diccionarios biográficos, suele traducirse por "piadoso, virtuoso"[70]. Por su parte, la mujer virtuosa (*al-mar'a al-ṣāliḥa*) es aquélla que procura por todos los medios el bienestar de su marido; su comportamiento se contrapone al de la mujer viciosa (*al-mar'a al-sū'*), fuente inagotable de desgracias para su esposo[71].

Ya se han indicado, más arriba, dos expresiones utilizadas peyorativamente para referirse a ciertas mujeres. En primer lugar, *ḍāt wajš*, que puede interpretarse como mujer de baja condición, mujer vil, de malas costumbres; también *'aŷūz* ("vieja") tiene un fuerte componente despectivo que depende de la intención del hablante. Otros términos con carga injuriosa son los que describen costumbres libertinas o dedicación a la prostitución y por ello se emplean como insultos: *'āhir, fāsiqa, zā'ina* y *fā'ila* se documentan en los textos con ese uso. La primera de estas voces, que tiene el significado de "libertino, fornicador", se emplea tanto para hombres[72] como para mujeres[73]. *Fāsiqa*, "ramera", es el insulto final de 'Abd al-Raḥmān III a la hermosa esclava que ordena ejecutar[74]. Ser llamado *ibn al-zā'ina* podía dar lugar a establecer un acta de injurias y el insultado podía reclamar

---

[69] Éstos son los adjetivos utilizados por Ibn Baškuwāl en las quince biografías que dedica a mujeres en la *Ṣila* (núms. 1526-1541). Cf. *infra*, p. 621.

[70] F. Corriente, *Diccionario árabe-español, s.v.*

[71] 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 143-47; Ibn al-Šayj al-Balawī, *Kitāb alif bā'*, I, p. 395, 399.

[72] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, III, p. 222 e Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 231.

[73] Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 384 y II, p. 378.

[74] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 38/41.

ante la justicia por recibir ese nombre[75]. En cuanto a *fā'ila*, hubo quien lo utilizó para descalificar a su propia madre[76]; en un rapto de cólera, 'Abd al-Raḥmān II tachó a uno de sus poetas favoritos, 'Abd Allāh b. al-Šamir, de *ibn al-fā'ila*[77].

Honor y deshonor se articulan, como en otras sociedades patriarcales, en torno a criterios de comportamiento sexual. Pero, en tanto que los términos injuriosos se limitan a este aspecto de la vida de las mujeres, los laudatorios incluyen, junto a ese elemento, otros igualmente importantes: la definición del estatuto personal de libertad, la pertenencia a familias nobles o las virtudes personales (como esposa o como sabia).

Huellas onomásticas

Hace ya más de diez años que publiqué un artículo sobre onomástica femenina en al-Ándalus, utilizando para ello los materiales que había recogido en el curso de una investigación anterior sobre las mujeres de los círculos sociales andalusíes más elevados[78]. En aquella ocasión reuní 152 nombres "propios" de mujeres, muestra ciertamente reducida, especialmente si se la compara con la enorme riqueza onomástica del mundo de los hombres, registrada sobre todo, pero no únicamente, en los diccionarios biográficos.

Al ampliar ahora el marco cronológico y el espectro social de la búsqueda, el número de nombres propios de mujer ha crecido hasta alcanzar el número de 296. Es decir, que al pasar de un periodo de poco más de dos siglos a toda la historia andalusí, el repertorio onomástico de las mujeres apenas llega a doblar su contenido numérico. ¿Cabía esperar que no hubiera sido así? Probablemente no, puesto que la mayor riqueza de información que, en proporción, se encuentra en los siglos III/IX y IV/X, se explica por la presencia abrumadora de nombres de mujeres que pertenecieron a las familias de los príncipes

---

[75] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 455. Cf. *infra*, p. 675.

[76] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 457.

[77] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 156 r.

[78] M. Marín, "Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas".

omeyas. Y sabido es que las fuentes históricas más ricas -en todos los sentidos- son, en al-Ándalus, las que se ocuparon de esta dinastía.

La escasez de información en las fuentes históricas posteriores a la caída del califato, cuando se pierde la tradición historiográfica unida a la presencia de un poder "central" peninsular, no se ve compensada suficientemente con datos procedentes de otro tipo de textos. En los diccionarios biográficos hay más nombres de mujer a partir de la obra de Ibn Baškuwāl; también en antologías literarias o en colecciones de dictámenes jurídicos pueden rastrearse antropónimos femeninos. De particular interés, en este sentido, han resultado ser los *Aḥkām* de Ibn Sahl. Pero el conjunto de la muestra reunida adolece de las carencias ya señaladas en mi primer trabajo sobre este tema. Como entonces, sin embargo, creo que es posible someter a este material a un análisis revelador para la historia de las mujeres andalusíes, siempre y cuando se tenga en cuenta un hecho fundamental: lo que caracteriza a las mujeres en las fuentes escritas es, precisamente, su anonimato. Son numerosísimas las ocasiones en que los textos se refieren a ellas sin considerar necesario llamarlas por su nombre y ello ocurre incluso cuando su actividad se había hecho tan conocida que era necesario recogerla por escrito. Así, entre las 116 mujeres «sabias» repertoriadas por M. L. Ávila[79], diez carecen por completo de nombre propio y sólo son conocidas por apelativos geográficos ("la de Vélez") o como "la hija de..." En lo que se refiere a mujeres que no alcanzaron notoriedad alguna, la aparición de sus nombres en el registro escrito es por completo esporádica y depende muy a menudo del azar[80].

La dificultad de llegar a conclusiones generales a partir de los datos onomásticos que ofrecen las fuentes se manifiesta desde el momento en que se pretende hacer de ellos un análisis cuantitativo. En primer lugar, algunos de esos nombres son sólo variantes que aparecen, referidas a la misma persona, en distintas fuentes. A la hora de establecer el repertorio onomástico, se han considerado como nombres diferentes, puesto que así lo eran para quienes los registraron por

---

[79] "Las mujeres «sabias» en al-Andalus".

[80] Con una excepción: los documentos nasríes de los últimos años de existencia del reino de Granada. Por ello y por la homogeneidad de su contenido, los datos onomásticos de estos documentos recibirán una atención especial, cf. *infra*. p. 70 y ss.

escrito. Pero debe tenerse en cuenta que sólo una de esas variantes era la realmente usada y que, por tanto, un cómputo total, para ser representativo de una realidad social, debería prescindir de todas las variantes excepto una.

Más importante es el hecho de que, del total de 296 nombres, 129 aparecen una sola vez, aplicados a una sola mujer. Y de los 167 restantes, 39 se registran para dos mujeres únicamente, lo que arroja un resto de 28 nombres empleados más de dos veces en toda la historia de al-Ándalus y, por tanto, y con todas las precauciones que se han adelantado, constituidos en el núcleo onomástico de referencia para las mujeres andalusíes. Se volverá a este tema más adelante, para considerar ahora, una vez expuestos los límites del análisis cuantitativo, las posibilidades que ofrece una aproximación cualitativa.

Nombre e identidad social

¿Qué mujeres tienen un nombre propio, un apelativo personal que las extrae de la oscuridad de la historia común? Las más de ellas son, como era lógico suponer, miembros de las familias reinantes o de grupos de poder. Entre ellas están también esclavas de categoría superior, pertenecientes a esas mismas familias. De hecho, nada menos que 138 de los 296 nombres registrados corresponden a mujeres que eran esclavas o lo habían sido. Este conjunto incluye tanto a las *ŷawārī* compradas para solaz de sus adinerados dueños como a madres de emires o califas, que no por serlo han perdido una característica onomástica que las distingue de las mujeres que han nacido libres.

Entre estas últimas, además de a las hijas de los príncipes, habría que contar a las nacidas en el seno de la aristocracia de origen árabe (sobre las cuales muy poco se sabe) y a las que pertenecían a los círculos de la administración jurídico-religiosa, es decir, a las mujeres procedentes de las familias de sabios y que consiguieron, por su dedicación personal, salir del anonimato general. Se trata de mujeres pertenecientes a la elite del saber, clase privilegiada por las oportunidades profesionales a las que tuvieron acceso (aun cuando el adjetivo "profesional" no deba tomarse en sentido estricto)[81]. El grueso

[81] Cf. las observaciones de M. L. Ávila ("Las mujeres «sabias»", p. 144) a este respecto.

de la información onomástica recogida se concentra en estos dos grupos sociales: las mujeres, libres o esclavas, que se mueven en la cúpula de la sociedad y las mujeres libres que ejercieron alguna función relacionada con su pertenencia al mundo de las ciencias y la difusión del conocimiento. Su identidad onomástica, como se verá más adelante, refleja todas estas variantes de origen y dedicación personal.

De manera muy escasa pero significativa, el *corpus* onomástico de las mujeres andalusíes incluye algunos territorios marginales. Si la sociedad de al-Ándalus puede considerarse, al menos a partir del siglo IV/X, como mayoritariamente islamizada y arabizada, ello no quiere decir que la huella de las minorías religiosas no islámicas se pierda por completo. En el siglo III/IX se conocen los nombres de mujeres cristianas que vivían y practicaban su religión en al-Ándalus, a veces formando parte de familias de adscripción religiosa mixta[82]. Las fuentes árabes, por su parte, han conservado nombres de mujeres de la aristocracia pre-islámica incorporadas por matrimonio a familias árabes. El nombre de estas mujeres perduró en algunos casos por la evidente necesidad de recordar históricamente la vinculación con familias prominentes del pasado anterior a la llegada del islam: es lo que sucede con la esposa del segundo emir de al-Ándalus, Ayluh -viuda o hija, según las fuentes, de Rodrigo-, o con Sāra la Goda[83] (no se sabe, en cambio, cómo se llamaba la hija de Teodomiro que se casó con ʻAbd al-Ŷabbār b. Jaṭṭāb[84], o la esposa visigoda de Ziyād b. al-Nābiga al-Tamīmī[85]). En el caso muy específico de los Banū Qasī, verdadera familia híbrida de cristianos y musulmanes, se documentan nombres de mujer y hombre de origen latino o prerromano: así, para mujeres, los de Oria (Awriya en las fuentes árabes)[86] y Urraca (Urrāka)[87]. Estos escasos testimonios, referidos todos ellos a familias poderosas e

---

[82] Cf. J. A. Coope, *The Martyrs of Córdoba*, p. 17 y 23.

[83] J. M. Carabaza, "La familia de los Banū Ḥaŷŷāŷ", p. 40.

[84] L. Molina ("Los Banū Jaṭṭāb y los Banū Abī Ŷamra", p. 290-93 y nota 14) ha planteado la posibilidad de que la falta de referencias posteriores a esta mujer, en contraste con lo que sucede con Sāra, se deba a que Jaṭṭāb b. ʻAbd al-Ŷabbār no fuera hijo suyo, sino de otra de las esposas de su padre.

[85] M. Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores", p. 106 y nota 6.

[86] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 42 (y nota 54).

[87] Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 468.

influyentes, deben considerarse como reflejo de un fenómeno lógicamente mucho más extendido en los primeros tiempos de la presencia islámica en la Península Ibérica. Pero la onomástica «cristiana» incorporada a las fuentes árabes perdió pronto su ya escasa representación. En épocas posteriores al siglo III/IX sólo se conservan, hasta donde he podido comprobar, nombres de mujeres cristianas en poemas dirigidos al objeto de los amores de Ibn al-Ḥaddād (s. V/XI) y de 'Abd al-Karīm al-Qaysī (s. IX/XV). Una de estas mujeres se llamaba Ŷamīla, aunque Ibn al-Ḥaddād le dio el nombre poético de Nuwayra[88]; la otra, Elvira[89]. Dos mujeres musulmanas, en Córdoba y Baeza, llevaron, en el s. V/XI, el nombre de Ḏūna, posiblemente una adaptación de Donna[90]. En cuanto a la minoría judía, las fuentes árabes sólo han preservado el nombre de una mujer, Qasmūna, en su calidad de autora de algunos versos y cuya identidad ha dado lugar a diversas teorías, no siempre convincentes[91].

La escasez de huellas onomásticas fuera del ámbito árabe-musulmán se extiende también a los nombres de origen bereber. H. de Felipe ha señalado[92] las vacilaciones de las fuentes andalusíes, en contraste con las norteafricanas, a la hora de reproducir antropónimos y *nisba*s bereberes. Nombres de mujer de esta procedencia se conocen muy pocos en al-Ándalus y, aunque tres de las madres de los emires

---

[88] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 693 y 709. De los numerosos textos biográficos y antológicos dedicados a Ibn al-Ḥaddād (cf. A. Ramón, *Ibn al-Ḥaddād*, p. 27 (y nota 37) y "Poesía amorosa", nota 1) sólo una fuente oriental (al-'Umarī, *Masālik*, I, 384-387) afirma que se trataba de una monja residente en un monasterio egipcio, por donde pasó Ibn al-Ḥaddād de camino a Qūṣ, en la ruta de la peregrinación. Al-'Umarī se extiende en los detalles de la relación entre Ibn al-Ḥaddād y esta mujer (cf. A. Ramón, *Ibn al-Ḥaddād*, p. 28-29 y "Poesía amorosa"). No es de extrañar que estos detalles no fueran incorporados a la literatura biográfica andalusí, tan parca en informaciones personales, pero llama la atención que ninguno de los autores de estos textos mencionara siquiera que el amor de Ibn al-Ḥaddād, del que sí se ocupan, señalando que se trataba de una mujer cristiana, se produjo en Egipto y no en al-Ándalus.

[89] Cf. C. Castillo Castillo, "Abd al-Karīm al-Qaysī y su *dīwān*", p. 265.

[90] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 245 y 502. Cf. *infra*, p. 385.

[91] Cf. J. A. Bellamy, "Qasmūna the Poetess: Who was She?" y D. A. Wasserstein, "Samuel Ibn Naghrīla Ha-Nagid and Islamic Historiography in al-Andalus".

[92] *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, p. 355.

omeyas fueran bereberes, sus nombres no revelan en absoluto su origen[93]. Hasta finales del s. V/XI, sólo se registra un nombre bereber femenino, Tkfāt, que aparece en dos ocasiones. La primera mujer así llamada se trasladó a al-Ándalus desde el norte de África con su marido, Wansūs b. Yarbū', cuando 'Abd al-Raḥmān I -a quien habían ambos acogido y protegido en su huida desde Siria- se hizo con el poder en la Península Ibérica[94]. Se trata, por tanto, de una andalusí de adopción y residencia, como pudieron serlo, más adelante, las mujeres de la familia almorávide, bereberes de origen y de nombre[95]; ninguno de estos casos supone la pervivencia de una onomástica bereber en al-Ándalus. La segunda mujer andalusí llamada Tkfāt, en cambio, aparece en un contexto muy diferente: se trata de la esposa del juez de Córdoba Muḥammad b. Ziyād, que ejerció sus funciones bajo el emirato del emir Muḥammad (238-273/852-886). Las dos fuentes que citan a esta mujer vacilan en la grafía de su nombre (Tkfāt/Kafāt)[96] y nada dicen de sus orígenes familiares, pero parece claro que debía de ser bereber a juzgar por su nombre.

Esta mínima presencia de onomástica no árabe entre las mujeres andalusíes es, con todo, significativa, sobre todo por su ubicación cronológica y su desaparición prácticamente total a partir del siglo IV/X. Es difícil no relacionar este fenómeno con el proceso de arabización e islamización de la población andalusí; el caso de la primera de las Tkfāt mencionadas es ìlustrativo, puesto que las mujeres de generaciones posteriores, en su familia, llevan nombres árabe-islámicos[97]. Respecto a los nombres "cristianos", su pérdida progresiva puede considerarse como otra muestra, menor si se quiere, por lo

---

[93] Se trata de las madres de 'Abd al-Raḥmān I; 'Abd al-Raḥmān II y al-Mundir; cf. la traducción de *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 162 (nota 58) y H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 70.

[94] H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 71.

[95] Por ejemplo, la hija de Yūsuf b. Tāšufīn, Fannū (Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 212).

[96] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 75 e Ibn Ḥārit̤ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 105-6/129-30.

[97] H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 72-73.

escaso de los datos conservados, de la conversión de al-Ándalus en una sociedad monolingüe[98].

Finalmente, hay que señalar que el *corpus* onomástico incluye algunos nombres de mujeres situadas fuera de los grupos sociales privilegiados de donde procede la mayoría de la documentación recogida. Como en el caso de los nombres no árabes o no musulmanes, también aquí la información es muy escasa, aunque sea por razones bien diferentes. El azar historiográfico a que se ha aludido antes ha hecho que, de la oscuridad que cubre casi todo lo referente a la gran mayoría de la población hayan podido salvarse nombres de criadas (*jādim*: Su'ād[99], Balāg[100], Liḏḏa[101], Maryam[102] y 'Ulla[103]), de una bailarina (Nuzha[104]), una lavandera (Umm Qurayš[105]), una prostituta (Rasīs[106]) o la hija de un jardinero (Wāŷid[107]).

Nombres de mujeres: un territorio inestable

Se ha insistido hasta ahora en lo escaso de la muestra onomástica reunida (a pesar de lo cual ha sido posible encontrar en ella indicios suficientes de su validez como indicador de pertenencia a grupos sociales). A la escasez hay que añadir otro factor de suma importancia,

---

[98] Sobre la debatida cuestión del "bilingüismo" en al-Ándalus, cf. F. Corriente, *Árabe andalusí*, p. 33-34 y C. Barceló, "Mozárabes de Valencia y «lengua mozárabe»".

[99] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 46 (nota 146, a la que hay que añadir, ahora, Ibn Ḥārit̤ al-Jušanī, *Ajbār*, p. 187). Se trata de una sirviente de Mu'āwiya b. Ṣāliḥ (s. II/VIII; cf. M. Fierro, "Mu'āwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī: historia y leyenda").

[100] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, III, p. 339. Esta mujer servía al juez Muḥammad b. Bašīr (m. 198/813-14; cf. M. Marín, "Nómina", nº 1154).

[101] 'Abd Allāh b. Buluggīn, *Tibyān*, p. 158.

[102] Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-mugtarib*, p. 120.

[103] Ibn Ḥārit̤ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 49/60.

[104] Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, p. 131.

[105] Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 69.

[106] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 45 (y nota 134; añádase Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 76).

[107] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 79-80.

que se analizará a continuación: la precariedad e inestabilidad de los nombres de las mujeres.

En el sistema onomástico árabe, el nombre propio es uno más de los muchos elementos que sirven para denominar a una persona y, en el caso de los hombres, a menudo se enmascara bajo el uso de la *kunya*, unida al nombre del padre, de un antepasado prestigioso o de una *nisba* (como en los muy conocidos casos de Abū 'Umar Ibn 'Abd al-Barr, Abū Ḥāmid al-Gazālī, Abū l-Walīd Ibn Rušd, etc.). Títulos soberanos (al-Nāṣir, al-Manṣūr...) o apodos de poetas (al-A'mà al-Tuṭīlī, por ejemplo) ocultan igualmente un nombre propio que sin embargo acompaña a quien lo porta durante toda su vida y que los biógrafos cuidan siempre de recuperar y preservar. Pero, en el caso de las mujeres, el nombre propio no siempre se conserva bajo el «velo» de otras denominaciones[108] y pierde a menudo su carácter estable para convertirse en un elemento sujeto a variaciones y dobletes y a modificaciones que dependen del estatuto de la mujer que lo lleva o de los usos sociales predominantes.

Una primera constatación de esa inestabilidad procede de la transmisión por escrito de los nombres de las mujeres. Es de sobra conocido que, de muchas de las mujeres pertenecientes a las familias reinantes en al-Ándalus, todo lo que se sabe es, precisamente, cómo se llamaban. Los cronistas oficiales del poder, preocupados por allegar toda la información posible acerca de los soberanos, incluían en ella el nombre sus madres, de las que nada más merecía saberse. Pues bien, esos nombres varían con frecuencia de una fuente a otra, o incluso en un mismo texto se registran variantes similares en la forma, explicables por las peculiaridades de la grafía árabe, como la vacilación entre Fajr y Faŷr o entre Ŷawrā' y Ḥawrā'. También se duda entre Mūna y Muzna y entre ésta y Muzayna, o entre Ŷamāl y Ḥulal. Una misma mujer -la madre del emir Muḥammad- recibe nombres tan diferentes como Tahr, Tahtazz y Buhayr[109], todos posibles lecturas de un mismo o muy similar *ductus consonanticus* carente de signos diacríticos,

---

[108] Cf. J. Sublet, *Le voile du nom*, p. 187-194.

[109] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 42 y 46. La madre de 'Abd al-Raḥmān III es llamada Muzna (Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 156 y 158; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa,* III, p. 465), Muzayna (*Ḏikr bilād al-Andalus*, p 159/169) y Ḥazm (Ibn Ḥazm, *Ummahāt al-julafā'*, p. 122).

añadidos a su gusto por el redactor del texto. Incluso cuando una de estas mujeres ha adquirido presencia propia en las crónicas, debido a su actuación personal, se pueden producir alteraciones en la transmisión de su nombre. Así sucede con la madre de al-Ḥakam II, Marŷān, que es llamada de este modo en casi todos los textos, menos uno, que la denomina Mahraŷān[110].

Además de los problemas de la transmisión escrita de nombres que no se consideraba excesivamente necesario precisar, hay que tener en cuenta que muchas mujeres de este entorno aristocrático y cortesano adquieren el nombre por el que son conocidas sólo tras su incorporación a él. Es decir, que hay todo un periodo de sus vidas en el que es evidente que debían ser llamadas de alguna forma, y que perdieron ese nombre de sus primeros años para recibir otro que marcaba su nueva situación. En un trabajo anterior he señalado la evolución de las denominaciones de una de las mujeres más conocidas de la historia de al-Ándalus, la madre de Hišām II[111], cuyo nombre propio, Ṣubḥ, es recogido fielmente por las fuentes. Sin embargo, y junto a otras fórmulas que señalaban su estatuto de madre del heredero del trono, es sabido que al-Ḥakam II le dio otro nombre personal y propio (Ŷa'far) y no se sabe si, antes de incorporarse al alcázar califal, era llamada de otro modo. La famosísima esposa de al-Mu'tamid, en el siglo siguiente, ¿cómo se llamaba antes de atraer la atención del rey de Sevilla? Ibn al-Abbār lo resume en pocas líneas: "... su *ŷāriya* favorita (*ḥaẓīya*) que lo dominaba, I'timād. Era Umm al-Rabī' y se la llamaba *al-sayyida al-kubrà*. Había sido apodada al-Rumaykīya, por su dueño Rumayk b. Ḥaŷŷāŷ, a quien se la compró al-Mu'tamid en vida de su padre al-Mu'taḍid"[112]. El itinerario vital de esta mujer puede recomponerse a través de sus diferentes nombres: el más antiguo, al-Rumaykīya, deriva de uno de sus dueños, quizá no el primero; a continuación al-Mu'tamid le da otro (I'timād) basado en las consonantes de su propio título real; finalmente, al convertirse en madre de su hijo varón, toma la *kunya* correspondiente (Umm al-Rabī') y el título anejo a esta condición (*al-sayyida al-kubrà*). Sus dos nombres «propios», al-Rumaykīya/I'timād,

---

[110] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 233.

[111] M. Marín, "Una vida de mujer: Ṣubḥ", p. 434-36.

[112] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 62. Sobre el encuentro entre al-Rumaykīya y al-Mu'tamid, cf. M. J. Rubiera, "Algunos problemas cronológicos", p. 234-35.

nombres con los que ha pasado a la historia, son apelativos que marcan su relación con los hombres que eran dueños de su persona, pero nada se sabe de un nombre anterior, que indudablemente existió.

El caso de al-Rumaykīya, tan bien documentado, no es, ni mucho menos, excepcional. Las esclavas cambiaban de nombre al ser adquiridas por un nuevo dueño, que les aplicaba una denominación adecuada a sus gustos o a las características personales que las adornaban. Los formularios jurídicos andalusíes atestiguan esta pérdida del nombre propio y su sustitución por uno diferente con el cambio de dueño. Un modelo de documento de venta de una esclava de baja condición (*min wajš al-raqīq*) es totalmente explícito al respecto: "Fulān b. Fulān compra, de Fulān b. Fulān, una esclava gallega (*ŷillīqīya*), que, en el momento de la venta, se llamaba así ..."[113]. Otros testimonios documentales pueden encontrarse en la literatura biográfica, como sucede en el caso de Rāḍiya, esclava de 'Abd al-Raḥmān III. A la muerte de su dueño, su hijo y sucesor, al-Ḥakam II, la manumitió, recibiendo entonces el nombre de Naŷm[114].

Estas mujeres, compradas y vendidas sucesivamente y que cambiaban de nombre según el ritmo de las operaciones comerciales, podían llegar a perder la memoria de apelativos anteriores, considerados como accesorios de poca importancia, que dependían de la voluntad o el capricho de su dueño y no afectaban, en realidad, a su situación personal. La biografía de un sabio andalusí llamado Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Maymūn al-Ḥusaynī contiene un texto enormemente ilustrativo a este respecto. Según él mismo relata, en su juventud estuvo profundamente enamorado de una de sus esclavas (*ŷāriya*), con gran disgusto de su padre, que consideraba que Muḥammad descuidaba, a causa de esta pasión, su dedicación al estudio de las ciencias, insistiéndole para que se desprendiese de ella y la vendiese. Las amonestaciones paternas no debieron ser muy efectivas, por lo que, en la mejor tradición islámica, Muḥammad tuvo un sueño premonitorio. En él, vio a un personaje vestido de blanco y a la moda oriental -que el durmiente creyó podía ser al-Ḥusayn, el hijo de 'Alī b. Abī Ṭālib. Este visitante onírico recitó unos versos en cuya primera línea aparecía

---

[113] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 33 e Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 167.

[114] M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 75.

la palabra *mayy*. Al despertarse, acongojado por el sueño, Muḥammad preguntó a su esclava si, antes de pertenecerle, había tenido otro nombre. La muchacha respondió negativamente, pero tras la insistente petición de su dueño, consiguió recordar que se había llamado Mayya. El sabio en ciernes comprendió de inmediato que su sueño había sido un aviso divino y vendió a la esclava que tanto le distraía de sus afanes científicos[115].

Los nombres propios de las esclavas, ya fueran mujeres o madres de príncipes, propiedad de acomodados comerciantes o de miembros del aparato burocrático-administrativo, no tenían permanencia alguna. Dependían del albur de su compraventa; como señales de identidad, no pasaban de ser etiquetas intercambiables, que se adoptaban o se perdían al hilo del cambio de dueño. Paradójicamente, sólo era posible estabilizar este signo onomástico al perderlo, es decir, cuando la esclava, al convertirse en madre, podía adquirir la *kunya* que englobaba el nombre de su hijo y la convertía en bien inalienable.

También entre las mujeres libres se encuentran indicios de inestabilidad onomástica. Se trata de un fenómeno diferente al que se observa entre las esclavas, puesto que el nombre original no se pierde, sino que se acompaña de un segundo apelativo. Hay mujeres, por tanto, que tienen dos nombres, lo que J. Sublet ha interpretado, al analizar materiales onomásticos orientales, como un equivalente de los *laqab* usados para varones y destinados a diferenciar, dentro de la misma familia, a personas que llevan el mismo nombre[116]. En los textos andalusíes se registran algunos muy claros de este fenómeno, pero al menos en dos de ellos no parece que la razón del doble nombre se explique por lo común del primero recibido. Se trata, en primer lugar, de una mujer perteneciente a una familia de origen bereber, Ṭūna bt. ʻAbd al-ʻAzīz b. Mūsà b. Ṭāhir b. Manāʻ (m. 506/1112), de quien su biógrafo[117] afirma que era llamada o apodada Ḥabība[118]. En los

---

[115] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Cairo), nº 1109 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 115. Según la inclusión de la biografía de Muḥammad b. Maymūn en la *Takmila*, puede deducirse que vivió a finales del s. V/XI-comienzos del s. VI/XII.

[116] J. Sublet, *Le voile du nom*, p. 115 y 119.

[117] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1541. Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 89; H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 72 (y p. 227 sobre la familia de los Banū Ṭāhir b. Manā').

casos recogidos por J. Sublet, el segundo nombre venía a diferenciar entre varias mujeres llamadas ʻĀʼiša o Fāṭima; Ṭūna, sin embargo, no pertenece a esa categoría de nombres extremadamente comunes y cabe preguntarse si la elección de un apelativo como Ḥabība no responde a una motivación inversa, es decir, a buscar ser llamada por un nombre menos inusual y más acorde con la onomástica tradicional[119].

El segundo caso de nombre doble procede de un documento de donación, en el cual el donante establece la línea de sucesión de beneficiarios incluyendo en ella a su nieta Amat al-Raḥmān, llamada Fatna: éste parece ser el nombre más usual para referirse a ella, puesto que se repite más adelante en el texto, sin que se vuelva a emplear el primer nombre[120]. ¿Había más Amat al-Raḥmān en la familia y se utilizaron otros nombres para distinguirlas? O, más simplemente, ¿no era el segundo nombre un apelativo más breve, familiar, incluso más afectuoso? (Un caso similar es el de una mujer granadina del s. VI/XII, cuyo nombre era Ḥamda, pero que también era llamada Ḥamdūna[121]; aquí lo que se observa es la sustitución del primer nombre por su diminutivo, que a su vez está documentado como nombre propio[122]). Finalmente, en un litigio reproducido por Ibn Sahl se documenta, en el año 457/1064-65, el nombre de Maryam bt. Muḥammad b. Aṣbag, también llamada Salwa[123]; del mismo modo que ocurre con Zaynab

---

[118] H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 72, interpreta la información de Ibn Baškuwāl en el sentido de que Ṭūna llevaba la *kunya* de Umm Ḥabība, que califica de "*kunya* irreal". El texto árabe dice: *wa-tukannà bi-Ḥabība*, lo que me inclino a entender más bien como que era "conocida como, llamada" Ḥabība, al igual que hace Ávila, *loc. cit.* Un ejemplo de un uso semejante, en Ibn Saʻīd, *Mugrib*, II, p. 144.

[119] Hay otros dos ejemplos de mujeres andalusíes llamadas Ḥabība (cf. Ibn ʻIyāḍ, *Maḍāhib*, p. 140-1/285 y M. Marín, "Notas sobre onomástica", nota 78), ambas de elevada posición social. El nombre de Ṭūna podría proceder de una tradición familiar; no se sabe que sea bereber (H. de Felipe, *loc. cit.*) y no lo he encontrado en ningún repertorio onomástico árabe, pero en árabe clásico tiene el significado de "abundancia de agua" (Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʻarab*, XVII, p. 140).

[120] Ibn Rušd, *Masāʼil*, II, p. 1163 (nº 308).

[121] M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 41.

[122] Así se llamaba una hija del famoso músico Ziryāb (M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 43).

[123] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 421.

bt. Muḥammad al-Zuhrī, que era conocida igualmente por 'Aziza[124], no se explica la razón de este doblete onomástico.

El uso de un doble nombre recurriendo al diminutivo se da también en casos de nombres muy usuales, como 'Ā'iša, Fāṭima y Asmā', de los que se conocen las formas 'Āyšūna, Fuṭayma y Asmūna[125], además de 'Īšūš, que probablemente es también una forma familiar de 'Ā'iša[126]. De 'Āyšūna y Fuṭayma, hijas de 'Abd al-Raḥmān II, se sabe que su nombre original era, respectivamente, 'Ā'iša y Fāṭima; ninguna de sus hermanas llevaba el mismo nombre, por lo que el uso del diminutivo no tiene una motivación distintiva entre quienes compartían el mismo apelativo. Se trata, más bien, de un recurso muy frecuente en la onomástica femenina, del que se verán ejemplos más adelante y que tiende a convertir nombres usuales de mujer en su diminutivo equivalente. En cambio, cuatro hijas de al-Ḥakam I que se llamaban igual (dos de ellas Kinda y otras dos Hušayma), se diferenciaban por el uso de los calificativos *al-kubrà* y *al-ṣugrà*[127].

Al menos en la familia omeya, que es aquélla de la que se conserva una mayor información antroponímica, no era inusual que varios miembros de una misma generación (hombres o mujeres) compartiesen el mismo nombre[128]. Se ha explicado esto por el hecho de que anteriores hermanos homónimos hubieran fallecido al nacer los que recibían ese nombre[129], pero también se ha detectado que este

---

[124] M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 108.

[125] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 24 (se trata de dos hijas de 'Abd al-Raḥmān II). Entre las hijas de al-Ḥakam I se cuentan una Fāṭima y una Fuṭayma (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 116 r). Asmūna (y la variante Asmūnīya), en Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 198.

[126] L. Seco de Lucena, *Documentos arábigo-granadinos*, nº 60 ('Īšūš es la forma que aparece en el texto árabe, p. 104; en la traducción, p. 112, se lee 'Īšūša).

[127] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 116 r. En la misma lista aparecen, sin embargo, dos mujeres llamadas Ruqayya y otras dos llamadas Asmā', sin epíteto diferenciador. Cabe la posibilidad de que se les diera ese nombre cuando la hermana mayor que lo había tenido ya había muerto.

[128] Cf. A. Uzquiza, "La familia omeya", p. 383.

[129] J. Vallvé, "Demografía y sociedad", p. 328 y 339. M. Fierro me sugiere que se debe tener también en cuenta el factor de la poligamia, que explicaría cómo hijos de diferentes madres llevaban el mismo nombre.

fenómeno era más frecuente entre las mujeres que entre los hombres[130]. Podría pensarse que la mortalidad infantil afectaba más a las niñas y favorecía el uso repetido de un mismo nombre, pero ello no pasaría de ser una mera hipótesis, sin ningún fundamento documental que la sostenga. Siempre dentro del marco de las suposiciones, parece más lógico deducir que la repetición de los nombres entre hermanas deriva principalmente de la escasa representación social de los nombres propios de mujer, de su carácter inestable y por tanto, de su capacidad de intercambiarse y repetirse.

Como sucede para los hombres, las mujeres también podían recibir apodos (*laqab*) que suponen, a fin de cuentas, una sustitución del nombre propio original o una extensión explicativa. No puede hablarse, en este caso, de una "pérdida" del nombre propio, excepto en los casos en que éste queda definitivamente borrado por el apodo. Cuando esto ocurre, el *laqab* se convierte, entre las mujeres, en un verdadero nombre, usualmente descriptivo de una cualidad física. La madre del ʻāmirí al-Muẓaffar, por ejemplo, lleva el nombre/apodo de al-Ḍalfāʼ ("la chata"); la madre de ʻAlī b. Ḥammūd se llamaba al-Bayḍāʼ ("la blanca")[131]. Pero la hija de Ibn Mardanīš que se casó con el califa almohade Abū Yaʻqūb Yūsuf (558-580/1163-1184) y a la que se dio el apodo de *al-zarqāʼ al-mardanīšīya* ("la zarca mardanīší")[132], tenía un nombre propio, Ṣafīya; lo mismo ocurre con una mujer sabia del s. V/XI, de quien se conoce su nombre, Išrāq, y su apodo, al-Suwaydāʼ ("la negrita"). Más literario resulta el *laqab* de la bailarina Nuzha, a la que ya se ha hecho referencia, y que era conocida como *yajuṭṭ al-šawq*[133].

A este tipo de apodos hay que añadir los que se refieren a la actividad intelectual o religiosa desarrollada por algunas mujeres y de los que se conocen al-ʻArūḍīya, al-Ḥāŷŷa, al-Kātiba, al-Muʻallima y al-Wāʻiẓa[134]; son *laqab* equivalentes a los usados para los hombres, puesto que describen áreas comunes de actividad.

---

[130] A. Uzquiza, *loc. cit.*

[131] Ibn ʻIḏārī, *Bayān* III, p. 119.

[132] Al-Marrākušī, *Muʻŷib*, p. 362.

[133] F. Velázquez ("Abū ʻAlī al-Ḥasan b. Kisrà", p. 210) traduce el apodo de Nuzha como "provocadora".

[134] M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 11, 52, 60, 77, 102 y 115.

La razón de los nombres

Se ha indicado más arriba que la gran mayoría de los nombres de mujer recogidos en las fuentes aparecen una sola vez. Otros, en cambio, mucho menores en número, registran una cierta frecuencia y pueden considerarse como los nombres más usuales de las mujeres en la historia de al-Ándalus. De ellos, 22 aparecen en más de tres ocasiones, con gran variación entre unos y otros, pero siempre aplicados -con alguna excepción-, a mujeres libres y de buena posición social.

De estos diez nombres, el de Fāṭima era sin duda el más popular, puesto que se menciona para más de treinta mujeres a lo largo de toda la historia de al-Ándalus (sin contar los documentos de época naṣrí). Llevaron este nombre mujeres de familias soberanas, desde los omeyas a los naṣríes, así como miembros de familias de sabios o de la «burguesía» urbana, y mujeres de más humilde extracción, como la santa sevillana que mereció la admiración de Ibn 'Arabī[135]. La popularidad del nombre de Fāṭima, perpetuada a través de todas las épocas y lugares del mundo islámico, no necesita explicarse, puesto que la figura de la hija del Profeta pronto adquirió caracteres reverenciales[136]. Sin embargo, la preferencia por este nombre, tan marcada respecto a los otros que llevaron las mujeres de la familia del Profeta, resulta especialmente significativa, puesto que el proceso de «santificación» de la figura de Fāṭima se ha basado históricamente en su consideración de modelo ejemplar de hija, esposa y madre, a menudo construido en oposición a la figura de 'Ā'iša[137].

Del resto de los nombres que corresponden a mujeres de la familia del Profeta, los de Zaynab y 'Ā'iša son los más usados después del de Fāṭima, seguidos por Asmā', Ruqayya y, a mucha distancia, Jadīŷa y Āmina[138]. En cambio, nombres dotados del mismo estatuto

---

[135] *Risālat al-quds*, p. 64-65/180-86.

[136] Cf. D. A. Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past*, p. 156-161.

[137] D. A. Spellberg, *idem*. La validez universal de este modelo se acompaña en el ámbito šī'ī de otras consideraciones, pero éstas tuvieron poco influjo en al-Ándalus. No obstante, cf. A. Ghedira, "Un traité inédit d'Ibn al-Abbār à tendance chiite".

[138] Sin contar con las mujeres mencionadas en los documentos naṣríes, he hallado

prestigioso de pertenencia a la familia del Profeta, como Maymūna, Umm Salama o Umm Kulṯūm sólo aparecen un par de veces o tres.

Dentro del grupo de los nombres más usados, es necesario detenerse aunque sea brevemente en el de Maryam, llevado por 12 mujeres diferentes. Casi todas ellas proceden de grupos sociales influyentes, aunque no pertenecieron a familias soberanas; una, como se ha visto antes, era una sirvienta[139]. Casi todas estas mujeres vivieron después del s. IV/X; el nombre de Maryam aparece muy raramente con anterioridad a esa fecha[140]. El lugar privilegiado que el islam concede a la madre de Jesús explica fácilmente la frecuencia de este nombre en al-Ándalus. Pero, por otro lado, si la ausencia de este nombre en los primeros siglos de la historia andalusí no se debe a una simple casualidad historiográfica, cabría interpretar su difusión posterior en el mismo sentido en que M. Fierro ha situado la polémica sobre la profecía de las mujeres y especialmente la de María, polémica que se produce en el momento en que la islamización, al afectar a una mayoría de población de origen cristiano, absorbe creencias y usos de esa misma población[141].

Entre los nombres teóforos usados en al-Ándalus, el más común es Amat al-Raḥmān, que llevaron siete mujeres diferentes[142], aunque también se registran otras variantes, como Amat al-'Azīz, Amat al-'Izz, Amat al-Jāliq, Amat al-Malik, Amat al-Rabb, Amat al-Raḥīm y Amat

---

17 mujeres llamadas 'Ā'iša o Zaynab y 12 llamadas Asmā', pero sólo cuatro con el nombre de Āmina o Jadīŷa.

[139] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 421 y 616; Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 178/329; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1537; al-Silafī, *Aŷbār*, p. 39; Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1003; al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 291; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), nº 29; al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, p. 120. Véase L. Seco de Lucena, *Muḥammad IX*, p. 94; A. Labarta, "Las lápidas árabes de la provincia de Jaén", p. 130 y D. Oliva *et alii*, "Fondos epigráficos del Museo Arqueológico de Sevilla", p. 465.

[140] Sólo he podido documentar dos casos: el primero, en un litigio recogido por Ibn Sahl (*Aḥkām*, p. 744) y que puede datarse, por los nombres de los jurisconsultos a quienes se recurrió, a finales del s. III/IX-comienzos del IV/X. El segundo es la lápida funeraria de Maryam bt. 'Abd al-Malik, de mediados del s. IV/X (E. Lévi-Provençal, *Inscriptions*, nº 152).

[141] Cf. M. Fierro, "Women as Prophets in Islam".

[142] Cf. M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 41 y nota 43; además, Ibn Sahl, *Waṯā'iq fī aḥkām al-qaḍā' al-ŷinā'ī*, p. 69 y *Aḥkām*, p. 110, 765 y 976; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1535 e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, nº 1304.

al-Wahhāb. Al comparar este repertorio de nombres teóforos con sus equivalentes masculinos (los compuestos con 'Abd al-) se observa de inmediato lo reducido de su número: basta para ello consultar el índice onomástico de cualquier diccionario biográfico[143]. Pero su presencia es, con todo, importante dentro del conjunto del *corpus* antroponímico de las mujeres andalusíes y se vincula especialmente, aunque no sólo, a la familia omeya.

También entre las mujeres de condición libre es posible encontrar huellas de lo que puede considerarse como antroponimia árabe clásica, es decir, nombres que no tienen un contenido religioso evidente, como los de las mujeres de la familia del Profeta o los teóforos. Se trata de nombres como 'Abda, Amīra, 'Ātika, 'Azīza, Burayha, Hind, Kanza, Sa'īda o Wallāda, que aparecen en más de tres ocasiones en cada caso; en su mayor parte, estos nombres corresponden a mujeres de familias aristocráticas, pero también pueden ser llevados por mujeres libres de condición menos elevada e incluso, como sucede con Hind, por una *ŷāriya*[144].

A este repertorio onomástico de las mujeres libres (nombres de la familia del Profeta, nombres teóforos, nombres árabes clásicos) pueden añadirse otros dos: el de Sayyida, que vacila entre su condición de nombre y de título honorífico[145] y los compuestos con Umm, que poseen una ambivalencia ya insinuada al tratar de los «nombres dobles» y que serán tratados más adelante. Son, todos ellos, nombres dotados de un significado exterior a la persona que los lleva, es decir, son nombres que por sí mismos poseen una carga conceptual que identifica a sus portadoras y, sobre todo, a su entorno familiar, como miembros de una tradición árabe-islámica. Los testimonios históricos que han llegado hasta nuestros días así lo confirman: se trata de mujeres de familias de origen árabe o que lo pretenden, o de familias de sabios especializados en las ciencias islámicas. Pero es muy posible que estos nombres tuvieran una difusión -de la que no se conservan huellas- entre

---

[143] Para la primera época de la historia andalusí, cf. M. Marín, "Onomástica árabe en al-Andalus", p. 133.

[144] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 44 (y nota 93); Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* VII, p. 53/72 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 283.

[145] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 51. Cf. *supra*, p. 55.

quienes, al convertirse al islam, deseaban establecer muy claramente su adhesión a la nueva religión.

Estos nombres usuales entre las mujeres libres ofrecen una característica ya señalada en algún momento: la frecuencia con que adoptan formas hipocorísticas. Ciertos nombres de varón, en el repertorio onomástico árabe más común, tienen igualmente ese aspecto. No hay más que pensar en Ḥusayn o 'Ubayd Allāh como formas muy corrientes en la antroponimia masculina. En lo que se refiere a las mujeres, sin embargo, este fenómeno es mucho más acusado, sobre todo en relación con el conjunto de la muestra estudiada. Ya se han señalado las formas 'Āyšūna, Fuṭayma y Asmūna, como diminutivos de 'Ā'iša, Fāṭima y Asmā'. A una de las hijas de Ziryāb, Ḥamda, se le decía también Ḥamdūna[146]. Hay, por otro lado, diminutivos que aparecen como variantes, según las fuentes, de nombres de una misma mujer: así, Muzayna, como variante de Muzna, madre de 'Abd al-Raḥmān III, o Asmā', que en un texto posterior al primero en que aparece se convierte en Usaymā'[147]. Otros nombres aparecen directamente en forma de diminutivo, ya incorporado como nombre propio original: son los casos de Qusayma, Ruḥayma, Sukayna, Umayma y 'Utayqa. Con la excepción de Umayma, que era una *ŷāriya*[148], todas las demas mujeres que llevaron estos nombres pertenecieron a familias nobles, sobre todo, pero no exclusivamente, a la familia omeya. Y no hay que olvidar que, junto a Ḥamdūna, aparecen los nombres de Fatḥūna, Labbūna y Sa'dūna[149].

Un número relativamente elevado de mujeres libres llevaron un nombre compuesto a partir de Umm. Es decir, su nombre era en realidad una *kunya* y, en principio, cabría esperar que el segundo elemento del nombre fuera el de su primer hijo varón. Ejemplos de ello no escasean, pero en un cierto número de casos es difícil saber si se trata de una *kunya* real o no; en otros parece evidente que, como sucede con algunos nombres de hijas del Profeta (Umm Salama, Umm Kulṯūm), se ha producido el mismo fenómeno que con el nombre del

---

[146] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 287.

[147] Ibn Bassām, *Ḏajīra,* I, p. 304 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 244.

[148] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 46 (nota 158).

[149] M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 23 y 98 e Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 482.

primer califa, Abū Bakr, y las *kunya*s se han convertido en auténticos nombres propios. Así parece ocurrir cuando se ha conservado la cadena onomástica de mujeres llamadas Umm al-Ḥasan, Umm al-'Izz, Umm al-Sa'd... cadena en la que este apelativo va seguido de inmediato por la mención "bt. Fulān", sin que se mencione para nada otro posible nombre propio[150]. Hay que tener en cuenta, por otro lado, que la *kunya* es uno de los signos más distintivos del sistema onomástico árabe y que su adopción es uno de las formas más claras de arabización -como se ha demostrado en el caso de los bereberes[151]. Huellas de este proceso también se encuentran en la onomástica femenina: el caso más conocido es quizá el de la mujer de 'Abd al-'Azīz b. Mūsà, Ayluh, que tomó la *kunya* de Umm 'Āṣim[152]. La cristiana hija de Jalaf b. Rūmān, que se casó con el visir Tammām b. 'Āmir (m. 283/896) es llamada Umm Walīd y aunque no consta su conversión al islam, esta forma de llamarla atestigua claramente su integración en el sistema onomástico árabe[153]. Otras *kunya*s tienen un sentido claramente metafórico y deberían entrar en el apartado de apodos, como ocurre con la madre del almorávide 'Alī b. Yūsuf, que no es llamada Umm 'Alī, como cabría suponer, sino Umm al-Ḥusn ("madre de la hermosura")[154]. Claro que en este caso se trata de una *ŷāriya* que puede haber recibido ese agradable sobrenombre incluso antes de haberse convertido en madre de 'Alī b. Yūsuf. La esposa del famoso viajero Ibn Ŷubayr, 'Ātika, hija de un visir, llevaba la *kunya* Umm al-Maŷd[155], que parece pertener al mismo tipo de sobrenombres cuasi-honoríficos, lo mismo que el apelativo de Umm al-fuqarā' que recibia la santa Šams de Marchena de los Olivos[156].

Hasta aquí, la inmensa mayoría de los nombres examinados corresponden a mujeres de condición libre (aunque alguna excepción a

---

[150] M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 90-96 y 98.

[151] H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 52-57.

[152] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 46 (nota 163).

[153] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 182.

[154] Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, p. 157.

[155] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 232.

[156] Ibn 'Arabī, *Risālat al-quds*, p. 64-65/180-86.

esta norma también se ha ido incorporando al «mapa onomástico» de las mujeres andalusíes). La diferencia entre nombres de personas libres y nombres de esclavos se ha señalado en muchas ocasiones y no parece necesario volver sobre ella: mientras que los libres, hombres y mujeres, llevaban mayoritariamente el tipo de nombre que se acaba de estudiar, los esclavos, hombres y mujeres, eran llamados usualmente con adjetivos que denotaban cualidades agradables o con sustantivos extraídos del mundo animal, vegetal o astronómico[157]. El examen de los nombres de mujeres andalusíes esclavas (o que lo habían sido, como madres de príncipes o libertas) confirma esta regla general. Conviene, sin embargo, detenerse algo más en este conjunto onomástico que, como ya se ha dicho, es de mucha mayor riqueza que el referido a las mujeres libres.

Esta riqueza es en sí misma paradójica. Por un lado el repertorio numérico de nombres es mucho más extenso; por otro, la mayoría de ellos son llevados por una sola mujer. En cierto sentido, pues, son nombres más «personales» que los que llevan las mujeres libres, menos sujetos, también, al peso de la representación religiosa y simbólica. Pero su sentido último es también profundamente significativo, como se verá a continuación.

Los campos semánticos en los que se puede situar a los nombres de esclavas o ex-esclavas son los siguientes[158]:

1. nombres de animales. Se recogen tres referidos a la gacela: 'Afrā' ("gacela de color rojizo"); Gizlān ("gacelas") y Ẓubīya ("gacelita"); también Ŷawḏar[159] ("ternera") y Mayya ("mona")[160].

---

[157] Véase el repertorio antroponímico recogido por M. Meouak ("Les «marges» de l'administration hispano-umayyade") y en el que aparecen 65 nombres de esclavos, *fatàs*, *gulāms*, etc.

[158] He dejado fuera de esta clasificación algunos nombres cuyo significado no me parece claro o no he acertado a dilucidar. Son los siguientes: Fātik/Fātin, 'Aššār, Mu'ammara, Mudaṯṯara, Rasīs, Sakrà, Šu'ā' y Ŷayḥān. Tampoco he incluido algunos nombres de las *ŷawārī* entrenadas por Ziryāb (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 153 r) y cuya lectura me ofrecía dudas.

[159] Creo que ésta es la lectura correcta del nombre recogido por V. Aguilar, "Mujeres de la *Takmila*", nº 14.

[160] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, XX, p. 170. Sobre la zoonimia aplicada a mujeres en árabe clásico, cf. la exhaustiva recopilación de J. 'Abd al-Karīm, *Al-'Arab wa-l-mar'a.*

2. nombres del reino vegetal. Dos de ellos se refieren a árboles (al-Arāka y Aṯl); otros son más generales, como Bustān ("huerto, jardín"), Bahār ("planta olorosa") o Zahr ("flor"). Hay también nombres de plantas concretas, Banafsaŷ ("violeta"), Narŷis ("narciso"), Rayyān ("arrayán") y Ward ("rosa")[161].

3. nombres relacionados con fenómenos atmosféricos o astronómicos: Nūr ("luz"), Faŷr y Ṣubḥ ("alba, aurora"); Laylà (nombre muy popular hasta hoy en día y que se relaciona con "noche" y con el nombre de la famosa enamorada de Maŷnūn); Qamar ("luna"), Naŷm ("estrella"), Ṯurayyā ("las Pléyades"), Muzna ("lluvia") y Humām ("nieve derretida").

4. nombres de materiales preciosos y de objetos inanimados: ʻĀŷ ("marfil"), Durr ("perla"), Marŷān ("coral"); Ḥulal ("túnicas"), Maṣābīḥ ("lámparas"), Šanf ("pendiente, arracada"), Qalam ("cálamo"), Sulwān ("concha"), ʻUqār ("prendas lujosas"), ʻIṭr ("perfume"), Ŷawhara ("alhaja") y Ṭulal ("sorbo de leche").

5. nombres relativos a cualidades físicas o morales. Entre los segundos los hay con un significado positivo: Ṭarūb ("de temperamento alegre") y Bazīʻ/ Bazīʻa ("gracioso/a") o negativo: ʻĀtib ("regañona"?), Jadīʻ ("engañosa"?), Mujtāla ("embaucadora"?) y Māŷin ("desvergonzado/a"). Los nombres que describen cualidades físicas son: al-Ḍalfā' ("la chata"), Ḍanā' ("pequeñez"), Daʻŷā' ("de ojos negros y grandes"), Faynān ("que tiene abundante cabellera"), Ḥawrā' y su plural Ḥūr ("que tiene lo blanco y negro de los ojos muy marcado"), Kulṯūm ("mofletuda"), Radāḥ ("ancha de caderas") y al-Zahrā' ("de rostro resplandeciente").

6. nombres de cualidades abstractas o nombres genéricos. Se trata, con mucho, del apartado más importante y en el que se encuentra una mayor variedad de apelativos. Son los siguientes: ʻAlam ("señal, signo"), Amal ("esperanza"), ʻAŷab ("maravilla"), Baḍīʻ ("asombroso/a"), Baḍl ("dádiva"), al-Bahā' ("belleza"), Balāg ("suficiente"), Bidʻa ("novedad"), Buhayr (diminutivo de Bahr, "esplendor, belleza"), Bahŷa ("hermosura, esplendor"), Ḍayl ("complemento"), Faḍl ("gracia, mérito"), Fajr ("honor, excelencia"), Fatyān ("seducción"), Fawz ("victoria"), Gāya ("objeto, meta"), Ḥabāb

---

[161] Cabría añadir a éstos el nombre de Salmà, "a certain plant which become green in the [spring]" (E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, p. 1415).

("amado"), Ḥalāwa ("dulzor"), Ḥalḥal ("agitación"), Idlāl ("atrevimiento"), Ihtizāz ("vibración, paso de estrella fugaz"), Jalwa ("soledad"), Išrāq ("brillo"), I'timād ("confianza"), Jayāl ("fantasía, quimera"), Julla ("amistad, esposa"), Kitmān ("discreción"), Majāriq ("embelesos"), Malak ("ángel"), Ma'šūq ("amado"), Mulḥa ("prosperidad"), Maŷd ("gloria, fama"), Muhŷa ("alma, vida"), Mūna ("abasto, provisiones"), Muštāq ("deseado"), Mustaẓraf ("lujoso"), Mut'a ("placer"), Mutayyam ("cautivo de amor"), Nu'm ("prosperidad, felicidad"), Nuzha ("placer, recreo"), Ragad ("opulencia, bienestar"), Rāḥa ("sosiego"), Riḍwān ("satisfacción"), Ša'n ("dignidad, rango"), Šaraf ("honor"), Šarīq ("brillante"), al-Šifā' ("curación"), Siḥr ("encanto, magia"), Ṭarab ("embeleso"), Tamām ("perfección"), Widād ("amores"), Ŷamāl ("hermosura") y Zujruf ("adorno")[162].

A estos apartados se deben añadir otros tres conjuntos más reducidos de nombres. En el primero se incluyen compuestos onomásticos que agrupan significados correspondientes a varios de los grupos que se acaban de señalar: se trata de nombres como Ḍaw' al-ṣabāḥ ("luz de la mañana"), Gāyat al-munà y Muntahà l-munà ("objeto de los deseos"), Qaṭr al-nadà ("gota de rocío"), Riyāḍ al-ḥusn ("jardines de la hermosura"), Sirr al-ḥusn ("secreto de la hermosura"), Uns al-qulūb ("solaz de los corazones") y Zahr al-riyāḍ ("flor de los jardines"). Todas las mujeres que recibieron estos nombres eran miembros de familias reinantes, o *ŷawārī* cultivadas y de alto precio.

En un segundo apartado se sitúan dos nombres muy diferentes entre sí, y que he agrupado únicamente por su singularidad, que hace difícil su clasificación en alguno de los apartados anteriores. El primero es un nombre no árabe, llevado por una esclava de origen siciliano y que se llamaba Āna ("Ana"); lo señalo aquí por ser el único caso encontrado de esclava que conservó su nombre original[163]. El otro nombre, Qurayš, denominación de una de las más ilustres tribus árabes -a la que pertenecía el Profeta y de la que descendían los omeyas- lo

---

[162] Su'dà, que por su origen en la radical *s.'. d.* evoca la idea de "felicidad" aparece en los diccionarios clásicos (Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, IV, p. 202) con el significado único de "nombre de mujer".

[163] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 483. Sobre esta mujer, cf. *infra*, p. 654.

recibió una de las mujeres -de origen servil- del emir 'Abd Allāh[164] y vuelve a aparecer, precedido de Umm, entre las mujeres de 'Abd al-Raḥmān III, en este caso llevado por alguien de muy humilde origen social[165].

Finalmente, en el tercer apartado se incluyen nombres masculinos. El más conocido, sin duda, es el de Ŷa'far, con el que al-Ḥakam II llamaba a Ṣubḥ, apelativo que ha dado lugar a algunas especulaciones sobre las inçlinaciones sexuales del segundo califa omeya[166]. Sin embargo, el caso de Ṣubḥ-Ŷa'far no es único: también se sabe de dos *ŷawārī* llamadas 'Azīz[167] y de dos mujeres que recibieron el nombre de 'Atīq[168]. En estos dos últimos casos, existe un equivalente femenino ('Azīza, 'Atīqa) que se prefirió no usar; Ŷa'far carece de él. Se observa por tanto una decidida voluntad de nombrar a unas mujeres con un nombre masculino.

Otros ejemplos de «masculinización» de la onomástica femenina pueden observarse fácilmente en la relación de nombres de esclavas que se ha incluido más arriba. Los más evidentes son aquéllos en que se emplea un adjetivo o participio sin la terminación correspondiente de femenino, como Badī', Bazī', Ma'šūq, Māŷin, Muštāq, Mustaẓraf o Mutayyam. Junto a este fenómeno, se observa la presencia de nombres de contenido semántico abstracto, alguno de ellos (Faḍl, por ejemplo) usado igualmente como nombre de varón. Se ha explicado el uso de estos nombres como resultado de la importación de una moda bagdadí, la de las esclavas *gulāmīyāt*[169], que se corresponde bien con el contexto cortesano de los omeyas en el que vivieron casi todas estas mujeres. Sin embargo, esta forma de denominación debe ponerse en relación, también, con el panorama onomástico general de las mujeres de origen servil.

---

[164] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 45 (nota 129).

[165] *Ibidem*, p. 47 (nota 170, donde debe corregirse 'Abd al-Raḥmān II por III).

[166] Cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 376 y nota 8.

[167] Al-'Umarī, *Masālik al-abṣār*, X, 369-371.

[168] Ibn Sahl, *Aḥkān,* p. 821; M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 16. Debe hacerse notar también el nombre de una andalusí que formó parte de la familia soberana 'abbāsí, Isḥāq, madre de dos hijos del califa al-Mutawakkil y que murió en Bagdad en 270/883-4 (Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 67 e Ibn al-Sā'ī, *Nisā' al-julafā'*, p. 82).

[169] Cf. *infra*, p. 679.

En realidad, los nombres de esclavas con forma externa femenina, independientemente de su significado, no son muchos. Como se ha podido comprobar, la gran mayoría de estos nombres describe cualidades genéricas (hermosura, bienestar, opulencia, placer, etc.) o asimila a sus portadoras con elementos naturales, animados o inanimados, pero siempre evocadores de sensaciones placenteras. Los nombres que describen cualidades físicas pudieron ser, en alguna ocasión, aplicados a quien las tenía en realidad, pero también expresar el ideal masculino de belleza femenina. Puesto que los nombres de las esclavas dependen de la voluntad de su dueño, no pueden considerarse sino como una expresión del deseo de poseer la idea que encarnan[170]. Algunos de los nombres compuestos (Gāyat al-munà, Muntahà al-munà) revelan certeramente el carácter despersonalizado de muchos de estos apelativos. En ese sentido, llamar a una mujer con un nombre de planta o piedra preciosa, un concepto abstracto o un nombre de varón viene a tener una intención muy próxima, por la cual se despoja al ser nombrado de su auténtica personalidad. A menudo se ha querido ver en estos nombres un ejercicio poético, y sin duda lo fue en ciertos casos; pero la mayoría de quienes nombraban a las esclavas con estas denominaciones debió de tener en cuenta, en primer lugar, su posición en la escala social, que las privaba de poseer su propio nombre y las convertía en objeto de deseo, no sujeto a las restricciones de las normas morales que regían el contacto entre hombres y mujeres libres.

Un caso especial: las mujeres granadinas

La escasez y dispersión cronológica de los datos onomásticos reunidos hace imposible extraer de ellos conclusiones respecto a dos cuestiones importantes: las posibles variaciones cronológicas en el uso de los nombres y la introducción de novedades onomásticas, por un lado y, por otro, la existencia de una especialización antroponímica para cada sexo.

---

[170] ¿Es casual que alguno de estos nombres (Ma'šūq, Badī', Zāhir) se utilizaran para designar algunos de los palacios o pabellones del alcázar de Córdoba? (cf. E. García Gómez, "Notas sobre la topografía cordobesa", p. 323). No creo que estas denominaciones tuvieran nada que ver con personas concretas, sino más bien que son apelativos igualmente aplicables a edificios o a esclavas.

La existencia de un *corpus* documental procedente de archivos granadinos permite aproximarse a esas dos cuestiones. Este conjunto posee unas características homogéneas que lo hacen particularmente interesante para el propósito anunciado. Se trata, en efecto, de dos colecciones de documentos relacionados en su mayor parte con la gestión de bienes (compraventas, división de herencias, testamentos, etc.). La primera de estas colecciones contiene 95 documentos, datados entre 824/1421 y 901/1496[171]; los 92 de la segunda van de 702/1302 a 905/1499[172]. En estos documentos aparecen mencionados los nombres de 131 mujeres que, según se desprende de su contenido, gozaban de cierto bienestar económico y, en algún caso, pertenecían a familias poderosas.

Sólo una de estas mujeres es esclava o, mejor dicho, lo había sido (*mu'taqa*), y lleva un nombre claramente correspondiente a su condición (Zumurrud, "esmeralda")[173]. El resto, mujeres de familias como las que se acaban de describir, llevan los típicos nombres de mujeres libres. Con una particularidad: el repertorio onomástico, comparado con el examinado más arriba, se ha reducido considerablemente. Sin embargo, los nombres más populares siguen una pauta similar a la del *corpus* onomástico general: hay 44 mujeres llamadas Fāṭima; 42 que se llaman 'Ā'iša; 17, Umm al-Fatḥ; 9, Maryam; 4, Šams; 2, Umm al-Ḥasan y seis nombres que sólo aparecen una vez cada uno ('Īšūš, Mahŷūna, Naŷma, Tāŷ al-'Ulà, Umm 'Alī y Zaynab).

La comparación de esta distribución numérica (establecida sobre una población muy limitada en número, pero homogénea en cuanto a su procedencia cronológica y espacial), con los resultados obtenidos anteriormente muestra coincidencias notables y alguna variación de interés. Los nombres más populares tienen el mismo origen: las mujeres de la familia del Profeta -entre los cuales, sin embargo, 'Ā'iša ha sustituido a Zaynab. También entre las mujeres granadinas parece que era relativamente usual el nombre de Maryam[174]. En cambio, la

---

[171] Publicados y traducidos por L. Seco de Lucena, *Documentos arábigo-granadinos*.

[172] L. Seco de Lucena, "Escrituras árabes de la Universidad de Granada".

[173] L. Seco de Lucena, *Documentos*, p. 68-9/72.

[174] Cabe recordar aquí el famoso romance de las "tres morillas", llamadas, precisamente, "Axa, Fátima y Marién" (cf. M. J. Rubiera, "De nuevo sobre las tres

diferencia más notable es la que se refiere al tercer nombre más usado entre las mujeres granadinas de estos documentos de archivo: Umm al-Fatḥ.

El uso de este nombre puede considerarse una innovación onomástica directamente relacionada con la existencia del reino naṣrí. No lo he encontrado en ningún texto anterior a esta época[175]; en cambio, las mujeres granadinas que lo llevaron no fueron sólo las que aparecen en esta documentación, sino también miembros de la familia reinante[176]. Tan representativo se consideraba este nombre de la onomástica femenina de la Granada naṣrí, que en la elegía popular por la pérdida del reino, reproducida en caracteres latinos por Argote de Molina, aparece una Omalfata a la que el poeta dirige su sentido planto[177].

No es fácil explicar el por qué de esta innovación antroponímica, pero no parece casual su aparición en una época en que el territorio andalusí se había reducido a una mínima parte de lo que había sido siglos atrás, y en que la victoria del islam sobre los reinos cristianos era un sueño imposible. Sabido es que la antroponimia refleja a menudo la expresión de un deseo para el futuro del portador del nombre o la identificación con un ideal social[178]. Las familias granadinas que llamaban a sus hijas Umm al-Fatḥ ¿expresaban de ese modo su imposible esperanza de victoria?

El conjunto de los nombres de estas mujeres permite, por otra parte, aseverar que junto a la reducción del repertorio antroponímico, se había producido en esta época una diferenciación total entre nombres de mujer y nombres de hombre. Este hecho contrasta con los datos del *corpus* general andalusí, en el que se registran nombres femeninos con un equivalente masculino: Amīna (Amīn), Amīra (Amīr), ʻAzīza

---

morillas").

[175] Aunque sí aparece como *kunya* (M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 25).

[176] Ibn ʻĀṣim, *Ŷunna*, I, p. 319 y III, p. 75-6.

[177] J. Oliver Asín, *Conferencias y apuntes*, p. 234: *Aulidi fi Guadix uamarati fijeb Alfata / Hahati dinoui ya Seti Omalfata* (en transcripción de J. Oliver, *Awlādī fī Wādī Āš wa-maratī fī Ŷabal al-Fatah / Hayhati dunūbī ya Sittī Umm al-Fatà*; J. Vázquez Ruiz, "De nuevo sobre «La elegía de Boabdil»", p. 66-67 insiste, acertadamente a mi parecer, en que Omalfata/Malfata debe entenderse como Umm al-Fatḥ y no como Umm al-Fatà.

[178] Cf. C. García Gallarín, *Los nombres de pila españoles*, p. 10-42.

('Azīz), Bazī'a (Bazī'), Gāliba (Gālib), Ḥabība (Ḥabīb), Ḥakīma (Ḥakīm), Ḥamīda (Ḥamīd), Ḥassāna (Ḥassān), Jālida (Jālid), Makkīya (Makkī), Maymūna (Maymūn), Mu'mina (Mu'min), Rašīda (Rašīd), 'Ubayda ('Ubayd), 'Utayqa ('Utayq)... Los nombres de estas mujeres granadinas son sólo y únicamente nombres de mujer. Es posible que este fenómeno se hubiera producido desde mucho antes entre las mujeres de origen libre y que no se haya reducido al periodo naṣrí, pero es en éste, y gracias a estos documentos, cuando puede apreciarse con mayor claridad.

Conclusiones

Los recursos lingüísticos empleados en la terminología son, como en cualquier otra lengua, indicadores de actitudes comunes y predominantes, reproducidas consciente o inconscientemente de forma regular a través de los textos[179]. Traducen una representación social de las mujeres determinada básicamente por su relación con los hombres, ya sea como miembros de su familia o como su posesión personal. Las mujeres son «nombradas» por quienes controlan la palabra escrita, los únicos que poseen la facultad de llamar a las cosas por su nombre. No es de extrañar que en los textos estudiados no aparezcan rastros de la terminología empleada por las mujeres mismas. Pero lo importante no sólo es que este repertorio lingüístico haya sido una creación masculina, sino la forma en que se utiliza, se transmite y perpetúa, de generación en generación, un sistema de códigos y valores. Como conjunto terminológico, las voces utilizadas en los textos andalusíes revelan, por tanto, una conciencia social común y las normas que la rigen. En el proceso histórico en el que esta conciencia se ha formado ha habido también un fuerte componente selectivo, por el cual ciertos aspectos de la actividad de las mujeres se han descartado y otros, por el contrario, han adquirido una importancia mayor y predominante. Como herramienta ideológica que es, el lenguaje se ha empleado, aquí como en otros sistemas lingüísticos, para definir el lugar de las mujeres en una sociedad concreta y dotarlo de categorías precisas. De este modo

[179] Cf. P. Smith, *Language, the Sexes and Society*, especialmente p. 31 y ss.

se observa una abundancia terminológica notable en todo lo que se refiere a los vínculos conyugales, junto al predominio del léxico relativo a las mujeres como individuos cuya principal función social es la sexual[180]; si se examinara la terminología utilizada para referirse a los hombres andalusíes, se comprobaría que la situación se invierte. Sin embargo, la documentación conservada permite apreciar cómo las mujeres andalusíes tuvieron unos papeles sociales mucho más variados de lo que el léxico examinado aquí puede hacer suponer, papeles que entraron en las zonas de sombra desestimadas durante el secular proceso de elaboración de una nomenclatura adecuada a la ideología dominante.

Por eso, y aunque se sabe por numerosos testimonios documentales que las mujeres eran propietarias de bienes muebles e inmuebles, que comerciaban con ellos o con el producto de su trabajo y que dejaban en herencia sus posesiones, nada de esta actividad se refleja en la terminología de carácter general. Tampoco se encuentran en ella huellas de la existencia de las campesinas, aunque en este caso hay que observar que los textos escritos se ocupan muy escasamente del mundo rural y que tanto hombres como mujeres del campo carecen de presencia significativa en el acervo documental andalusí. En este sentido, la terminología analizada no difiere en exceso de la que se ha podido recoger en el área cristiana de la Península y en la que también predominan las voces que marcan la relación de las mujeres dentro de la familia[181].

En todo el *corpus* léxico recogido en este capítulo se observan dos características muy notables. En primer lugar, la variedad de términos empleados para referirse a dos categorías de mujeres muy específicas: esposas y esclavas. En segundo lugar, los márgenes borrosos que separan algunas de estas categorías, en particular las referidas a algunos vínculos familiares y al estatuto de libertad/esclavitud. Es tentador, desde un punto de vista contemporáneo, el comparar la riqueza de vocabulario utilizado para las esposas y las esclavas y deducir de ello una unidad profunda de significado. Tal interpretación resulta, sin embargo, demasiado simplista, entre otras razones porque la posesión de esclavas sólo estaba al alcance de un

---

[180] M. Black y R. Coward, "Linguistic, Social and Sexual Relations", 115-16.

[181] H. Dillard, *Daughters of the Reconquest*, 17-21 (sobre la base de los fueros de ciudades castellanas).

segmento reducido de la población. No hay que olvidar la procedencia del vocabulario recogido, que se registra en unos niveles de riqueza cultural y material que afectan sólo a las capas sociales más favorecidas. Con todo, esposas, criadas y esclavas comparten un ideal de servicio fácilmente detectable en la terminología empleada, más evidente en la segunda y tercera categorías y más oculto pero igualmente presente en la primera. El empleo de fórmulas lingüísticas neutras para referirse a las mujeres de la familia (como *ahl*, *'iyāl*, etc.) parece íntimamente ligado al del uso de la expresión *ḥarīm* y sus variantes, agrupando a todas las mujeres de una unidad familiar, con independencia de su *status* personal (mujeres libres, esposas legítimas, esclavas, hijas) en un conjunto indiferenciado.

La ambigüedad de algunas de las denominaciones examinadas contrasta agudamente con la precisión del uso de determinadas categorías jurídicas relativas a la mujer y con la riqueza léxica ya señalada. Los márgenes borrosos a los que se ha hecho alusión se sitúan tanto dentro de los lazos de parentesco (es realmente sorprendente que se dude sobre el exacto significado de una palabra que puede referirse a las mujeres o a las hijas de un hombre) como en lo relativo al estatuto de libertad/esclavitud. Es muy posible, por otro lado, que esta ambigüedad se deba a carencias de interpretación del lector actual y que los contemporáneos de los textos examinados no sintieran la misma perplejidad. Pero ante la imposibilidad de recurrir a otros testimonios que no sean los conservados por escrito, el investigador de nuestros días no puede dejar de sorprenderse por esa falta de contornos precisos en la definición de algunas de las voces estudiadas: es el caso, por ejemplo, de *ŷāriya*, denominación aplicada sobre todo a esclavas, pero también a jóvenes libres[182]. Más aún, la diferenciación entre sexos, tan crucial en las sociedades árabe-islámicas, se difumina con el empleo de términos como *jādim* o *'āhir*, aplicados indistintamente a hombres y mujeres, de tal manera que a veces sólo el contexto ayuda a entender de quién se trata en realidad. Es decir, que una lengua que -por citar un solo caso- incluye en su sistema verbal formas diferentes para dirigirse a un interlocutor masculino o femenino, no considera necesario

[182] Su paralelo masculino, *gulmān* (pl. *gilmān*) también padece de la misma indefinición, por no hablar de un término como *fatà*.

distinguir el género de los sirvientes o los libertinos[183]. Ambas son situaciones al margen de la norma social predominante, en un caso por su situación de inferioridad y en el otro por su carácter transgresor. Sin embargo, cuando se trata de esclavas de cierto precio -las *ŷawārī*- su *status* inferior, en tanto que objeto poseído, no las priva de su connotación sexual, que es, en definitiva, la que les dota de personalidad propia y las hace diferentes de los sujetos asexuados, como las *jadam*.

Los nombres no son arbitrarios. Muy al contrario, su uso revela todo un conjunto de creencias, convenciones sociales, implicaciones ideológicas y aspiraciones personales. Para las mujeres andalusíes, no quería decir lo mismo llamarse Asmā' o Fāṭima que 'Aŷab o Qamar. Las variables de condición personal (libertad/esclavitud) y social se detectan con cierta facilidad a través de un sistema antroponímico destinado a «retratar» a los individuos con la mayor precisión posible.

Esa precisión se ejerce con mayor fuerza, sin embargo, para los hombres, cuya ascendencia y "nombres de relación" (*kunya*, *nisba*) forman parte ineludible de su indentificación onomástica. En el caso de las mujeres, el sistema se muestra mucho menos exigente. La cadena genealógica de ascendientes aparece sólo en casos excepcionales y lo más usual es que, cuando se conserva, se limite al nombre del padre y, todo lo más, al del abuelo; puesto que se trata de un sistema patrilineal, es innecesario registrar la ascendencia de las mujeres. Ya se han indicado las características de inestabilidad y precariedad que afectan a menudo al nombre propio, el elemento que debe considerarse, en principio, como el más inmediato y personal. En cuanto a la *kunya*, su uso como sustituto del nombre o su conversión en nombre propio es mucho más frecuente de lo que sucede en la antroponimia masculina, confirmándose de este modo el valor de ocultación de un signo onomástico que refuerza su carácter cuando se aplica a las mujeres.

---

[183] El caso de *'aŷūz* es peculiar: aunque también puede aplicarse a un hombre viejo, su significado principal es el de "mujer vieja" en árabe clásico (se considera un dialectalismo el uso de la forma *'aŷūza*). La falta de marca de género, en este caso, es fácilmente interpretable por la pérdida de "interés sexual" de las mujeres ancianas.

Laqab de oficio hay muy pocos, como era de esperar, y todos relacionados con actividades religiosas y culturales, puesto que son éstos los ámbitos que incorporan no sólo la actividad de las mujeres, sino también el registro escrito de esa actividad, a través de los diccionarios biográficos. Los *laqab* descriptivos de una peculiaridad física o personal, tan frecuentes en la antroponimia masculina, son también muy minoritarios. No hay que olvidar que el *laqab* es un signo identificador muy potente, puesto que se refiere usualmente a cualidades intransferibles del individuo, aunque luego pueden convertirse en nombres heredados por sus descendientes[184]. Pocas mujeres podían encajar en estos criterios, de una parte porque señalarlas con un *laqab* equivalía a extraerlas del anonimato general y, de otra, porque sus nombres no eran dados en herencia a sus hijos.

Si escasos son los *laqab* conocidos para mujeres, otro tanto puede decirse de las *nisba*s. Si éstas se refieren a un origen étnico prestigioso, como el que corresponde a las tribus árabes, puede darse el caso de que se conserve, sobre todo entre las mujeres que podían vanagloriarse de un origen qurayší e incluso, alguna rara vez, transmitirse a un hijo varón como apelativo diferenciador, no como *nisba* (Ibn al-Qurašīya). Algún otro caso de *nisba* árabe aplicada a mujeres puede rastrearse en las fuentes[185], pero lo más usual es que la *nisba* de una mujer sea geográfica y sirva para indicar una procedencia que la distinga de otras mujeres, sustituyendo incluso al nombre propio, como se ha visto más arriba. El único caso de transmisión de *nisba* por parte de mujeres a hombres tiene unas peculiaridades especiales: se trata de los apelativos que algunas mujeres, de origen no libre, conceden a su vez a sus propios libertos, situación que se explica por la elevada posición social de quienes ejercen así una difusión de su nombre limitada normalmente a los hombres. Se conocen dos casos de este fenómeno: el de Ṣubḥ-Ŷa'far, cuyos libertos podían tomar la *nisba* al-Ŷa'farī[186], y el de

---

[184] M. Marín, "El oficio de la ciencia y otros oficios", p. 379-81.

[185] M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 39. También se conoce el uso de la *nisba* como nombre propio: Qurašīya bt. Mufarriŷ (Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 821) o Kalbīya (de los Banū Wansūs, cf. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 71).

[186] M. Ocaña, "Nuevas inscripciones", nº 8; cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 447 (nota 8).

Jayāl, mujer del ʻāmirí ʻAbd al-Malik al-Muẓaffar, de quien se conocen dos libertos que llevaban la *nisba* al-Jayālī[187].

A pesar de la inclusión marginal y precaria de los nombres de mujeres en el sistema onomástico árabe y de su escasa presencia en los textos andalusíes, el análisis de los datos conservados ha permitido establecer una serie de conclusiones sobre los usos más extendidos en la antroponimia femenina y sobre su valor en las representaciones sociales de las mujeres. Pero hay que insistir, de nuevo, en la desproporción de la muestra recogida, que privilegia a las mujeres de posición social más elevada y a las esclavas, dejando fuera de encuadre a la gran mayoría de la población. En ese sentido, quizá la documentación más representativa sea la contenida por los documentos granadinos, donde hay una sola esclava que, eso sí, se llama de acuerdo con las normas que se desprenden del estudio general de la antroponimia femenina en al-Ándalus. No conviene, por tanto, dejarse engañar por la abundante presencia de mujeres esclavas en los textos, escritos por y para las clases urbanas más acomodadas, pero tampoco borrar su existencia y sus signos onomásticos más característicos. Entre ellos destaca la atribución de apelativos despersonalizadores y, al mismo tiempo, la reducción, a través de los nombres, a una categoría genérica: la de encarnar la idea de lo bello y lo agradable, lo que debe estar dispuesto para su goce.

Este reduccionismo onomástico que se aplica a las esclavas pone en su verdadero lugar a la aparente variedad, personalismo y «poesía» de sus nombres. Por el contrario, el repertorio más limitado que se concede a las mujeres libres supone un mayor reconocimiento social de su carácter como individuos y las integra, aunque de forma marginal e insegura, en las redes onomásticas generales.

---

[187] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, 70/180 e Ibn ʻIḏārī, *Bayān* III, p. 79-80.

3. MODELOS DE MUJER

Uno de los textos andalusíes más divulgados y traducidos es, probablemente, el relato en el que Muḥyī l-dīn Ibn 'Arabī detalla las circunstancias que llevaron a la construcción de Madīnat al-Zahrā'[1]. A pesar de su difusión, no está de más reproducir aquí de nuevo ese texto, del que sólo se ha hecho, hasta ahora, una interpretación sobre su valor histórico:

> Me informó un jeque cordobés que la razón de que se construyera Madīnat al-Zahrā' fue la siguiente: al morir una concubina de al-Nāṣir, que había dejado en herencia una gran cantidad de dinero, él ordenó que se empleara en redimir cautivos musulmanes. Sin embargo, no se pudo encontrar a uno solo en las tierras de los cristianos (*ifranŷ*), por lo cual dio gracias a Dios. Entonces su *ŷāriya* al-Zahrā', a la que amaba profundamente, le dijo: "desearía que con ese dinero me construyeras una ciudad a la que dieras mi nombre y que fuera mi residencia personal". Así lo hizo, construyéndola al pie de la sierra de la Desposada, al norte de Córdoba y al sur de la sierra, a una distancia de la ciudad de poco más o menos tres millas. Hizo allí una construcción esmerada y de sólida fábrica, a la que convirtió en lugar de recreo y residencia de al-Zahrā' y de los notables del reino. Sobre la puerta del recinto hizo colocar una estatua representándola [a al-Zahrā']. Cuando ella, desde su salón, contempló la blancura y belleza

---

[1] Recogido en al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 523-4, como cita del *K. al-Musāmarāt* (el texto figura en la *Antología árabe para principiantes*, de E. García Gómez (Madrid, 1969, p. 69). La historicidad de este relato, aceptada en su momento por E. Lévi-Provençal (*España musulmana*, IV, p. 338-40), ha sido negada recientemente por A. Labarta y C. Barceló, ("Las fuentes árabes sobre al-Zahrā'", p. 95).

> de la ciudad situada en el regazo del monte negro[2], dijo: "oh mi señor, ¿no ves que la hermosura de esa muchacha [desmerece] en el regazo de aquel negro?" Ordenó por tanto [el califa] que destruyeran el monte, pero uno de sus contertulios le dijo: "¡Dios libre al emir de los creyentes de un pensamiento que la inteligencia repudia sólo con escucharlo! Todos los seres creados, reunidos, no lo podrían destruir ni agujereándolo ni rompiéndolo, porque sólo quien lo creó puede destruirlo". El califa ordenó entonces que se talaran los árboles que allí había y se plantaran, en su lugar, higueras y almendros. No había vista más hermosa que la de aquella ciudad, sobre todo en primavera, cuando los árboles florecían; estaba situada entre el monte y la llanura".

Nada más se sabe sobre al-Zahrā' e incluso su existencia histórica no es segura. Pero su aparición en este texto, por muy legendaria que sea, es también particularmente significativa. Las razones de la fundación de la nueva ciudad[3] aparecen aquí únicamente vinculadas al deseo de una mujer. Es más, ese deseo se expresa como un capricho personal, que contrasta con la piadosa utilización a que al-Nāṣir había destinado el dinero dejado en herencia por otra de sus mujeres. En lugar de considerar un uso semejante (establecimiento de un legado pío o distribución de limosnas, por ejemplo), al-Zahrā' solicita que la herencia se dedique a su satisfacción personal: la construcción de una ciudad que le pertenezca totalmente, puesto que será su residencia y llevará su nombre. El califa accede de inmediato porque, como bien se ha cuidado de hacer notar el anónimo narrador, amaba profundamente a al-Zahrā'. Este amor oscurece su criterio y le lleva, en la segunda parte del relato, a acceder a una nueva pretensión de al-Zahrā', tan contraria a las leyes de la religión, la naturaleza y el buen sentido, que es necesaria la intervención de un hombre sensato, un contertulio del califa, para hacerle recapacitar. La voz de la razón prevalece y al-Nāṣir toma entonces la decisión más correcta, consiguiendo de ese modo una

---

[2] La identificación del oscuro verdor de la vegetación con el color negro es común, como ocurre en el caso del *sawād* iraquí.

[3] Sobre las cuales, cf. M. Acién Almansa, "Madīnat al-Zahrā' en el urbanismo musulmán", p. 16, que sitúa el acontecimiento en el marco de "los avatares del occidente islámico en el s. X" y, más concretamente, como consecuencia del conflicto con los fāṭimíes.

obra de gran hermosura, en la que el trabajo humano -la ciudad- obtiene su máximo realce dentro de la gloria de la creación divina -el monte poblado de frutales-. Este necesario equilibrio, amenazado por la intervención de al-Zahrā', se reestablece gracias a la presencia de ánimo de quien no teme contradecir a al-Nāṣir y recordarle cuál es el orden supremo de la creación.

Dentro, por tanto, de un breve relato de carácter probablemente ficticio, la inserción de una figura de mujer como al-Zahrā' responde a unos cánones ideológicos muy precisos. Nada es casual en la intervención de al-Zahrā' y su relación con al-Nāṣir, y la misma asepsia del relato -que carece de toda calificación hacia ambas- es tan reveladora, o más, que una diatriba misógina. Por un lado, al-Zahrā' aparece como una mujer que sigue únicamente el impulso de sus caprichos, sin detenerse a considerar las consecuencias de su puesta en práctica. Incapaz de dominar sus deseos, al-Zahrā' desconoce también la existencia de normas que los limiten: su forma de actuar contiene el germen de un caos amenazador. Por otro lado, el peligro que encierra su actitud procede, sobre todo, del amor que inspira a al-Nāṣir, cuya voluntad se pliega sin discusión al capricho de al-Zahrā'. El hombre más poderoso de al-Ándalus aparece en este relato como un dócil instrumento en manos de una mujer que no tiene más que insinuar un deseo para verlo cumplido.

En este relato, el amor apasionado aparece como la mayor amenaza para el orden natural de las cosas. Al anular la voluntad de los hombres, los convierte en siervos obedientes de las mujeres, que carecen de la capacidad necesaria para preservar la armonía social y pueden, libradas a sí mismas, amenazar sus fundamentos. La figura de al-Zahrā' es paradigmática: representa el peligro inherente a toda actuación de las mujeres que no sea controlada rigurosamente. Cuando los hombres ceden a la voluntad caprichosa de las mujeres, el caos se instaura en la sociedad e incluso sus miembros más cualificados podrán tomar decisiones contrarias al orden natural. El relato de las razones de la construcción de Madīnat al-Zahrā' no es tan sólo un cuento legendario. Contiene una buena dosis de ejemplaridad moral y social y presenta, de un modo a primera vista aséptico, todo un modelo de comportamiento -que se condena de forma implícita- y de relaciones entre los géneros.

Como en el mundo cristiano medieval -por limitarnos a un tramo histórico concreto- en el islam existe una tradición misógina bien asentada y con testimonios literarios abundantes[4]. Se acaba de observar cómo esa tradición, que en una lectura apresurada o superficial pasa inadvertida, puede identificarse en textos aparentemente inocuos. Pero no es mi propósito aquí, ni mucho menos, proceder a una exposición del repertorio de temas misóginos utilizados en la literatura árabe clásica[5]. Dentro de los límites del legado escrito andalusí, lo que pretendo únicamente es mostrar la presencia de unos modelos de comportamiento asumidos por autores de obras de distinto carácter, modelos que se articulan en una composición binaria: por un lado, la alabanza de las virtudes de las mujeres y, por otro, la condena de sus vicios y malas costumbres.

Los textos en que puede basarse una investigación semejante son, básicamente, de carácter normativo: la recopilación de *ḥadiṯes* y anécdotas del islam temprano realizada por Ibn Ḥabīb o las obras de *adab* de autores como Ibn 'Abd Rabbihi, Ibn 'Abd al-Barr o Ibn al-Šayj. Es difícil encontrar, en estas obras, referencias concretas a al-Andalus, puesto que lo que pretenden es codificar una tradición cultural de origen oriental. Sin embargo, ello no las despoja en absoluto de valor para este estudio, ya que sus autores y el ámbito intelectual al que pertenecían habían asumido como propia esa tradición, del mismo modo que la patrística latina formaba parte del bagaje cultural del mundo cristiano peninsular. Y en otro tipo de textos andalusíes (biográficos o cronísticos) que también se utilizarán a continuación, no es difícil comprobar cómo afloran los modelos presentes en las fuentes normativas.

---

[4] Una buena selección de este tipo de literatura, en Ŷ. Farḥāt, *Ḏamm al-nisā' fī l-turāṯ al-'arabī*, cuyas fuentes más importantes son Abū l-Faraŷ al-Iṣfahānī, Ibn 'Abd Rabbihi, Ibn Qutayba, al-Ibšīhī, Ibn al-Ŷawzī, al-Ṯa'ālibī y Yāqūt. Sobre la misoginia en el ámbito cristiano, cf. R. H. Bloch, *Medieval Misogyny* y la bibliografía allí citada.

[5] Véase a este respecto el análisis que hace F. Malti-Douglas (*Woman's Body, Woman's Word*, p. 54-66), de la obra de Ibn al-Batanūnī *K. al-'Unwān fī makāyid al-niswān*.

Alabanza de las mujeres

La alabanza de las mujeres se dirige, en primer lugar, a la mujer casada a la que se califica de *ṣāliḥa*, como ya se ha tenido ocasión de señalar[6]; puesto que el matrimonio es el estado ideal para todos los musulmanes, es improcedente construir modelos de comportamiento para hombres o mujeres solteros. La virtud de las mujeres casadas es una de las condiciones para la felicidad del hombre, unida a otras dos fuentes de satisfacción, que pueden ser, bien vivienda espaciosa y montura agradable, bien vivienda espaciosa y vecino agradable o, en un plano más elevado, fe en Dios y conocimiento de la religión. La virtud de la mujer casada se manifiesta en un nuevo trío de posibilidades: tiene esa cualidad la mujer que regocija a su marido cuando él la mira, lo obedece cuando él le da órdenes y, en su ausencia, guarda su persona y sus propiedades[7]. Mujer virtuosa es por consiguiente la que reúne hermosura de aspecto, docilidad de comportamiento, recato y reserva. En el texto revelado: "Las mujeres piadosas (*ṣāliḥāt*) son sumisas a las disposiciones de Dios; son reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado"[8]. Una mujer con estas cualidades se ocupa ante todo del bienestar de su marido y ése es su mayor mérito personal (*aŷr*), equivalente, en palabras del Profeta, al de los mártires[9]. Después de la oración, nada se tendrá más en cuenta, a la hora de juzgar las acciones de una mujer, que el grado de contento que haya producido a su marido; a éste le corresponde, por derecho, que su mujer le sea fiel, evite su cólera, le cuide en su enfermedad y lo obedezca en todo[10].

Uno de los textos más explícitos, en ese sentido, entre los recogidos por Ibn Ḥabīb, es aquél en que el Profeta establece los modos en que hombres o mujeres consiguen mérito para el Más Allá. Se trata de una clara diferenciación por géneros y de inatacable

---

[6] Cf. *supra*, p. 46.

[7] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 137-143.

[8] *Corán*, IV, 34 (trad. J. Vernet). Se alude a esta aleya en Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 1.

[9] Ibn Ḥabīb, *op. cit.*, nº 40 (p. 161).

[10] *Idem*, núms. 200-202 (p. 260-62).

autoridad, por lo cual marca una pauta de comportamiento y de valoración social y religiosa que no admite desviación:

> Estaba el mensajero de Dios sentado con un grupo de sus compañeros cuando llegó una mujer de los *anṣār*, llamada Asmā'[11], que lo saludó y le dijo: "Mensajero de Dios, vengo en nombre de un grupo de mujeres de los musulmanes, todas las cuales dicen lo mismo y son de la misma opinión que yo. Dios te ha enviado a toda la gente, tanto hombres como mujeres; creemos en ti, te seguimos y damos por cierto lo que te ha sido revelado. Dios os ha favorecido a los hombres sobre las mujeres con muchas prerrogativas (*faḍā'il*); os ha dado el viernes, la congregación [para la oración], la visita a los enfermos, el seguir los cortejos fúnebres, la peregrinación y la *'umra* y os ha distinguido con algo todavía mejor, el *ribāṭ* y el *ŷihād*. En cuanto a nosotras las mujeres, estamos reducidas a ser cuidadoras de vuestros hijos, receptoras de vuestros deseos y pilares de vuestras casas; educamos para vosotros a vuestros hijos, hilamos vuestros vestidos y no aceptamos en vuestros lechos a nadie más que a vosotros. ¿Cuál es nuestro mérito (*aŷr*), mensajero de Dios?" El profeta se volvió a sus compañeros y dijo: "¿habéis oído algo parecido al razonamiento (*manṭiq*) de esta mujer?" Contestaron: "¡no, por quien te ha enviado la profecía, mensajero de Dios! No pensábamos que entre las mujeres hubiera quien alcanzase ese nivel de inteligencia". El Profeta se volvió hacia ella y le dijo: "Puedes irte, mujer; has de saber y debes hacer saber a las mujeres que te han enviado, a las de los *anṣār* y a las de los *muhāŷirūn* y a todas las mujeres de los musulmanes, que la hermosura de la obediencia de una de vosotras a su marido y el contento de él con ella durante una hora del día equivale al *ŷihād*, al *ribāṭ*, a la peregrinación, a la *'umra*, a seguir los cortejos fúnebres, a visitar a los enfermos y a participar en la oración del viernes. Ésta es la recompensa de la mujer". Asmā' se fue haciendo el *tahlīl* y el *takbīr* y alegrándose de lo que le había dicho el mensajero de Dios. Éste dijo después: "el lugar del esposo respecto a la mujer es el lugar de la cabeza respecto al cuerpo. No hay bien en un cuerpo sin cabeza y del mismo modo la mujer no tiene bien sin un marido"[12].

---

[11] Según el editor de Ibn Ḥabīb, A. Turki (que se basa en *al-Istī'āb* de Ibn 'Abd al-Barr), se trata de Asmā' bt. Yazīd b. al-Sakan.

[12] Ibn Ḥabīb, *op. cit.*, nº 207.

Otros *ḥadīṯ*es atribuidos al Profeta y recogidos por Ibn Ḥabīb confirman la lección contenida en este expresivo texto. La función religiosa de la mujer es la de servir a su marido: "Si yo hubiera ordenado a alguien que se postrase, habría ordenado que la mujer se postrase ante el marido"[13], o: "lo que has gastado en tu marido y sus hijos es para ti la *ṣadaqa*"[14]. Al consagrarse a la virtud conyugal, las mujeres adquieren un mérito religioso que les será reconocido en el Más Allá. Las mujeres que hayan dedicado un solo día de servicio a sus maridos no sólo ven perdonados todos su pecados, sino que se les concede un mérito equivalente al de mil peregrinaciones. Actos cotidianos y aparentemente sin valor, como barrer la casa del marido y extender una tela para que le sirva de asiento se convierten del mismo modo en acciones generadoras de mérito religioso y, a la mujer que las haga por amor a Dios, "Él le abre las puertas de la misericordia, limpia su tumba de gusanos y escorpiones e introduce en su aposento setenta huríes que la distraigan; todos los días visitarán su tumba mil ángeles, que le llevarán la gracia del paraíso, y Dios le ampliará su tumba"[15]. Igualmente merecedores de recompensa en el otro mundo son diversos actos de las mujeres casadas respecto a sus esposos: sonreírles, mostrarles su agradecimiento, perfumarse para ellos, besarles la cabeza y ungírsela, peinarles, cortarles las uñas, ofrecerles agua y prepararles la comida, amasar pan para ellos, lavar sus vestidos...[16] Más aún, el valor religioso de estas muestras de virtud es mayor incluso que el de algunos actos de piedad; en palabras del Profeta, "toda mujer que se propone hacer un ayuno voluntario por la noche y luego le ordena su marido que rompa el ayuno y así lo hace, Dios le tiene en cuenta el mérito del ayuno y el de la obediencia a su marido"[17].

A menudo se ha subrayado, y desde posiciones de partida muy diferentes, cómo el texto coránico no hace distinciones entre hombres

---

[13] *Idem*, núms. 197 y 198. Sobre la postración en el Islam, cf. R. Tottoli, "Muslim Attitude towards Prostration (*sujūd*)", donde cita otros artículos suyos el mismo tema. El mismo *ḥadīṯ* es citado por A. Giladi, "Gender differences", p. 292.

[14] *Idem*, nº 211; véase también núms. 212-13.

[15] *Idem*, nº 255.

[16] *Idem*, núms. 256-260.

[17] *Idem*, nº 262.

y mujeres en su relación con Dios, es decir, que en la función religiosa de los musulmanes no existe diferencia de género[18]. Sin entrar en un debate fuertemente ideologizado y que en todo caso queda fuera del alcance de este trabajo, sí conviene hacer notar que tanto la exégesis medieval del Corán como la utilización del *corpus* de la tradición profética han contribuido a reforzar un modelo cultural en el que las aspiraciones al mérito religioso de hombres y mujeres se canalizan de acuerdo a criterios distintos[19]. El proceso por el cual las mujeres del Profeta se convirtieron en parangones de comportamiento para el resto de las mujeres produjo un paradigma de virtud que los *ḥadīṯ*es recogidos por Ibn Ḥabīb no hacen sino confirmar: modestia y obediencia son sus principales componentes[20]. Mientras que los hombres mantienen una religiosidad autónoma, dirigida directamente a Dios, la piedad de las mujeres, según los textos compilados por Ibn Ḥabīb, depende por completo de su relación con los hombres. Un único objetivo de perfeccionamiento religioso, conseguir la satisfacción del marido, convierte a la mujer casada en la más meritoria de las musulmanas y a sus actos más humildes, siempre que estén dirigidos al servicio de los hombres, en fuente continuada de virtud.

La alabanza destinada a las mujeres se extiende a sus virtudes como esposa -plasmadas en un ideal de sumisión y subordinación- y como madre. La función maternal aparece indisolublemente unida a la conyugal y la mejor de las mujeres es, por tanto, la "afectuosa paridora" (*al-wadūd al-walūd*)[21]. Una mujer que emplee todo su tiempo y energías en su marido y sus hijos tiene tanto mérito como la que distribuye limosnas o manumite esclavos; dar a luz o amamantar a un niño equivale al sacrificio del mártir, del que ayuna o del que combate por Dios[22]. Equiparar la función biológica de la maternidad

---

[18] Véase, por ejemplo, A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, p. 21 y L. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, p. 64 y ss.

[19] Un buen resumen de las diferentes apreciaciones que se han hecho respecto a la posición de las mujeres antes y después del islam, en D. A. Spellberg, "Political Action and Public Example", p. 45-46.

[20] Cf. B. Stowasser, *Women in the Qur'an*, p. 104-118.

[21] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 9, 29-31 (el mismo *ḥadīṯ* es citado por al-Gazālī, *Iḥyā'*, II, p. 30); atribuido a 'Umar b. al-Jaṭṭāb, en Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 31.

[22] Ibn Ḥabīb, *idem*, núms. 211-16.

al ejercicio voluntario de arduos deberes religiosos (como el ayuno o la muerte en combate), supone despojar a las mujeres de capacidad individual de perfeccionamiento y confinar sus posibilidades de obtener mérito religioso a su capacidad reproductiva.

El valor religioso de la maternidad reside principalmente en su función decisiva para la reproducción de la comunidad musulmana; el Profeta desaconseja, en textos recogidos por Ibn Ḥabīb[23], casarse con una mujer entrada en años o cuya esterilidad sea conocida, ya que una de las responsabilidades del buen musulmán es contribuir al aumento del número de creyentes. Ahora bien, la universalidad de ese mérito, aplicable a cualquier mujer fértil, puede llegar a restarle valor, como se aprecia en algún momento: en palabras de 'Umar b. al-Jaṭṭāb, las mujeres son, en efecto, de tres clases. La primera y mejor de ellas es la de quienes tienen carácter afectuoso y conducta modesta, dedicándose además al sustento de su familia; la segunda clase de mujeres es la de las que sirven como recipiente para los hijos y, finalmente, la tercera clase incluye a mujeres malvadas, comparadas a "argollas de piojos" con las que Dios aflige a algunos de sus siervos[24].

La construcción de un ideal exclusivo de mujer como esposa obediente y madre abnegada contrasta, naturalmente, con la diversidad de modelos de «excelencia» ofrecidos a los hombres, modelos que M. J. Viguera ha tipificado en seis categorías: profetas, guerreros, soberanos, sabios, santos y comerciantes[25]. Si en alguna de las tres primeras categorías es posible encontrar, muy excepcionalmente, figuras de mujer, su encaje en los modelos de comportamiento requeridos para cada una de ellas suele ser difícil y va acompañado de una gran reticencia por parte de los autores que las registran, cuando no de su negación pura y simple. Entre sabios, santos y comerciantes no es tan raro hallar la presencia de mujeres, especialmente en el ámbito de la ciencia y la santidad. Aunque de ello se tratará más adelante, es conveniente dejar aquí constancia de que, si bien el modelo ideal de conducta femenina es el que reduce su existencia al servicio del marido y a la reproducción de la familia, el acceso a la actividad intelectual y

---

[23] *Idem*, núms. 29-31.

[24] Ibn 'Abd Rabbihi, *'Iqd*, ed. A. Amīn, I. al-Ibyārī y 'A.S. Hārūn, p. 112.

[25] Cf. M. J. Viguera, "El héroe en el contexto árabo-islámico".

religiosa permitió en ciertos casos la identificación de las mujeres con los parámetros ideales aplicados a los hombres. Esto se comprueba al leer biografías de sabios y sabias, que comparten un repertorio de calificativos desprovisto de carga genérica y aplicado por igual a todos los que se distinguieron, con independiencia de su género, en el cultivo de las ciencias. Claro es que sobre la posible adecuación de las mujeres al modelo del sabio musulmán no existe elaboración teórica alguna, mientras que la construcción del ideal de mujer «virtuosa» (esposa y madre) recibió, como se acaba de ver, una gran atención. Textos teóricos sobre la función del conocimiento y las ciencias islámicas, como el *Ŷāmi' bayān al-'ilm*, de Ibn 'Abd al-Barr, no contienen la menor referencia a las mujeres como posibles participantes en ese ámbito.

El modelo teórico de virtud femenina, único merecedor de alabanza, es de carácter ejemplar y prescriptivo. Se esperaba de las mujeres que se adecuaran a él, pero este modelo no se ve reflejado, en su realidad cotidiana, por los textos escritos. El ejercicio de las cualidades de esposa y madre, sobre todo las que corresponden a la primera de estas dos condiciones, por mucho que se realzara teóricamente su valor religioso, no tenía ninguna importancia para quienes ponían por escrito la memoria de la comunidad. Madres consagradas al cuidado de sus hijos pueden, en alguna ocasión, aparecer en las páginas del legado escrito andalusí, como se verá más adelante; el hecho de que las esposas se dedicasen al servicio de sus maridos se daba por supuesto y no necesitaba ser pormenorizado en la exposición de casos concretos -aunque a veces puedan documentarse. Sólo cuando las virtudes de las mujeres se ejercen fuera del ámbito estrictamente familiar puede suceder que la memoria de los hechos se traslade a un texto escrito. Es muy significativo que este tipo de casos ocurra siempre que un hombre se encuentra en situación de debilidad o persecución, de la que se salva gracias a la intervención de una mujer que no pertenece a su familia y que le ofrece un refugio que le permite escapar a sus enemigos.

He encontrado en las fuentes andalusíes cuatro ejemplos de este tipo de situación. Cronológicamente, el primero pertenece al reinado de Hišām I (138-172/756-788) y se refiere a dos rebeldes 'uḏríes de la cora de Ilbīra. Uno de ellos, llamado Yāsīn b. Yaḥyà, terminó refugiándose

en la región occidental de la cora, oculto en la casa de una mujer de su misma tribu que se apiadó de él. Cuando Yāsīn se vio cerca de la muerte, para recompensar la fidelidad de la mujer, le aconsejó que tras su fallecimiento llevara su cabeza a las autoridades y reclamara haberlo matado, para cobrar la recompensa correspondiente; ella siguió su consejo, obteniendo los buenos resultados previstos por Yāsīn[26].

Uno de los episodios más interesantes -y no del todo aclarados- de la biografía de Yaḥyà b. Yaḥyà es su participación en las revueltas cordobesas. Huyendo de la represión ejercida por al-Ḥakam I (180-206/796-822) contra los participantes en ellas, Yaḥyà b. Yaḥyà se refugió en Faḥṣ al-Ballūṭ, entre sus contríbulos maṣmūda, que planearon matarlo y apoderarse de su dinero. Yaḥyà b. Yaḥyà pudo evitar este peligro gracias a que "le avisó la hija de uno de ellos y, cuando se reunieron para cenar, se levantó como si fuera a hacer una necesidad", consiguiendo así escapar a continuación hacia lugares más seguros[27].

Aunque en circunstancias muy diferentes a las de Yaḥyà b. Yaḥyà, también Baqī b. Majlad (m. 276/889) se vio obligado a ocultarse, esta vez dentro de Córdoba, para huir de la persecución de sus enemigos[28]. Quien le ofreció refugio en su casa, durante unos veinte días, fue la madre del poderoso visir Hāšim b. ʻAbd al-ʻAzīz. Es interesante hacer notar que sólo una fuente menciona el papel de esta mujer en la protección de Baqī b. Majlad, precisando además que antes de estos sucesos Hāšim b. ʻAbd al-ʻAzīz no había tenido relación alguna con Baqī. La intervención de la madre de Hāšim parece tanto más decisiva cuanto que el mismo relato, puesto en boca del hermano de Hāšim, el juez de Córdoba Aslam b. ʻAbd al-ʻAzīz, insiste en la valoración positiva que esta mujer hizo en todo momento de la conducta de Baqī y le atribuye decir que "la gente que quiere matar a un hombre semejante es una gente malvada"[29]. Textos posteriores cifran la

---

[26] Al-ʻUḏrī, *Tarṣīʻ*, p. 91.

[27] Qāḍī ʻIyāḍ, *Tartīb*, III, p. 392 e Ibn ʻĀṣim, *Ŷunna*, II, p. 154. Cf. M. Fierro, "El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà", p. 292. Sobre los asentamientos bereberes en Faḥṣ al-Ballūṭ, H. de Felipe, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, p. 295-300.

[28] Cf. M. Marín, "Baqī b. Majlad", p. 167-9.

[29] Ibn Ḥāriṯ, *Ajbār*, nº 58 (p. 60).

salvación de Baqī en la intervención única de Hāšim b. 'Abd al-'Azīz[30].

Finalmente, otro caso en el que la intervención de una mujer es decisiva para salvar a un hombre de un peligro inminente es el que protagonizó el juez de Córdoba Yaḥyà b. Wāfid al-Lajmī (m. 404/1014)[31] quien, huyendo de los bereberes, se refugió en casa de una mujer[32].

¿Qué tienen en común estos cuatro hechos? Sólo la primera de estas mujeres recibe una recompensa por su buena acción -recompensa no solicitada de antemano-. Tanto ella como las otras son mujeres que ejercen como «salvadoras» de hombres sin esperar nada a cambio, cumpliendo tal vez con un modelo de conducta que esperaba de las mujeres un ejercicio indiscriminado de bondad, dirigido a cualquier persona necesitada de compasión. La debilidad de las mujeres -tema que se tratará en el siguiente apartado- les impide ejercer esta virtud si no es con aquéllos que se encuentran en una posición aún más precaria que la suya: para poder recibir el beneficio de la compasión femenina, un hombre debe estar en una situación límite. No parece casual que, en otro relato con un tema semejante (la acogida al perseguido), quien ofrezca refugio a Ṭālūt b. 'Abd al-Ŷabbār[33] sea un judío; como las mujeres, los no musulmanes se encuentran en una posición de debilidad respecto al conjunto de la sociedad. De ahí que su generoso comportamiento se subraye al recogerse por escrito, en un contexto que indica que los perseguidos se hallan en la situación excepcional de haber perdido su condición natural de superioridad respecto a quienes los acogen.

---

[30] M. Marín, *op. cit.*, p. 167-8.

[31] Sobre su cadiazgo, cf. M. J. Viguera, "Los jueces de Córdoba en la primera mitad del siglo XI", 125-6, 129, 132, etc.

[32] Al-Bunnāhī, *Marqaba*, p. 88. Cf. F. de la Granja, "Ibn García", p. 65 y M. L. Ávila, "La proclamación (*bay'a*) de Hišām II", p. 96.

[33] Como consecuencia de su participación en las revueltas cordobesas contra al-Ḥakam I. Cf. M. Marín, "Nómina", nº 645.

Vituperio de las mujeres

La mujer virtuosa (*al-mar'a al-ṣāliḥa*), tiene su contrapartida en la mujer viciosa o malvada (*al-mar'a al-sū'*), compendio de todos los males y dura amenaza para la paz de espíritu de los hombres. Esta mujer supone una carga semejante a la que oprime las espaldas de un anciano[34]; ya se ha visto más arriba que también se la compara con una argolla de piojos. Pero la condena de la maldad de las mujeres no se limita a estas expresiones de carácter general y hay que hacer notar que el catálogo de los vicios de las mujeres es mucho más variado y extenso que el de sus virtudes. Uno de los textos más expresivos de esta diversidad aparece en el *'Iqd* de Ibn 'Abd Rabbihi, en transmisión de Muḥammad b. 'Abd al-Salām al-Jušanī (m. 286/899):

> Guárdate de la mujer varonil y desagradable, de corvas afiladas, tibias patentes y venas infladas, de palabra amenazante y fuerte vozarrón, ocultadora de las buenas acciones y divulgadora de las malas; la que ayuda a la fortuna contra su marido en lugar de ayudar a su marido contra la fortuna; la que no tiene clemencia hacia él en su corazón ni él le inspira temor; la que, cuando él entra, sale y cuando él sale, entra; la que, cuando él ríe, llora y cuando él llora, ríe. Ella es su ruina si la repudia y su desgracia si se la queda. Es de tez oscura, trato difícil, pide mucho y concede poco; come sin tino y se queda delgada. Es gritona e irritable, de lenguaje desvergozado y vil condición. No apaga nunca su fuego ni su tormenta se calma, es avara y descarada, su hijo es desmedrado y su casa está emporcada. Señala con los dedos cuando habla y llora en las reuniones; muestra lo que debe ocultar mientras grita a su puerta, llora cuando es ella la que daña y da testimonio estando ausente. Su lengua se ha viciado con la mentira y sus lágrimas han corrido con la falsedad[35].

---

[34] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 17 e Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 30.

[35] Ibn 'Abd Rabbihi, *'Iqd*, VI, ed. A. Amīn, I. al-Ibyārī y 'A.S. Hārūn, p. 112; ed. 'A. al-Tarḥīnī, VII, p. 121.

No registra Ibn 'Abd Rabbihi cuál era la fuente de al-Jušanī[36], personaje por otro lado de reconocido mal carácter[37] y en el que no extraña la expresión de una diatriba semejante. Ahora bien, el texto podría haber sido recogido por cualquier andalusí culto de su época o de otra, ya que se inscribe perfectamente en la tradición misógina a que se ha aludido anteriormente. El contraste con las virtudes dignas de alabanza en las mujeres no puede ser mayor, pero la lista de defectos recogida por al-Jušanī difiere de aquéllas en cantidad, no en calidad. En efecto, todos estos males suponen, en el fondo, lo contrario de las cualidades alabadas en la mujer casada: la obediencia y sumisión al marido y la dedicación abnegada a su cuidado y al de los hijos. Su diversidad es, por tanto, más aparente que real.

A pesar de esta unidad de fondo, el detalle con el que los diversos autores consultados se explayan a la hora de describir a la mujer viciosa debe ser tenido en cuenta. En el texto transmitido por al-Jušanī, los actos de la mujer que describe la definen como engañadora y desleal, desobediente e insumisa, inmodesta y poco agraciada. Su apariencia corresponde a su falta de virtud, ya que en ninguno de ambos aspectos la mujer viciosa es capaz de adecuarse a las normas que reducen a las mujeres a seres casi invisibles y, desde luego, inaudibles. La censura sobre la voz de las mujeres, lugar común en la misoginia occidental[38], está también presente en las sociedades islámicas, donde a esta voz se le concede, además, el mismo poder de seducción que a las partes del cuerpo femenino que dèben ocultarse a la vista[39]. Al expresarse libremente, la mujer descrita por al-Jušanī amenaza el equilibrio emocional de los hombres que la escuchan, sobre todo si lo hace en lugares públicos o semi-públicos, como la puerta de su casa.

También en el ámbito familiar debe reprimirse la voz de las mujeres. "La mejor de las mujeres es la que se enfada en silencio y

---

[36] Según W. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen*, p. 255, de las catorce citas de al-Jušanī en el *'Iqd*, cinco carecen de cadena de transmisión.

[37] Cf. L. Molina, "Un árabe entre muladíes", p. 344.

[38] Cf. R. H. Bloch, *Medieval Misogyny*, p. 14-5. Véase también, para la literatura hebrea escrita en al-Andalus, T. Rosen, "Representaciones de mujeres en la poesía hipsano-hebrea", p. 133; en la España moderna, E. Bergmann, "The Exclusion of the Feminine", p. 128.

[39] Cf. C. Adang, "Women's access to public space according to *al-Muḥallā bi-l-āthār* by Ibn Ḥazm".

sufre con paciencia la injusticia", dice un *ḥadīṯ* del Profeta; en otro, la mujer que ha perjudicado a su marido le toma la mano y le habla sólo para decirle: "perdóname o haz lo que debas hacer"[40]. La mujer casada no debe hacer ningún reproche a su marido, por mucho que él lo haya merecido. Como contrapunto a ese ideal de conducta, abunda en los textos andalusíes un tipo de situación que describe perfectamente a la mujer quejosa y regañona, disconforme con lo que su marido le ofrece y dispuesta a dejar constancia verbal de su disgusto. En torno a este núcleo temático se creó un esquema narrativo que se repite en varias biografías de personajes conocidos por su piedad e incomprendidos por sus esposas, que les reprochan amargamente su conducta.

El más antiguo de estos episodios es bien conocido y retrata a Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 297/900), hombre paciente, resignado y de escasos medios económicos, saliendo de su vivienda por orden de su esposa, que le había dicho: "no tenemos ni una pizca de harina; levántate y sal, no te quedes en esta casa". Ibn Waḍḍāḥ alargó su ausencia como pudo, temeroso de volver con las manos vacías y exponerse a la amargura de su mujer, pero según sus propias palabras "ella me recibió con alegría, diciendo: "Ha llegado la carga de harina que has enviado en el momento de la necesidad". A lo que yo contesté: "Alabado sea Dios"[41].

Muy parecida es la situación en que se encontró Abū Ŷa'far al-'Uryanī, que informó de ella a Muḥyī l-dīn Ibn 'Arabī (m. 638/1240). Decidido a abandonar el mundo y consagrarse a prácticas devotas, al-'Uryanī se enfrentó a la oposición de su esposa, que le conminó a abandonar su pretensión, diciéndole: "¡Levántate de ahí y trabaja y trae a casa lo necesario para mantener a tus hijos durante este año!" Como en el caso anterior, también una intervención de carácter milagroso soluciona el problema, permitiendo que al-'Uryanī lleve a

---

[40] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, núms. 11 y 9.

[41] Ibn Ḥāriṯ, *Ajbār*, mº 137 (p. 127) e 'Iyād, *Tartīb*, IV, p. 439. Cf. M. Fierro, "Estudio", p. 32-3 (en su ed. y trad. del *K. al-bida'* de Ibn Waḍḍāḥ. En nota 182, M. Fierro señala una anécdota parecida recogida por Ibn al-Ŷawzī y atribuida a un asceta oriental. Otras semejantes, en al-Ṣadafī, *Sirr*, p. 78, probablemente situada en el Norte de África, y en al-Gubrīnī, *'Unwān*, p. 99. El relato protagonizado por Ibn Waḍḍāḥ se transmitió, al menos, hasta Ibn Baškuwāl (m. 578/1183) y aparece en su *K. al-Mustagīṯīn* (nº 66 y trad. en p. 70).

cabo su propósito piadoso; al tiempo, como él mismo dice, "mi mujer y los niños se llenaron de alegría, y además mi mujer me dio las gracias, completamente contenta de mí"[42].

En estos dos relatos, las palabras de las mujeres se registran en su literalidad, lo que no es muy frecuente. De ese modo puede percibirse mejor la intención de la anécdota: mostrar la incomprensión de las mujeres hacia el deseo de perfección espiritual de sus maridos y estorbarlo, incluso, en lugar de sufrir con paciencia las circunstancias adversas que les plantea la conducta de los hombres. No pertenece, ninguna de las dos, a la categoría de mujer *ṣāliḥa* que está dispuesta a callar y sufrir en silencio. Su comportamiento sólo se justifica, hasta cierto punto, por su condición de madres angustiadas ante la falta de alimentos para sus hijos.

La utilización del contraste entre la virtud del hombre y la vil condición de la mujer es mucho más acusada en otro relato que sigue un esquema parecido al que se acaba de presentar. En este caso, el protagonista es un magrebí de origen andalusí, Abū l-Ḥasan ʻAlī b. Aḥmad al-Ḥarālī al-Andalusī (m. 637/1239-40). Dedicado durante siete años al perfeccionamiento espiritual, llega un momento en que en su casa se carece de todo. La madre de sus hijos, una *ŷāriya* llamada Karīma, es definida al comienzo del relato como "de mala condición" (*sayyi'at al-jalq*) y su conducta ante esta crisis revela sin dejar duda alguna lo deficiente de su carácter. Su petición de comida para los hijos es atendida rápidamente por al-Ḥarālī, pero a Karīma nada le contenta, ni el trigo ni el acemite que le ofrecen sucesivos porteadores, y su capricho sólo se colma con la llegada de comida preparada a su gusto[43].

En la literatura biográfica, el motivo de la esposa descontenta y recriminadora se emplea, como puede observarse, para realzar la virtud y paciencia de los protagonistas masculinos. La intervención sobrenatural, en los dos primeros casos examinados, exalta aún más las virtudes de los maridos capaces de provocarla. En el caso de al-Ḥarālī, esta intervención no se produce, por lo cual la atención del lector es dirigida al contraste entre la extrema paciencia de un hombre, sometido

---

[42] Ibn ʻArabī, *Risālat al-quds*, 11/58-9.

[43] Al-Gubrīnī, *ʻUnwān*, p. 89 (reproducido en al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, p. 187).

a requerimientos cada vez más extremados, con la incontinencia verbal de su mujer. Cuando al-Ḥarālī ofrece trigo a Karīma, ella protesta preguntando quién lo va a moler; mientras se espera una nueva llegada de alimentos, Karīma, impaciente, profiere toda clase de inconveniencias (*wa-takallamat bi-mā lā yulīq min al-qawl*). El prototipo de la mujer deslenguada es perfectamente reconocible en este retrato de Karīma.

El mismo prototipo se observa en textos literarios, como la *maqāma* de Ibn Murābi' al-Azdī (s. VIII/XIV) estudiada y traducida por F. de la Granja. El propósito ejemplar de los textos biográficos está ausente en este texto, en el que Granja destacó el "hábil retrato del carácter de la esposa, apenas descrito, que se adivina sobre todo a través de lo que ella va diciendo"[44], y al que pone en relación con la corriente misógina de la literatura medieval española. La mujer descrita por Ibn Murābi' se define, en efecto, a través de sus propias palabras, que son muchas y siempre quejosas y recriminadoras para su marido; lo que considero importante subrayar es que la línea narrativa es la misma que se aprecia en los textos anteriores. También aquí la esposa envía a su marido a la calle a la búsqueda de comida -esta vez para celebrar la fiesta de los sacrificios-; también aquí el marido recorre calles y zocos, presa de la zozobra que le inspira, como a Ibn Waḍḍāḥ, el pensamiento de los reproches con que le obsequiará su mujer cuando vuelva a casa. Como a Karīma, a la mujer del protagonista de la *maqāma* todo lo que se le ofrece le disgusta y es ocasión de "palabras inconvenientes". La difusión de esta escena paradigmática llegó también a la poesía y se observa, muy claramente, en un poema de Ibn Mas'ūd (s. V/XI) traducido por E. García Gómez y F. de la Granja. Acuciado por las demandas de su esposa de que compre manjares adecuados para celebrar el *nayrūz*, el poeta recurre a pedir ayuda, en verso, a un tal Abū l-Qāsim; en el poema se reproducen las palabras de la mujer, primero detallando lo que exige se le traiga y, luego, amenazando al marido y expulsándolo de la casa, en términos ("Vete al punto de aquí, que nada vales") que recuerdan los empleados por la esposa de al-'Uryanī[45].

---

[44] F. de la Granja, "La «maqāma de la fiesta»", p. 596.

[45] "Muḥammad ben Mas'ūd", p. 442-3.

Estas mujeres de palabra inconveniente utilizan su verbo para la satisfacción de su voluntad; aunque desde la petición de la mujer de Ibn Waḍḍāḥ, que pretende alimentar a sus hijos, hasta la de la esposa impaciente de los textos literarios hay un largo trecho, el elemento común, es decir, la intervención extemporánea de la voz femenina, permanece en todos los casos. Pero en los últimos se acentúa la condición de unas mujeres poco dispuestas a aceptar el esfuerzo de sus maridos por satisfacerlas, y ello lleva a otro de los defectos señalados en el texto de Ibn 'Arabī con el que se abría este capítulo: el capricho como elemento conductor del comportamiento de las mujeres que carecen de virtud.

Las mujeres son caprichosas por dos motivos: en primer lugar, porque se dejan seducir por los atractivos materiales del mundo y, en segundo, porque su propio «ser» de mujeres las condiciona para ello. En los *ḥadīṯes* recogidos por Ibn Ḥabīb, el Profeta explica el escaso número de mujeres que alcanzan el paraíso por su dependencia de dos cosas de color rojo: el oro y el azafrán (refiriéndose con este último a las telas de alto precio teñidas con esa sustancia). Símbolos de lujo, estas materias desencadenan en las mujeres una apetencia sin límites, que equivale al deseo irrefrenable de acumulación de riquezas entre los hombres. Los ricos, sin embargo, son sólo una porción limitada de la población masculina entre los musulmanes, mientras que la mayoría de las mujeres parece estar afligida por la misma ansia de posesión de joyas y vestidos de lujo y, como consecuencia, su presencia en el paraíso sólo es minoritaria[46]. Es decir: el mismo vicio o defecto se considera como excepcional entre los hombres pero predominante entre las mujeres.

El texto de Ibn 'Arabī ejemplificando los peligros de la mujer caprichosa no es el único que puede encontrarse en las fuentes andalusíes. Citaré tres de los más significativos, dada la fama de sus protagonistas, razón que explica probablemente la riqueza de detalles con que estos relatos fueron preservados por los cronistas.

El primero de estos ejemplos se refiere a la ascensión política del joven funcionario que, con el tiempo, llegaría a dominar todo al-Andalus y tomaría el sobrenombre honorífico de al-Manṣūr

---

[46] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 220.

(Almanzor). Esta ascensión se explica en las fuentes árabes por el favor que le otorgó la madre del heredero del reino, Ṣubḥ, favor que compartió con el del resto de las mujeres que habitaban el alcázar califal. Para explicar esta situación de privilegio, los cronistas se refieren repetidamente a los magníficos regalos con que Muḥammad b. Abī ʿĀmir obsequiaba a estas mujeres y se detienen en concreto a describir el modelo de alcázar de plata maciza que hizo llegar a Ṣubḥ, haciéndolo transportar por todo Córdoba a la vista de la población[47]. Satisfacer los caprichos de Ṣubḥ y de otras mujeres en el entorno del poder habría causado, en último término, la desaparición de ese poder en manos del usurpador al-Manṣūr y su posterior desintegración.

Poco tiempo después, a finales del s. IV/X y bajo el «reinado» de Hišām II, las mujeres del palacio ejercieron sin trabas su desenfrenada afición a coleccionar cosas extraordinarias y de gran coste. Un texto de Ibn Ḥayyān recoge las excentricidades de estas mujeres, de las que da como ejemplo su adquisición de "ocho pezuñas, todas atribuidas al asno de ʿUzayr el revivificador[48] y pedazos de madera del arco de Noé; consiguieron también tres descendientes del ganado de Šuʿayb"[49]. En todo esto gastaron grandes sumas, llegando su despilfarro a conceder cargos públicos a hombres carentes de toda calificación que no fuera el llevar un nombre poco usual o tener un aspecto particular. Si uno de estos hombres "tenía una barba frondosa, bigotes y piojos, su dicha era completa, especialmente si su barba era de un fuerte color rojo", ya que entonces, a pesar de que no tuviera ninguna otra cualidad, podía estar seguro de alcanzar puestos que le llevarían a un rápido enriquecimiento[50]. ¿Cabe mayor expresión de a qué simas de despropósito puede llevar el capricho de las mujeres?

El tercer ejemplo de la arbitrariedad con que se ejerce la voluntad caprichosa de las mujeres es sobradamente conocido; tanto, que incluso pasó a la literatura castellana. Su protagonista es la mujer del rey

---

[47] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 88; cf. M. Marín, "Una vida de mujer: Ṣubḥ", p. 432 y 438.

[48] Corán, II, 259.

[49] Sobre este profeta mencionado en el Corán, cf. *E.I.²*, *s.v.* "Shuʿayb" [A. Rippin].

[50] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 83.

sevillano al-Mu'tamid (s. V/XI), al-Rumaykīya, y es así como la retrata el infante don Juan Manuel:

> Otra vez estando Ramayquía en una cámara sobre el río, vió una muger descalça bo[l]viendo lodo cerca del río, para fazer adobes; et quando Ramayquía lo vió, començó a llorar; et el Rey preguntó por qué lloraba. Et ella dixol: porque nunca podía estar a su guisa, siquier faziendo lo que fazía aquella mujer. Entonçe, por le fazer plazer, mandó el Rey fenchir de agua rosada aquella gran albuhera de Córdoba en logar de agua, et en lugar de tierra fízola fenchir de açucar, e de canela, e de espic, e clavos, e musgo, e ambra, e algalina, e de todas buenas especias, e buenos olores que pudían seer; et en lugar de paja fizo poner cañas de açucar (...) dixo el Rey a Ramayquía que se descalzase e que follasse aquel lodo e que fiziesse adobes dél quantos quisiesse[51].

La versión árabe de este relato aparece en la antología histórico-literaria de al-Maqqarī, en dos versiones que contienen algunas diferencias entre sí. Ambas versiones concentran su interés en la fabricación de un barro hecho de sustancias de gran precio, para satisfacer un súbito capricho de al-Rumaykīya; una de ellas dice así:

> Un día, ella vio a la gente que andaba por el barro y deseó hacer lo mismo. Ordenó al-Mu'tamid que se machacaran sustancias aromáticas y se extendieran por el patio del alcázar hasta cubrirlo. Luego se colocaron encima tamices por los que se virtió agua de rosas sobre la mezcla de perfumes; se amasó todo ello con las manos hasta que se consiguió una pasta semejante al barro, que hollaron ella y sus *ŷawārī*[52].

Tanto en esta versión como en la otra, que da algún detalle narrativo adicional[53], el relato se completa con una segunda escena, igualmente ejemplar y que también pasó al texto de don Juan Manuel.

---

[51] *El conde Lucanor*, p. 193. Cf. C. W. Munuera, "Three Tales from *El Conde Lucanor*", p. 111-116 y J. Alubudi, "Presencia de la cultura árabe en la obra de don Juan Manuel", 348-9 y 353-4.

[52] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 272.

[53] *Idem,* I, p. 440. Sobre la segunda versión, cf. *infra*, p. 258.

En ella, una disputa conyugal lleva a al-Rumaykīya a afirmar no haber visto nada bueno en al-Mu'tamid durante su vida en común. El rey sevillano no tuvo más que recordar a su esposa: "¿ni siquiera el día del barro?" para reducirla a un avergonzado silencio[54].

Sólo en una de las dos ocasiones en que al-Maqqarī incluye este relato lo hace seguir del *ḥadīṯ* del Profeta en que está inspirada su segunda parte: "si les haces [a las mujeres] el bien durante toda la vida y luego encuentran algo que reprocharte, dirán: nunca he visto nada bueno en ti"[55]. Esta apelación al mensaje religioso islámico falta, como era de esperar, en la adaptación que del cuento hizo el infante don Juan Manuel. Sin embargo, para el texto de al-Maqqarī supone un final ineludible. Se trata de un *ḥadīṯ* que aparece repetidamente en la recopilación de Ibn Ḥabīb, como muestra de otro de los vicios que se achacan a las mujeres, es decir, la ingratitud hacia sus maridos: "si una mujer dice a su esposo: no he visto en ti nada bueno, Dios no recompensa su trabajo"; "el hombre se casa con una de ellas sin que posea nada y él la mejora hasta darle de comer y vestirla. Y cuando hablan, ella dice: no he visto en ti nada bueno"; "ninguna mujer dice: ¿qué tengo? ¡no he visto en ti nada bueno! sin que Dios le prohiba la gracia del paraíso, se le registre como pecado lo equivalente a la arena amontonada y cada día y cada noche desciendan sobre ella mil maldiciones"; "la segunda cosa [es] que su lengua se abstenga de la mentira, la murmuración, las palabras vanas y la ignorancia de la gracia, o sea, decir a su esposo: no he visto en ti nada bueno, y cosas semejantes", etc.[56].

Esta frase acuñada para demostrar la ingratitud de las mujeres parece haberse convertido en expresión proverbial, que circulaba ya como *ḥadīṯ* en el periodo formativo del islam andalusí, cuando Ibn Ḥabīb recogió las tradiciones proféticas que forman la mayor parte de

---

[54] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 440 y IV, p. 273; *Conde Lucanor*, p. 194 (el texto castellano reproduce en árabe de las palabras del rey: "alhua le nahr at-tin", que quiere dezir: "E non el día del lodo"). Como refrán, esta frase se incorporó a la colección de al-Zaŷŷālī (*Amṯāl*, nº 1950; el editor del texto, M. Ibn Šarīfa, lo señala también como refrán marroquí).

[55] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 273.

[56] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, núms. 206, 222, 247 y 251. Cf. M. Fierro, "La mujer y el trabajo", p. 36.

su obra sobre la conducta de las mujeres. Cuando al-Maqqarī la reproduce, en labios de al-Rumaykīya, su comentario se impone por sí mismo: el reproche de la mujer descontenta sin motivo confirma la veracidad de las palabras del Profeta.

Desobediencia, impaciencia, capricho e ingratitud son algunos de los muchos defectos de carácter imputables a las mujeres. Todos ellos, por otro lado, son consecuencia de la debilidad fundamental que aqueja al criterio de las mujeres, incapaces a menudo de distinguir el camino del bien. Incluso cuando una de ellas es alabada por su ilustre ascendencia, se matiza que padecía de "la debilidad de opinión y cortos alcances de que no se libran las mujeres"[57]. El eco de mito bíblico sobre la creación de Eva[58] se recoge en tradiciones proféticas que afirman la falta congénita de rectitud de la mujer, creada de una costilla[59] e imposible de enderezar. Este defecto de origen en la constitución de las mujeres explica sus muchas imperfecciones y justifica la necesidad de guiarlas por el buen camino, para lo cual se les ha de señalar cuál es la conducta que no deben seguir.

La debilidad de las mujeres es aún más evidente en su constitución física, de la cual se deriva igualmente una necesidad de protección. De nuevo se cita a este respecto el ejemplo del Profeta:

> Dijo Anas b. Mālik: estaba yo con el Enviado de Dios durante su viaje en la peregrinación del adiós, en la que le acompañaban sus mujeres. Él tenía un camellero que era el que arreaba a los camellos de las mujeres y que se llamaba Anŷaša. El Enviado de Dios le decía: "¡Oh, Anŷaša! Ve despacio y ten cuidado con las botellas". Quería decir con esto que las mujeres son débiles, se rompen con facilidad y no soportan la presión.[60]

Del mismo modo que, en el relato protagonizado antes por al-Rumaykīya, se estaba recogiendo la autoridad del Profeta, este otro

---

[57] Ibn Ḥayyān (*Muqtabis*, V, p. 10/16), refiriéndose a Fāṭima al-Qurašīya, esposa de ʻAbd al-Raḥmān III.

[58] Cf. J. I. Smith e Y. Y. Haddad, "Eve: Islamic Image of Woman".

[59] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 184. Al-Gazālī recoge esta frase como *jabar mašhūr*, no como *ḥadīṯ* (*Iḥyā'*, II, 52). Cf. J. Hämeen-Anttila, "Some Notes on Women in Classical Arabic Literary Tradition", p. 139.

[60] Ibn ʻAbd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 5.

dicho suyo reaparece en boca de un juez andalusí que era particularmente considerado con las mujeres que acudían a su tribunal y que encomendaba a sus ayudantes que "tuvieran cuidado con las botellas"; es probable que en su auditorio hubiera quien comprendiese la alusión a un *ḥadīṯ*, convertido igualmente en frase proverbial[61]. ʻArīb b. Saʻīd, en su tratado sobre la generación del feto, también subraya la debilidad física de las mujeres, a las que la medicina debe tratar con prudencia y delicadeza[62]. Todo lo cual lleva, inexorablemente, a la consideración de las mujeres como personas incapaces de cuidarse a sí mismas, sujetas a la tentación y a la caída en el pecado, y siempre necesitadas de la protección de los hombres, tanto física como espiritualmente.

Estas mujeres así reducidas a un estadio moral inferior continúan siendo, sin embargo, capaces de amenazar el bienestar de los hombres, gracias al poder de seducción de que gozan. Ya se ha visto, al principio de este capítulo, cómo al-Zahrāʼ consiguió apoderarse de la voluntad de ʻAbd al-Raḥmān III gracias al amor que le inspiraba y cómo este hecho se presenta al lector en tanto que ejemplo de dominación inaceptable. La tradición de recelo hacia el sometimiento implícito en el estado amoroso se hace remontar también al Profeta, cuya afirmación de que "las mujeres son trampas del demonio" es recogida por Ibn ʻAbd al-Barr, que la hace preceder a dichos de ilustres califas del islam, como Muʻāwiya ("no he visto nadie aficionado a las mujeres sin verlo debilitarse") o al-Maʼmūn ("las mujeres son todas el mal, y lo peor que hay en ellas es lo poco que se abstienen [los hombres] de ellas")[63]. La demostración práctica de los efectos funestos que tiene la afición a las mujeres se ilustra, en los textos históricos andalusíes, con ejemplos de gobernantes que renunciaron por ella a las altas empresas a que les llamaba su condición. Incluso en casos de príncipes universalmente alabados, como ʻAbd al-Raḥmān II o al-Ḥakam II, se censura el

---

[61] La anécdota está en Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 285-6. Se trata del juez de Málaga y Granada Abū ʻAbd Allāh Muḥammad b. ʻAbd Allāh Ibn Simāk (m. después de 557/1162), sobre el cual cf. J. Bosch, "Los Banū Simāk", p. 29-34.

[62] *Jalq al-ŷanīn*, 22/30.

[63] *Bahŷa*, II, p. 43 y 45.

profundo amor que sintieron por alguna de sus mujeres, calificadas por consiguiente como dominadoras (*al-gāliba 'alay-hi*) de sus consortes.

Pero tanto 'Abd al-Raḥmān II como al-Ḥakam II, emir y califa de al-Andalus, respectivamente, tuvieron un prestigio como soberanos que permitió a los cronistas excusar esa debilidad de carácter que suponía ceder al sentimiento amoroso. No es ése el caso de otros gobernantes andalusíes, cuya desastrosa actuación -que les llevó, incluso, a la pérdida de sus reinos- se explica fundamentalmente por su dedicación casi exclusiva a la compañía de las mujeres. Ocurre así, entre los omeyas, con Hišām II, que "sólo se ocupaba de diversiones, jugar con los jóvenes de ambos sexos, hacer tertulias con las mujeres (*muŷālasat al-nisā'*) y hablar con las esclavas"[64] y con al-Mustakfī, entregado al amor apasionado hacia una mujer de baja condición[65]; con el último de los reyes ḏunnūníes de la taifa de Toledo, al-Qādir, cuya debilidad de entendimiento se pone en relación con el hecho de haberse criado entre mujeres y esclavos[66] o con el último rey zīrí de Granada, 'Abd Allāh, que acusa en sus memorias al visir Simāŷa de haber trazado un plan para procurarle esclavas y mantener así su entendimiento ocupado en diversiones y alejado de los asuntos de gobierno[67].

Como contraste, en otros textos aparece la figura del hombre dominador de su voluntad y capaz de rechazar la seducción que representan las mujeres. Cuando, tras su desembarco en al-Andalus, le fue ofrecido vino a 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya, lo rechazó diciendo que necesitaba algo que mejorase su intelecto, no que lo disminuyera. Así tuvieron los andalusíes una primera indicación de la valía del pretendiente omeya. A continuación, cuando le regalaron una hermosa *ŷāriya*, la devolvió a su dueño, explicando su decisión con las siguientes palabras: "ella ocupará mi corazón y vista. Si no me ocupo de ella a

---

[64] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 66.

[65] El texto de Ibn Ḥayyān que se refiere a esta mujer la califica de *jabīṯa* (en Ibn Bassām, *Ḏaŷīra*, I, p. 433). En otras fuentes se la llama *ḥabašīya* y su nombre oscila entre el de Sakrà al-Mawrurīya o el de bint al-Marwazīya; véanse, además del texto citado en Ibn al-Bassām, Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 47; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 141; Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 54-5 e Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 158-59.

[66] Ibn al-Kardabūs, *Ta'rīŷ*, p. 79.

[67] *Tibyān*, p. 85/176.

causa de mi empresa, la perjudicaría. Y si me ocupo de ella, perjudicaría a mi empresa. Ahora no la necesito"[68]. Obsérvese cómo la renuncia de 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya al disfrute de la esclava que se le ofrece se equipara, en esta casi hagiográfica anécdota, a la renuncia al vino, sustancia prohibida por un decreto coránico; ambas fuentes de placer oscurecen y dominan el buen criterio de los hombres. El príncipe omeya propone aquí un modelo de conducta masculina que no todos sus sucesores fueron capaces de seguir: el del hombre de superior entendimiento cuya voluntad aplaza para otro momento más adecuado la satisfacción de sus deseos sensuales.

Igualmente ejemplar es la conducta de Yaḥyà b. 'Alī b. Gāniya, el general y gobernador almorávide (m. 543/1148) que repudió a su esposa, una mujer de su misma familia, noble, hermosa y de la que estaba muy enamorado, debido al temor de que ese sentimiento le apartase de lo que consideraba su dedicación más importante: el *ŷihād*[69]. Como 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya, aunque en circunstancias aún más extremadas -no es lo mismo rechazar el obsequio de una esclava que repudiar a una esposa a la que se respeta y quiere-, el general almorávide reconocía el potencial disturbador que posee la seducción de las mujeres y el amor que inspiran, que puede alejar a los hombres de cumplir su destino individual, libremente escogido[70].

Este temor a la seducción de las mujeres va unido al que produce una de las características principales de su carácter y que las hace más temibles: su astucia. Gracias a ella pueden las mujeres ganarse un lugar privilegiado en el corazón de los hombres, jugar con sus voluntades y, en suma, engañarlos pérfidamente[71]. El término más usado para

---

[68] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 42.

[69] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, p. 344. Sobre Yaḥyà b. Gāniya, cf. A. Bel, *Les Benou Ghāniya*, p. 1-14.

[70] Véase Ibn al-Šayj, *Kitāb alif bā'*, I, p. 395 ("todos los cautivos pueden ser redimidos, menos el cautivo de las mujeres").

[71] Cf. Ibn 'Abd Rabbihi, *'Iqd*, VI, p. 126, donde se dan ejemplos de la astucia (*makr*) y perfidia (*gadr*) de las mujeres, que muestran cómo esa perfidia consiste en preferir a otro hombre. Uno de los refranes andalusíes recogido por A. del Castillo dice así: "Dios me libre de ardides (*kayd*) de mujeres" (F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes*, nº 594). Los engaños de las mujeres son el tema de un poema de Mālik b. al-Murahhal (m. 699/1300) estudiado y traducido por J. M. Continente ("Dos poemas de Mālik b. al-Murahhal", p. 51-4).

referirse a este rasgo de carácter es el de *kayd*, que cuenta con el referente coránico de la azora de José ("Eso es una de vuestras tretas. Vuestras tretas son grandes", dice Putifar a su esposa al descubrir que la camisa de José está rasgada por detrás[72]). Aunque hay interpretaciones de esta azora en las que se subrayan otros aspectos de su contenido[73] y análisis del uso de *kayd* en el Corán, mostrando que también se utiliza para referirse a los hombres[74], el hecho es que históricamente este término se ha empleado de manera uniforme con la intención de descalificar las formas de actuación femenina[75]. La acusación de utilizar tretas y ardides para socavar la posición de los hombres es uno de los lugares comunes de la literatura de carácter misógino y es reveladora de la presencia de un constante temor hacia la pérdida del control sobre las mujeres. Este temor se manifiesta muy claramente, como ya se ha visto, en el recelo hacia las consecuencias de la pasión amorosa, que puede provocar no sólo la anulación de la superioridad moral de un hombre, sino también la de su vida. En un relato de carácter legendario, procedente de la obra perdida de al-Ḥiŷārī[76], esta posibilidad se hace evidente en la persona del conquistador de Córdoba, Mugīṯ, atraído por la belleza seductora de una de las jóvenes de la familia del «rey» cristiano de la ciudad. Mugīṯ descubrió a tiempo que la muchacha había decidido asesinarlo tras entregarse a él, utilizando un ardid típicamente femenino[77].

Aunque en alguna ocasión la astucia de una determinada mujer se considere positivamente[78], lo habitual es que se desconfíe de una

---

[72] *Inna-hu min kaydi-kunna, inna kayda-kunna 'aẓīm* (Corán, XII, 28).

[73] Cf. B. F. Stowasser, *Women in the Qur'an*, p. 50-56, sobre la exégesis medieval y contemporánea.

[74] Cf. Sh. Goldman, *The Wiles of Women*, p. 48, y A. M. Walker y M. A. Sells, "The Wiles of Women", p. 69-71.

[75] Numerosos ejemplos en F. Malti-Douglas, *Woman's Body*, *index*. Cf. F. Ait Sabbah, F., *La femme dans l'inconscient musulman*, p. 70.

[76] *Apud* al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 12.

[77] Según al-Ḥiŷārī, había preparado un trapo (*jirqa*) envenenado para que Mugīṯ secase con él su miembro viril tras cohabitar con ella. Véase un caso semejante en A. Huici, *Historia política del imperio almohade*, I, p. 224 (nota 3) y cf. *infra*, p. 697-8.

[78] Así ocurre con la madre del califa almohade al-Rašīd, descrita como mujer astuta e inteligente (*min duhāt al-nisā' wa-'uqalā'i-hinna*) en Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-qirṭās*, p. 254.

cualidad cuyo ejercicio sólo puede ir en detrimento del orden familiar y social. Una de las consecuencias más condenables de la astucia de las mujeres es la que se traduce en su infidelidad[79], en el abandono, por tanto, de la exclusividad de su posesión por parte de los maridos. Entre los deberes elementales de la esposa está, naturalmente, el de la fidelidad: faltar a ese deber traerá consigo castigos espantosos en el Más Allá[80]. Pero como la debilidad de espíritu de las mujeres no favorece que sigan espontáneamente esta norma o siquiera que comprendan su necesidad, ha de recurrirse a mecanismos controlados por los hombres para ponerla en práctica; bien estableciendo normas de segregación física, bien sometiendo a las mujeres al escrutinio de los celos conyugales. Según un *ḥadīṯ*, no entrarán en el paraíso ni quien bebe vino ni quien es *dayyūṯ*, palabra que el Profeta explicaba como sinónimo de "el que consiente la inmoralidad de su mujer (*ahl*), es decir, el que no es celoso"[81]. El Profeta afirmaba su calidad de hombre celoso y relatos acerca de ilustres personajes del islam temprano confirman que su ejemplo se seguía y se presentaba como norma de conducta que justificaba arrebatos punitivos contra mujeres sorprendidas en situaciones aparentemente inocentes con hombres que no pertenecían a su familia[82].

El vituperio de las mujeres contenido en el texto citado al comienzo de este apartado (en la transmisión de al-Jušanī) contenía una serie de temas que se han ido expandiendo después al hilo de textos normativos y de otro tipo, con la finalidad de mostrar su presencia en la memoria escrita de los andalusíes. La difusión de este modelo negativo de la conducta de las mujeres, más diverso y explícito que el de sus virtudes, tiene en ambos casos una justificación religiosa permanente, pero refleja sobre todo un modelo social encaminado a la protección de unas estructuras familiares determinadas; los «vicios» de las mujeres que retratan estos textos son, en realidad, expresión del

---

[79] Cf. F. Malti-Douglas, *Woman's body*, p. 19 (a propósito de este doble tema en el relato introductorio de las *Mil y Una Noches*).

[80] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, núms. 201-2 y 209-10.

[81] *Idem*, nº 224. Cf. *infra*, p. 673.

[82] *Idem*, núms. 225-226.

profundo temor a perder el control de la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres.

Conclusiones

Las cualidades, positivas o negativas, que se han examinado hasta ahora en los modelos de mujer aceptados por los autores andalusíes se refieren principalmente a su carácter y su conducta. Pero también en esos textos se encuentran referencias a la apariencia física de las mujeres, considerada como una de sus virtudes si se encuentra acompañada de otras menos visibles. La "reina de las mujeres" (*sayyidat al-nisā'*) es aquélla que conjuga el temor a Dios, el cuidado vigilante de su marido, la excelente reputación y la hermosa apariencia, según una tradición profética[83]. Si la belleza no está unida a la piedad religiosa, sin embargo, debe desecharse como criterio para elegir esposa, ya que hasta una esclava negra, si es piadosa, es mejor que una mujer libre y bella que no lo sea. La esposa ideal debe estar adornada por cuatro virtudes: propiedades (*māl*), belleza, mérito personal (*ḥasab*) y religión[84].

Por mucho que el modelo religioso se concentre en la virtud de las mujeres como elemento imprescindible en la elección de esposa, un ideal de mujer basado en su atractivo físico aflora a menudo en los textos escritos en al-Andalus, especialmente en los literarios. La poesía andalusí, tanto la escrita en árabe clásico como la de carácter «popular», contiene una gran abundancia de poemas amorosos que describen con gran lujo de detalles la apariencia -real o imaginada- de la mujer amada, tema sobre el que existe ya una notable cantidad de estudios, a los que remito al lector interesado[85]. Estas mujeres descritas en los poemas de amor pertenecen a la clase de goces sensuales dispuestos para el disfrute de los hombres y que Abū Ŷa'far b. 'Abd al-Malik Ibn Sa'īd (m. 550/1155)[86] describía así: "yo he gozado de las delicias del mundo: he

---

[83] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 12.

[84] *Idem*, núms. 23-24; cf. al-Gazālī, *Iḥyā'*, II, 43.

[85] Cf. *supra*, p. 20-1.

[86] Cf. G. Potiron, "Éléments de biographie et de généalogie des Banū Sa'īd", p. 85-87.

comido pechugas de pollo, he bebido en vasos de cristal, me he vestido de brocado, he gozado de esclavas y esposas, he usado lámparas de cera cegadora, y he montado en hacaneas"[87]. Un dicho anónimo -recogido por Ibn 'Abd al-Barr- afirma que "la inteligencia de la mujer está en su belleza y la belleza del hombre en su inteligencia"[88]. Confinadas a su esencia biológica, el destino de las mujeres sigue un derrotero opuesto al de los hombres, ya que con el correr de los años el hombre puede acumular más inteligencia, mientras que la mujer pierde con el tiempo su belleza y su capacidad reproductiva[89].

Los textos más decididamente literarios, en poesía o en prosa rimada, presentan un ideal de belleza en el que abundan las comparaciones con el mundo vegetal y animal: cuellos esbeltos como los de las gacelas, mejillas que semejan pétalos de rosas...[90] Por su parte, la tradición de los textos de *adab* recoge el catálogo de condiciones necesarias para alcanzar la perfección física, catálogo en que se detallan, de cuatro en cuatro, las partes del cuerpo de la mujer que deben ser blancas, negras, rojas, redondas, amplias, estrechas, pequeñas, finas, de buen olor y grandes[91]. Este retrato del ideal de belleza establecido por la imaginación y el deseo masculinos conoció una difusión muy notable, tanto en el mundo islámico[92] como en las

---

[87] Ibn Simāk, *Zaharāt*, p. 99-100; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 218-9; al-Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, V, p. 138-9 y *Nafḥ*, IV, 204-5. Cf. C. del Moral, *Abū Ŷa'far Ibn Sa'īd*, p. 60.

[88] *Bahŷa*, II, p. 7.

[89] Ibn 'Abd Rabbihi, *'Iqd*, VI, p. 113.

[90] Más ejemplos en H. Pérès, *La poésie andalouse*, p. 400-404.

[91] Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 13-14.

[92] W. Walther, *Femmes en Islam*, p. 145, cita la misma lista, tomándola de la edición de *K. al-iḍāḥ min asrār al-nikāḥ* de al-Širāzī (médico alepino del s. V/XI), ed. J. Amdja, tesis de doctorado, Nuremberg, 1976. No he hecho una búsqueda sistemática de este texto en la literatura de *adab* oriental o en la literatura erotológica escrita en árabe.

literaturas hispánicas[93], y debe añadirse al catálogo de virtudes que conformaba el modelo de mujer perfecta.

En ese modelo, el carácter individual de las mujeres desaparece para integrarse en el molde común que requiere que todas ellas sean, además de agradables a la vista, esposas sumisas, madres abnegadas y piadosas musulmanas. Como sus equivalentes en las sociedades cristianas, los moralistas musulmanes concedían a las mujeres tanto la capacidad de ser virtuosas como la de caer en el pecado, enumerando con detalle las acciones que conducían hacia una u otra vía[94], del mismo modo que otros autores hacían listas de los atributos físicos deseables en las mujeres. La construcción de los modelos ideales de mujer se basa, pues, en la transmisión de una tradición apoyada en textos dotados de legitimidad religiosa (como el *ḥadīṯ*) o histórica (como los ejemplos vitales de musulmanes prestigiosos de los primeros tiempos del islam). Pocas veces se añaden a este *corpus*, repetido hasta transformarse en ocasiones, como se ha visto, en frase proverbial, observaciones personales. En al-Andalus, una excepción de ese tipo es -como en muchas otras cosas- la de Ibn Ḥazm, que atribuye a las mujeres rasgos de carácter no tipificados en la corriente general examinada en estas páginas. Así, dice Ibn Ḥazm, es típico de las mujeres poseer "una vanidad sin motivo, sin que el sujeto posea cualidad alguna de que envanecerse [... es decir] la admiración que de sí mismo siente cabalmente quien carece en absoluto de toda cualidad o condición buena; no tiene sabiduría, ni valor, ni alta posición social, ni fortuna de qué enorgullecerse"[95]. También caracteriza Ibn Ḥazm a

---

[93] Aparece resumido en el *Speculum al foderi*, opúsculo catalán del siglo XIV; cfr. D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical*, p. 187-92 y L. López-Baralt, *Un Kāma Sūtra español*, p. 197, y las ediciones y bibliografía que citan sobre este texto. Sobre las huellas de esta descripción en la literatura castellana, cf. P. Valero, *La doncella Teodor*, p. 35-6. Otra versión árabe, cuya existencia también recoge P. Valero, *idem*, p. 34 y ss., es la contenida en el ms. Gayangos de la leyenda de la doncella Teodor.

[94] D. Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe*, p. 17 y ss. y P. Cátedra, "La mujer en el sermón medieval".

[95] Ibn Ḥazm, *Ajlāq*, p. 79/129. Según Ibn Ḥazm, esto es lo que los andalusíes llamaban *al-tamatruk* (*wa-huwa šay' tusammi-hi 'ammatu-nā al-tamatruk*; para las variantes de esta voz en los diferentes mss., cf. la edición de E. Riad, p. 96)

las mujeres, en un texto muchas veces citado[96], como buenas guardadoras de secretos, debido a que sus mentes se encuentran exclusivamente ocupadas por todo lo relacionado con amores y amoríos. Ahora bien, la excepcionalidad de Ibn Ḥazm deriva sobre todo de su personalidad singular, que le hace huir de los caminos trillados a la hora de expresar sus opiniones. Nada hay, sin embargo, de excepcional, en el fondo de sus comentarios, que vienen a decir lo mismo que los más convencionales moralistas: las mujeres carecen de criterio intelectual alguno y son débiles de carácter y de opinión.

Si de los textos de carácter normativo se pasa a relatos de tipo histórico, es posible observar la misma uniformidad de intención. La facilidad con que el mismo esquema narrativo se aplica en la literatura árabe a personajes de diferentes épocas y lugares no es una característica exclusiva de los relatos en que aparecen mujeres, desde luego, y se produce a menudo en textos hagiográficos o de otro carácter. Dado el propósito ejemplificador de las historias con participación de mujeres que se han examinado en estas páginas, no es de extrañar que sus protagonistas sean intercambiables, como ocurre con las impacientes mujeres de los piadosos musulmanes consagrados por entero al perfeccionamiento del espíritu. En los relatos de carácter histórico-literario se da el mismo fenómeno: el capricho de al-Zahrā' por eliminar el monte en el que reposa su ciudad se transforma, en su conversión al castellano, en el antojo de al-Rumaykīya por ver la nieve en Córdoba[97]. Los resultados son los mismos -cubrir de almendros la ladera del monte- y la moraleja idéntica.

Tanto el modelo de mujer virtuosa como el catálogo de los males que cometen o provocan las mujeres están presididos por la idea central de establecer su subordinación respecto a los hombres. En efecto, las virtudes que más se alaban son las que se ejercen al servicio de los maridos o, como mucho, de los hijos; los defectos de carácter que más se subrayan son los contrarios: impertinencia, incontinencia verbal, impaciencia, ingratitud, engaño, perfidia... La seducción ejercida sobre los hombres es un peligro sobre el que se advierte repetidamente y que se conjura, sólo en parte, mediante la ocultación del cuerpo femenino

---

[96] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 45/142.

[97] *El Conde Lucanor*, p. 193.

y la represión de la voz de las mujeres. La construcción de un ideal de belleza como el que se ha visto más arriba no quiere decir, en absoluto, que su disfrute deba ser público y menos aún que se sepa y se pregone que una mujer virtuosa es, además, hermosa.

Si en esta caracterización, tanto positiva como negativa, se suprimieran las referencias a al-Andalus y a la religión musulmana, no sería muy difícil entenderlas como pertenecientes al mundo medieval cristiano. La poesía medieval latina contiene un repertorio, muy similar al andalusí, de reproches hacia las maldades de las mujeres[98]; los padres de la Iglesia podrían haber aceptado como suyos muchos de los *ḥadīṯ*es del Profeta o de las opiniones de los moralistas musulmanes[99]. Los relatos de carácter más literario expresan en árabe, como en castellano o en otras lenguas de la Europa medieval, temas muy semejantes. Se trata en ambos casos de un ideal de feminidad que juega sobre una doble valoración: la inferioridad de las mujeres, cuya única misión es la de cumplir con su función biológica (ser esposas y madres) y la concesión, a esa misma inferioridad, de un estatuto aparente de nobleza[100]. ¿Puede por tanto concluirse que el modelo de mujer ideal - y su opuesto retrato de la mujer malvada- era tan universal que trascendía las fronteras religiosas y culturales medievales?

Parte de la respuesta a esta pregunta debe ser afirmativa: el modelo de familia patriarcal, presente en el mundo cristiano como en el islámico, precisa de la subordinación y sumisión de las mujeres a la autoridad de los hombres. Nada hay, por tanto, de específicamente islámico (o andalusí) en el ideal de mujer necesario para perpetuar esa estructura familiar, a la que se dota de una justificación religiosa mediante el recurso a los textos sagrados o dotados de autoridad suficiente. Sin embargo, y del mismo modo que la literatura misógina no es una constante universal, sino que dentro del mismo marco general

---

[98] Cf. M. Puig Rodríguez-Escalona, *Poesía misógina en la Edad Media latina*, p. 19-25.

[99] Cf. M. T. d'Alverny, "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme" y K. E. Borresen, *Subordination et equivalence*.

[100] Es fácil reconocer este mecanismo en épocas posteriores a la medieval y, desde luego, en la actual (cf. V. Moghadam, *Modernizing women* y R. Balmer, "American Fundamentalism").

responde a condiciones históricas concretas[101], tampoco el modelo islámico de feminidad reproduce miméticamente su precedente cristiano.

El modelo de mujer que construye la ideología islámica está destinado única y exclusivamente a ser puesto en práctica dentro del matrimonio. La mujer musulmana -como el hombre- sólo adquiere su plenitud mediante el vínculo conyugal; no existe un ideal religioso de renuncia a la unión sexual y, por tanto, tampoco un ideal de virginidad. La alabanza a las vírgenes[102] se hace sólo en tanto que candidatas a esposas. Las mujeres que, históricamente, han sido propuestas como modelos de conducta, son las mujeres del Profeta o su hija Fāṭima, compendio de virtudes conyugales en su matrimonio con ʻAlī b. Abī Ṭālib.

El confinamiento de la actividad sexual dentro de los límites del matrimonio garantiza teóricamente la virtud de hombres y mujeres por igual. Pero la insistencia en la necesidad de controlar las transgresiones a esa norma por parte de las mujeres revela el temor a que sea difícil de cumplir. En una tradición profética, se afirma que de las diez partes del deseo sexual, nueve correspondían a las mujeres y sólo una a los hombres[103]; esa supuesta mayor predisposición al goce de los sentidos sólo podía provocar un desorden familiar y social y una dominación de las mujeres sobre los hombres. Aun moderada por sentimientos de pudor y de respeto al honor familiar, esta tendencia innata de las mujeres requería un sólido sistema de represión.

Partiendo de estos presupuestos ideológicos, se organizan unas relaciones entre los géneros claramente marcadas por una jerarquización asimétrica, semejante a la que se da en las sociedades cristianas pero caracterizada por su encaje exclusivo dentro de la familia. Incluso las esclavas que, como tales y por no ser, en principio, musulmanas, podrían considerarse excluidas de este modelo, se incorporan a él cuando se convierten en madres y, por tanto, en eslabones de un engranaje dispuesto para perpetuar el orden social al que pertenecen.

---

[101] Para la literatura castellana, cf. la reciente interpretación de M. Solomon sobre la obra de Alfonso Martínez de Toledo (*The Literature of Misogyny in Medieval Spain*).

[102] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 148-151.

[103] *Idem*, nº 76. Atribuida a Abū Hurayra, una frase semejante aparece en Ibn ʻAbd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 45.

Cabe preguntarse hasta qué punto este ideal tuvo una aplicación práctica. Por lo que se sabe de las mujeres andalusíes, a través de textos que, no hay que olvidarlo, fueron todos escritos por hombres, puede afirmarse que el modelo teórico no estaba muy distanciado de la realidad. Es decir: la mayoría de las mujeres ausumió como propio e individual el destino colectivo que les concedía la sociedad. Pero también hubo otras que «alzaron la voz» y se distanciaron de él -como las mujeres solteras por propia elección, las que se dedicaron a la ciencia o las que buscaron formas propias de espiritualidad-. Las hubo, asimismo, que aprovecharon las oportunidades -por escasas que fueran- que les concedía la legislación islámica o la propia dinámica social. Esos mismos textos han conservado la memoria de mujeres que se situaron, voluntaria o involuntariamente, fuera de los límites de ese modelo ideal: cantoras y bailarinas que se exhibían ante los hombres, autoras de versos obscenos o prostitutas y juglaresas.

4. CLASES DE MUJERES

En el capítulo anterior se han mostrado las características más importantes del modelo ideal de mujer en la cultura andalusí. Este modelo, de carácter normativo, establece unas pautas de conducta que se consideran aplicables a cualquier mujer musulmana, con independencia de su situación individual. La legimitidad religiosa en la que se apoya tiende, sin embargo, a hacer olvidar que además de ser musulmanas -las que lo eran- las mujeres andalusíes eran muchas otras cosas: ricas o pobres, campesinas o habitantes de las ciudades, esclavas o libres, descendientes de familias árabes o de conversos al islam... Quiere esto decir que el modelo basado en la expresión de un ideal de conducta conforme a las normas religiosas dominantes elimina el resto de los factores que condicionan la vida de las mujeres y presenta, de forma indudablemente voluntaria, una imagen esencialista e inmutable. Por otro lado, al reducirse ese modelo a la construcción del ideal de mujer casada, se borra también la existencia de un proceso evolutivo en la experiencia vital de las mujeres.

En este capítulo, por el contrario, se va a tratar de presentar la diversidad de elementos que deben tenerse en cuenta a la hora de analizar la participación de las mujeres en la sociedad andalusí. En primer lugar, se presentarán los elementos definidores de la identidad de las mujeres como pertenecientes a diferentes grupos sociales y étnicos y a creencias religiosas diversas. En una segunda parte, se atenderá a los sucesivos cambios de estatuto o de consideración social derivados del propio hecho de ser mujer, es decir, del proceso que convierte a la niña en mujer adulta, virgen y luego esposa y,

finalmente, en anciana[1]. Los temas del primer apartado parecen, a primera vista, de un carácter más inmutable que los que componen el segundo; sin embargo, y como se verá a continuación, las fronteras entre grupos sociales y religiosos son mucho más fluidas de lo que aparentan, y por ello se prestará especial atención a las formas en que pueden traspasarse, es decir, a los sistemas de adopción o dejación de elementos conformadores de la propia identidad.

Mujeres en el campo y la ciudad

Puesto que se parte usualmente del presupuesto de que al-Andalus era una sociedad islámica, se tiene tendencia a considerar ese carácter «islámico» como dominante en la formación social. Pero si por «islámico» se entiende únicamente un componente religioso, se corre el peligro de dar por buena la imagen idealizada que los propios textos andalusíes sugieren de forma más o menos abierta. En el caso de la historia de las mujeres -pero no únicamente en ella- este peligro se agudiza, ya que no siempre es fácil documentar, a través de casos concretos, su inserción en las estructuras socio-económicas.

Son, naturalmente, esas estructuras las que primero condicionan y enmarcan tanto la vida de las mujeres como la de los hombres; sin descuidar el componente religioso, debe éste ser considerado como una de las variables que se han de tener en cuenta y cuyo papel no es siempre el más determinante. En ese sentido, habría que establecer una primera distinción entre las campesinas y las mujeres que vivían en las ciudades. Ni unas ni otras componen un todo homogéneo, como se verá a continuación; parece, sin embargo, bastante claro que pertenecer a uno u otro espacio definía formas de vida con elementos comunes pero también con diferencias apreciables.

La primera de ellas es que, en las escasas ocasiones en que la vida rural asoma a las páginas de los textos andalusíes y en las mucho más escasas aún en que se hace referencia a mujeres campesinas, éstas siempre aparecen en su calidad de mujeres trabajadoras. Por contraste, el ámbito urbano está poblado de toda clase de mujeres, tanto las que

[1] Sobre el papel de las mujeres dentro de la familia, en tanto que esposas y madres (o viudas), se tratará en *infra*, p. 395 y ss.

trabajan fuera de sus casas como las que disfrutan de una posición económica elevada y no se ven obligadas a ello. También en las ciudades se encuentran de forma mayoritaria los grupos sociales dedicados a la administración y la burocracia, cuyas mujeres aparecen a veces en los textos actuando por sí mismas en tanto que mujeres «sabias» o como madres y esposas de los sabios.

Las pocas campesinas que atrajeron la atención de los autores andalusíes son siempre anónimas y aparecen marginalmente en los textos, como la guardiana de un huerto (*ḥārisat al-bustān*) cuyo alquicel, extendido al sol, inspiró unos versos a Abū l-Barakāt al-Balafīqī[2], o la pastora violada que motiva un milagro de Abū l-Walīd Jālid b. Ma'bad al-Šāṭibī[3]. Incluso si no se contara con estos mínimos ejemplos, es lógico suponer a las campesinas andalusíes una participación activa en los trabajos del campo, participación que, como la de los hombres del ámbito rural, no ha quedado incorporada al mundo de la palabra escrita. Por su parte, el registro material, cuyo estudio está siendo tan productivo para la reconstrucción de la sociedad campesina andalusí[4], no ha dado lugar, hasta ahora, a una evalución del papel de las mujeres en esa sociedad.

Junto a referencias como las citadas en el párrafo anterior, los textos andalusíes muestran a veces a mujeres campesinas que ejercen labores dentro del entorno doméstico o que están encargadas de la comida de los jornaleros[5]; probablemente este trabajo se añadiría a los realizados en la recogida y tratamiento de los productos agrícolas o en el cuidado de los animales. Las pocas veces en que se retrata este tipo de actividad, se observa en las mujeres campesinas una libertad de acción -necesaria para poder cumplir con esas obligaciones- que supondría, en principio, una marcada diferencia con la vida de las mujeres en las ciudades, más sometida a las normas de segregación por

---

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 162.

[3] Al-Ṣadafī, *Sirr*, p. 86

[4] Señalo únicamente, a este respecto, dos trabajos recientes y de orientación propia en cada caso: M. Barceló, H. Kirchner y C. Navarro, *El agua que no duerme: fundamentos de la arqueología hidráulica andalusí* (Granada, 1996), y J. Navarro Palazón y A. Robles Fernández, *Liétor: formas de vida rurales en Šarq al-Andalus a través de una ocultación de los siglos X-XI* (Murcia, 1996).

[5] Cf. *infra*, p. 257.

géneros. Es significativa, a este respecto, una consulta jurídica recogida en los *Maḍāhib* de Muḥammad b. 'Iyāḍ (m. 575/1179), en la que se describe a una esclava de clase baja que había pasado la mayor parte de su vida en el campo (*al-bādiya*), sin estar velada (*maḥŷūba*) ni estarle prohibido moverse libremente (*al-taṣarruf*)[6].

Ahora bien, si para estudiar el conjunto de las mujeres andalusíes han de tenerse en cuenta las diferencias socio-económicas de su posición, este principio también se aplica a las que viven en el campo. No todas las campesinas tenían el mismo nivel de vida ni, como consecuencia, seguían los mismos patrones de conducta. Junto a las pastoras, las jornaleras o las mujeres de familias campesinas situadas en niveles de mera subsistencia, hay también constancia de la existencia de mujeres que pertenecían a grupos campesinos acomodados, propietarios de fincas que residían en pequeños núcleos urbanos desde donde dirigían la explotación de sus propiedades. El caso mejor documentado, en este sentido, es el de la familia de Abū Marwān al-Yuḥānisī, el santo almeriense (de Ohanes) cuya vida y milagros puso por escrito Aḥmad b. Ibrāhīm b. Yaḥyà al-Qaštālī (s. VII/XIII)[7].

A pesar de su carácter excepcional en el tiempo y en el espacio - lo que impide comparar su contenido con otros datos semejantes o paralelos- la obra de al-Qaštālī puede considerarse como un fiel testimonio de ciertos aspectos de la vida rural, retratados de manera casual como fondo de la actividad taumatúrgica de Abū Marwān. Comparsas involuntarias en un reparto de personajes dominado por la figura del santo, las mujeres de su extensa red familiar aparecen en el relato de sus milagros mientras se dedican al trabajo que les corresponde directamente: la preparación de la comida para los miembros de la familia y su círculo de relaciones. De la lectura de estos textos se desprende una casi «especialización» profesional de las mujeres de estos grupos sociales, retratadas como proveedoras de alimentos para

---

[6] Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 264/441. D. Serrano, en el estudio que precede a su traducción de *Maḍāhib*, p. 45, toma este caso como base para afirmar que "la vida en el campo, aunque más precaria, permitía mayor libertad a algunas personas, especialmente a las mujeres".

[7] He utilizado parte del contenido de la obra de al-Qaštālī, la *Tuḥfat al-mugtarib,* en "Mujeres y relaciones familiares en el mundo rural andalusí: notas sobre la familia de Abū Marwān al-Yuḥānisī".

los hombres de su familia en varias escenas de la vida diaria. En ellas aparece Abū Marwān, niño aún, llevando la comida que ha preparado la esposa de su padre a un hermano que está arando en el campo; un primo materno de la madre de Abū Marwān pidiéndole a ésta que amase pan y prepare una fuente de queso para tres visitantes; un tal Abū l-Qāsim Ibn Ŷūdī, miembro de la familia, solicitando a su hermana que prepare comida para el santo y sus acompañantes y ofreciéndose a ir al zoco a comprar un conejo para que la comida sea lo mejor posible; la esposa de Abū Marwān, finalmente, preparando para él y sus compañeros grandes cantidades de comida[8].

Puede observarse, en todas estas escenas, que las mujeres cocinan pero no distribuyen los alimentos. En la primera de ellas, es Abū Marwān el que sale al campo para llevar a su hermano la comida preparada en la casa; en el resto, las reuniones en las que se come con familiares o seguidores del santo son exclusivamente masculinas. Cuando Abū l-Qāsim Ibn Ŷūdī comprueba que la comida preparada por su hermana no es de su gusto, se ofrece para ir en persona al zoco local y mejorarla con la adquisición de un conejo, sin que al parecer se le pase por la cabeza encomendar esa misión a quien habrá de cocinarlo. Todo lo cual indica que, en ese ambiente rural de cierto nivel económico, se espera que las mujeres se relacionen únicamente con los varones de su familia, a los que sirven en su calidad de esposas y proveedoras de alimentos, lo que pueden hacer dentro del círculo estrictamente doméstico. Dentro de él hay que contar también con la presencia de mujeres de categoría inferior, que trabajan como nodrizas y sirvientas[9].

El muy fragmentario retrato de las mujeres campesinas que aparece en la obra de al-Qaštālī introduce un elemento que sí puede considerarse propiamente «islámico»: la segregación por géneros dentro del espacio de las relaciones sociales. Cabe preguntarse si este elemento se subraya en esta obra debido a su carácter hagiográfico o si, realmente, la condición de campesinos acomodados de sus protagonistas llevaba aparejada un cierto seguimiento de normas de conducta prestigiadas por su identificación con la ideología dominante.

---

[8] *Tuḥfa*, p. 19-20, 152, 164 y 180.

[9] *Idem*, p. 114.

Sobre las mujeres que viven en las ciudades la información es mucho mayor que sobre las campesinas, tanto en calidad como en cantidad; de hecho, la mayor parte de los datos conservados sobre las mujeres andalusíes corresponde al ámbito urbano. Dentro de la ciudad, las mujeres pertenecen a categorías sociales, étnicas y de estatuto personal muy diferentes entre sí, como se verá más adelante. Pero el hecho de residir en ese entorno las convierte, en ocasiones, en parte de la vida ciudadana, como espectadoras o participantes de celebraciones o ritos comunales. Este rastro de la presencia de las mujeres -que se debió de dar también en el campo, aunque de ello se tenga muy escasa noticia- sólo se registra en muy contados momentos, aunque posiblemente fuera mucho más común de lo que los textos dejan apreciar. Ha quedado constancia escrita, por ejemplo, de que a la llegada del ejército almohade a Murcia a finales de 567 (julio de 1172), la población entera de la ciudad salió a darle la bienvenida, con la participación de las mujeres, que "alzaban sus voces a causa de su alegría y expresaban abiertamiente su contento con sus palabras"[10]. Más de dos siglos antes, el 1 de muḥarram de 347/25 de marzo de 958, una ocasión semejante -la despedida del ejército califal en marcha hacia el norte de África- había atraído la presencia de toda la población cordobesa: hombres, mujeres y niños, precisa el cronista, inundaron el Arrabal de Córdoba y disfrutaron conjuntamente del espectáculo hasta que éste degeneró en disturbios, con graves consecuencias para muchas mujeres, que fueron violadas por soldados tangerinos[11]. Más literaria y artificiosa es la descripción de la mezcla de hombres y mujeres en las calles de Guadix en la pluma de Ibn al-Jaṭīb: "No hubieras podido distinguir entre las [relucientes] armas y ojos ni entre el rojo de las banderas y el de las mejillas"[12].

---

[10] Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, *Mann*, p. 424/224. El editor del texto árabe hace notar la divergencia entre este comportamiento de las mujeres y las enseñanzas del Mahdī, fundador de la dinastía almohade, que no se acomodaban con la presencia de las mujeres ni con el hecho de oír sus voces (cf. *supra*, p. 92).

[11] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 221-2.

[12] Trad. de J. Bosch Vilá y W. Hoenerbach, "Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347)", p. 40 (y p. 69, sobre la gran cantidad de mujeres presentes en la recepción popular al sultán granadino en Almería).

En el recuerdo cronístico de estos hechos -no así en el literario- se desliza una sutil advertencia contra la presencia de las mujeres en actos públicos, ya sea por la inconveniencia de dejar oír sus voces o por los peligros a que se exponían. De forma implícita se ofrece al lector de estos textos la consideración de que esa presencia colectiva es una forma de transgresión que debe ser evitada. De hecho, la circulación de las mujeres en los espacios públicos de las ciudades se encuentra sujeta a normas de segregación (en mezquitas, zocos o baños) o de reprobación social[13]. Ahora bien, estas normas regían principalmente la vida de las mujeres de condición libre y de buena reputación, es decir, la vida de las musulmanas virtuosas, ya se trate de quienes habitan las ciudades, ya de campesinas acomodadas como las que formaban la familia de Abū Marwān al-Yuḥānisī.

¿Qué es, por tanto, lo que marca la diferencia entre mujeres campesinas y mujeres de las ciudades? Parece claro que el elemento unificador entre ambas situaciones es el que procede del ámbito religioso, mientras que las variaciones responden a las circunstancias socio-económicas, colectivas o individuales. Se ha de tratar, sin embargo, de precisar algo más esta formulación, demasiado general y obvia para que resulte de utilidad como instrumento de análisis. Para ello, el elemento religioso debe entenderse como algo dinámico y sujeto a fluctuación, es decir, debe considerarse en el contexto de la islamización de al-Andalus, proceso que no afecta por igual al campo que a las ciudades y que desde luego experimenta una evolución histórica muy acusada. Teniendo esto en cuenta, conviene preguntarse asimismo qué se entiende en realidad por islamización: no se trata únicamente de un proceso de conversión a una nueva religión y la adopción de sus normas de comportamiento (lo que sería más bien la visión individualizada del fenómeno), sino también de un proceso independiente de las opciones personales y por el cual los grupos dominantes en la sociedad extienden progresivamente su capacidad de control ideológico y económico sobre un territorio cada vez mayor. En esa perspectiva habría que situar a amplias zonas rurales fuera del proceso de «islamización», al menos durante los periodos más tempranos de la historia andalusí, e incluso hasta el s. IV/X, cuando Ibn Ḥawqal

---

[13] Cf. V. Aguilar y M. Marín, "Las mujeres en el espacio urbano de al-Andalus", e *infra*, p. 229 y ss.

se refería, en un texto muchas veces citado, a poblaciones campesinas de religión cristiana que escapaban al control de las autoridades urbanas[14]. Otros testimonios de la «autonomía» -al menos cultural- de ciertos asentamientos rurales pueden rastrearse en textos andalusíes, como el no menos conocido de Ibn Ḥazm sobre los habitantes de Balī: "La casa de los Balī, en al-Andalus, es el lugar que lleva su nombre, al norte de Córdoba, donde residen hasta hoy, con sus *nisba*s propias; no saben hablar en *lāṭiniyya*, sino solamente en árabe, tanto sus mujeres como sus hombres; honran al huésped y no comen cola de cordero aun en nuestros días"[15]. Recientemente, C. Barceló ha interpretado este texto como una referencia a árabes cristianos "que vivían en un lugar llamado Balī y además se decían descendientes de la tribu árabe cristiana de Balī; genealogías árabes y arabización lingüística que se advierte entre los cristianos de Toledo, de Valencia o los de Alafoens (Portugal) quienes, también en la primera mitad del siglo XI, se atribuían una ascendencia árabe Gassānī y la mayor parte de ellos sólo hablaba árabe"[16].

La existencia de comunidades campesinas capaces de generar y transmitir sus propios saberes ha sido propuesta desde el análisis del registro material con argumentos convincentes, especialmente por M. Barceló[17]. Los asentamientos rurales a que se refieren los textos árabes no tienen por qué responder a ese mismo esquema, pero en todos los casos se observa la creación y permanencia de resistencias al proceso de islamización, tal como se ha definido más arriba. En una época más tardía, como la que refleja la obra de al-Qaštālī (s. VII/XIII), esas resistencias parecen, a primera vista, haber desaparecido. Siempre en el terreno de lo hipotético, podría concluirse que la situación de las mujeres, en el ámbito social urbano o campesino, denota el grado de islamización, de la cual sería un indicador el mantenimiento de la segregación por géneros; sin olvidar, en todo caso, que este indicador adquiere una mayor visibilidad en los niveles económicos más elevados, tanto en el campo como en la ciudad.

---

[14] Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 111.

[15] Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 415 (trad. E. Terés, "Linajes árabes", p. 363).

[16] C. Barceló, "Mozárabes de Valencia", p. 270.

[17] Cf. *supra*, nota 4.

Adscripciones étnicas

En el conjunto de la sociedad andalusí, y sobre todo en los primeros siglos de su historia, la adscripción étnica aparece a menudo como factor determinante de la identidad individual y tiene un reflejo frecuente en las cadenas genealógicas de los hombres. Por lo que se refiere a las mujeres, los datos de tipo onomástico que puedan identificar ese factor son mucho más limitados; así, la falta de *nisba*, que puede hacer pensar en un origen no árabe en el caso de un hombre[18], es tan general entre las mujeres que lo que resulta excepcional es su presencia. Las poquísimas *nisba*s árabes que se hallan en los textos, aplicadas a mujeres (al-Marwānīya, al-Tamīmīya, al-Qurašīya)[19], no son, por consiguiente, significativas de la presencia de mujeres de ese origen dentro de la sociedad andalusí. Hace ya tiempo, sin embargo, que P. Guichard recurrió a una serie de textos cronísticos para apoyar la posibilidad de que los linajes árabes establecidos en al-Andalus lo hubieran hecho acompañados, en muchos casos, de las mujeres de la familia[20]. Alguno de esos textos es del todo explícito a ese respecto, como el que se refiere a la llegada a al-Andalus, en los inicios del reinado de ʻAbd al-Raḥmān I (en 140/757), de los omeyas ʻAbd al-Malik b. ʻUmar b. Marwān al-Marwānī y Ŷuzayy b. ʻAbd al-ʻAzīz b. Marwān, acompañados de sus hijos y sus hijas (*awlādu-humā wa-banātu-humā*)[21].

Los linajes árabes concedían a quienes pertenecían a ellos un rango diferenciador, más acusado (y más efectivo socialmente) en los primeros tiempos de la historia andalusí y cuya memoria se conservó incluso hasta la época naṣrí. La inserción genealógica en el linaje no

---

[18] Cf. las precisiones que hace a este respecto M. Fierro, "Árabes, beréberes, muladíes", p. 46-7.

[19] Cf. M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 39-40. Otro ejemplo de mujer que lleva la *nisba* al-Qurašīya es la madre de ʻAlī b. Ḥammūd, al-Bayḍā' (Ibn ʻIḏārī, *Bayān*, III, p. 124; en *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 206/216, la *nisba* se convierte en nombre propio).

[20] P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 197-208.

[21] *Ajbār maŷmūʻa*, p. 95/90. Cf. E. Terés, "Dos familias marwāníes", p. 150 y ss.

la transmiten las mujeres árabes a no ser que estén casadas con hombres árabes, dando de ese modo a sus hijos un doble motivo de «nobleza» en sus orígenes. Fuera de la casa omeya, en la que el hecho de tener una madre árabe, por lo excepcional, se señala expresamente cuando así ocurre[22], quizá sea el de Almanzor uno de los casos más abundantemente documentados en las crónicas históricas, que se refieren con unanimidad al origen tamīmí de su madre, Burayha[23]. Entre los califas ḥammūdíes, se destaca el hecho de que varios son hijos de madres qurayšíes, como 'Alī b. Ḥammūd (m. 408/1018)[24] y su hijo Yaḥyà, al-Mu'talī bi-llāh (m. 427/1035)[25]. Fuera de los círculos de las familias soberanas, el origen árabe de las mujeres se hace notar igualmente, cuando se trata del mismo fenómeno (doble ascendencia, paterna y materna)[26], o cuando se subraya la alianza matrimonial entre personas del mismo origen, como ocurre en el acta de divorcio de Abū l-Barakāt al-Balafīqī, fechada en 751/1350[27].

Al prestigio social que concede la pertenencia a un linaje árabe, se añade el valor añadido de dominar los recursos culturales que tal pertenencia supone: el conocimiento de los sistemas de expresión en la lengua árabe clásica[28]. No de otro modo se explica que las mujeres

---

[22] Uno de los hijos de 'Abd al-Raḥmān III, al-Munḏir, era conocido como Ibn al-Qurašīya, por ser su madre Fāṭima al-Qurašīya, hija del emir al-Munḏir (Ibn Ḥazm, *Ummahāt*, p. 8/14; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 10/16; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 210).

[23] Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, p. 132; al-Ḍabbī, *Bugya*, p. 106; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 275; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 257 y 174; al-Marrākuši, *Mu'ŷib*, p. 61; *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 175/186.

[24] Cf. *supra*, nota 19 y L. Seco de Lucena, *Los ḥammūdíes*, p. 17.

[25] Ibn Ḥayyān, *apud* Ibn Bassām, *Ḏaŷīra*, I, p. 482; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 131; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 154; al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 80; *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 207/218 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 486. Ibn Ḥayyān subraya el hecho de que Yaḥyà fuera el cuarto de los cuatro califas del Islam de madre qurayší (el primero de ellos, su antepasado 'Alī b. Abī Ṭālib; su hijo al-Ḥasan b. 'Alī y el 'abbāsí al-Amīn).

[26] L. Molina, "Un árabe entre muladíes", p. 338 ("nació [Muḥammad b. 'Abd al-Salām al-Jušanī] en el seno de una familia de honda raigambre árabe, entre cuyos antepasados se contaba un compañero del Profeta [...] a esta insigne ascendencia paterna se unía el hecho de que su madre era también árabe, de Qurayš. Pocos andalusíes, por tanto, podían presumir de unos orígenes tan nobles").

[27] S. Gibert, "Abū-l-Barakāt", p. 408.

[28] Cf. el caso del Algarve, en M. Marín, "A l'extremité de l'Islam médiéval", p.

granadinas de mérito y nobleza, según Ibn Sa'īd, fueran llamadas "las árabes", por haber preservado la retórica árabe (*li-muḥāfaẓati-hinna 'alà ma'ānī l-'arabīya*)[29].

Las mujeres de origen árabe se consideraban, por tanto, como miembros de un grupo social distinguido por su pertenencia étnica y situado por ello mismo por encima de otros. No siempre el prestigio social de este signo de identidad iba acompañado de una posición económica elevada, pero sí de un hecho significativo: ser mujer árabe equivalía a ser mujer libre.

Si a las mujeres de origen árabe su «etnicidad» les concedía automáticamente un estatuto social prestigioso y la condición de ser libres, el caso de las mujeres bereberes es muy distinto. Las madres de los príncipes omeyas que pertenecían a ese grupo eran de origen servil, como Rāḥ, una mujer de la tribu Nafza, cautiva en el norte de África y llevada a Siria, donde se convirtió en madre del futuro 'Abd al-Raḥmān I[30]. También eran bereberes y habían sido esclavas Ḥalāwa, madre de 'Abd al-Raḥmān II (206-238/822-852)[31] y Aṭl, madre del emir al-Munḏir (273-75/886-88)[32]. El comercio de esclavas bereberes procedentes del norte de África, muy apreciadas en los núcleos urbanos medio-orientales[33], dio lugar a la creación de un estereotipo que concedía a estas mujeres una calidad superior en la satisfacción del deseo sexual de los hombres, del mismo modo que se consideraba a las rumíes como más adecuadas para el trabajo doméstico[34]. Esclavas que

---

364.

[29] *Apud* al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 289.

[30] Ibn Ḥazm, *Ummahāt*, p. 122; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 47; al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 333; al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 29.

[31] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 80 y *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 137/145 (sólo *Ḏikr* cita el origen de Ḥalāwa).

[32] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 113; *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 149/158 y 152/161. Cf. la traducción de *Ḏikr*, p. 162, nota 58.

[33] M. Talbi, *L'émirat aghlabide*, p. 33-35.

[34] Se atribuye esta opinión al califa omeya de Damasco 'Abd al-Malik b. Marwān (Ibn 'Abd Rabbihi, *'Iqd*, VI p. 103; Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 43; al-Tiŷānī, *Tuḥfa*, p. 159, citando a Abū l-Faraŷ al-Iṣfahānī; compárese con el texto traducido por M. Talbi, *Émirat aghlabide*, p. 33 e igualmente atribuido a 'Abd al-Malik b. Marwān). Sobre los estereotipos de esclavas, cf. P. Coello, "Las actividades de las

procedían del «país de los bereberes» se compraban y vendían en al-Andalus, como atestiguan los formularios notariales conservados, al menos hasta el s. IV/X[35], cuando el poder cordobés ejercía un control militar sobre el norte de África. Pero los bereberes habían formado, desde el inicio de la presencia islámica en la Península Ibérica, el componente mayoritario de las poblaciones que se trasladaron a ella como sus nuevos señores. Desde un primer momento hubo, pues, muchas mujeres bereberes libres, que formaban parte de las familias establecidas por todo al-Andalus, familias que a su vez, en casos concretos, gozaron de una posición política y social importante. Un caso particularmente notable, en este sentido, es el de las mujeres de los Banū Wansūs, familia que se trasladó a al-Andalus a comienzos del reinado de 'Abd al-Raḥmān I y de la que se conservan noticias hasta entrado el s. IV/X[36]. Por otro lado, la llegada de bereberes «nuevos», es decir, los que se incorporan al ejército califal en ese siglo y los que en el siguiente se harán con el poder en algunos reinos de taifas, supone también la presencia de mujeres de condición libre, mujeres e hijas de jefes tribales que, por serlo, tienen una consideración social elevada. En escalones inferiores de la población existieron, indudablemente, mujeres bereberes que no eran esclavas: campesinas, artesanas, mujeres de soldados o de pequeños comerciantes en el zoco, criadas... De ellas sólo quedan, en el registro escrito, menciones esporádicas, provocadas por su presencia inesperada en momentos de tensión o de ruptura. Un ejemplo de ello es el asesinato, durante el asedio de Córdoba por los bereberes (comienzos del s. V/XI), de una mujer negra a manos de una multitud enfurecida de cordobeses hambrientos, que identificaron el color de su piel con su pertenencia a esa etnia. La mujer volvía del horno y tuvo la desgracia de que se le cayera la olla que llevaba, atrayendo así la atención de quienes volvieron contra ella su resentimiento hacia los sitiadores de la ciudad; es decir, era probablemente una criada o una mujer de escasos medios económicos[37].

---

esclavas", p. 203-208.

[35] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 33.

[36] H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 231-238.

[37] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 103.

La adscripción étnica bereber no presuponía la libertad de las mujeres que la compartían, como tampoco su situación en la escala social. Hasta cierto punto, por tanto, se trata de un elemento menos condicionante que el hecho de ser de origen árabe. Es preciso, con todo, tener en cuenta ciertas interpretaciones contemporáneas de la posición de las mujeres en las sociedades bereberes, según las cuales y en contraste con las mujeres árabes, las bereberes habrían gozado de una mayor consideración social y, por ende, de una mayor penetración en los espacios públicos. No creo que este fuera el caso de las mujeres bereberes en al-Andalus, al menos en la sociedad urbana; apunto aquí únicamente la presencia de este tema -que se tratará más adelante- como uno de los posibles componentes de la identidad bereber que podría haber influido en la posición de las mujeres.

A lo largo de la historia de al-Andalus, las adscripciones étnicas tienden a difuminarse progresivamente y a transformarse en un referente simbólico, del cual es buen ejemplo la ya mencionada calificación de «árabes» que otorga Ibn Sa'īd a las mujeres granadinas. Por otro lado, no hay que olvidar que la mayoría de la población, por mucho que se hubiera mezclado con árabes y bereberes, carecía de esa adscripción, aunque se adoptara en ciertos casos como medio de reforzar la ascensión social de ciertas familias o para borrar el recuerdo de orígenes oscuros. Pero en tanto que las mujeres no son transmisoras de «nobleza de sangre», el rasgo étnico de su identidad sólo se conoce en casos muy significativos y, desde luego, como característica individual y propia de quien lo lleva.

La esclavitud

Mientras que la adscripción étnica es una cualidad inamovible y permanente, adquirida desde el nacimiento, la esclavitud puede ser una situación temporal y afectar sólo a una etapa de la vida de las mujeres. Esclavitud y «etnicidad», por otra parte, comparten un espacio particular en la definición de la identidad de las mujeres. Se ha hecho notar cómo la condición de mujer árabe llevaba aparejada la libertad, lo que no era el caso de las mujeres bereberes, entre las que hay esclavas y libres. La referencia descriptiva de las esclavas incluye a menudo el dato de su procedencia étnico-geográfica: bereberes, negras, rumíes, francas o

gallegas[38] son las categorías (*ŷins*) en que se clasifica a las esclavas en los textos andalusíes. Me referiré a continuación a estas categorías de esclavas, con la excepción de las bereberes, que ya se han mencionado.

Si los refranes se consideran acervos de lugares comunes y aceptados por la sociedad que los produce, habría que concluir que las mujeres negras -en su mayoría, esclavas- no gozaban de ningún prestigio social. Ibn ʻĀṣim incluye en su colección dos proverbios bien elocuentes a este respecto: "una negra con zapatillas es una contradicción" y "una negra fornicó, una cabra ventoseó"[39]. Ya se ha mencionado antes el suceso que costó la vida en Córdoba a una mujer negra a la que se tomó por bereber en un momento de resentimiento contra los bereberes por su asedio de la ciudad; el episodio deja traslucir, además, un sentimiento de rechazo hacia los negros.

Junto a este tipo de actitudes se conserva el recuerdo de esclavas negras que gozaron del aprecio y la estima de sus dueños, como la *ŷāriya* de la que estaba prendado el literato Abū Ḥafṣ al-Quʻaynī[40]. Mucho más famosa que esta anónima mujer es otra esclava negra, llamada ʻĀbida, que se integró en una familia marwāní, la de Ḥabīb b. al-Walīd al-Marwānī, conocido como Daḥḥūn (m. 200/815). Durante su peregrinación a La Meca, su pariente Muḥammad b. Yazīd b. Maslama b. ʻAbd al-Malik b. Marwān se la regaló a Daḥḥūn, que quedó admirado de los conocimientos de esta mujer, una "*ŷāriya* negra, de los esclavos (*raqīq*) de Medina, de un color negro profundo"[41];

---

[38] Hay que tener en cuenta que para los andalusíes, los *ŷalāliqa* ("gallegos") ocupaban un territorio geográfico mucho más amplio que la actual Galicia y que cubría el reino de León; cf. C. de la Puente, "La campaña de Santiago de Compostela (387/997)".

[39] Ibn ʻĀṣim, *Refranero*, núms. 746-7 (la ed. y trad. del texto, M. Marugán, explica así el sentido del segundo de estos refranes (nota 238): "refiriéndose a sucesos normales y corrientes, de los que no vale la pena comentar nada". Este mismo refrán aparece en la colección de A. del Castillo (F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes*, núms. 798 y 1011). Al-Zaŷŷālī (*Amṯāl*, nº 1831), ofrece una variante muy similar: "¡ha fornicado una negra! dijo: y una olla se ha roto" (en la traducción de este refrán, Ould Mohamed Baba vierte *sáwda* por "esclava", aunque en otras ocasiones (nº 1743) lo hace por "negra"). Véase también el refrán nº 1899 de al-Zaŷŷālī.

[40] Ibn Bassām, *Ḏaŷīra*, IV, p. 310.

[41] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 96 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 139-140 (también en *Nafḥ*, II, p. 504, aunque aquí no se menciona que fuese negra). Cf. M. L. Ávila,

Daḥḥūn se la llevó a al-Ándalus y la tomó como concubina, siendo luego madre de su hijo Bišr. En el caso de esta mujer, parece claro que consiguió un prestigio de carácter religioso como transmisora de tradiciones proféticas (nada menos que unas diez mil). Se decía también que había escuchado en Medina a Mālik b. Anas y a otros ulemas. Todo ello propició su inclusión en el repertorio biográfico de Ibn al-Abbār[42], entre otras mujeres dedicadas a diversos aspectos de las ciencias y las letras. Pero cabe preguntarse si realmente ʻĀbida fue tal prodigio de conocimiento y si realmente escuchó a Mālik b. Anas. Aunque se volverá a tratar de este punto más adelante[43], considero necesario referirme a él aquí, ya que la insistencia en el prestigio religioso de ʻĀbida parece responder, al menos en parte, a la necesidad de justificar el evidente amor que inspiró a su dueño omeya.

No fue el suyo un caso excepcional: en otras familias soberanas, como la de los almorávides, se encuentran menciones a esclavas negras que fueron madres de príncipes. Éste fue el caso de uno de los hijos de Yūsuf b. Tāšufīn, conocido como Ibn Tāgīšit, que era el nombre de su madre[44]. Un paralelo de esta situación se da respecto al literato ʻAbd Allāh b. Ḥaŷŷāŷ al-Išbīlī (m. 601/1204-05), conocido como Abū Muḥammad Ibn al-Yāsamīn a causa del nombre de su madre, que era una esclava negra[45]. En todos estos ejemplos, lo que conviene subrayar ahora es la integración de las esclavas negras a las estructuras familiares de niveles sociales muy diferentes. Ahora bien, este proceso -que es común para esclavas de otras procedencias- parece distinguirse en el caso de las esclavas negras por una cierta excepcionalidad e incluso rechazo, reflejado en la transmisión de un signo onomástico que en principio es innecesario, puesto que los hijos resultantes de estas uniones habrían heredado parte de los rasgos distintivos de sus madres. De hecho, la biografía de Ibn al-Yāsamīn añade, tras sus datos onomásticos, que él también era negro. En otro caso recogido por Ibn

---

"Las mujeres «sabias», nº 3.

[42] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Alarcón), nº 2850.

[43] Cf. *infra*, p. 649.

[44] Ibn ʻIḏāri, *Bayān* IV, p. 78.

[45] Ibn Saʻīd, *Guṣūn*, p. 42. Hay que hacer notar el significado del nombre de esta mujer ("jazmín") y el contraste con el color de su piel. ¿Se trataba de una fórmula que buscaba resaltar, precisamente, la negritud de la esclava?

al-Jaṭīb se observa igualmente una reticencia notable hacia la unión con esclavas negras por los efectos que ello produce en la descendencia común. Se trata de Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Sāḥilī (m. después de 739/1338-39), un granadino que residió largo tiempo en el Sudán occidental, donde alcanzó gran privanza con su rey y consiguió grandes riquezas. Volvió al Mágreb y finalmente retornó al Sudán, donde se estableció. Allí, añade Ibn al-Jaṭib, "tomó una esclava negra (*min al-zanŷīyāt*) como concubina y tuvo con ella hijos como escarabajos"[46].

En este contexto, es necesario tener en cuenta la existencia de una discusión jurídica sobre la posibilidad de repudiar a la esposa cuando se comprueba que es negra, discusión recogida por el toledano Ibn Mugīṯ[47]. Teniendo en cuenta que este hecho podía ser desconocido para el futuro esposo -que no siempre había visto a su novia antes del matrimonio-, descubrir que se trataba de una mujer negra no era para Ibn Mugīṯ motivo de repudio, basándose para ello en la doctrina de Ibn al-Qāsim y en la jurisprudencia. Esto quiere decir, en primer lugar, que las uniones con esclavas negras eran lo suficientemente frecuentes como para provocar la aparición de mujeres libres y musulmanas con rasgos físicos que denotaban su ascendencia; la opinión de Ibn Mugīṯ confirma asimismo que se había planteado la cuestión del rechazo a estas mujeres. Pero Ibn Mugīṯ recoge también la opinión de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, según el cual el repudio por causa de negritud es aceptable si el marido no se ha casado anteriormente con una negra, demostrando así que no tenía prejuicios raciales. Es significativo que Ibn Ḥabīb continúe su argumentación exponiendo que si en la familia de la esposa no hay negros, el marido debe esperar que su mujer no lo sea, aunque no lo haya hecho constar expresamente. La discusión jurídica confirma, por tanto, 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[48].

---

[46] Ibn al-Jaṭib, *Iḥāṭa*, I, p. 329 y 341.

[47] *Muqni'*, p. 28-9/64.

[48] B. Lewis, *Race and color*, p. 92, cita la opinión de Ibn Ḥabīb (a través de Ibn 'Abd al-Ra'ūf) y la explica así: "blackness, like skin diseases, runs in families. A Muslim bridegroom, it will be recalled, may not see his bride unveiled until after

Nada semejante se encuentra respecto a las esclavas rumíes (*rūmīyāt*), es decir, de origen «cristiano», utilizando este término en el sentido de procedencia geográfica: mujeres compradas o cautivadas en países situados al norte de al-Andalus. El estereotipo a que me he referido antes reducía los atractivos de las mujeres rumíes a su capacidad para el trabajo y el servicio doméstico, pero es evidente que tenían muchos otros[49]. Al menos entre las familias soberanas es notable el alto número de príncipes cuyas madres eran rumíes; sin ánimo de exhaustividad, pueden citarse los nombres de los omeyas al-Ḥakam II, Sulaymān b. al-Ḥakam al-Musta'īn bi-llāh y 'Abd al-Raḥmān b. Hišām b. 'Abd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir al-Mustaẓhir bi-llāh[50]; los almorávides 'Alī b. Yūsuf y sus hijos Tāšufīn b. 'Alī y 'Umar al-Ṣagīr[51]; los almohades al-'Ādil y al-Rašīd, así como los hijos de al-Ma'mūn[52] y, finalmente, algunos naṣríes, como Muḥammad b. Abī l-Walīd Ibn al-Aḥmar o los hijos del sultán granadino Abū l-Ḥasan (Muley Hacén), habidos con la *rūmīya* Ṯurayyā (Isabel de Solís)[53].

Las esclavas rumíes que aparecen descritas en los textos lo son con características excepcionales, que van de la gran hermosura (como la que adquirió en Mérida el luego emir Muḥammad I o la que, en 635/1237-38, causó por ello la muerte de Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd[54]), a la posesión de distintos y muy refinados saberes. Ejemplos de esto último se encuentran en época omeya, cuando los emires adquieren esclavas rumíes educadas en Medina o en Bagdad; una de

---

marriage. If he finds her black or scabby, he may repudiate her - unless he has taken a bride from a family known to have black or scabby members, in which case he has no grounds for complaint". Cf. Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 81/39.

[49] Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 147 (nº 7), se refiere a una esclava (*jādim*) blanca (*ṣafrā'*), de la cual se apodera un almorávide a su entrada en Sevilla en 484/1091. Parece lógico suponer que se trataba de una rumí.

[50] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 102/87; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 91 y 135.

[51] Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, p. 157 y 165; *Ḥulal*, p. 84.

[52] Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, p. 245 y 254; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 416.

[53] Ibn Ḥaŷar, *Durar*, V, nº 4645 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 512-3. Cf. L. Seco de Lucena, "La sultana madre de Boabdil", p. 359-60.

[54] Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 151; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* V, p. 341 e Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 132.

ellas, Qalam, era de origen vascón[55]; otra, traída de Oriente en 271/884-85 para el emir Muḥammad, podría haber sido cautiva bizantina[56]. Sin embargo, la gran mayoría de estas esclavas rumíes debieron de pertenecer a otra categoría mucho más común y más al alcance de las gentes acomodadas que podían permitirse la adquisición de esclavos. Entre las esclavas palatinas como Qalam y las que aparecen, de forma anónima, en formularios notariales destinados a su manumisión[57] había una gran diferencia; éstas últimas eran las destinadas, probablemente, a ese servicio alabado por los literatos. La abundancia de esclavas rumíes y su popularidad también estaba en relación con su proximidad geográfica a al-Andalus y, en ciertos momentos, con su mayor disponibilidad en el mercado. Sabido es que entre los méritos de Almanzor se cuenta el que gracias a sus campañas al norte de la Península, al-Andalus se inundó de cautivos rumíes, especialmente de mujeres[58].

Dentro de la categoría general de rumíes, los textos andalusíes distinguen la existencia de esclavas francas (*ifranŷīyāt*) y gallegas (*ŷillīqīyāt*)[59], sin que a veces pueda observarse muy bien cuál es la diferencia entre todas ellas. Los formularios notariales utilizan estos adjetivos indistintamente al recoger modelos de documento para ventas o manumisiones de esclavas, aunque parece más corriente el uso de *ŷillīqīya* que el de *ifranŷīya*[60]. No obstante, que estas categorías tenían un sentido preciso y, como consecuencia, eran diversamente apreciadas es cosa que se desprende de este texto de Ibn al-'Aṭṭār:

> si se la ha comprado como siendo de una clase (*ŷins*) determinada, como *ŷillīqīya*, *ifranŷīya* o del país de los *barbar* y luego se se viera que no era así, comprobándose que la supuesta clase era mejor que la suya propia y más deseada por la gente, ha de devolverse. Si no

---

[55] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 140.

[56] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 267.

[57] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 47.

[58] Al-Marrākuši, *Mu'ŷib*, p. 60-1.

[59] Sobre el uso de *rūmī* e *ifranŷ* en las crónicas históricas árabes, cf. E. Lapiedra, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, p. 114-142 y 248-257. Para el uso de *ŷillīqī*, téngase en cuenta lo dicho en la nota 38.

[60] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 283; Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 175 y 352.

> tuviera la clase en la que estaba considerada [es decir, si fuera de una clase mejor que aquélla por la que fue vendida] no hay motivo de demanda en ello, a no ser que se supiera que antes [el comprador] aborrecía esta clase, mediante juramento o algo parecido. Si es así, se debe devolver, aunque su clase fuera mejor de aquélla por la que fue comprada[61].

Dos textos confirman que, de las tres categorías citadas por Ibn al-'Aṭṭār, la menos apreciada era la de las *ŷillīqīyāt*. El primero corresponde a la literatura jurídica: en un modelo de documento para la compraventa de una esclava de baja condición (*min wajš al-raqīq*) se califica a la esclava en cuestión de *ŷillīqīya*[62]. Bien es verdad que este mismo calificativo aparece en otros documentos semejantes sin que esté unido a la categoría de *wajš al-raqīq*, pero no parece que en este caso se trate de una simple coincidencia. En efecto, en la descripción de al-Andalus debida al viajero oriental Ibn Ḥawqal -muy cercano en el tiempo al formulario notarial que se acaba de citar- se afirma que los andalusíes preferían para sus hijos las uniones con los francos y no con los gallegos (*wa-ilay-him [al-ifranŷa] yargab ahl al-Andalus 'an al-ŷalāliqa bi-awlādi-him*)[63]. Por la misma época, Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Ṭurṭūšī describía a los *ŷalāliqa* como gente traidora y vil, añadiendo que no se bañaban en agua fría más que una o dos veces al año y que no lavaban sus vestidos desde que se los ponían por primera vez hasta que se les caían a pedazos, a pesar de todo lo cual alaba su extremado valor militar[64]. Se diría, por tanto, a partir de todos estos testimonios, que las esclavas «gallegas» estaban destinadas, en general, a trabajos domésticos o de escaso reconocimiento, mientras que otras esclavas eran más apreciadas como posibles parejas y madres.

Por último, ha de tenerse en cuenta, a la hora de analizar estas «etiquetas» étnico-geográficas, la posibilidad de que se estén utilizando como descriptores religiosos y se apliquen a mujeres libres. Una *rūmīya* no tiene por qué ser necesariamente una esclava, puesto que ese calificativo podía también aplicarse -aunque no es frecuente- a mujeres

---

[61] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 34-5.

[62] *Idem*, p. 33 e Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 167.

[63] Ibn Ḥawqal, *Ṣūra*, p. 111/110.

[64] El texto de Ibrāhīm b. Ya'qūb es citado por al-Bakrī, *Ŷugrāfīya*, p. 80-1.

cristianas que vivían en al-Andalus[65]; lo mismo ocurre con las *ifranŷīyāt*, a las que Ibn 'Abdūn recomienda que se les prohiba entrar en las iglesias si no se está celebrando ninguna función religiosa[66]. Parece claro que en este caso se trata de mujeres cristianas, no de esclavas de origen franco.

Junto a las categorías que dividían a las esclavas de acuerdo con sus orígenes, ya se han indicado en varias ocasiones las diferencias que correspondían a su categoría personal y, como consecuencia, al uso y valoración de sus servicios y personas. Con independencia de su origen, las esclavas aparecen catalogadas, en primer lugar, por su excelencia (*ŷāriya rā'i'a*[67], *al-ama min al-murtafi'āt* o *al-'ulyā min al-raqīq*)[68]. Estas esclavas son las de mayor perfección física y el criterio para determinar esta perfección consiste en la ausencia de características que, en otras esclavas menos excelentes, se consideran aceptables (como el mal aliento, los lunares, las canas, la falta de un diente...[69]). Las esclavas de mejor categoría eran, sin duda, las destinadas al placer sexual y la reproducción de la familia; las consideradas de baja condición (*wajš al-raqīq*) se ocupaban de los trabajos domésticos. Es así, también, como son descritas ambas clases de mujeres por Ibn Ḥazm, a propósito de una esclava que, a la muerte de su dueño, a quien amaba, se negó a tener relaciones sexuales con otros hombres: "y se contentó con la servidumbre (*jidma*) y a salir del grupo de las mujeres destinadas a la reproducción (*nasl*), el goce (*liḏḏa*) y a una situación agradable"[70].

La clasificación de las esclavas de acuerdo con su excelencia tenía consecuencias económicas (un precio más o menos elevado) y jurídicas (mayor o menor flexibilidad en la aplicación de los periodos de espera

---

[65] Cf. E. Lapiedra, *op. cit.*, p. 135-6.

[66] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 48-9/150.

[67] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 168. Ése es también el término por el que hay que corregir *rābi'a* en Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, 254/427; cf. la nota 1658 de la traducción de *Maḏāhib*, en la que se trata de explicar el significado de *rābi'a* dentro del contexto de la pregunta que se hace al *muftī*. Creo que se trata de un error del copista y que es más sencillo sustituir *rābi'a* por *rā'i'a*.

[68] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 35-6; al-Ŷazīrī, *Maqṣad,* p. 193.

[69] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 169 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 196-7.

[70] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 77/188.

tras su venta)[71]. Era por tanto de la mayor importancia el poder aplicar criterios claros de diferenciación, que evitaran reclamaciones posteriores a la venta. Ya se ha visto antes cómo se precisaba cuidadosamente la «clase» de la esclava de acuerdo con su procedencia; también se tenían en cuenta, para poder incluir a una esclava en una categoría u otra, sus atributos físicos, su virginidad o falta de ella, su posible embarazo o, incluso, la reputación de que gozaba, socialmente, el grupo al que pertenecía: así, al-Ŷazīrī hace suya la opinión, común al parecer en su tiempo, de que las bereberes eran mujeres inclinadas al robo[72]. De forma que, tras el epíteto general de la esclavitud, existe una muy variada gama de opciones que sitúan a las mujeres en categorías muy diversas, respondiendo a sus orígenes, sus características personales o sus ocupaciones dentro del espacio doméstico.

Aun dentro de la esclavitud, como elemento definitorio del estatuto personal, se encuentran estadios intermedios o superiores unos a otros. La esclava convertida en madre de un hijo de su dueño (la *umm walad*) da un paso fundamental en el camino que la llevará a la libertad si el dueño muere y, en todo caso, a una situación de privilegio con respecto a las que carecen de esa posibilidad. Uno de los refranes recogidos por Ibn ʿĀṣim describe expresivamente esa situación: "quedó preñada la esclava y encontró el camino"[73]. Por otra parte, el estatuto de esclavitud se encuentra limitado por las posibilidades de acceso a la situación de *mudabbara* o de *mukātaba* y, en cualquier caso, puede desaparecer si los dueños de la esclava le conceden su manumisión. Examinaré brevemente, a continuación, estas tres situaciones.

La ley islámica proporcionaba a los esclavos diversos modos de adquirir el estatuto de libertad, aplicados por igual a hombres y mujeres, aunque en el caso de las esclavas tenían consecuencias prácticas muy diferentes. La esclava *mukātaba* es la que ha establecido

---

[71] Ibn al-ʿAṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 35-6 (al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 193, opina que este periodo debe respetarse en todos los casos, aunque también matiza que cuando se trata de una esclava de clase baja, sólo es necesario cuando el dueño declara haber cohabitado con ella).

[72] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 191.

[73] Ibn ʿĀṣim, *Refranero*, nº 376. Cf. F.-P. Blanc y A. Lourde, "Les conditions juridiques de l'accès au statut de concubine-mère en droit musulman malekite".

con su dueño un contrato de manumisión, es decir, que se ha comprometido a pagar a su dueño, en los plazos que se hayan fijado, unas cantidades acordadas, o a trabajar para él de forma equivalente[74]. Hubo, al parecer, cierta divergencia de opiniones entre los juristas mālikíes respecto a este último punto, ya que algunos consideraron impropio que se concediese esta posibilidad a una esclava sin habilidad o arte alguno; si no podía ganar las sumas requeridas por carecer de capacidades profesionales, era evidente para estos juristas que la esclava sólo podría conseguir ese dinero mediante la prostitución[75].

La esclava en situación de *mukātaba* seguía siendo esclava[76], pero en su vida se introducían modificaciones sustanciales. En efecto, al dueño que había concedido a su esclava el estatuto de *mukātaba* no le estaba permitido cohabitar con ella. Las reflexiones de los juristas sobre este punto muestran que en la realidad esta prohibición se transgredía, bien porque la esclava lo consintiese, bien porque fuera forzada a mantener relaciones con su dueño. En el segundo de estos casos, la *mukātaba* tenía derecho a ser compensada con una rebaja en las cantidades que se había comprometido a pagar; pero en cualquiera de los dos supuestos, si quedaba embarazada, perdía su calidad de *mukātaba* para convertirse en *umm walad*[77].

Parece evidente que estas disposiciones legales tomaban en cuenta el hecho de que una esclava que estaba comprando, a plazos, su futura libertad, dejaba de ser esclava por completo. Es decir, era parcialmente esclava y parcialmente libre. Mantener relaciones sexuales con una de estas mujeres suponía cometer un pecado de fornicación, puesto que sólo se consideraban lícitas las relaciones mantenidas con las esposas o las esclavas propias. Evidentemente, la norma que prohibía cohabitar con la *mukātaba* trataba de mantener el principio del control de la sexualidad dentro del matrimonio y de la posesión de las esclavas.

---

[74] Cf. C. de la Puente, "Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho mālikí".

[75] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 242.

[76] *Idem*, p. 240.

[77] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 436-7. La doctrina de Mālik en este punto afirmaba que la esclava podía elegir entre mantener su contrato de manumisión o convertirse en *umm walad*; no he encontrado en los textos andalusíes confirmación de que se tuviera en cuenta esta posibilidad.

Por su parte, la *mudabbara* era una esclava a la cual su dueño se comprometía a manumitir tras su muerte o, en otros casos, en un plazo fijado de antemano[78]. Era, como la *mukātaba*, una mujer potencialmente libre, pero su estatuto continuaba siendo el de esclava sin paliativo alguno, de manera que sus condiciones de vida no sufrían ninguna alteración; de hecho, el dueño de una *mudabbara* podía obligarla a casarse[79]. Eso sí: al concederle la manumisión aplazada, el dueño renunciaba a la posibilidad de venderla o de ofrecerla como regalo. Ambos casos, el de la *mudabbara* y el de la *mukātaba*, dependían siempre de la voluntad del dueño para establecer esa posibilidad, sometida además a eventualidades como las que se han mencionado para la *mukātaba*. Todo ello indica, no obstante, que en el estatuto de esclavitud se mantenían diversos grados de intensidad y de potencialidades para el futuro individual. Se carece de información sobre la efectividad real de estas opciones; es decir, no se sabe a qué proporción de esclavos afectaba y, en el caso de las *mukātaba*s, hasta qué punto el dueño utilizaba para su propio beneficio un esquema legal que le permitía recuperar parte del dinero empleado en la compra de la esclava y anular el contrato de manumisión aplazada forzándola a convertirse en una *umm walad*.

Además de estas fórmulas contractuales, siempre existía la posibilidad de ser manumitido, sin contrapartidas, por voluntad del dueño. La manumisión de esclavos se consideraba un acto de piedad en sí mismo y también una forma de expiación (*kaffāra*)[80] por determinados pecados. Entre los atributos de la magnanimidad soberana se contaba la manumisión de un gran número de esclavos, como hizo el califa al-Ḥakam II en rabī' II de 364/enero de 975. Los esclavos y esclavas (*'abīd/imā'*) liberados por el califa lo fueron de diversas maneras: a unos se les concedió una manumisión aplazada y a otros se les dio la libertad inmediata. A todos se les entregaron los documentos

---

[78] En Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 283 e Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 352, pueden verse los modelos de actas para este tipo de manumisión, en los que se especifican los plazos y las condiciones para llevarla a cabo (entre las que se mencionan la falta de intentos de fuga de la esclava). Una consulta jurídica sobre este tema, en Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 283 (nº 80).

[79] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, p. 846-7.

[80] Cf. M., Fierro, "Caliphal Legitimacy and Expiation", p. 56-59.

que acreditaban su cambio de estatuto personal[81]. La muerte de un soberano era asimismo una ocasión indicada para liberar a sus esclavos; así procedió el propio al-Ḥakam II a la muerte de su padre, 'Abd al-Raḥmān III[82]. Como acto de piedad, la manumisión de esclavos estaba al alcance, no sólo del califa, sino de cualquier musulmán que los poseyera y deseara adquirir méritos para el Más Allá. Ahora bien, ¿era más meritorio manumitir a un esclavo o a una esclava?

Cuando a Ibn Rušd al-Ŷadd (m. 520/1126) se le planteó esta cuestión, respondió que la manumisión del esclavo de mayor precio era la más meritoria, con independencia de si era hombre o mujer. Pero si la elección ha de hacerse entre esclavos del mismo precio, entonces se conseguía más mérito manumitiendo al hombre. No hay divergencia de opinión, afirma Ibn Rušd, en este tema, cuando se trata de esclavos que son musulmanes. Pero si los esclavos no lo son, no hay unanimidad entre los juristas. En cuanto a la opinión propia de Ibn Rušd, era la siguiente: ante la alternativa de manumitir a dos esclavos infieles del mismo precio, tiene más mérito la liberación de una mujer que la de un hombre, ya que la primera beneficiará más a la comunidad de los musulmanes (alguno de los cuales podrá casarse con ella), mientras que la manumisión de un hombre por un musulmán no lleva aparejado el pago de la capitación por parte del manumitido[83]. Los criterios religiosos barajados por los musulmanes respecto a la manumisión de esclavos tomaban en cuenta, como puede observarse, diversos aspectos: el económico, el del género, el de la utilidad general para la comunidad y el de la confesión religiosa del esclavo. La combinación de todos estos factores podía influir en la decisión del dueño y favorecer -o impedir- la liberación de las esclavas.

Las colecciones de formularios notariales ofrecen diversos modelos de actas de manumisión[84]. En estas actas se hace constar

---

[81] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* VII, p. 206/246.

[82] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1534.

[83] Ibn Rušd, *Fatāwā*, I, 685-6. A esta última afirmación añade Ibn Rušd que los que sí consideran que este esclavo manumitido ha de pagar la *ŷizya* opinan que su liberación es preferible como forma de adquirir mérito, puesto que el beneficio obtenido para la comunidad de los musulmanes es más general que el que produce la manumisión de una mujer.

[84] Por ejemplo, Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 270 y 276.

expresamente que tras la manumisión la esclava se ha incorporado al conjunto de las musulmanas libres, tanto en sus derechos como en sus deberes[85]. En algún caso se ha conservado el texto de una de ellas:

> En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Encontrándome cerca de la muerte, de la que no hay escape ni refugio [declaro que] la que muestra (*al-mustaẓhira*) [este escrito] de mi puño y letra, mi esclava (*ama*) Zuhr, es libre ante Dios Todopoderoso. Le corresponden de mi dinero 50 *miṯqāl*es murābiṭíes y todos los vestidos apropiados para su indumentaria que haya en su alacena. Se le debe creer en todo lo demás que he designado para ella. Cometerá pecado quien la oprima o impida su derecho. Lo escribió 'Abd Allāh b. Sufyān al-Tuŷībī.

Este documento fue luego confirmado por un *'aqd istir'ā'* (acta de reserva de testimonio) firmado por testigos y fechado en ḏū l-ḥiŷŷa de 515/febrero de 1122[86], a pesar de lo cual se plantearon posteriormente dudas respecto a su contenido y validez. No era raro, tampoco, que una mujer considerada como esclava reclamase que no lo era, pero debía aportar pruebas o testimonios suficientes de su condición de hija de padres libres y de haber llegado a la esclavitud por haber sido raptada y vendida[87]. En una situación semejante, la esclava tenía pocas posibilidades de conseguir que al menos dos testigos declarasen, bien que sabían que era hija de padres libres, bien que les constaba que era libre. Se conocen, sin embargo, algunos casos en los que se planteó esta cuestión. En el s. V/XI, en Córdoba, una esclava reclamó su estatuto de libertad ante Ibn al-Saqqā' (m. 455/1063)[88], asegurando que era hija de un hombre libre de Ceuta. Apoyaron su declaración dos testigos

---

[85] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 67/110 y p. 352.

[86] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 958 (nº 255).

[87] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 257 e Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 380. Sobre casos de rapto y venta de mujeres musulmanas y opiniones jurídicas sobre ello en los dos primeros siglos del Islam, cf. I. Schneider, "*Hadīth*-literature as a source on social history". Véase también el caso citado por F. Vidal, "Sobre la compraventa de hombres libres", p. 426.

[88] Sobre este personaje, "ministro" de los Banū Ŷahwar, cf. M. Jallāf, "Waṯīqa fī gtiṣāb Ibn al-Saqqā'", p. 99-101 y Kh. Soufi, *Los Banū Ŷahwar*, p. 76-77 y 92-99.

que afirmaron haberla conocido en Ceuta hacía siete años más o menos, y haber comprobado que se comportaba como una mujer libre (*tataṣarraf taṣarruf al-aḥrār*). Uno de los dos testigos confirmó que se trataba de una mujer libre, pero el otro declaró que aunque sabía que el hombre cuya paternidad reclamaba la esclava tenía una hija, no estaba seguro de que se tratase de la misma mujer. A pesar de ello, Ibn al-Saqqā' sentenció la libertad de la esclava (*ḥakama bi-ḥurrīyati-hā wa-iṭlāqi-hā*) y comunicó su decisión al juez de Toledo Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn al-Ḥaššā' (m. 473/1080-81)[89], puesto que el que había vendido a la esclava vivía en esa ciudad. La cuestión se complicó con la intervención del juez de Badajoz (donde residía el comprador), la muerte de Ibn al-Saqqā' y las discusiones sobre la validez de sus sentencias[90]. No es posible saber si esta mujer tuvo éxito en su reclamación ante la justicia (la cuestión se ha conservado por su interés acerca de la aceptación o no de los testimonios); pero lo que llama la atención, en todo el asunto, es la posibilidad de aducír el «comportamiento propio de mujeres libres» como prueba de que no se era esclava[91], así como el hecho en sí de la reclamación ante la justicia por parte de una esclava que pretende recuperar su estatuto de libertad (fuera en ello veraz o no)[92].

Se han visto hasta ahora cuáles eran los caminos abiertos ante los esclavos para conseguir el estatuto de hombre o mujer libre y cómo esos caminos podían contener etapas intermedias, a caballo entre ambos estados. También se ha mencionado que muchas de las esclavas de que se tiene noticia procedían de intercambios comerciales (con lugares que

---

[89] Cf. M. L. Ávila y M. Marín, "Nómina", nº 806.

[90] El texto de la cuestión y las discusiones jurídicas a que dio lugar, en Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 261 y al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, 220-22; cf. V. Lagardère, *Histoire et société*, p. 412 (nº 173). Más resumida, esta cuestión aparece también en al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 1118. Véase otro caso similar en al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 220 (cf. V. Lagardère, *idem*, p. 410).

[91] Uno de los juristas consultados al respecto (al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, p. 221-2) se muestra contrario a admitir este criterio como prueba de libertad. Sobre las diferencias de comportamiento entre mujeres libres y esclavas, cf. *infra*, p. 225 y ss.

[92] También es interesante constatar que una esclava es vendida en Córdoba por su dueño, que reside en Toledo, a un ciudadano de Badajoz: todo ello parece indicar la existencia de un mercado de esclavos de gran importancia en Córdoba. Cf. *infra*, p. 383.

no pertenecían a la *dār al-islām)* o del cautiverio, consecuencia de algaras y expediciones en tierra enemiga[93]. Se tiene noticia de los avatares sufridos por alguna de estas mujeres cautivas, cuya posesión debía ser demostrada legalmente:

> El alarife Sa'īd estaba sentado a la puerta de su casa cuando llegó un mujer acompañada de dos hombres a caballo. En presencia de éstos, Sa'īd preguntó a la mujer quién era y ella le contestó que una cautiva del *ḥiṣn* de Fulāy[94] que había sido llevada a Sevilla. Allí, su dueño la golpeaba, por lo que ella huyó hasta Córdoba, donde se habían apoderado de ella aquellos dos jinetes, que querían llevársela al *ḥiṣn* de Badajoz. Al oír esto los dos jinetes, arrearon sus monturas y huyeron, dejándo a la mujer con Sa'īd. Se quedó con él unos cuatro meses, sin que nadie viniera a reclamarla[95].

Los alfaquíes consultados sobre este caso (Ayyūb b. Sulaymān, m. 301/913, Ibn Lubāba, m. 314/926, y otros) estuvieron de acuerdo en que la mujer, cuya posesión legal no había sido probada ni se la había reclamado como esclava huída, era libre de ir donde quisiera.

También se era esclavo por nacimiento: "los niños pequeños siguen a sus padres en la religión, y a sus madres en el estatuto de libertad o esclavitud"[96]. Los hijos de esclavas aparecen a menudo en las discusiones jurídicas acerca de la licitud de su venta y la consiguiente separación de sus hijos, que no se considera conveniente antes de terminada la dentición de los niños[97]. Hay que hacer notar, no obstante, que el principio legal antes señalado (la herencia del estatuto de libertad o esclavitud por vía materna) no debió de ponerse en práctica de manera sistemática. En los *Aḥkām* de Ibn Ziyād (m.

---

[93] También hay casos de cautiverio y venta posterior de las mujeres e hijos de musulmanes vencidos; cf., por ejemplo, *Ajbār Maŷmū'a*, p. 45/53 y, en el Mágreb, *al-Ḥulal al-mawšīya*, p. 143-4.

[94] *Sic* en el texto editado; se trata de Bulāy (= Poley, Aguilar de la Frontera), donde Ibn Ḥafsūn fue derrotado por el emir 'Abd Allāh (E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 236-7).

[95] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 761.

[96] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 411. Cf. A. Fernández Félix, "Children in the Frontiers of Islam".

[97] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 194.

312/925) se discute la reclamación de una madre al comprador de su hija para que no la separe de ella y los juristas consultados al respecto plantean la posibilidad de que la madre sea esclava o libre[98]. Un caso semejante se presentó a dictamen del jurista cordobés Ibn al-Makwī (m. 401/1010): una mujer libre tenía una hija pequeña que era esclava (*mamlūka*) y cuyo dueño la vendió a otro que pretendía sacarla de Córdoba. La madre presentó una demanda para evitar la separación de su hija e Ibn al-Makwī, en contra del parecer de otros alfaquíes, dictaminó a su favor, criterio que fue puesto en ejecución por Almanzor[99]. La aparente contradicción (una esclava hija de una mujer libre) podría explicarse por el hecho de que la madre hubiera sido esclava en el momento de nacer su hija, para ser luego manumitida y su hija no; nada se dice al respecto en el breve texto que relata los hechos y cuyo interés se centra en la decisión de Ibn al-Makwī de no separar a madre e hija. Este caso es distinto del de la musulmana esclava de un cristiano y que se presentó ante el juez Aslam b. 'Abd al-'Azīz (m. 319/931)[100]; en ambos se encuentra, sin embargo, una situación ambivalente y, en el segundo, una franca transgresión de las normas legales. En el mismo orden de cosas, los juristas condenan la venta de una esclava que ya ha sido manumitida, posibilidad atestiguada en el caso de una tal 'Atīq, sobre la que se pronunciaron los muftíes cordobeses de finales del s. III/IX[101].

Esclavitud y libertad aparecen, a menudo, no tanto como caras opuestas de la misma moneda, sino como estadios sucesivos y alternativos en la vida de un individuo (en este caso, de las mujeres), capaces por otro lado de afectar de modo diferente a diversos miembros de una misma familia.

---

[98] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 527 y ss.

[99] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 130. Cf. S. Peña, "Ibn al-Makwī", p. 372.

[100] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 184/228 (más resumido en Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, V, p. 198). Sobre este caso y otros contemporáneos en los que se debate sobre la venta de hombres y mujeres libres, cf. M. Fierro, "Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn", p. 247-50 y F. Vidal, "Sobre la compraventa de hombres libres".

[101] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 821.

La religión de las mujeres

Un último elemento definidor de la identidad de las mujeres andalusíes es el de la religión que practicaban. Ser musulmana o *kitābīya* (término empleado para referirse a cristianas y judías en conjunto) afectaba a la vida de las mujeres en una serie de temas que iban mucho más allá de la adscripción personal a unas creencias determinadas. Una mujer nacida musulmana no podía, en principio, caer en la esclavitud ni casarse con un cristiano; tampoco podía renunciar a su religión y convertirse al cristianismo o al judaísmo. Cristianas y judías, que sí podían ser esclavas, no alcanzaban la libertad por el hecho de convertirse al islam, al igual que ocurría con los esclavos de esas dos religiones. Pero los musulmanes sí estaban capacitados para casarse legalmente con cristianas y judías, además, lógicamente, de incorporarlas a sus familias como madres esclavas (*ummahāt al-awlād*) de sus hijos. Género y religión actúan en direcciones diferentes o convergentes según la normativa legal; en la práctica social, se daban casos de excepción a esas normas, tolerados o no en función de la mayor presión social ejercida para su cumplimiento. Esa presión tendrá más fuerza cuanto más extensa y profunda sea la islamización de la sociedad, es decir, cuanto más amplia sea su identificación con los modelos de conducta propuestos desde su cúspide.

Como he indicado con anterioridad, la base documental utilizada en este estudio es la que forman las fuentes árabes escritas en al-Andalus. Ello hace que no me ocupe de las comunidades «mozárabes» o judías tal como aparecen reflejadas en sus propias fuentes; sobre las primeras, especialmente, la bibliografía más reciente contiene aportaciones de interés para el estudio de las mujeres cristianas en el contexto del movimiento de los mártires cordobeses del s. III/IX[102]. Los textos andalusíes son, por su parte, extremadamente parcos a la

---

[102] Cf. J. Coope, *The Martyrs of Córdoba*, p. 30 y ss.. Un posible caso de cristiana "mártir voluntaria" aparece en una consulta jurídica recogida por Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1147. Acerca de las mujeres judías en al-Andalus a través de la literatura escrita en hebreo, cf. M. J. Cano, "El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea" y T. Rosen, "Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea".

hora de referirse a mujeres judías, en tanto que los datos sobre mujeres cristianas, sin ser abundantes -nunca lo son en lo que se refiere a las mujeres en general- sí ofrecen un material de cierto interés. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que el uso de la expresión *kitābīya* oculta la verdadera identidad religiosa real de una mujer así llamada, que puede ser judía o cristiana. Entre las pocas mujeres judías que he podido encontrar en los textos andalusíes se cuentan la anónima amante (*'ašīqa*) de Sa'īd b. Ŷūdī (m. 284/897), en cuya casa fue muerto a traición por orden del emir 'Abd Allāh[103], la poetisa Qasmūna[104], o las desconocidas muchachas que retrata Ibn Quzmān en la alameda granadina de Ḥawr Mu'ammal[105].

La mayor parte de las cristianas a las que se refieren los textos árabes andalusíes son mujeres casadas con musulmanes, dentro de las cuales predominan aquéllas cuyos maridos ejercían el poder político o militar del país. Un matrimonio de este tipo, cuando se registra en los anales cronísticos, simboliza el sometimiento total del enemigo vencido: el primero y más conocido es el de la supuesta viuda del rey Rodrigo con el hijo de Mūsà b. Nuṣayr, el conquistador de la Península[106]. En el relato semilegendario y muy conocido de las fatales consecuencias que este matrimonio tuvo para 'Abd al-'Azīz b. Mūsà, se recoge otro enlace entre conquistador árabe (Ziyād b. Nābiga al-Tamīmī) y mujer cristiana de elevada posición social (*imra'a ... min banāt mulūkihim*)[107]. Del mismo modo, el matrimonio de Almanzor con la hija de Sancho de Navarra se presenta en algunas fuentes árabes como una alianza con la hija del «rey» de Castilla, obligado a pactar con el vencedor y a entregársela como esposa[108].

---

[103] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 134.

[104] Sobre la cual, cf. J. M. Nichols, "The Arabic verses of Qasmūna bint Ismā'īl Ibn Bagdālah"; J. A. Bellamy, "Qasmūna the Poetess: Who was She?", T. Garulo, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, 121-123 y D. J. Wasserstein, "Samuel Ibn Naghrīla Ha-Nagid and Islamic Historiography in al-Andalus", 120-122.

[105] Cf. F. Corriente, "Judíos y cristianos en el dīwān de Ibn Quzmān", p. 76.

[106] *Ajbār maŷmū'a*, p. 20/31; Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 23; *Fatḥ al-Andalus*, p. 42 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 281.

[107] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 23.

[108] *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 187/198. Véase el análisis crítico que hace de este texto L. Molina, "Las campañas de Almanzor", p. 246-7.

Se ha dicho antes que la probabilidad de que los conquistadores árabes de la Península Ibérica se hubieran trasladado a ella con sus familias (incluyendo a sus mujeres) era bastante alta. Ello no debió de impedir, sin embargo, la existencia de este tipo de enlaces, en los que mujeres de clase alta de la sociedad visigoda se incorporaron a familias árabes[109]. También están bien documentados algunos casos específicos de alianzas entre familias cristianas y musulmanas, como el de los Banū Qasī en la frontera superior[110]. Pero, aunque sin aparición visible en los textos andalusíes, es posible suponer que los matrimonios mixtos se produjeron también en el resto de la sociedad, formando parte de un proceso de movilidad social por el cual familias locales se integraron en las elites dominantes en al-Andalus[111]. Un ejemplo de esta situación, ya en el s. III/IX, podría ser el de Tammām b. ʿĀmir al-Ṭaqafī (m. *ca.* 280/893-4), visir del emir Muḥammad, que se casó con la hija del cristiano Jalaf b. Rūmān; bien es verdad que sus enemigos le echaron en cara este matrimonio y que Ibn Ḥazm lo incluyó entre los ejemplos de matrimonios desiguales[112].

En niveles sociales menos elevados, la prueba de que cristianas (y judías) se casaban con musulmanes sin convertirse previamente al islam la constituye la existencia de un modelo de documento notarial redactado con ese fin. En él se siguen condiciones muy parecidas a las del matrimonio con una musulmana, como la existencia de un *walī* (tutor) de la mujer (que debe ser un miembro varón de su familia o, en su defecto, una autoridad de su comunidad, como el obispo) y la entrega de una dote. Lo que marca, en este documento, el hecho de la cristiandad de la esposa es su aceptación expresa de que la religión de su marido la obligará a seguir sus normas rituales de pureza tras la menstruación y el parto, así como a abstenerse tanto de comer los

---

[109] Sobre las consecuencias de la unión entre mujeres de la aristocracia visigoda y conquistadores árabes, cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 187-97; M. Acién Almansa, "El final de los elementos feudales en al-Andalus", p. 295 y E. Manzano, "Árabes, bereberes", p. 167.

[110] Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 231-3; M. J. Viguera, *Aragón musulmán*, p. 64 y E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*, p. 112.

[111] Este proceso sí cuenta con documentos que lo atestiguan en el caso de Egipto; cf. G. Frantz-Murphy, "Conversion in Early Islamic Egypt", p. 15-16.

[112] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 182 e Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 70.

alimentos prohibidos para un musulmán como de acercarse a "todo aquello cuya cercanía aborrece el musulmán"[113]. Por tanto, para una cristiana, casarse con un musulmán suponía una serie de restricciones a sus hábitos personales, que tenderían a separarla de contactos sociales con su familia de origen, tanto más cuanto que sus hijos debían ser obligatoriamente musulmanes. La cristiana casada con un musulmán se veía obligada a comportarse externamente, en muchas ocasiones de la vida diaria, como una musulmana; en muchos casos es probable que acabara convirtiéndose finalmente al islam.

También se han conservado documentos notariales para registrar el hecho de la conversión de hombres y mujeres al islam. Para una mujer cristiana casada con un cristiano, la conversión al islam suponía la disolución inmediata del matrimonio, puesto que una musulmana no puede estar casada con un cristiano. La legislación islámica era muy precisa a este respecto. En el momento de la conversión de una mujer en esa situación (es decir, una cristiana casada con un cristiano), si el matrimonio no estaba consumado el vínculo conyugal no podía recuperarse aunque el marido también se convirtiera al islam, a no ser que ella consintiese en contraer un nuevo matrimonio, con arreglo a las condiciones legales islámicas, con su anterior marido. En el caso de que el matrimonio sí se hubiese consumado en el momento de la conversión de la mujer, la disolución era también automática; la mujer entraba en periodo legal de *'idda*, etapa durante la cual el marido estaba obligado a mantenerla y a pagar su alojamiento. La única opción que tenía el marido, en este caso, de recuperar a su mujer, era la de convertirse al islam durante el periodo de *'idda* (fijado en tres meses o tres menstruaciones)[114].

Suponiendo que las mujeres cristianas en al-Ándalus estuvieran al tanto de las complejidades de la ley islámica, cabría suponer que al menos en algunos casos la conversión al islam estuviera motivada por el deseo de escapar a un matrimonio no deseado. Como es lógico, ese motivo, de haber existido, no ha quedado registrado en los textos

---

[113] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 48. Es interesante señalar que, en la biografía del magrebí Abū Zakarīyā' Yaḥyà b. 'Alī b. Sulṭān al-Yfranī (n. 641/1243-44) se señale que no permitía el matrimonio con las *kitābīyāt*, siguiendo en esto la doctrina ḥanafí en lugar de la mālikí (al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 146).

[114] Ibn al- 'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 416.

andalusíes. El modelo de documento para registrar la conversión de una mujer cristiana casada no indica la religión del marido, que podía ser una u otra:

> Fulāna bint Fulān (o bint 'Abd Allāh si no se conoce el nombre de su padre) al-Islāmīya pone por testigos a los que firman este documento que, estando en posesión de sus facultades mentales y en uso de su derecho, abandona la religión cristiana, que era la suya, por propia voluntad y entra en la religión del islam por propia voluntad. Atestigua que no hay dios sino Dios, el único, el que no tiene asociado; que Muḥammad es Su siervo y Su enviado, sello de Sus enviados y profetas y quintaesencia de Su creación, a quien Él envió con la salvación y la religión de la verdad para superar toda otra religión, a pesar del aborrecimiento de los politeístas; que 'Īsà b. Maryam, Dios bendiga a todos los profetas, es un siervo de Dios, una de Sus criaturas y uno de Sus enviados, palabra de Dios que Él envió hacia María y espíritu Suyo, como ha dicho Dios Altísimo. Ella se ha purificado (*igtasalat*) y ha rezado; conoce las normas del islam y sus pilares, la ablución completa con intención sincera, la oración, el azaque, el ayuno anual del mes de ramaḍān y la peregrinación a la Casa [La Meca] si es posible. Ha comprendido todo ello, se ha comprometido a seguirlo y está de acuerdo en ello. Ha alabado a Dios Altísimo según Él la ha inspirado, le ha dado gracias por lo que le ha concedido, entrando en el islam por propia voluntad, sin resistencia a ello ni por esperar ni temer nada. Se ha convertido al islam ante Fulān b. Fulān[115].

Si se compara este documento con el que se debe redactar para registrar la conversión de un hombre[116], se observará que no hay diferencias fundamentales entre ambos. El acta de conversión de una mujer es algo más detallada en la definición de la religión y de las cosas que han de hacerse para ser musulmán; pero la diferencia más significativa entre ambos textos es que el acta de conversión de un hombre señala la posibilidad de hacerla ante el juez mayor de Córdoba, otro juez u otro magistrado (*ṣāḥib al-sūq, aḥkām al-šurṭa aw al-madīna, aw al-radd*), cosa que no se prevé que suceda en el caso de las

---

[115] *Idem*, p. 415. Cf. P. Chalmeta, "Le passage à l'Islam", p. 167.

[116] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 405.

mujeres. La conversión de las mujeres carecía, aparentemente, de la solemnidad que podía dar al acto la presencia de un representante de la justicia. Es decir, que mientras que el contenido religioso de la conversión era el mismo para hombres que para mujeres, su trascendencia hacia el exterior no lo era.

La conversión al islam podía afectar a las mujeres cristianas de modo indirecto cuando eran sus maridos los que tomaban esa decisión, mientras que ellan conservaban su religión de origen. No alteraba su estatuto matrimonial, como ya se ha indicado, puesto que los musulmanes pueden estar casados legalmente con mujeres cristianas o judías. Sí lo afectaba, en cambio, cuando se trataba de esclavas, con las que los musulmanes no pueden contraer vínculos conyugales[117]; lo mismo ocurría si el converso había estado casado con una mujer relacionada familiarmente con él en los grados prohibidos por la ley islámica[118]. Las discusiones legales sobre estos puntos no recogen, sin embargo, las alteraciones de la vida familiar que podía suponer la conversión de un marido y a las que se ha hecho referencia más arriba. El que esté documentada la existencia de familias mixtas no quiere decir que esa situación no acarreara una serie de dificultades de todo orden, que podían amenazar la convivencia de sus miembros. Es lógico suponer que muchas mujeres cristianas, si sus maridos se convertían al islam -decisión que es puramente individual y como tal se registra en los textos jurídicos- terminasen por seguirles antes o después. Sin llegar a considerar que la conversión del marido era un paso destructor de la familia y un acontecimiento desgraciado en el plano afectivo y social[119], es indudable que suponía un cambio de suma importancia y que muchas mujeres cristianas que lo dieron dentro de un contexto familiar tuvieron que elegir, probablemente, entre la fidelidad a la religión de origen y la continuidad de su estabilidad matrimonial.

---

[117] A no ser que se tratara se esclavas que no les pertenecieran. En cambio, si un musulmán deseaba casarse con una esclava propia, estaba obligado a manumitirla antes de contraer matrimonio con ella.

[118] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 410-12 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 425-7.

[119] Así lo considera M. Shatzmiller, "La femme et la conversion à l'Islam", p. 441. Este estudio se basa en las actas de conversión contenidas en la obra de Ibn al-'Aṭṭār y traducidas por P. Chalmeta, *op. cit.* (en nota 115).

Una vez dado, el paso de la conversión al islam era irreversible, puesto que la apostasía de los musulmanes se castiga con la muerte[120]. Se viene admitiendo que la mayoría de la población andalusí había adoptado la religión islámica hacia mediados del s. IV/X, persistiendo unas minorías cristianas y judías cuya historia no es el caso hacer aquí[121]. A partir de ese periodo, la mayor parte de las mujeres andalusíes, como los hombres, forman parte de la comunidad de los creyentes musulmanes. La presencia de mujeres cristianas en textos andalusíes posteriores a esa época es muy escasa[122], pero algún ejemplo notable sí puede encontrarse, como el de la mujer (¿esclava?) cristiana de Muŷāhid de Denia (s. V/XI), madre de su hijo y heredero 'Alī. Derrotada la armada de Muŷāhid en Cerdeña, sus mujeres y sus hijos quedaron allí prisioneros durante bastante tiempo, hasta que el señor de Denia pudo rescatarles; todos volvieron allí menos la madre de 'Alī, que "eligió [quedarse con] la gente de su religión, y fue seguida en ello por su hermana"[123]. La posibilidad de elección que se le ofreció a esta mujer fue ciertamente excepcional, pero las oscilaciones de la frontera andalusí y la transferencia de población en uno y otro sentido (cautivos y esclavos) pudo dar lugar a situaciones muy parecidas en los siglos tardíos de la historia andalusí. Se conoce, por ejemplo, el caso concreto de un personaje anónimo, padre de una niña de menos de siete años que había tenido con una esclava rumí (*min banāt al-rūm*) y que, en 894/1488-89, expresaba su temor de que una incursión cristiana a su zona de residencia produjese el cautiverio de madre e hija y la obligatoria conversión al cristianismo de la niña[124]. Muy posiblemente, otras mujeres cristianas en situación semejante, si se habían convertido al islam por motivos de conveniencia, retornarían

---

[120] Una de las escasísimas excepciones que se conocen de musulmana que se convierte al cristianismo es la estudiada por M. J. Rubiera, "Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo", explicándola por intereses políticos.

[121] Véase una visión de conjunto de esta historia y las interpretaciones a que ha dado lugar, en M. J. Viguera, "Cristianos y judíos en al-Andalus".

[122] Cf. *supra*, p. 132, la mención de las *ifranŷīyāt* en el tratado de *ḥisba* de Ibn 'Abdūn.

[123] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, 253; cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 62.

[124] Un análisis de este caso y de otros ejemplos de cautiverio y rescate de musulmanes, en M. Marín y R. El Hour, "Captives, Children and Conversion".

a su religión primera al encontrarse del otro lado de la frontera que separaba al-Ándalus de los reinos cristianos.

A lo largo de la vida de las mujeres

Siendo campesinas o ciudadanas, árabes o bereberes, esclavas o libres, musulmanas o cristianas, las mujeres andalusíes compartían identidades colectivas dentro de la sociedad. Pero la diferenciación biológica entre los sexos construye unas categorías de género únicas para las mujeres, aunque tengan su contrapartida entre los hombres. En este apartado se examinarán esas otras «clases» de mujeres que se articulan sobre el paso del tiempo y la realidad biológica: de la niñez a la madurez, de la virginidad al matrimonio y a la ancianidad.

Niñas

Ya se ha prestado atención, con anterioridad, a la terminología empleada en árabe para designar a las niñas[125]. La edad a la que se consideraba que una niña dejaba de serlo no se fija con exactitud en los textos andalusíes, aunque, como ya se ha visto, Ibn Ḥabīb reproducía un dicho de 'Umar b. al-Jaṭṭāb que consideraba que, a los diez años, una niña debía esconderse de las miradas ajenas[126]. El mismo autor conserva un *ḥadīṯ* en el que, al pasar un niño ante el Profeta (que está rezando), éste le hace una seña con la mano y el niño se aleja; cuando es una niña (*ŷāriya ṣagīra*) la que observa la seña del Profeta, no duda en acercarse a él. "Ellas son atrevidas" (*uŷarā'*) fue el comentario de Mahoma al terminar su oración[127].

Desde muy pequeñas, las mujeres -las niñas- muestran ya, según estos textos normativos, la potencialidad de transgredir espacios prohibidos, por lo que conviene reprimir esa tendencia al

---

[125] Cf. *supra*, p. 39.

[126] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 32.

[127] *Idem*, nº 22. La idea de que el despertar sexual de las niñas es muy temprano se refleja en este refrán recogido por al-Zaŷŷālī (*Amṯāl*, nº 27): "Cuando la niña dice "dadda", es que necesita una almohada; cuando se lleva el vaso a la boca, es que necesita lo mismo que su madre".

«atrevimiento». El matrimonio de 'Ā'iša con el Profeta cuando ella era una niña[128] se convierte en un precedente prestigioso para una costumbre que, a pesar de atraer algunas censuras, evitaba los peligros a que se exponían las jóvenes sin casar[129]. No se tienen datos suficientes para afirmar que, en al-Ándalus, era práctica común casar a las niñas antes de llegar a la pubertad, pero sí es posible que, al menos, se establecieran contratos de matrimonio a edades muy tempranas[130], aunque no· coincidentes con el inicio de la vida conyugal. Una cuestión planteada al *qāḍī* 'Iyāḍ menciona la separación de un matrimonio en el cual la mujer era muy joven, aunque sin precisar su edad exacta[131]. Llama también la atención el elevado número de consultas jurídicas en las que se trata de matrimonios no consumados, lo que hace plantearse la pregunta de si se trata de matrimonios concertados cuando los cónyuges, o al menos las mujeres, eran aún niñas o muy jóvenes. Se consideraba en todo caso como «estado de necesidad» el que obligaba al matrimonio de niñas huérfanas: en el contrato matrimonial se hacía constar que su tutor (un hermano o un primo) casaba, por ejemplo, a una virgen impúber de diez años, para salvaguardarla de posibles peligros[132]. No obstante, un matrimonio semejante en el que no existe ese «estado de necesidad» no se consideraba válido[133]. Todo ello lleva a pensar que, en el caso de las mujeres libres, la infancia era un periodo relativamente breve, que podía terminar antes de los diez años de edad[134].

---

[128] En uno de los no muy abundantes comentarios personales que hace Ibn Ḥabīb (*Adab al-nisā'*, nº 28) a lo largo de su obra, indica que 'Ā'iša tenía seis años cuando se casó con el Profeta y nueve cuando se consumó su matrimonio. Cf. N. Abbot, *Aishah: the Beloved of Mohammed*, p. 4.

[129] Cf. A. Giladi, "Gender differences", p. 303.

[130] Como el que incluye al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 43.

[131] *Maḏāhib*, p. 270/449; cf. el estudio introductorio de D. Serrano a su traducción, p. 115.

[132] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 56/97; en p. 57/98 afirma que ésta era la práctica "entre nosotros". Cf. al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 41.

[133] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 58/100.

[134] En la Europa medieval cristiana, se consideraba que los niños dejaban de serlo a los 14 años y las niñas a los 12; cf. Sh. Shahar, *Childhood in the Middle Ages*, p. 28.

Parece ocioso hacer notar que el nacimiento de las niñas no era tan bienvenido como el de los niños, tanto en al-Ándalus como en muchas otras sociedades, islámicas o no; también lo sería detallar las razones de esta preferencia social. Cuando Ibn Mugāwir (m. 587/1191) escribió a un almojarife de Valencia una elegante epístola felicitándole por haber tenido una hija, no estaba haciendo otra cosa que ofrecer al padre decepcionado motivos de consolación:

> Alabado sea Dios Altísimo, en cuyas manos está la creación. Él concede, según Su deseo, varones a unos y mujeres a otros. Crea Él lo que desea, continuando la oración por Muḥammad, su noble Profeta, de quien se conserva este dicho: "Amad a las niñas pues yo las amo". Cómo no habría de amarlas el alma noble, cuando por su causa Mūsà sirvió al Profeta de Dios, Šu'ayb...[135]

El comienzo de este texto está inspirado en una aleya coránica ("A Dios pertenece el señorío de los cielos y de la tierra; crea lo que quiere; da a quien quiere, hembras, y a quien quiere, varones")[136] que describe la omnipotencia divina. Someterse a la voluntad de Dios, incluso cuando ello supone aceptar con alegría el nacimiento de una niña, es una señal de piedad religiosa, recuerda Ibn Mugāwir al almojarife valenciano[137]. Requiere, como tal, un esfuerzo individual, una demostración de nobleza de ánimo y un intento de emulación de la conducta del Profeta. La virtud es recompensada, por otra parte, con el anuncio, hecho por un santo como Abū Marwān al-Yuḥānisī, del nacimiento de un varón o, cuando lo inevitable se ha producido y ha

---

[135] Ibn Mugāwir, nº 45. La última frase es una alusión a Corán, XXVIII, 27. Cf. otro texto similar, citado por F. Rosenthal, "Fiction and Reality", p. 7.

[136] Corán, XLII, 48.

[137] Es interesante transcribir una interpretación contemporánea del hecho de que, en esta aleya, se anteponga la mención de las mujeres a la de los hombres: "God the Most High cites daughters before sons, be it to please their mothers, since men usually prefer boys to girls, and this is why God insists on pleasing women by naming them first in this verse, or in view of the greater number of women than of men, or because of the weakness of girls and the interest God takes in them in order to motivate them to demonstrate more obedience and submission, or in order to please women and to prefent any inferiority complex" (M. M'Daghri, "The Code of Children's Rights in Islam", p. 31).

nacido una niña, con el vaticinio de que se convertirá en una mujer *ṣāliḥa*[138].

El nacimiento de una niña en lugar del deseado varón se explicaba en términos médicos por la inferior calidad de la esperma que había producido su concepción. Durante el embarazo, diversas señales se interpretaban como indicio del sexo de la criatura, poniendo siempre en relación la derecha con el niño y la izquierda con la niña. Si la embarazada tenía un hermoso aspecto y se mantenía contenta y activa, era señal de que esperaba a un niño; si, por el contrario, se afeaba y se movía con lentitud, daría a luz a una niña[139].

En la preferencia por los hijos varones hay un ideal social de perpetuación del linaje patrilineal. Las niñas carecen de valor en ese sentido, pero pueden colmar una necesidad emocional que rara vez se expresa hacia los hijos varones. Es así como se describen algunas escenas que muestran una gran ternura de los padres hacia sus hijas pequeñas. Cuando el último califa omeya, al-Mu'tadd (418-422/1027-1031) fue depuesto, pasó un día prisionero con su familia y fue llevado después a la mezquita mayor de Córdoba. Uno de los guardianes de la mezquita contó que el califa llevaba en brazos a su hija pequeña, protegiéndola con la manga de su vestido del frío de la noche. La niña (que según uno de los relatos de estos hechos, era su única hija), se quejaba de hambre, y lo primero que pidió su padre fue que le trajeran un pedazo de pan para ella[140]. Claro es que, para los cronistas de estos hechos, el ejemplo de ternura filial dado por el depuesto califa era un ejemplo más de su debilidad de carácter, ampliamente demostrada durante su breve paso por el poder; no hay otra razón para que se conservara por escrito el relato del guardián.

En circunstancias menos dramáticas, el amor de un padre por su hija pequeña se muestra también en una curiosa anécdota protagonizada

---

[138] Al-Qaštalī, *Tuḥfat al-mugtarib*, p. 58.

[139] 'Arīb, *Jalq*, p. 24-27/32-35 (con otros muchos indicios semejantes). Cf., para el mundo cristiano medieval -con muchas coincidencias con el islámico-, P. Riché y D. Alexandre-Bidon, *L'enfance au Moyen Age*, p. 39-42. La relación entre el sexo masculino y el lado derecho del cuerpo se encuentra ya en Galeno; cf. S. Gigandet, nota 24 (p. 87) a su traducción del *K. al-Aġḍiya* de Ibn Jalṣūn.

[140] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 528; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 151; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, p. 317 y *A'māl*, p. 161-2. Cf. E- Lévi-Provençal, *España musulmana* IV, p. 484-6.

por Abū l-Fatḥ Naṣr b. al-Ḥasan al-Samarqandī[141], sabio oriental que pasó algunos años de su vida en al-Ándalus. En šawwāl de 466/mayo de 1074, Abū l-Fatḥ decidió volver a su país de origen desde Valencia y fue a despedirse de Abū l-'Abbās al-'Uḏrī (m. 478/1085-86)[142]. Según el testimonio de un hijo de Abū l-'Abbās, 'Atīq, sucedió lo siguiente:

> Abū l-'Abbās tenía una hija pequeña. El *šayj* Abū l-Fatḥ dijo: quería despedirme de la niña (*ṣabīya*) hija tuya. La llamó Abū l-'Abbās y ella salió. El *šayj* la tomó en su regazo mientras corrían sus lágrimas, porque había dejado en su país a una niña de la misma edad que se la recordaba, por lo que sentía ternura hacia ella. Sacó un collar (*silk*) y lo puso en el cuello de la niña, diciéndole: esto te lo doy a ti, no a tu padre; llévatelo porque es tuyo[143].

Es muy posible que Abū l-Fatḥ nunca llegara a ver de nuevo a la niña que había dejado en su país natal, porque murió en 471/1078-79 en Trípoli de Siria o en Tiro[144], de camino hacia Samarcanda. La escena es un retrato conmovedor de afecto paternal, pero también demuestra que Abū l-Fatḥ conocía con anterioridad a la niña y que ésta, en tanto que tal, tenía acceso a un espacio -el de las reuniones de los sabios como su padre y su amigo- que más tarde le estaría vedado. Finalmente, la advertencia de Abū l-Fatḥ de que su regalo le pertenece a ella y no a su padre trae de inmediato a la memoria escenas parecidas en las que la protagonista es una esclava[145]. Lo que reciben niñas y esclavas no les pertenece de modo automático; ambas están bajo la potestad de un padre o un dueño.

Si a la condición de la infancia se unía la de la esclavitud, el destino de las niñas estaba doblemente sujeto a la voluntad de su dueño. Si se había decidido convertirla en una esclava de lujo, podía ser

---

[141] Cf. M. L. Ávila y M. Marín, "Nómina", nº 1917.

[142] *Idem*, nº 212.

[143] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Alarcón), nº 2423. 'Atīq afirmaba haber estado presente en esta ocasión, y de él transmite la noticia Abū Baḥr al-Asadī, que añade que el collar valía 150 *miṯqāl*es.

[144] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1399 (p. 604).

[145] Véase Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 287.

enviada a Oriente para recibir allí una educación que aumentara su precio, como ocurrió con la cautiva vascona Qalam, llevada a Medina cuando era niña para adiestrarse allí y luego convertirse en uno de los ornatos del alcázar de 'Abd al-Raḥmān II[146]. En un texto ya citado en estas páginas, la niña esclava que servía en la tertulia del 'āmirí al-Muẓaffar llamó la atención de los presentes por su corta edad y su resistencia al sueño durante toda la noche que pasó escanciando a los convidados[147]; se trata también, como en el caso de Qalam, de una esclava de condición superior, si se tiene en cuenta la ocupación que se le había confiado. No obstante, en tanto que esclava, sólo se menciona su edad por lo llamativo de su comportamiento, no porque sorprendiera encontrar a una niña en esa situación.

Otro punto en el cual niñez y esclavitud confluyen es cuando se ha de determinar, en un contrato de venta, si la esclava está sujeta al periodo legal de espera o no; en el comentario jurídico a un documento de este carácter, por el cual se vende a una niña *ŷillīqīya* de diez años de edad, Ibn Mugīṯ afirma que debe tener un *istibrā'* de tres meses, dando a entender por tanto que podía haber tenido ya relaciones sexuales. Si es de corta edad, añade Ibn Mugīṯ sin precisar cual, pero explicando que se trataría de una niña a la que no se supone capaz de mantener relaciones sexuales, no es necesario someterla al periodo de espera[148]. Más detalles se encuentran en el texto jurídico de al-Ŷazīrī, que hace una triple distinción: las niñas esclavas con las que no es posible cohabitar por su corta edad, las que han empezado a menstruar y a tener relaciones sexuales y las que las tienen antes de haber iniciado la menstruación. Las dos últimas categorías están sometidas a un periodo de espera de tres meses[149].

De la niñez a la adolescencia: menstruación y circuncisión

Las niñas son seres asexuados y pueden por tanto recibir libremente el afecto desinteresado y paternal de los hombres, tanto los

---

[146] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 140.

[147] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 304 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 244.

[148] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 175.

[149] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 194.

de su familia como los ajenos a ella. La aparición de la pubertad transforma radicalmente las normas de comportamiento que se esperan de las adolescentes, potencialmente sujetas a la pérdida ilegítima -forzada o no- de su virginidad.

Se ha sugerido que, en la Edad Media cristiana, la edad de la pubertad era más temprana entre las familias acomodadas, que podían alimentar mejor a sus hijas, que entre las clases menos favorecidas. Esto explicaría también que la edad del matrimonio de las mujeres fuera más baja entre las que pertenecían al primero de estos grupos[150]. Por los escasos datos conservados, como se acaba de ver, es muy posible que en al-Ándalus las niñas alcanzaran la pubertad en torno a los diez años de edad; pero no hay manera de saber si existía una diferenciación social que afectara a la evolución biológica de las mujeres en este punto. Los textos andalusíes, en las raras ocasiones en que mencionan la menstruación, lo hacen casi siempre desde el punto de vista de las normas que rigen la pureza ritual. Ibn Ḥabīb cita un *ḥadīṯ* en el que el Profeta explica la inferioridad (*naqṣ*) de las mujeres por el hecho de que no les está permitido rezar durante el periodo menstrual (además de que el testimonio de un hombre equivalga al de dos mujeres)[151]. La menstruación se consideraba también como un impedimento para el coito, aunque no para mantener otro tipo de relaciones sexuales; el hombre que cometía esa falta debía expiarla con una limosna de uno o de medio dinar[152]. Por tanto, la menstruación aparece como una propiedad contaminante de las mujeres, que limita su acceso al espacio sagrado de la oración -tanto en privado como en lugares públicos- y que

---

[150] Cf. D. Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe*, p. 57-68.

[151] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 222. Una mujer menstruante, además de no poder rezar (*al-ṣalāt*) tampoco puede entrar en la mezquita o recitar el Corán (cf. Ibn Ŷuzayy, *Qawānīn*, p. 45).

[152] *Ibidem*, núms. 100-102. La prohibición de cohabitar con una mujer menstruante se encuentra en Corán, II, 222 ("Te preguntan sobre la menstruación. Responde: «Es un mal. Apartaos de las mujeres durante la menstruación y no os acerquéis a ellas hasta que estén puras»"); los textos recogidos por Ibn Ḥabīb muestran cómo esta prohibición general ("no os acerquéis") se reelaboró para limitarse a ser una prohibición del coito. Hay que advertir que el término utilizado en el Corán para referirse a la menstruación es *aḏà*, por lo que en la versión española debe entenderse "mal" en su doble sentido de "perjuicio, daño" y de "enfermedad".

hace de ellas una amenaza para el estado de pureza de los hombres[153]. Como se ha visto más arriba, en las actas de matrimonio entre un musulmán y una no musulmana se hace constar expresamente la aceptación de la esposa de cumplir las normas islámicas de purificación tras los periodos menstruales y el parto.

Debido a la estrecha relación entre la menstruación y el estado de impureza, se debieron de producir a menudo situaciones de duda y cuestionamiento acerca de los modos de evitar su contacto o de librarse de sus huellas. Es significativo que en la biografía de Ibn Waḍḍāḥ se incluya una breve escena en la cual unas mujeres se dirigen a él con una pregunta acerca de la menstruación (*šay' min amr al-ḥayḍa*). Estaba con él Aḥmad b. Jālid, uno de sus discípulos, al que Muḥammad b. Waḍḍāḥ llamó para que solucionase la cuestión, diciéndole: "mira a ver si las entiendes". Aḥmad b. Jālid respondió adecuadamente a las mujeres (por desgracia, no se explica cuál fue su pregunta), provocando el asombro de su maestro ante la extensión de sus conocimientos[154]. En este texto, la menstruación se presenta como una cuestión legal y es el jurista mejor informado quien responde y encamina a las mujeres hacia la conducta más apropiada.

Huellas de creencias no específicamente islámicas en torno a las mujeres menstruantes se encuentran en tratados agronómicos andalusíes, en los que aflora el sentimiento de temor hacia el potencial destructivo de la sangre menstrual. Las plantas vivas pueden desecarse por el contacto o incluso la presencia cercana de mujeres menstruantes[155]. Las mujeres se convierten, así, en un elemento amenazador para el

---

[153] Sobre las teorías antropológicas acerca de la menstrucación y su relación con los conceptos de pureza y polución, cf. la introducción de T. Buckley y A. Gottlieb a *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, 3-50.

[154] Ibn Ḥārit̲ al-Jušanī, *Ajbār*, nº 137 (p. 127). Cf. M. Fierro, p. 37 del estudio introductorio a *K. al-bida'*, donde señala que Aḥmad b. Jālid era muy crítico hacia su maestro, de quien afirmaba que no poseía conocimientos de *fiqh* (se alude también a esta anécdota en p. 37, nota 212).

[155] Se afirma esto respecto a los olivos, cuyo fruto disminuiría en calidad y cantidad de estar cerca del árbol, especialmente al ser plantado, una mujer en ese situación o un hombre en estado de impureza; tampoco debía una mujer menstruante tocar los árboles productores de cítricos, el alhelí o la ruda (Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa*, I, p. 243 y 317 y II, p. 270 y 304-5; sólo sobre la ruda, *Kitāb fī tartīb awqāt al-girāsa*, p. 102/179). Cf. E. Westermarck, *Les cérémonies du mariage*, p. 295-299.

desarrollo de los ciclos biológicos naturales, a los que pertenecen a un nivel profundo e incontrolable. Pero también, y precisamente por esa identificación con las fuerzas de la naturaleza, el cuerpo de la mujer menstruante puede utilizarse para combatirlas:

> si se teme que el granizo y el hielo ataquen el plantío, se saca a éste una mujer que esté menstruando, y se tiende boca arriba, desnuda, bajo la lluvia que pueda conllevar ambos azotes. Ella batirá palmas y se fumigará su entorno con azufre y asafétida, y así la lluvia se desviará de ese lugar con el permiso de Dios Altísimo[156].

Es imposible saber si esta recomendación del sevillano Abu l-Jayr atestigua únicamente la transmisión de remedios mágicos de gran antigüedad en la literatura agronómica andalusí o si refleja, además, una creencia compartida por la sociedad de su tiempo. El texto citado pone en juego elementos de fuerza cosmológica: tierra, sangre y fuego (para quemar sustancias de capacidad odorífera maligna) se unen para combatir al agua a través del cuerpo desnudo de una mujer. La incorporación de esta imagen elemental y poderosa al registro escrito de la ciencia andalusí, si bien no permite asegurar la presencia de una práctica real, confirma la ambivalencia con la que se inserta la corporeidad de las mujeres en la imaginación masculina, donde genera deseo, pero también respeto, temor y repugnancia.

Traducido a términos islámicos -y, por tanto, andalusíes-, este haz de aprehensiones significa que, al entrar en la pubertad, las niñas se convierten en personas adultas sometidas a un ciclo periódico de impureza total. Sus deberes religiosos en tanto que musulmanas se verán afectados radicalmente: la oración, el ayuno de ramaḍān o la peregrinación no son válidos durante el periodo menstrual. El acceso a la madurez está cargado, por tanto, de peligros y limitaciones. Los peligros se conjuran por un doble método: el matrimonio temprano para evitar la pérdida ilegítima de la virginidad y la aplicación de estrictas normas de purificación para asegurar que el entorno de las mujeres no se expone a la contaminación de la sangre menstrual. Las limitaciones

---

[156] Abū l-Jayr, *Kitāb al-Filäḥa*, p. 68/235.

sólo desaparecen con la menopausia, que devuelve a las mujeres al tiempo asexuado de la infancia[157].

Si son escasas las informaciones sobre la menstruación, mucho más lo son las relativas a la práctica de la circuncisión de las mujeres en al-Ándalus[158]. Hay que recurrir de nuevo al texto de Ibn Ḥabīb para comprobar que, al menos, se trataba de algo conocido y «reconocido», lo que no quiere decir, desde luego, que se llevara a cabo en al-Ándalus y menos aún que lo fuera de modo general. Tampoco se sabe si, en caso de practicarse, a qué edad se sometía a las niñas a esta mutilación. He considerado, con todo, que se trata de un rito de admisión (y anulación) de la sexualidad de las mujeres, por lo que debe ser tratado en este capítulo al tiempo que se analiza el paso de las niñas al estado de adolescentes sexuadas.

Trata Ibn Ḥabīb de la circuncisión femenina en dos capítulos de su obra: "sobre la circuncisión (*jitān*)" y "sobre la *sunna* de la circuncisión (*jifāḍ*) de las mujeres"[159]. En el primero de ellos recoge el siguiente *ḥadīṯ*: "lo primero que se le pregunta a la mujer el día del juicio es por la oración, lo segundo por la satisfacción de su marido y lo tercero, por su circuncisión", además de sentencias de musulmanes de alfaquíes orientales como Yaḥyà b. Sa'īd y Abū l-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan[160]. Este último afirmaba que la circuncisión "es *sunna* para los hombres y una acción noble (*makruma*) para las mujeres", en una línea doctrinal bien documentada en la literatura jurídica del islam medieval[161]: la circuncisión de los hombres es obligatoria, mientras que la de las mujeres es sólo recomendable.

---

[157] Cf. D. A. Spellberg, "Writing the Unwritten Life of Islamic Eve", especialmente p. 313-4 y, en un contexto contemporáneo, C. Delaney, "Mortal Flow", p. 81.

[158] La extirpación de parte de los genitales femeninos recibe diferentes nombres (ablación, excisión, clitorisectomía, infibulación...). He optado por referirme a ella como "circuncisión" (femenina) por ser el término más general.

[159] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 221-2 y 278-80.

[160] Véase la noticia biográfica de ambos en el índice de personajes citados por el editor de *Adab al-nisā'*, A. M. Turki.

[161] Cf. J. Berkey, "Circumcision circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East", p. 24-26.

En todos los textos recogidos en este primer y muy breve capítulo sobre la circuncisión de la obra de Ibn Ḥabīb se utiliza el término *jitān*, es decir, el mismo que tiene el significado predominante de «circuncisión masculina». En cambio, en el segundo de estos capítulos -un poco más extenso- se emplea sobre todo la palabra *jifāḍ*, que se refiere exclusivamente a las mujeres[162]. En este segundo capítulo recoge Ibn Ḥabīb dos textos de sumo interés. El primero se refiere al origen de la costumbre de circuncidar a las mujeres, que, bajo la autoridad de Ibn 'Abbās, se remonta a la familia de Abraham: Sara, celosa de Agar, juró alterar tres cosas salientes de su apariencia. Abraham, temeroso de la mutilación que amenazaba a la nariz y las orejas de Agar, propuso a Sara que cumpliese su juramento haciendo agujerear los lóbulos de las orejas de Agar y circuncidándola. El precedente abrahámico vincula de este modo la circuncisión de las mujeres con la de los hombres y le concede una autoridad relacionada con el ancestro mítico de los árabes, Ismā'īl, el hijo de Agar[163].

El otro texto importante que contiene este segundo capítulo está atribuido al Profeta y conoció una mayor difusión que el anterior. Se trata de los consejos dados por Mahoma a una mujer llamada Umm 'Aṭīya bt. 'Ammār, que solía circuncidar a las mujeres y a la que el Profeta pidió que no hiciera una mutilación excesiva de los órganos genitales femeninos, argumentando que ello es preferible tanto para la mujer como para el marido[164]. Al precedente abrahámico se añade ahora la sanción del Profeta sobre una práctica que los juristas asimilaron a otros ritos «purificadores» del cuerpo, como la depilación y el corte de las uñas y que, en opinión de Mālik b. Anas, afectaban por igual a hombres y mujeres[165]. La intervención de Mahoma

---

[162] *Idem*, p. 20, donde se indica que esta expresión es relativamente rara en las fuentes árabes.

[163] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 230. El mismo relato, con algunas variantes, fue reproducido por un autor mucho más tardío que Ibn Ḥabīb, Ibn Qayyim al-Ŷawzīya (m. 751/1350); cf. A. Giladi, "Normative Islam", p. 265. J. Berkey, "Circumcision", p. 22, también recurre a Ibn Qayyim para referirse a esta tradición, señalando que es significativo que utilice la palabra *jitān*. Ibn Ḥabīb, sin embargo, emplea *jifāḍ*.

[164] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, mº 232. J. Berkey, "Circumcision", p. 25, cita las colecciones de *ḥadīṯ* que reproducen esta tradición profética; cf. A. Giladi, "Normative Islam", p. 264.

[165] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 231; cf. J. Berkey, "Circumcision", p. 24-25.

recomendando una excisión moderada se fundamenta en el bienestar de las mujeres sometidas a esa operación, así como en el mayor placer obtenido por el hombre durante la unión sexual[166]. Finalmente, Ibn Ḥabīb cierra este segundo capítulo con la recomendación de ʻAlī b. Abī Ṭālib de que la circuncisión no se lleve a cabo antes de los siete años[167].

La presencia de estas tradiciones en la obra de Ibn Ḥabīb puede no ser más que un testimonio sobre su introducción en al-Ándalus por el alfaquí de Ilbīra, sin que ello haga suponer que reflejen la existencia de esa práctica. Se acepta comúnmente, por otro lado, que la circuncisión femenina no llegó a extenderse por el Occidente islámico[168] y, desde luego, no es fácil encontrar referencias a ella en los textos andalusíes. En la literatura médica, ʻArīb b. Saʻīd se limita exclusivamente a la circuncisión masculina y la referencia de Abū l-Qāsim al-Zahrāwī a la excisión del clítoris se hace en un contexto de anormalidad patológica[169]. La ausencia de información en los textos médicos no debe extrañar en exceso, puesto que la circuncisión femenina ha sido históricamente una operación llevada a cabo por mujeres. Así lo atestigua una de las cuestiones sobre el hermafrodita registradas por al-Šaʻbī: a la pregunta de cómo se le ha de circuncidar, la respuesta es que "se cubre su vulva y los hombres circuncidan su miembro. Luego se cubre su miembro y las mujeres circuncidan su vulva"[170]. Por muy hipotética que pueda considerarse esta situación, describe sin embargo el papel de las mujeres como ejecutantes de la circuncisión[171].

---

[166] Ésta es la explicación que el propio Ibn Ḥabīb da (nº 232, p. 270-80) a las palabras del *ḥadīṯ* (*anḍar li-l-wayḥ wa-aḥẓà ʻinda l-zawy*).

[167] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 233.

[168] J. Berkey, "Circumcision", p. 21 y nota 14 (en p. 26 expresa algunas dudas sobre lo cierto de esta afirmación y cita, por ejemplo, la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, donde se sigue la doctrina clásica de considerar obligatoria la circuncisión masculina y recomendable la femenina).

[169] Citado por J. Berkey, "Circumcision", p. 24.

[170] Al-Šaʻbī, *Aḥkām,* nº 820.

[171] En Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 457 se utiliza, como insulto, la palabra *ṣāniʻa*, que en el tratado de *ḥisba* del egipcio Ibn al-Ujuwwa (s. VIII/XIV) se emplea para la mujer que circuncida a otras mujeres (J. Berkey, "Circumcision", p. 27). A. ʻAbd ar-Raziq, basándose en Ibn Daniyāl e Ibn al-Ḥāỳỳ, afirma que la *ṣāniʻa* hacía tatuajes

Otros textos andalusíes, biográficos y jurídicos, contienen indicaciones significativas respecto a la circuncisión de las mujeres. En la biografía de Aḥmad b. Jālid b. Yazīd Ibn al-Ŷabbāb (m. 322/933-34)[172] se recoge una pregunta que le hizo Abū Muḥammad al-Bāŷī, interesado en saber si había que hacer la ablución después del "encuentro de las dos circuncisiones sin eyaculación"[173]. Ésta fórmula para referirse a las relaciones sexuales se utiliza también en el *ḥadīṯ* y se encuentra en juristas como al-Šāfi'ī[174]; su uso puede entenderse como un recurso formal del lenguaje religioso-jurídico, pero también como reflejo de una práctica real, tanto más cuanto que el contexto de la discusión no es el de la circuncisión, sino el de la obligatoriedad o no de las abluciones rituales[175]. Del mismo modo puede entenderse la opinión expresada por Ibn Rušd al-Ŷadd en su comentario a una *mas'ala* de la *'Utbīya*[176]. En la pregunta, que se hace a Ibn al-Qāsim, se desea saber si un hombre que ha comprado a un esclavo o una esclava extranjeros (*min al-'aŷam*), debe circuncidarlos y enseñarles el Corán y la oración; la respuesta es afirmativa. Pasados tres siglos, Ibn Rušd, al comentar esta cuestión, dice:

> Debe circuncidar a los esclavos varones lo mismo que circuncida a sus hijos varones, porque la circuncisión (*jitān*) es lo purificatorio del islam y su signo distintivo, siendo una *sunna* obligatoria (*wāŷiba*). Es recomendable (*yustaḥabb*) que circuncide (*jifāḍ*) a sus esclavas, del mismo modo que es recomendable la circuncisión de sus hijas, ya que la circuncisión de las mujeres es una acción noble (*makruma*), aunque no sea una *sunna* obligatoria[177].

---

y depilaba (*La femme au temps des mamlouks*, p. 75-7). ¿Tendría un similar significado en al-Ándalus?

[172] Cf. M. Marín, "Nómina", nº 116.

[173] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, V, p. 176-77. Sobre al-Bāŷī, cf. *infra*, p. 468.

[174] Cf. J. Berkey, "Circumcision", p. 22 y A. Giladi, "Normative Islam", p. 262.

[175] Ésta es la opinión de J. Berkey, *loc. cit.*

[176] Sobre la *'Utbīya* y su comentario por Ibn Rušd, cf. la tesis doctoral de A. Fernández Félix, *Al-'Utbī (m. 255/869) y su compilación jurídica* al-'Utbiyya. *Análisis de su contenido legal y de su aportación al estudio del proceso de formación de la sociedad islámica andalusí* (Universidad Autónoma de Madrid, 1999).

[177] Ibn Rušd al-Ŷadd, *Bayān*, II, p. 162-3; cf. J. Berkey, "Circumcision", p. 25-6.

Cita a continuación Ibn Rušd el *ḥadīṯ* en el que aparece Umm ʻAṭīya, mencionado más arriba. Puede apreciarse, por tanto, que la teoría de Ibn Rušd respecto a la circuncisión de las mujeres se sitúa en la línea de las autoridades citadas por Ibn Ḥabīb: no es obligatoria, pero sí recomendable. Si bien parece evidente que los juristas andalusíes aceptaron esta norma, ¿cabe deducir de ello su puesta en práctica? A menudo se considera que las fuentes jurídicas, sobre todo las de carácter normativo, tienen escaso valor como testimonio de prácticas reales y éste podría ser un ejemplo de ese divorcio entre la discusión jurídico-religiosa y la realidad social. Pero creo que no se deben orillar por completo estos textos bajo pretexto de su carácter teórico; su continuidad muestra que la circuncisión de las mujeres era considerada como algo deseable dentro de determinados círculos sociales y, por tanto, es muy posible que sin llegar a ser una práctica general, se llevara a cabo dentro de las familias de quienes la aceptaban como «acción noble».

En la biografía de un sabio malagueño de época tardía se halla un testimonio excepcional sobre esta cuestión. Abū Ŷaʻfar Aḥmad b. Aḥmad Ibn ʻĀmir al-Sulamī (m. 741/1340-41) fue experto en lecturas coránicas y en reparto de herencias; junto al nombre de sus maestros y la relación de sus intereses científicos, su breve biografía menciona que, según uno de sus compañeros, repudió a 12 mujeres porque se negaron a ser circuncidadas (*ʻalà mtinā ʻi-hinna min al-jifāḍ*)[178]. No está claro qué es lo que sorprendió más al biógrafo que consideró necesario registrar esta información, si el número elevado de repudios o la causa que los motivó. Ésta podría hacer pensar que en el s. VIII/XIV no era fácil encontrar en Málaga mujeres que hubieran sido circuncidadas, lo que apoyaría la tesis de la escasa o nula implantación de esta práctica en el Occidente islámico. Por otro lado, la persistencia de Ibn ʻĀmir en mantener la *sunna makruma*, además de hacerlo aparecer como un personaje maniático puede indicar que, en círculos sociales muy concretos, sí cabía esperar que se practicase la circuncisión y que ésta se hiciera a una edad que señalaba el paso de la niñez a la adolescencia.

---

[178] Ibn Ḥaŷar, *Durar*, I, nº 265.

Vírgenes, esposas

Ya se ha hecho referencia a que, en el islam, no existe un ideal religioso de la virginidad. Es decir: no se es mejor musulmán por ser virgen. Por el contrario, el estado matrimonial es considerado como el más conveniente para hombres y mujeres en un contexto religioso que desaprueba el monacato como institución (aunque permita la adopción voluntaria e individual del celibato).

Para las mujeres, la virginidad es un estado transitorio, fraguado de amenazas y que sólo debe conducir hacia el matrimonio. Pero también se conocen excepciones, mujeres que al parecer de modo consciente eligieron una opción vital que suponía conservar su virginidad hasta la muerte. Entre las mujeres biografiadas por Ibn Baškuwāl, tres de ellas siguieron esa pauta y debe hacerse constar que se trata de tres personalidades muy diferentes: la cordobesa ʻĀʼiša bt. Aḥmad b. Muḥammad b. Qādim (m. 400/1009-10), rica, culta e inteligente; Fāṭima bt. Zakarīyāʼ b. ʻAbd Allāh al-Kātib (m. 427/1035-36), que siguió la profesión de su padre y se dedicó a la redacción de correspondencia, y Amat al-Raḥmān bt. Aḥmad b. ʻAbd al-Raḥmān b. ʻAbd al-Qāhir al-ʻAbsī (m. 440/1048-49), la única de las tres que parece haber tomado la decisión de mantener su virginidad hasta la muerte por razones estrictamente religiosas[179]. Amat al-Raḥmān y sus compañeras se aseguraron así la recompensa eterna prometida por el Profeta: "toda mujer que muere soltera, sin haberse casado y virgen, entrará en el paraíso"[180].

Entre estas mujeres de clase alta, la elección de la virginidad es un dato más que añadir a sus virtudes personales, todas ellas de excelsa calidad. Pero para la inmensa mayoría, la virginidad se impone y se preserva por la presión familiar y social que requiere que las únicas relaciones sexuales permitidas sean las conyugales. Los matrimonios a temprana edad tienen la finalidad de reducir al máximo el tiempo de la virginidad y, como consecuencia, los peligros que la acechan. Es sintomático que, en las descripciones de hechos de armas

---

[179] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, núms. 1531, 1535 y 1536. Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 4, 32 y 10.

[180] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisāʼ*, nº 253.

particularmente cruentos, el cautiverio y las violaciones de vírgenes aparezcan como la culminación de la violencia de la guerra, sobre todo si los asaltantes son cristianos. Es el caso de la toma de Barbastro en 456/1064, cuyo relato incluye la violación de doncellas ante los ojos de sus padres (y de mujeres casadas ante sus maridos e hijos), así como el cautiverio y posterior envío a Constantinopla de grandes cantidades de muchachas vírgenes, escogidas entre las de mayor hermosura y con edades entre ocho y diez años[181]. Al furor desmedido de los cristianos compara Ibn Ḥayyān el de los bereberes que se apoderaron del *ḥiṣn* de los Banū Dammar matando a los hombres y violando a las vírgenes que allí se encontraban[182].

La virginidad concede a la mujer que la posee un valor añadido: garantiza la inasequibilidad anterior del cuerpo femenino y su total entrega al primer poseedor, ya se trate de una mujer libre o de una esclava. Este ideal de posesión absoluta no siempre era fácil de poner en práctica, pero se conocen algunos casos señalados, como el del emir ʻAbd al-Raḥmān II (206-238/822-852), que sólo tomaba esclavas y esposas vírgenes y nunca aceptó ninguna que no lo fuera, por hermosa y perfecta que fuese[183], o el del rey sevillano al-Muʻtaḍid (m. 461/1068-69), de quien se dice que era aficionadísimo a los placeres del sexo y que llegó a desflorar a 800 vírgenes[184]. Muestra señalada de favor real era el obsequio de esclavas vírgenes. En el espléndido regalo que el emir almorávide Yūsuf b. Tāšufīn (m. 489/1096) envió a su primo Abū Bakr se incluían, junto a grandes cantidades de dinero, ganado, armas, alimentos y perfumes costosísimos, 20 esclavas vírgenes[185]. Durante una expedición en al-Ándalus y al final de una

---

[181] Resumo las diferentes narraciones de estos hechos en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 182 y 184-5; al-Bakrī, *Ŷugrāfiya*, p. 94; al-Ḥimyarī, *Rawḍ, s.v. Barbaštr*; Ibn ʻIḏārī, *Bayān* III, p. 225 y 253 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 450. Las cifras de muchachas cautivas citadas en estos textos oscilan entre las 1.500 y las 5.000, en un intento evidente de impresionar al lector y simbolizar la pérdida de toda la población femenina de Barbastro. Sobre este tema, cf. M. Marín, "Crusaders in the Muslim West", p. 98-9.

[182] Ibn ʻIḏārī, *Bayān* III, p. 269; cf. M. Marín, "El ejército", p. 209.

[183] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 146 r y *Ḏikr bilād al-Andalus*, 144/153.

[184] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, 29 (citando a Ibn Ḥayyān). Véase asimismo el relato, situado en época de Almanzor, que recoge J. Dickie, "Ibn Šuhayd", p. 248.

[185] Ibn ʻIḏārī, *Bayān* IV, p. 26.

escena tormentosa en la que el califa almohade al-Manṣūr (m. 595/1199) estuvo a punto de condenar a muerte a uno de sus secretarios andalusíes, Ibn 'Ayyāš, la cólera del califa se calmó y ordenó que se escogiera, entre los cautivos hechos en la algara, a la más hermosa de las vírgenes, que fue entregada a Ibn 'Ayyāš (y que se convirtió luego en madre de uno de sus hijos)[186]. En estos relatos, la donación del soberano se realza por el hecho de hacer entrega de una mujer exclusivamente destinada a quien la recibe. Del mismo modo, el príncipe que se precia de no tener más que mujeres vírgenes a su disposición se distingue así de otros hombres y se sitúa en un ámbito único y no compartido con nadie.

El valor especial de la virginidad para quien desea hacerla suya convierte a las mujeres en portadoras de un bien tanto más preciado cuanto más amenazado. En esa ambigüedad latente reside también la doble valoración de la mujer virgen. Por un lado, se la considera una candidata ideal para el matrimonio: la mujer más amada por el Profeta fue, precisamente, la única de todas ellas que llegó virgen al matrimonio, 'Ā'iša[187]. Por otro, sin embargo, la virginidad supone, al menos en las mujeres libres, una situación de inferioridad, derivada de la necesidad de su protección. La mujer virgen se transforma de este modo en una persona con una capacidad de acción limitada: la virginidad y la obligación de preservarla impiden que sea equiparada a un adulto. Reducida a una situación similar a la del *safīh* (incapaz legal) o a la de la infancia[188], la mujer virgen no puede tomar decisiones ni respecto a su matrimonio, ni respecto a sus propios bienes.

En lo que se refiere al primer punto, el principio general y aceptado por los juristas es que el padre de una mujer virgen puede casarla sin pedirle expresamente su consentimiento (para lo cual se aducen textos coránicos y tradiciones proféticas), aunque sea bueno el hacerlo[189]. Es posible poner en duda hasta qué punto esta última recomendación era efectiva; Ibn Mugīṭ afirma explícitamente que la doctrina de Mālik b. Anas, según la cual no se puede casar a una virgen

---

[186] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 484.

[187] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 27.

[188] Ésta es la doctrina de Ibn al-Qāsim, tal como la reproducen Ibn Mugīṭ, *Muqni'*, p. 49 y al-Ša'bī, *Aḥkām*, núms. 83 y 745.

[189] Ibn Mugīṭ, *Muqni'*, p. 24-5/58-9; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 41.

sin su consentimiento, no se ajustaba a la práctica[190]. Tras contraer matrimonio, por otra parte, las mujeres no adquirían automáticamente su condición de emancipadas legalmente de la tutela paterna ni, en consecuencia, la capacidad de administrar por sí mismas sus propios bienes. La dependencia legal de su padre o tutor podía prolongarse durante un periodo que variaba según las opiniones de los distintos juristas. Para fijar este lapso de tiempo, se había adoptado en al-Ándalus, a finales del siglo III/IX, la doctrina de Ibn al-Qāsim, que lo fijaba en seis años[191]. El mismo precedente doctrinal, pero con un plazo ligeramente ampliado (siete años), era el aducido por Ibn Rušd, que también señala que ésa era la práctica en su época[192].

Estos testimonios indican la existencia de un periodo de la vida de la mujer en el cual la pérdida legítima de su virginidad no lleva aparejada su incorporación plena al mundo de los adultos. Estas mujeres, una vez casadas, no han adquirido con su paso al estado matrimonial la capacidad de gestionar sus propios asuntos, pero no porque su tutela se haya transferido del padre al marido, sino porque aquél continúa ejerciéndola. Podría explicarse esta situación por un doble conjunto de motivos: la perpetuación del estatuto de «menor de edad» de las mujeres, aun casadas, que permitiría a los hombres de su familia controlar sus acciones (y posesiones) dentro de la familia a la que se incorpora por matrimonio; pero también, como continuación a la necesidad de «protección» en que se considera situadas a las mujeres, podría haber detrás de esta normativa un intento de evitar abusos hacia ellas dentro de una familia a la que no les atan lazos de sangre. Esta segunda motivación reforzaría la hipótesis de que las mujeres eran casadas a edad muy temprana; sus padres o tutores velarían de este modo por la integridad de sus bienes personales[193].

---

[190] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 48/88.

[191] La opinión de Ibn Lubāba (m. 314/926) en este sentido es recogida por Ibn Mugīṯ, que indica que en su época (s. V/XI) las sentencias aplicaban esta doctrina (Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 48-49.

[192] Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 301.

[193] Un ejemplo claro de esta protección, en Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 266-7 (aunque no se mencione la edad de la mujer): una esposa, que se consideraba perjudicada por su marido, persistió en sus quejas a su padre, el cual no hallaba medio de protegerla hasta que consiguió que su yerno consintiera que ella pasara en la casa paterna la temporada del *'aṣīr* (sobre lo cual, cf. M. Marín, "La vida cotidiana", p. 420). Una

Débase a lo que se deba, el hecho es que el primer periodo de la vida matrimonial de las mujeres las colocaba en una situación intermedia: ya no eran vírgenes y por tanto pertenecían, físicamente, al mundo de las personas adultas. Pero continuaban siendo miembros del ámbito de los incapaces legales en tanto que se ejercía sobre ellas la doble tutela del padre y del marido.

Se planteaban problemas ligeramente diferentes cuando la mujer virgen era, además, huérfana, o si se añadía a esto la carencia de tutor. En ese caso, según Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008), al cabo de dos o tres años de matrimonio podría ocuparse de sus propiedades; pero si tenía un tutor, debía dar muestras de madurez suficientes antes de que se le reconociera esa capacidad[194]. El principio es el mismo. Sólo varía la extensión del plazo, más o menos reducido en función de la presencia o ausencia de padre o tutor.

No todas las vírgenes se casaban. ¿Qué ocurría con ellas? ¿Permanecían en un limbo perpetuo de la minoría de edad? No necesariamente, aunque sí con frecuencia. El padre o tutor podía emancipar a su hija púber, lo que le obligaba a no casarla sino con su consentimiento y habiendo escuchado su opinión al respecto[195]. Pero si no se daba este caso, que dependía únicamente de la voluntad paterna, la hija virgen continuaba bajo la tutela de su padre aunque alcanzara la edad del *ta'nīs* (condición de solterona), es decir, entre 30 y 45 años[196]. En cambio, la hija no virgen, es decir, la que ya ha estado casada (y se ha quedado viuda o ha sido repudiada) no necesita el consentimiendo de su padre o tutor para un nuevo matrimonio[197].

---

vez allí la mujer reclamó el cumplimiento de las cláusulas de su contrato matrimonial que le permitían declararse libre del vínculo conyugal.

[194] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 745.

[195] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 25. Compárese con la situación descrita por R. Pastor ("Para una historia social", p. 190): "las mujeres cristianas son mayores de edad a los 25 años, edad a la cual "la mujer huérfana puede casarse con quien le plazca... y lo mismo puede hacer la «manceba en cabellos», aunque vivan su padre y su madre. Hasta entonces, bienes y ganancias de los hijos están en poder de los padres".

[196] Cf. *supra*, p. 40. Según Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 299, había juristas que llevaban la edad del *ta'nīs* hasta los 50 ó 60 años. Es significativo que entre las acciones jurídicas que se permite hacer a las mujeres en esta situación se cuente la donación de sus bienes (Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 304).

[197] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 38/77-8.

De ese modo, en algunas sociedades islámicas que han mantenido estos principios legales, se ha llegado a acuñar un refrán que dice que, si el primer matrimonio de una mujer lo hace su padre, los demás los hará ella misma[198].

Virginidad como equivalente a minoría de edad: la conclusión se impone por sí misma, aun con la matización de que la mayoría de edad no se adquiere de forma automática al perder la virginidad. La debilidad inherente de las mujeres es tanto física como moral y en ambos registros se precisa de la protección de la autoridad masculina. Preservar la virginidad es responsabilidad tanto de la mujer como de su familia, puesto que su pérdida no legítima afectará directamente al honor y reputación de todo su entorno. Así se entreteje una red de precauciones alrededor de las muchachas vírgenes, que llevan hasta el establecimiento de documentos debidamente atestiguados ante notario para el caso de pérdida accidental de la virginidad:

> Da testimonio Fulān b. Fulān al-Fulānī de que ha sido decreto de Dios y voluntad Suya que su hija Fulāna, virgen y niña, bajo su custodia y protección, cayera por una escalera o de un banco (*dukkān*) y perdiera su virginidad. Su mencionado padre hace público esto para que se conozca y se divulgue entre los vecinos y se aleje de ella con esto el oprobio que le ha correspondido y para que no se piense de ella, al llegar a la pubertad, otra cosa que lo que le ha sucedido según se ha mencionado, que se suponga el pecado y que le resulte de ello deshonor[199].

En su comentario jurídico a este modelo de acta notarial, afirma al-Ŷazīrī que cuando su padre case a esta muchacha, debe informar al posible marido de los hechos (y se supone que mostrarle el documento probatorio); de no hacerlo así, al descubrir el marido la falta de virginidad de su esposa, podría deshacer el matrimonio sin estar obligado a pagar el acidaque[200]. No todos los padres tendrían la

---

[198] Cf. C. Makhlouf, *Changing Veils*, p. 40.

[199] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 69.

[200] Al-Ŷazīrī (*loc. cit.*) añade que si el padre no informa al marido hasta después de la consumación del matrimonio, la mujer puede ser devuelta a su familia con un cuarto de dinar de su dote. Pero si el marido continúa cohabitando con ella no puede reclamar y está obligado a pagar el acidaque. Sobre el acidaque, cf. *infra*, p. 365.

precaución de «documentar» esta clase de accidentes o no todos lo considerarían necesario, puesto que una publicidad semejante podía volverse en contra de la familia. Si no existía un documento similar y el marido descubría, al casarse, que su mujer no era virgen (condición que se hacía constar en los contratos de matrimonio y que podía ser exigida por el marido), la única defensa de la esposa era asegurar que había perdido la virginidad accidentalmente. Si era creída, escapaba al castigo canónico que le habría correspondido por cometer un delito de fornicación, o al repudio por acusación de adulterio[201].

La virginidad sometía a las mujeres que la poseían a un estado de precariedad física, moral y jurídica. Al convertirse en esposas, iniciaban un lento camino que las llevaba hacia una mayoría de edad nunca del todo completa, puesto que la capacidad de acción que les reconocían las normas legales para gestionar sus propios asuntos tenía, en la práctica, serias limitaciones[202]. Desde la perspectiva de los ideales sociales predominantes, es evidente, con todo, que la calidad de esposa presentaba una serie de ventajas sobre la de virgen soltera, perpetua menor de edad bajo la tutela de sus parientes masculinos. Por ello resulta sorprendente, a primera vista, que mujeres de elevada posición, como las citadas al principio de este apartado, eligieran -sin duda, de forma consciente- el permanecer en ese estado durante toda su vida. Nunca se podrá saber cuáles fueron las razones reales de esta elección, por otra parte excepcional, pero es posible suponer que tuvo mucho que ver con las oportunidades que les ofrecía su posición social. Las tres célibes biografiadas por Ibn Baškuwāl pudieron adoptar un modelo masculino de comportamiento: de ʻĀʼiša bt. Aḥmad dice Ibn Ḥayyān que "poseía riquezas con las que consiguió la *murūʼa*", término que se emplea para identificar el conjunto de cualidades nobles del varón. Fāṭima bt. Zakarīyāʼ pudo practicar una profesión bien remunerada, que muy probablemente aprendió de su padre; en cuanto a Amat al-Raḥmān bt. Aḥmad, ya se ha indicado que su vocación de virginidad estuvo motivada por su dedicación a una vida de piedad religiosa[203]. En los tres casos, el patrón que siguieron estas mujeres para desarrollar

---

[201] Al-Šaʻbī, *Aḥkām*, nº 840 y 868; cf. al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 68.

[202] Cf. C. de la Puente, "Juridical Sources for the Study of Women", sobre la diferencia entre la capacidad jurídica y la capacidad de actuación de las mujeres.

[203] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, núms. 1531, 1535 y 1536.

sus vidas las apartó del modelo de comportamiento que se esperaba de ellas y probablemente les ofreció mayores compensaciones personales que el matrimonio. Aunque no todas las mujeres andalusíes que tuvieron actividades parecidas lo hicieron guardando celibato hasta su muerte, es importante señalar que así ocurrió en ocasiones, como muestra de que, aun en contadísimos casos, era posible esquivar, mediante el rechazo, el destino de virgen y esposa.

En cuanto a las esclavas, la cuestión se plantea en términos muy diferentes, puesto que la pérdida de su virginidad no representaba una amenaza para el honor familiar y, en cualquier caso, estaban destinadas al uso sexual de sus dueños. Por tanto, el hecho de que sean vírgenes en el momento de su venta supone únicamente un elemento de valoración en su precio y, eso sí, puede dar lugar a litigios si son vendidas como tales y el comprador descubre que no lo son[204].

Ancianas

A partir de una edad no fijada con precisión -y que de modo implícito se vincula con la menopausia- pero en torno a los 50 años, una mujer era considerada anciana[205]. Puesto que el fin fundamental del matrimonio era la procreación, casarse con una mujer de esa edad se desaconsejaba vivamente[206]. Como ya se ha indicado antes, tras la menopausia las mujeres dejaban de pertenecer al mundo sexuado de los adultos; en cierto modo, se despojaban del potencial de peligro y amenaza para el orden social que suponía la sexualidad femenina. Las ancianas que aparecen en los textos andalusíes atraviesan, por consiguiente, las barreras de segregación por género y circulan libremente por las calles o se sitúan en espacios de contacto con otros hombres.

No es frecuente, sin embargo, que haya referencias escritas a mujeres ancianas, como no abundan las que mencionan a las niñas. Aparecen subrepticiamente y de modo totalmente casual, como la que abre la puerta del *qāḍī* cordobés Muḥammad b. Bašīr (m. 198/813-4)

---

[204] Ibn Sahl, *Waṯā'iq fī l-ṭibb*, nº 10 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 193.

[205] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 32.

[206] *Idem*, nº 29.

a un quraysī que pretende influir en sus decisiones; cuando la mujer anuncia su presencia, el *qāḍī* la reprende por haberle franqueado la entrada y le ordena que transmita al importuno el mensaje de que vaya a su tribunal como todo el mundo[207]. Se trataba, probablemente, de una mujer del servicio doméstico del *qāḍī*, cuya edad le permitía atender a los visitantes sin distinción de género.

La carencia de función sexual activa se acompaña de una «minoración» de las ancianas paralela a la que sufren las vírgenes; si a éstas se las considera incapaces de gestionar sus asuntos, las ancianas se definen igualmente por sus limitadas capacidades intelectuales: "como una vieja para decir vaciedades", afirma un proverbio recogido por Ibn ʻĀṣim[208], mientras que en otro se advierte: "cuando veas a una vieja, recuerda a Dios y vete"[209]. En lo más bajo de la escala social, una mujer vieja y pobre simboliza un estado de desamparo extremo, puesto que no tiene siquiera la esperanza, como la niña, de mejorar su destino. Se trata, sobre todo, de una imagen literaria: se desconoce casi todo de las relaciones personales en el interior del círculo familiar, en el cual cabría suponer una mayor consideración hacia las mujeres ancianas. El retrato literario, sin embargo, hace suya una representación social que sin duda existió[210]. Cabe preguntarse si en este tipo de actitudes no ha de verse, por parte de muchos autores, una expresión de desconfianza hacia el papel que pueden representar las mujeres ancianas como confidentes y auxiliares de mujeres más jóvenes. Ibn Ḥazm es muy explícito a este respecto:

> en las viejas se halla lo que no puede hallarse en las mozas, porque algunas mozas a veces -si bien esto raramente sucede- descubren lo que saben por motivo de sus celos, y, en cambio, las viejas, como ya

---

[207] *Ajbār maŷmūʻa*, p. 128/115.

[208] Ibn ʻĀṣim, *Refranero*, nº 290.

[209] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 37.

[210] J. Hämeen-Anttila, "Some notes", p. 139, hace la misma observación a propósito de Ibn Qayyim al-Ŷawzīya y sus *Ajbār al-nisāʼ*. Es ejemplar, a este respecto, un relato recogido por Ibn Saʻīd (*Mugrib*, II, p. 181), en el que figura una anciana "extremadamente miserable y pobre" que sale del horno llevando pan sobre una bandeja.

no pueden esperar nada para sí, dedican su solicitud con más entero desinterés a las otras mujeres[211].

Sólo hay un paso, desde esta definición de las ancianas como guardadoras de secretos, para llegar hasta la imagen de la vieja enredadora y alcahueta, tan fructífera en la literatura árabe como en la castellana[212]. Pero las ancianas cumplen también, en algunos textos andalusíes, con una función menos amenazadora para el honor de los hombres: es aquélla según la cual las mujeres de edad avanzada se dirigen a ellos como portadoras de avisos y premoniciones sobre el futuro.

Uno de los primeros episodios de la historia de al-Ándalus contiene un relato protagonizado por una de estas ancianas adivinadoras, la que Ṭāriq b. Ziyād encuentra a su salida de Gibraltar y que le anuncia que su aspecto coincide con el del previsto conquistador de la Península[213]. Hay que hacer constar que la sabiduría de esta mujer procede de su marido, un experto en *ḥidṯān* ("predicciones") ya fallecido, pero es ella personalmente la que se dirige a Ṭāriq y le presagia su futuro de conquistador. La presencia de esta anciana en el momento inaugural de la historia andalusí contrasta con la aparición de otra mujer de edad que presagia inadvertidamente el fin de la dinastía omeya, sin duda el periodo de mayor esplendor de esa historia y cuyo final adelantó el de la existencia misma de al-Ándalus. Según este segundo relato, al-Ḥakam II encarga a uno de sus hombres de confianza que localice un lugar idóneo para la construcción de una nueva ciudad palatina. En el lugar elegido, el enviado del califa encuentra a una anciana que le hace saber que: "Hemos oído antaño que una ciudad se construirá aquí, y que la residencia de su rey estará sobre ese pozo". Sus palabras se consideran de buen augurio, pero la realidad las desmentirá, porque ése fue el lugar donde finalmente se alzó al-Madīna al-Zāhira, la ciudad construida por Almanzor; de este modo se cumplió

---

[211] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 45-6/142-3.

[212] Sobre las alcahuetas, cf. *infra*, p. 669-70.

[213] Cf. M. Marín, "*'Ilm al-nuğūm* e *'ilm al-ḥidṯān*", p. 515 y nota 40. Sobre la «señal» identificadora de Ṭāriq, v. F. Delpech, "Les marques de naissance", p. 43.

el presagio sobre el fin de los omeyas, sustituidos en el poder efectivo por los 'āmiríes[214].

Si bien existen muchos otros testimonios de premoniciones hechas por hombres[215], la aparición de estas ancianas presagiadoras -o que, mejor dicho, conservan y transmiten la memoria del presagio- merece ser tenida en cuenta[216]. No es casual que se trate de ancianas ni que su papel sea el de intermediarias y transmisoras; en tanto que mujeres de edad avanzada pueden haber acumulado una información que se transmite por canales no «oficiales»[217]. Podría pensarse que estos testimonios, tenues y frágiles como son, hablan del papel de las ancianas como guardianas de tradiciones propias, transmitidas en el ámbito familiar y cuya permanencia sólo se recupera cuando de alguna forma lo traspasa y se mezcla con un acontecimiento exterior de señalada importancia histórica.

Conclusiones

En este capítulo se ha tratado de mostrar cómo las mujeres andalusíes, lejos de formar un conjunto uniforme y definido únicamente por su condición femenina, construían su identidad sobre la base de una serie de elementos variables: procedencia socio-económica, adscripción étnica, estatuto personal y creencias religiosas. Hasta cierto punto, y aun con una serie de limitaciones a veces muy rigurosas, puede comprobarse la existencia de fórmulas que permitían la adopción o dejación voluntaria de alguno de esos elementos, es decir, la construcción individual de la identidad social de las mujeres.

No es sorprendente que las fuentes andalusíes sean muy poco explícitas en lo que se refiere al primero de estos elementos, por lo general poco o nada acentuado al referirse a las mujeres. Pero esta falta de «conciencia» de las diferencias de clase -que no sólo afecta a las

---

[214] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 258 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ, s.v. al-Zāhira.*

[215] Cf. M. Marín, "*'Ilm al-nuğūm* e *'ilm al-ḥidṯān*", p. 516-22.

[216] Podría también ponerse en relación con la existencia de una tradición de mujeres adivinas entre los bereberes (sobre la cual, cf. T. Lewicki, "Al-Kāhina", p. 15-20).

[217] Sobre este tema, cf. *infra*, p. 630-1.

mujeres- es sólo aparente[218] y se debe, en parte, a la construcción de un ideal igualitario de sociedad islámica en la cual sus miembros, en tanto que musulmanes, gozan todos de una misma consideración religiosa y, por ende, social. No es necesario insistir en que la realidad desmentía de continuo este horizonte ideal, sobre el cual se dibujaban nítidamente las diferentes categorías sociales, mucho más complejas que la tradicional división entre *jāṣṣa* y *'āmma* que aparece en los textos y que únicamente se refiere, en cualquier caso, a las poblaciones urbanas[219]. La gran mayoría de los datos conservados respecto a mujeres andalusíes se refiere, aunque esto no siempre se haga constar de forma expresa, a las que proceden o se insertan en los grupos sociales dominantes: mujeres de familias soberanas, bien por nacimiento, bien por matrimonio (y en este caso, debe recordarse que muchas eran esclavas en origen); mujeres de la elite urbana de los ulemas y altos funcionarios de la administración; mujeres de las familias «aristocráticas» árabes. Son éstas las únicas mujeres -con raras excepciones- que tienen acceso al signo distintivo e individualizado de un nombre propio que las distingue de las demás. En las escalas inferiores de la sociedad, las mujeres carecen de nombre o se incluyen en el anonimato totalizador de las multitudes que salen a la calle en momentos de celebración colectiva.

La importancia de la adscripción étnica también debe matizarse y situarse en un contexto que tenga en cuenta el conjunto de la población andalusí. Se trata de un elemento inmutable de la identidad de las mujeres, puesto que está condicionado por el origen familiar. Ha de tenerse en cuenta, no obstante, que los textos andalusíes no señalan esta adscripción más que en los supuestos de pertenencia a familias árabes o bereberes y que una gran parte de la población carecía de estos signos de identidad. No hacía falta, por tanto, indicar si una mujer era de origen muladí, como tampoco se hacia notar este extremo al referirse a hombres de ese mismo origen, carente de pretensiones genealógicas. Ahora bien, la pertenencia a una familia árabe y, por tanto, la inserción en un sistema estricto de vinculación con la memoria de una red de

---

[218] Y no hay que olvidar que en algunos casos se hace constar de modo muy claro; cf. un texto de Ibn Ḥayyān en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 595 (sobre el cual, *infra*, p. 615).

[219] Cf. *E.I.²*, *s.v.* "al-Khāṣṣa wa 'l-'Āmma" [M. A. J. Beg].

parentesco es, para las mujeres, un dato anecdótico, puesto que si bien son depositarias de esa vinculación no la pueden transmitir por sí mismas. Esa pertenencia, por otro lado, garantiza un estatuto personal de libertad que no se da por supuesto en el caso de las bereberes. En el caso de las esclavas, el origen étnico-geográfico se preserva cuidadosamente, puesto que de ello dependen las variaciones de su precio y su valoración en el mercado.

De todos los elementos formadores de la identidad de las mujeres, la adscripción étnica y los orígenes familiares son los únicos de carácter permanente e inalterable, aun cuando se haya de tener presente que históricamente se produjo una difuminación progresiva de los sistemas tribales árabes de parentesco, paralela a la incorporación nominal a ellos de una parte de la población de origen local. En todo caso, el elemento étnico se combinaba en grados diversos con los que definían la religión, el estatuto personal y la posición social. Tal como se ha visto al examinar los diferentes aspectos de las categorías en que se puede clasificar a las mujeres, las posibilidades de engarce entre todos ellos son múltiples: había mujeres musulmanas que eran árabes, bereberes, muladíes, ricas o pobres; mujeres bereberes que eran libres o esclavas; cristianas casadas con musulmanes o conversas al islam; esclavas que podían ser musulmanas o no, como podían ser madres de califas o trabajadoras domésticas. La complejidad social de al-Ándalus y sus variaciones históricas, que se dejan de lado con demasiado frecuencia, se observan con toda claridad al examinar las diferentes categorías de las mujeres y la forma en que se cruzan y convergen.

En buena parte, esas categorías no tienen unas fronteras infranqueables. La religión y el estatuto personal admiten fórmulas de paso como la conversión (bien es verdad que en una sola dirección, la que va de otras religiones hacia el islam) o la manumisión cuando se trata de esclavas, a las que se da la opción de compra de su propia libertad. Con consecuencias directas sobre su dependencia sexual del dueño, el contrato de manumisión aplazada sitúa a las esclavas en una zona intermedia entre la esclavitud y la libertad, del mismo modo que la esclava que se convierte en madre de un hijo de su dueño adquiere la potencialidad de ser libre a su muerte. Las esclavas de categoría superior, vendidas a alto precio a los miembros de las familias soberanas, conforman un grupo de elite dentro de un conjunto diferenciado por sus orígenes y sus cualidades personales, pero con el

que comparten las mismas posibilidades de emancipación. Muchas esclavas pueden considerarse, por tanto, como ejemplos de movilidad social, de incorporación sucesiva a espacios de identidad diferentes. Sin que se hayan conservado datos similares respecto a mujeres libres, es evidente que el matrimonio o los altibajos de la fortuna familiar o personal podían condicionar el hecho mismo de la conversión, la inserción en redes familiares diversas o la pérdida de la libertad. Si para comodidad de la exposición se han dividido las «clases» de las mujeres de acuerdo con los criterios ya aludidos, hay que tener presente la permeabilidad de estas divisiones y las gradaciones internas observables en cada una de ellas.

Esta categorización se ha hecho desde la perspectiva de las identidades colectivas que las mujeres compartían con el resto de la sociedad andalusí. A todo ello hay que añadir, ineludiblemente, la consideración de las mujeres como seres biológicamente diferenciados de los hombres y con una trayectoria vital construida, en términos sociales, sobre su potencial como sujeto sexual. Los dos extremos de la vida de las mujeres, niñez y ancianidad, comparten un espacio falto de ese potencial, que paradójicamente sitúa a las mujeres púberes y vírgenes en una doble condición de madurez física y de falta de capacidad como personas adultas responsables de sus actos. El proceso que convierte a las niñas en doncellas dispuestas para el matrimonio no está bien documentado por unos textos que tienden a evitar toda mención de este tipo de cuestiones; queda claro, sin embargo, que no existía un reconocimiento público del paso a la pubertad y que, si realmente se dio la práctica de la circuncisión femenina, nunca se le otorgó el carácter de signo distintivo de pertenencia a la comunidad musulmana.

La inferioridad social inherente al estado de virginidad no se perdía con el matrimonio; las mujeres que se casaban, probablemente a edad bastante temprana, seguían bajo la tutela de sus padres hasta pasados varios años. Con mayor razón, las mujeres solteras dependían de sus tutores masculinos en tanto que éstos no considerasen conveniente emanciparlas. La debilidad de las mujeres se justifica con la necesidad de protección de la virginidad para evitar su pérdida ilegítima y el consiguiente deshonor familiar; la permanencia de esa protección una vez que se ha alcanzado el estado de esposa legítima, por la necesidad de controlar sus acciones y sus bienes.

5. LA PRESENCIA DE LAS MUJERES

En la biografía del sabio cordobés Aḥmad b. Muṭarrif b. 'Abd al-Raḥmān b. Qāsim b. 'Alqama al-Azdī (m. 352/963 ó 356/966-67)[1] se incluyen varios ejemplos de su escrupulosidad extrema en materia de limpieza y pureza personal. Uno de ellos dice así:

> Sufrió un día a causa de una mujer que lavaba una cosa impura (*naŷāsa*) por cima de una algorfa al tiempo que él pasaba, de modo que le alcanzó [el agua] y ensució su vestimenta. Volvió a su casa vomitando en abundancia; se quitó los vestidos, se lavó y se cambió de ropa por completo. Los que llevaba puestos cuando le sucedió aquello ordenó que se lavaran varias veces, se vendieran y que para librarse de lo que les había afectado, se diera en limosna el precio conseguido por ellos -dando a Dios gracias de que su cuerpo hubiese evitado el contacto directo con aquella impureza[2].

El exceso de escrúpulo de Aḥmad b. Muṭarrif se ilustra en esta anécdota mediante las sucesivas medidas tomadas para librarse de los vestidos mancillados. Pero al despojar a su reacción de la exageración maniática del personaje, se descubre la actitud común de una sociedad cuyas normas de pureza personal gobernaban tanto la vida individual como las relaciones colectivas. La capacidad contaminante de las mujeres -a la que ya se ha aludido- aparece en este relato como producto de una acción cotidiana: el lavado de cosas impuras. La exposición a este peligro podía afectar a toda la población y por ello Ibn 'Abdūn prohibía, en su tratado de *ḥisba*, que "las mujeres laven ropa

---

[1] Cf. M. L. Ávila, *Sociedad*, nº 316.

[2] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 136.

cerca del sitio de sacar el agua, pues no lavan más que sus inmundicias (*aqḏāra-hunna*)"[3].

La presencia de las mujeres en la vida social se encuentra así marcada por la necesidad de eludir el peligro potencial de su impureza. Es por tanto un condicionamiento físico, el de su propio cuerpo, el que determina modos de conducta y actitudes sociales que obligan a la adopción de sistemas complejos de restauración del estado ritual de pureza. Aunque estas normas se dirijan por igual a todos los miembros de la comunidad musulmana, afectan mucho más a las mujeres y las sitúan en una posición especialmente frágil durante la mayor parte de sus vidas.

No obstante, el cuerpo de las mujeres no puede definirse únicamente en términos de pureza e impureza, por muy determinante que ello sea. Ése que puede considerarse como su lugar propio e intransferible, su ubicación física en el mundo, está definido por su centralidad como sujeto y objeto sexual, es decir, por su disponibilidad para los hombres y las fórmulas empleadas para gobernarla. De ahí la importancia, ya señalada, de asegurar la existencia o no de un cuerpo virginal y de mantener unas normas estrictas para su salvaguarda. Esto no supone, desde luego, la negación de la realidad física del cuerpo y sus impulsos; muy al contrario. Puesto que se reconocía la capacidad de deseo de las mujeres, se hacía necesario arbitrar modos de controlar su expresión y, del mismo modo, se elaboraron fórmulas descriptivas de su atractivo físico al tiempo que se establecían normas estrictas para restringir sus posibilidades de seducción.

En ese orden de cosas, este capítulo abordará la cuestión de cómo se definía y describía el cuerpo de las mujeres andalusíes; cómo se adornaba y vestía y, finalmente, cómo se circunscribía y limitaba su presencia entre los hombres.

El cuerpo descrito

La belleza formaba parte de las cualidades que idealmente se requerían de una esposa[4]. Un equilibrio perfecto en el matrimonio

---

[3] Ibn ʿAbdūn, *Risāla*, p. 32/109.

[4] Cf. *supra*, p. 106.

precisaba que el marido fuera superior a su mujer en edad, dinero y mérito personal (*ḥasab*), mientras que ella debía superarlo en paciencia, hermosura y buenas maneras[5]. Sin embargo, las descripciones de mujeres libres no suelen pasar de esta definición general, que pocas veces se concreta con alusiones a mujeres reales. Y, en cualquier caso, si la belleza de una mujer casada es notable, nunca debe hacerse su elogio ante otros hombres, conducta acremente censurada por Ibn Ḥazm:

> Y cuando un imbécil de éstos se pone a elogiar la belleza, la bondad y el carácter de su mujer, con tanta pasión lo hace, que ni aun en el momento solemne de pedirla en matrimonio usaría de los términos y calificativos de que se sirve entonces; sólo para despertar la concupiscencia en el ánimo de los que le escuchan[6].

El cuerpo de estas mujeres no debe ser, por tanto, objeto de descripción alguna y sólo en muy contadas ocasiones se conoce alguna de sus características, especialmente las relacionadas con su capacidad para cohabitar con su marido. Es así como se introduce en la discusión jurídica sobre las causas de repudio la estrechez de la vagina (*ratq*) u otros defectos en los genitales femeninos que impidan o dificulten las relaciones sexuales con el marido[7]. En las mujeres libres y destinadas al matrimonio, la descripción de atributos físicos no es necesaria salvo en estos casos precisos, de los que se derivaría la imposibilidad de cumplir con lo esperado de ellas: dar satisfacción sexual al marido y asegurar la producción de hijos. Junto a esta función primordial, la mujer libre aporta al matrimonio otros elementos (conexiones familiares, posesiones, posibilidad de recibir bienes en herencia) que se añaden a su valoración como sujeto de intercambio conyugal.

La situación de las esclavas es muy distinta: su cuerpo es el único medio de calibrar sus cualidades. De ahí que el contrato de venta de una esclava incluya una descripción pormenorizada de sus atributos físicos visibles. Se podía utilizar una gran variedad de términos:

---

[5] Al-Tiŷānī, *Tuḥfa*, p. 70 (*ṣabr, ŷamāl, adab*).

[6] Ibn Ḥazm, *Ajlāq*, p. 83/134.

[7] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, núms. 869, 971 y 972.

> Adquiere Fulān b. Fulān a Fulān b. Fulān una esclava *ŷillīqīya* que, en el momento de la venta se llama de tal manera y cuyas señas son: es de nariz aguileña (*qanwā'*), que es la que tiene, en mitad de la nariz, una elevación en el hueso; o es de nariz hermosa (*šammā'*), que es la que tiene la nariz respingona con su hueso (de la nariz) mediano; o es de nariz remangada (*jansā'*); o es de nariz chata (*waqṣā'*); o es de ojos grandes (*'aynā'*); o es de cejas separadas (*baḽŷā'*), que es la que no tiene pelo entre las cejas; o es cecijunta; o es castaña, que es la que tiene un pelo entre negro y rubio; o es de pelo lacio y negro, de buen color y de mejillas tersas; o es cargada de espaldas; o es de cejas perfiladas (*zaŷŷā'*) que es la que tiene fino el extremo de las cejas; o es *naŷlā'*, que es la de ojos grandes, hermosa de talle, llena de cuerpo, de pocos años o con los senos formados, etc., etc.[8]

La belleza de la esclava admitía asimismo calificaciones de conjunto, que respondían a la gradación de su hermosura: desde la que sólo tenía algunos rasgos bellos (*ŷamīla*), la que podía ofrecer una suma equilibrada de perfecciones (*ḥasnā'*), la que no necesitaba adornos para realzar su aspecto (*gāniya*) o la que sobresalía por encima de todas las demás (*bāhira*). La descripción entusiasta de una esclava de gran belleza incluía "hermosura en el rostro, limpieza en el cutis, belleza en la nariz, dulzura en los ojos, donaire en la boca, agudeza en la lengua, elegancia en el talle, suavidad en el carácter y completa hermosura en el cabello"[9]. Es digno de tenerse en cuenta que la inmensa mayoría de los rasgos que se destacan en la descripción de las esclavas son los de su rostro y su cabello, para los que se reserva una gran diversidad de adjetivos; por el contrario, el resto del cuerpo se engloba bajo calificaciones mucho más generales e imprecisas. La inclusión de las "señas" (*nu'ūt*) descriptivas de una esclava en su contrato de venta tiene como objetivo la identificación de la persona que se adquiere; por tanto, este diferente tratamiento terminológico hace suponer que era el rostro de las esclavas el que se ofrecía como documento identificador (ha de recordarse que, como se vio más arriba, el nombre de las esclavas podía variar y de hecho variaba con el cambio de dueño). Ello requería

---

[8] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 33; Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 167. Éste texto también ha sido traducido por M. Arcas Campoy, "El reflejo de la sociedad", p. 84-5.

[9] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 176.

la elaboración de un amplio vocabulario fisiognómico, como el registrado por los notarios andalusíes para guía que quienes establecían los contratos de compraventa[10]. Se deduce también de todo ello que el cuerpo de las esclavas, si no se describe pormenorizadamente, es porque no se ve, es decir, las esclavas se vendían vestidas y sólo con posterioridad a su compra era posible descubrir -y describir, como hacían poetas y literatos[11]-, rasgos ocultos de belleza o defectos en su constitución.

El registro documental de los defectos en el cuerpo de las esclavas equivale a un segundo sistema descriptivo, por el cual se pueden llegar a conocer, por contraste, los criterios por los que se establecían cánones de belleza para las mujeres. Una dentadura perfecta era, sin duda, un requisito ineludible para pertenecer a la clase más elevada de las esclavas en venta; los formularios notariales conservados ponen como ejemplo de defecto que se ha de hacer constar en el documento de compraventa la falta de una muela[12], tolerable en el caso de una esclava de baja calidad, pero no en la excelente[13]. En ambos casos, no debe faltar ningún diente, pero se hace la excepción, para la esclava de poco precio, de no considerar un defecto la falta de una muela en la parte de atrás de la mandíbula[14].

El repertorio de defectos físicos que podían dar lugar a reclamaciones por parte del comprador completa la descripción y valoración del cuerpo de las esclavas. De ese modo se hace notar que una mujer *zallā'* (que tiene las nalgas delgadas y las caderas estrechas) es una mujer defectuosa y puede ser devuelta a su anterior dueño si se la ha comprado de oídas (por una descripción como las que se han mencionado anteriormente), pero no si ella estaba presente en la transacción y se ha podido apreciar su aspecto[15]. Otro defecto físico

---

[10] La interpretación fisiognómica de las esclavas para deducir sus cualidades sexuales fue objeto de atención por algunos tratadistas, como el autor de *Qabs al-anwār wa-bahŷat al-asrār* (pseudo Ibn al-'Arabī). Cf. A. Ghersetti, "Fisiognomica e Stereotipi femminili", p. 195-5 y p. 203-4 (texto árabe).

[11] Cf. H. Pérès, *La poésie andalouse*, p. 400 y ss.

[12] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 34-5.

[13] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 169.

[14] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 196-7.

[15] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 170.

discutido por los juristas era la escasez de pelo (*za'rā'*) en las esclavas, que se consideraba indicio de enfermedad en sus órganos genitales[16] y, en cualquier caso, inadmisible en una esclava de primera calidad, que tampoco podía tener canas en su cabello. Algunos autores coinciden en señalar la incontinencia urinaria nocturna como uno de los posibles defectos físicos de las esclavas[17], lo que hace pensar que, en algún caso, se estén refiriendo a niñas de corta edad.

Cabello abundante y de buen color, dientes perfectos y figura opulenta parecen haber sido, de acuerdo con la opinión predominante en el mercado de las esclavas andalusíes, las condiciones físicas más valoradas. El arquetipo de belleza al que se ha hecho referencia incluía cuatro cosas amplias (la frente, los ojos, el pecho y las caderas) y cuatro cosas grandes (la estatura, los hombros, la caja torácica y el trasero)[18]. Una figura de mujer que siguiera estos cánones -tan poco apreciados hoy en día- resultaba mucho más valorada que la defectuosa "de nalgas delgadas y caderas estrechas", y no parece que en esto se hiciera distinción entre mujeres libres o esclavas.

¿Era práctica común esforzarse por conseguir conscientemente una gran masa corporal? En al-Ándalus se mantuvo un ideal estético que primaba la abundancia de las formas sobre su finura, que debía estar presente sólo en las cejas, la nariz, los labios y el talle[19]. Es muy posible que algunas mujeres hubieran asumido como propio ese ideal y lo cultivasen si estaba a su alcance el hacerlo; no hay que olvidar que para conseguir ese grado ideal de gordura era necesario tener una capacidad económica suficiente para seguir un régimen alimentario adecuado. Dos recetas del anónimo *Kitāb al-Ṭabīj* de época almohade se encuadran en ese régimen. La primera de ellas es una variante de una confección de pasta (*fidawš*)[20], que se considera propia de la comida de mujeres y que se cocina con calabaza, especias y grasa[21]. En la

---

[16] *Idem*.

[17] *Idem* y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 196-7.

[18] Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 13-4; en p. 6, otras opiniones en el mismo sentido. Compárese con el irónico refrán recogido por al-Zaŷŷālī (*Amṯāl*, nº 220): "Belleza estupenda, ojos pequeños y nariz grande".

[19] Ibn 'Abd al-Barr, *loc. cit.*

[20] Cf. M. Marín, "Cuisine d'Orient, cuisine d'Occident", p. 14-15.

[21] *Kitāb al-Ṭabīj*, p. 184.

segunda se dan más detalles sobre los ingredientes y se advierte que sirve para engordar tanto a mujeres como a hombres:

> Se toma trigo molido y cocido (*muŷaššaš*), arroz, garbanzos y especias descascarilladas y lavadas, de cada cosa un puñado. Se pone en una olla, se cubre con agua y se cuece hasta que está tierno. Se rectifica de sal. Tiene que quedar fino como el *ḥasā'*[22]. Después se le añade mantequilla fresca, grasa de riñones y caldo de carne graso y se espesa. Aumenta la fuerza muchísimo.

Ambas recetas tienen en común la utilización de materia grasa como elemento fundamental, destinado a ser almacenado por quienes las consumieran regularmente. No se trataba, desde luego, de un régimen asequible para una gran mayoría; el ideal de belleza femenina basado en la amplitud de las formas tiene una relación evidente con los niveles de consumo de bienes costosos. Hay que tener en cuenta, sin embargo, la posible difusión de modelos estéticos y de comportamiento desde círculos sociales exclusivos hacia capas más amplias -aunque siempre limitadas- de la población.

En el tratado contra las innovaciones (*bida'*) más antiguo que se conserva, el del andalusí Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 287/900), se afirma en dos ocasiones[23] que esta práctica no se conocía antes del islam y se auguran terribles castigos en el Más Allá para las mujeres de gordura excesiva[24]. Claro está que Ibn Waḍḍāḥ no indica en ningún momento que en su época se practicase esa costumbre en al-Ándalus. Tampoco lo hace Ibn Ḥabīb, que dedica un breve capítulo de su tratado sobre las mujeres a condenar el exceso de su tamaño, utilizando para ello *ḥadiṯes* en los que también se anuncia el castigo posterior a la muerte para las que se dediquen conscientemente a convertirse en *mutasammināt*. Recoge también Ibn Ḥabīb un dicho de Muḥammad b. Sīrīn (m. 110/728) prohibiendo que se dé de comer a las jóvenes *futāt*, término que Ibn Ḥabīb explica como *ṯarīd*[25] por su capacidad

---

[22] Se trata de una sopa pastosa, también denominada *ḥasūw* (cf. R. Dozy, *Supplément, s.v.*).

[23] *K. al-Bida'*, p. 212/338 y 213/340.

[24] *Idem*, p. 214/341.

[25] En ambos casos se trata de platos a base de cereales y grasa.

engordante. Un plato igualmente desaconsejado, esta vez por 'Ā'iša, era el *sawīq*; en una escena que también recogió Ibn Waḍḍāḥ, la esposa favorita del Profeta se niega a hacer la invocación, como tenía por costumbre con otras muchachas, por una joven demasiado gorda, diciendo: "¡la habéis rellenado con *sawīq*!"[26].

Fuera de estos textos de carácter normativo, sólo las recetas conservadas en el anónimo *K. al-Ṭabīj* parecen confirmar que en al-Ándalus se seguía, aunque fuera de forma limitada -por razones económicas, sobre todo- una práctica que pudo haber sido introducida junto a otros modelos culturales de origen árabe. Desde luego así ha sido (y sigue siendo) en algunas sociedades islámicas contemporáneas, como la mauritana[27]; históricamente, también se halla documentada en el Egipto del siglo VIII/XIV, como atestigua un expresivo y detallado texto de Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 737/1336-37)[28]. Pero cabe preguntarse sobre el verdadero alcance de la «excesiva» gordura de las mujeres; para los moralistas más estrictos, la censura de esta práctica parece reflejar, ante todo, una condena de un modelo de consumo inmoderado. El cuerpo de las mujeres se convierte, de ese modo, en un signo de prosperidad y distinción, vituperable en tanto que opuesto al cumplimiento de unos ideales religiosos entre los cuales figura de modo destacado la renuncia temporal a la satisfacción del apetito durante el ayuno de ramaḍān.

La clásica descripción poética árabe del contorno de una mujer es la que lo identifica con una palmera ondeando sobre una duna, es decir, una silueta de fina cintura y opulentas caderas. Esta conocidísima imagen fue también usada por los poetas andalusíes[29]; más allá de su

---

[26] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 229-230; Ibn Waḍḍāḥ, *Bida'*, p. 214/340. Sobre el *sawīq*, que es también un plato de cereales, *E.I.²*, *s.v.* [D. Waines].

[27] Cf. O. du Puigaudeau, "Arts et coutumes des maures", p. 6-8, que explica esta costumbre como un signo de prestigio social: la mujer obesa atestigua la riqueza de su marido. Véase también I. Butšīš, *Al-Magrib*, p. 53.

[28] *Al-Madjal*, II, p. 60 y 63. Con algunos recortes, este texto fue reproducido por al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, II, 487-8. Conviene advertir sobre la errónea atribución que de él se hace en V. Lagardère, *Histoire*, p. 66 (nº 255), donde aparece como su autor el cordobés Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 529/1135), que, obviamente, nada tiene que ver con el autor de *al-Madjal*.

[29] Para referirse tanto a mujeres como a jóvenes efebos; cf. T. Garulo, *Literatura árabe de al-Andalus*, p. 205. Véanse descripciones semejantes en C. del Moral, "Poesía de mujer, poesía de hombre", p. 182; en prosa rimada, en F. de la Granja, "La venta de la esclava en el mercado", p. 131; en poesía estrófica, la de Ibn

vinculación con un paisaje extraño al andalusí y, por tanto, de su carácter de cliché poético, está reflejando un ideal estético tan aceptado generalmente como el que en las sociedades occidentales actuales prima las características opuestas[30]. Llama la atención, con todo, la predilección por destacar, entre la rotundidad de las formas, las de las caderas y las nalgas[31], en detrimento de los senos. A las imágenes o descripciones poéticas, que pueden considerarse representativas únicamente de un gusto literario convencional, se añade en esta ocasión un testimonio procedente de la medicina e indicador de hasta qué punto el ideal estético buscaba ser llevado a la práctica. En efecto, según 'Arīb b. Sa'īd, al llegar las niñas a la pubertad, era necesario impedir que sus senos se desarrollasen en exceso, para lo cual recomendaba se les aplicase un ungüento específico y se ciñeran sus pechos con vendas de lino empapadas en vinagre que debían mantenerse durante tres días seguidos. El tratamiento tenía que repetirse tres veces al mes[32].

Se ha hecho referencia antes a la abundancia de cabello como uno de los requisitos ineludibles de la belleza de las mujeres. También lo era su color, que no debía incluir cabellos canos. En el repertorio de calificaciones para describir a las esclavas que recogen los formularios notariales sólo se dan dos opciones para el color del pelo: negro o castaño[33]. En este sentido, debe señalarse que la opinión de Saḥnūn, citada por Ibn Mugīṭ, de que la esclava excelente (*rā'i'a*) no debe ser castaña (*ṣahbā'*) no era aceptada por Ibn Ḥabīb[34]. Se suele afirmar que los andalusíes, sin embargo, tenían preferencia por las mujeres rubias, predilección que sí se conoce entre los miembros de la familia omeya y sobre la que se extendió Ibn Ḥazm como comentario sobre su

---

Quzmān, *Dīwān*, p. 892/336.

[30] Sobre el nacimiento y evolución posterior de esta tendencia, cf. S. Bordo, "Reading the Slender Body".

[31] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 71; Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 6 y 54. Cf. W. Walther, *Femmes en Islam*, p. 81 (a propósito de 'Ā'iša bt. Ṭalḥa).

[32] 'Arīb, *Jalq*, p. 87/89. Cf. W. Walther, *Femmes en Islam*, ilustración nº 112. Sin embargo, Abū Marwān Ibn Zuhr afirmaba, en su *K. al-Iqtiṣād,* que árabes y almorávides encontraban bellos los senos grandes en las mujeres (R. Kuhne, "*Zīna* e *iṣlāḥ*", p. 294). ¿Hubo un cambio en la apreciación de esta parte del cuerpo de las mujeres en época almorávide?

[33] Cf. *supra*, p. 180.

[34] Ibn Mugīṭ, *Muqni'*, p. 170.

propio gusto en lo tocante al color de los cabellos[35]. Entre los andalusíes de buena posición económica, es probable que esta preferencia pudiera ejercerse mediante la compra de esas esclavas rumíes que, como ya se ha indicado, gozaban de aprecio en al-Ándalus. Es más difícil generalizar, como a veces se ha hecho, este gusto a capas más amplias de la población[36]; como sucede con la gordura excesiva de las mujeres, el color de su pelo podía considerarse como una marca distintiva de exclusividad social, y la difusión de estos modelos estéticos tenía unos límites muy claros en la capacidad de consumo de los diferentes grupos sociales.

El cuerpo velado

La falta prácticamente total de representaciones iconográficas de mujeres andalusíes[37] impide llegar a conocer con exactitud cómo el cuerpo de las mujeres se ocultaba, tras la indumentaria, de la mirada que lo sujetaba a su descripción. No escasean, en cambio, las referencias escritas sobre la forma y modos en que debía cubrirse el cuerpo de las mujeres y, a veces, a detalles concretos de su indumentaria[38].

Se suele admitir que, en la época medieval al menos, hombres y mujeres musulmanes llevaban vestidos que no les diferenciaban entre sí tanto como lo hacía la indumentaria de las sociedades cristianas contemporáneas[39]. Es posible que así fuera para un observador exterior, al que le resultaría difícil captar matices vestimentarios ajenos a su propia percepción de las diferencias de género. Desde luego no lo era para los miembros de esas sociedades y menos aún para quienes

---

[35] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 25-6/109-110.

[36] E. Lévi-Provençal, "En relisant le «Collier de la Colombe»", p. 349.

[37] Cf., sobre los escasísimos ejemplos conservados y sus limitaciones, M. Marín, "Las mujeres en al-Andalus: fuentes e historiografía", p. 41-43. Añádase, ahora, la representación de una tañedora de flauta hallada en Santa Clara la Real de Murcia (J. Navarro Palazón y P. Jiménez Castillo, "Casas y palacios de al-Andalus", figura 4).

[38] Recojo a continuación, ampliándolo, parte del material que he publicado en "L'habillement des femmes d'al-Andalus".

[39] Cf. W. Walther, *Femmes en Islam*, p. 146.

vigilaban atentamente a sus correligionarios y establecían o transmitían las normas de comportamiento individual.

Una de estas normas era la que propugnaba que hombres y mujeres se distinguieran claramente por su aspecto exterior. Podría deducirse de su existencia[40], el hecho mismo de una falta general de diferenciación; sin embargo, todo parece indicar que lo que se pretendía con ella era evitar que los hombres adoptaran ciertos signos externos de ostentación (uso de tejidos costosos, como la seda, o de colores llamativos) que sí podían tolerarse entre las mujeres. De nuevo, el ideal religioso de austeridad y contención se contrapone a prácticas sociales de consumo de lujo. Incluso dentro de ese ideal, lo que se admite para las mujeres no se considera apropiado para los hombres, desmintiendo una vez más la valoración de todos los musulmanes, sin distinción de género, en términos de igualdad religiosa. Las mujeres de la familia del Profeta son descritas vistiendo trajes de color deslumbrante, pero 'Umar b. al-Jaṭṭāb expulsaba de la mezquita a los hombres así ataviados, diciendo: "dejad estos resplandores (*barrāqāt*) para las mujeres"[41].

La diferencia requerida entre los vestidos de hombres y de mujeres residía por tanto, según los textos normativos, más en los tejidos y su color que en su corte. La nomenclatura sobre indumentaria es claramente ambigua y utiliza a menudo los mismos términos para prendas masculinas o femeninas (*qamīṣ, sarāwīlāt, farw*, etc.), indicando la existencia de unos esquemas y cortes similares, a los que había que dotar de signos diferenciadores. Junto a los ya indicados, es evidente que determinados adornos, formas de arreglo del cabello o tocados servían para establecer las fronteras de género que, en el caso de transgredirse, ponían en peligro la estructura jerárquica de la sociedad. No sólo eso; la posibilidad de borrar o difuminar esas

---

[40] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 206-7 ("sobre el aborrecimiento de que las mujeres se asemejen a los hombres en su aspecto"); Ibn Waḍḍāḥ, *K. al-Bida'*, p. 203/327. Hace poco, hojeando libros en una librería de Tetuán, di con uno -que lamento no haber aquirido y cuyo título no consigo recordar- recientemente publicado en Beirut por un autor contemporáneo y que trataba de las virtudes de la mujer musulmana. Uno de sus capítulos llevaba el mismo título que el de Ibn Ḥabīb citado al principio de esta nota (*bāb mā ŷā'a fī karāhīyat tašabbuh al-mar'a bi-l-raŷul fī l-hay'a wa-l-šakl*).

[41] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 210-212. Cf. Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 57 e Ibn al-Ḥāŷŷ, *Madjal* (citado por H. Lutfi, "Manners and Customs", p. 109).

fronteras se consideraba un atentado contra los fundamentos mismos de una sociedad en la que la ansiedad por reafirmar los límites sexuales de la personalidad era determinante, y así no es extraño encontrar algunos textos en los que uno de los signos del fin de los tiempos es el hecho de que los hombres se engalanen tal como lo hacen las mujeres[42].

Al menos en los espacios públicos, el signo diferenciador del género en la indumentaria era la presencia del velo, entendiendo por este término una cierta variedad de prendas llevadas por las mujeres con la intención de tapar su cuerpo o la mayor parte de él. En la historia de los omeyas andalusíes hay dos episodios significativos a este respecto; ambos muestran la capacidad ocultadora del velo (o de una prenda equivalente) y la anulación de la individualidad de quien lo lleva. En el primero de estos dos sucesos, el emir Muḥammad (238-273/852-886) se dispone a entrar de incógnito en el alcázar cordobés, a la muerte de su padre, para hacerse con un poder que le disputa su hermano 'Abd Allāh; nada mejor, para ello, que vestirse como su propia hija, que solía visitar a su abuelo, de quien era muy querida. El príncipe abandona así los signos externos de su masculinidad y se transforma en una mujer anónima, puesto que no se la puede ver e identificar -aunque sí se sabe que pertenece a la familia soberana- y consigue su objetivo. Los guardias del alcázar no dudan de que se trata de "la niña que iba a visitar a su abuelo como de costumbre"[43].

El segundo ejemplo del uso enmascarador del velo o de una prenda semejante es el de las salidas públicas de Hišām II. Siguiendo una costumbre establecida por sus predecesores en el califato[44], Hišām «velaba» su presencia ante sus súbditos; sujeto a la progresiva pérdida de poder real que le imponía Almanzor, el califa, cuando salía del alcázar, lo hacía rodeado de sus *ŷawārī*, de quienes no se le podía distinguir porque vestía, como ellas, una prenda con capucha (*burnus*)[45]. Puesto que además, en estas salidas del califa, se ordenaba

---

[42] Ibn Waḍḍāḥ, *K. al-bida'*, p. 203/327.

[43] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 117; Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, p. 79-81/64-66; Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 51; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 92.

[44] Iniciada, como es sabido, por 'Abd al-Raḥmān II. Sobre el proceso de ocultación de los soberanos omeyas y su significado como presencia omnipotente, cf. M. Barceló, "El califa patente", p. 155-6.

[45] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 40; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 104 y al-Maqqarī, *Nafḥ*,

a los habitantes de Córdoba despejar las calles por donde habría de pasar el cortejo, la ocultación de Hišām II bajo un atavío que lo identificaba con el conjunto de sus mujeres servía sobre todo para anular su identidad masculina y los autores que recogieron los hechos debían ser claramente conscientes de la voluntad ʿāmirí de asimilar al soberano omeya con cualquiera de las mujeres de su entorno doméstico.

La ocultación pública del cuerpo de las mujeres tras un velo (capa o capucha, manto o toca, etc.) se basaba en el concepto religioso de la desnudez (*ʿawra*). Se ha mencionado ya la inclusión de la voz de las mujeres en esta categoría[46]; hay que tener en cuenta, sin embargo, que su corporeidad física se consideraba prácticamente en su totalidad como *ʿawra*, es decir, como partes del cuerpo que no debían exponerse a la mirada ajena, entendiendo como tal la de hombres y mujeres que no pertenecían a la familia inmediata. Sobre la base de la aleya coránica "Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve"[47] se construyó un modelo de modestia femenina progresivamente reductor. La ambigüedad de la expresión "lo que se ve" permitió que tradiciones proféticas y exégesis coránica limitaran las partes del cuerpo de las mujeres que podían exponerse a la vista: la cara y las manos únicamente. Y aun se llegó a afirmar que de las manos, sólo las uñas podrían contemplarse[48]. El papel ocultador del velo se observa bien en uno de sus nombres, *ijfāʾ* ("encubrimiento"), que ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb identifica con la prenda propia de las mujeres, que deben vestir incluso como mortaja[49].

La práctica de velar a las mujeres en al-Ándalus parece haber estado directamente relacionada con su posición social y con su pertenencia a familias de ulemas y hombres de religión[50]. Varias

---

I, p. 591.

[46] Cf. *supra*, p. 92.

[47] Corán, XXIV, 31.

[48] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisāʾ*, núms. 125-7. Sobre los textos coránicos acerca del velo de las mujeres y su interpretación posterior, cf. M. Marín, "Mujeres veladas" y la bibliografía allí citada.

[49] *Idem*, nº 132.

[50] Varios ejemplos magrebíes de la opinión común que obligaba a las mujeres de los *imām*es a llevar velo, en V. Lagardère, *Histoire*, p. 40 (nº 135); p. 41 (nº 142) y p. 42 (nº 151). Sobre la relación entre ámbito urbano y uso del velo, cf. D. Serrano Niza, "El harén de los sueños", p. 128-30. Basándose en textos jurídicos ḥanafíes,

observaciones de Ibn Ḥazm en su *Ṭawq al-ḥamāma* podrían aducirse para ilustrar esta afirmación: como ejemplo bastará el caso del joven enamorado de "una mujer de noble origen, elevada posición y muy guardada" (*galīẓat al-ḥiŷāb*) -lo que no impidió que la viera y llegaran a mantener correspondencia amorosa[51]. Pero quizá uno de los ejemplos más reveladores de esta relación entre ocultación del cuerpo de las mujeres y clase social es el que aparece de forma aparentemente casual en un texto biográfico, donde se habla de "las mujeres veladas que pertenecían a familias de calidad y que llevaban velo" (*al-nisā' al-muḥtaŷabāt ḏawāt al-qadr wa-l-ḥiŷāb*)[52]. Es también Ibn Ḥazm el que indica cómo, en esos ambientes sociales, descubrirse ante un hombre que no pertenece a la familia más inmediata es cosa rarísima, como le sucedió a él en una ocasión[53]. Sólo en situaciones excepcionales, convenientemente señaladas como signo de trastorno social, enseñan estas mujeres su rostro, tal como ocurrió durante los acontecimientos que rodearon la deposición del último califa omeya, al-Mu'tadd (418-422/1027-1031), expulsado del alcázar "con su guardia (*ḥašam*) y sus mujeres, que iban con los rostros descubiertos (*ḥāsirāt 'an awŷuhi-hinna*) y descalzas"[54]. Un caso parecido se registra cuando la madre de los hijos de al-Qāsim b. Ḥammūd, amenazada su familia en Algeciras por Naŷā', se dirige a él, descubierta, y le reprocha su ingratitud hacia sus señores[55]. Como se verá después, la conexión entre velo y reclusión o entre velo y segregación por géneros, está también condicionada por la pertenencia familiar y social. El anonimato requerido de estas mujeres de calidad, a las que no se debe nombrar ni mencionar en público, exige que su presencia física, cuando es necesaria, se anule tras la ocultación del velo, verdadera negación del

---

B. Johansen define la ocultación de las mujeres como un derecho y una obligación de las mujeres libres a mantener a su alrededor una "gendered social distance" (B. Johansen, "The Valorization of the Body", p. 78).

[51] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 21/102.

[52] Se trata de la biografía de 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad al-Tuŷībī (m. 409/1018). Véase todo el texto en M. Marín, "Mujeres veladas", p. 35-37.

[53] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 125-6/257-8.

[54] Al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 88 y al-Ḏahabī, *Siyar*, XVII, p. 139.

[55] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 164.

cuerpo de las mujeres y, por tanto, del lugar que ocupan en el espacio público[56].

El velo o las prendas que se utilizaban para esta función formaban parte de la indumentaria considerada como imprescindible para las mujeres y que entraban en el concepto de *nafaqa* o gastos de manutención debidos por el marido a su esposa; *izār, miqna'a, jimār* son los términos empleados para definirlo[57]. No se sabe con certeza si estas prendas cubrían, además de los cabellos, el rostro y las manos; es muy posible que al menos parte de la cara fuera cubierta, como se deduce de algunas escenas en la que una mujer no velada (*sāfira*), al sorprender la mirada de un hombre sobre ella, se tapa instintivamente el rostro con la mano o huye avergonzada[58]. En las representaciones iconográficas (como el ms. de la "Historia de los amores de Bayāḍ y Riyāḍ", o los de las *Cantigas* o el *Libro de Ajedrez* de Alfonso X), las mujeres musulmanas (andalusíes o mudéjares) aparecen con el rostro descubierto, pero hay que tener en cuenta que en todos los casos están retratando escenas del mundo privado[59]. Es éste un factor tan determinante como el de la posición social o, como se verá después, el del estatuto personal. Ante el marido, los hombres de su familia con los que no puede casarse, o los esclavos -a los que de este modo se deniega también su valor como seres sexuados-, las mujeres de buena posición y acendrada virtud pueden mostrarse sin velo, es más, se les permite llevar ropas finas y reveladoras de los contornos de su cuerpo[60].

---

[56] Aunque hay quien ha definido el velo como "espacio ambulante" de las mujeres y, en tanto que tal, pasaporte para su incoporación a los espacios urbanos públicos (cf. M. de Epalza, "La mujer en el espacio urbano musulmán", p. 58), creo que esta observación se adecua más a la realidad actual de ciertos países islámicos que a lo que pudo ser la sociedad andalusí.

[57] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 79 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 114.

[58] Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, p. 197 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 442.

[59] Por lo cual parece aventurado deducir de ello que entre las mujeres de al-Ándalus no era "muy corriente haber llevado el rostro velado" (G. Menéndez Pidal y C. Bernis, "Las Cantigas. La vida en el s. XIII", p. 144). Por su parte, R. Arié ("Le costume des musulmans de Castille", p. 64-5) señala en el Libro del Ajedrez hay representaciones de mujeres musulmanas que tienen "le bas du visage voilé au-dessous des yeux par un fin mouchoir de gaze, le *khimār*".

[60] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, núms. 127 y 130 (éste último es un comentario personal de Ibn Ḥabīb). En la Antioquía cristiana del s. IV se daba una situación parecida: las mujeres de elevada posición se desnudaban en los baños ante sus

El prototipo de mujer virtuosa, es decir, aquélla cuyo cuerpo se vela a las miradas de los hombres en el exterior de su propia casa, se corresponde con la voluntad explícita de anular su atractivo físico fuera del círculo íntimo de su vida. Por eso mismo, los censores de costumbres atacan severamente cualquier intento de las mujeres por atraer la atención de los hombres en los espacios públicos. Esa actitud se denomina *tabarruŷ*[61] y quienes la practican, *mutabarriŷāt*. En el s. IV/X, se consultó a los alfaquíes cordobeses acerca de una mezquita construida por un particular y que se había convertido en lugar de reunión de gentes de malas costumbres (*ahl al-šarr*), que acudían a ella con mujeres *mutabarriŷāt*[62]. El mismo uso condenatorio, claramente asimilado a la prostitución, de este término, puede observarse en la censura de Ibn 'Abdūn hacia los libertinos que pasean en barca por el río sevillano, acompañados de mujeres (*fa-inna-hunna mutabarriŷāt*)[63]. Pero el sentido propio de esta palabra es, como se ha señalado ya, el de comportarse de un modo que atraiga la atención -y, por tanto, la mirada- de los hombres. Otro severo moralista, Ibn al-Munāṣif (m. 620/1223), definió detalladamente esa conducta condenable de las mujeres: son *mutabarriŷāt* las que van por la calle con adornos bien visibles, llevando un paso altanero y generosamente perfumadas[64]. Nada podía derivarse de este comportamiento sino la *fitna*, puesto que las mujeres que así se movían por el espacio público de la ciudad estaban ocupando, con sus cuerpos, un lugar que no les correspondía[65].

---

sirvientes masculinos (P. Brown, *The Body and Society*, p. 315).

[61] Los diccionarios de árabe clásicos utilizan esta forma verbal únicamente para referirse a mujeres (*tabarraŷat*: "She (a woman) showed, or displayed, her finery, or ornaments, and beauties of person or form or countenance, to men, or to strangers, or men distantly related to her...", E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, *s.v.*). Sobre el uso de este término en el Corán, cf. M. Marín, "L'habillement des femmes", p. 40.

[62] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VII, p. 218-220. Esta consulta puede fecharse gracias a que intervino en ella, dando una opinión contraria a la de los restantes alfaquíes, el juez de Córdoba Muḥammad b. Isḥāq Ibn al-Salīm (m. 367/977-78; cf. M. L. Ávila, *Sociedad*, nº 753). Un resumen de la consulta y las respuestas que se dieron a ella, en V. Lagardère, *Histoire*, p. 255 (nº 152).

[63] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 57/172; cf. M. Marín, "L'habillement des femmes", p. 39.

[64] Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 602.

[65] Para Ibn al-Ḥāŷŷ (citado por H. Lutfi, "Manners and customs", p. 103), las mujeres debían andar dejando a los hombres el centro de las calles y se lamenta de

La condena del *tabarruŷ* y su asimilación a la prostitución no debe ocultar el hecho de que lo que se está condenando es, simplemente, la visibilidad de las mujeres en la sociedad urbana[66]. La realidad social cubría, sin duda, muchos más matices que los representados por los dos polos opuestos de las mujeres veladas -y, por tanto, virtuosas- y las *mutabarriŷāt* -identificadas con las carentes de virtud. Un último texto es ilustrativo, a este respecto, de las muy variadas interpretaciones que aún hoy en día pueden hacerse de la cuestión del velo de las mujeres andalusíes. Se trata de la descripción del reino granadino hecha por Ibn al-Jaṭīb y en la que aparecen diversas referencias al atavío de las mujeres. Entre ellas, por ejemplo, la que se refiere a las mujeres de Baza, que "se muestran adornadas" (*tataŷallà wa-tatabarraŷ*)[67]. Dos traductores sucesivos han vertido esta frase, el primero como "salen a la calle sin velo y dejan ver su bellísimo rostro"[68] y el segundo como "salen a la calle sin velo y dejan ver su maquillaje"[69]. Pero lo que está indicando Ibn al-Jaṭīb no es tanto la ausencia de velo en las mujeres bastetanas como cierta aprobación social de su presencia pública, que es probable que se diera en otros lugares[70] y épocas, aunque siempre dependiendo de la categoría social y la pertenencia familiar. La forma en que Ibn al-Jaṭīb generaliza su observación a todas las mujeres de una ciudad ha facilitado que se echara mano de ella como argumento para la pretendida «emancipación» de las mujeres andalusíes; pero no hay que olvidar que en la misma obra se ofrecen juicios del mismo carácter general a propósito de los

---

que en El Cairo de su tiempo esto no sea así. En la misma época, en Fez, un juez ordenó que oficiales del juzgado con recipientes llenos de almagre mancharan las ropas de las mujeres para impedirles que salieran a las calles (al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, II, p. 499; V. Lagardère, *Histoire*, p. 46 (nº 171). Parecido procedimiento se usaba en Bagdad, en los años sesenta de este siglo, en contra de las jóvenes que se atrevían a usar minifalda.

[66] El concepto se mantiene en la obra de la pionera del feminismo árabe Bāḥiṯat al-Bādiya (cf. R. Roded, *Women in Islam*, p. 221) y sigue vigente hoy en día (al-Zahrā' Fāṭima Bint 'Abd Allāh, *Al-Mutabarriŷāt*, Cairo, 1989).

[67] Ibn al-Jaṭīb, *Mi'yār al-ijtiyār*, texto árabe, p. 60.

[68] *Idem*, trad. M. K. Chabana, p. 128.

[69] W. Hoenerbach, "La granadina", p. 29.

[70] Por ejemplo, y también según Ibn al-Jaṭīb, en Málaga (*Mi'yār*, p. 52/118; W. Hoenerbach, "La granadina", p. 29).

defectos o cualidades de los habitantes de otros lugares: la gente de Almuñécar es envidiosa, los de Salobreña son cobardes, los malagueños son caritativos... Los estereotipos culturales o morales, cuando se aplican sólo a la población masculina, no son aceptados en su literalidad por el lector actual; a las mujeres, el texto medieval las despoja de un significado colectivo que no sea el referido a su corporeidad, y esta reducción se mantiene cuando se acepta, todavía hoy, como dato histórico fehaciente.

El grado de *tabarruŷ* y su inconveniencia dependía de la mirada del observador: para los tratadistas más estrictos, la mera presencia de una mujer no oculta por completo a la mirada era causa de acerba condena. Por otro lado, la insistencia en descalificar el «adorno» público de las mujeres ha de verse también en términos de censura hacia el consumo de lujo: el perfume señalado por Ibn al-Munāṣif o las ricas telas de las mujeres granadinas que desaprueba Ibn al-Jaṭīb[71] son símbolos de derroche, tanto más inútil cuanto que se muestra en público, cuando en todo caso debe reservarse para el disfrute del marido.

Aunque no siempre se haga constar de forma explícita, todas estas observaciones parecen referirse a mujeres libres, o bien al conjunto de mujeres que, como en el caso de al-Mu'tadd, pertenecían al establecimiento familiar de un hombre de elevada posición. Pero hay que preguntarse, también, si esta ocultación del cuerpo afectaba a las esclavas en los espacios públicos. Al menos desde un punto de vista normativo, es evidente que no era así.

El *ŷilbāb* o manto que el Corán ordena que sea vestido por las mujeres del Profeta y por todas las demás creyentes era un signo distintivo de pertenencia a la nueva fe: "Es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas", dice el texto sagrado[72]. Por tanto, sólo las mujeres libres y musulmanas deben ser portadoras de esa señal de fe, que al cubrir sus cuerpos revela su identidad religiosa. A las esclavas se les prohibe terminantemente utilizarlo y 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, que incluye en su obra dos relatos a este respecto

---

[71] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 139; el texto ha sido traducido por A. M. al-'Abbādī, "El reino de Granada", p. 144 y por W. Hoenerbach, "La granadina", p. 13.

[72] Corán XXXIII, 59.

protagonizados por 'Umar b. al-Jaṭṭāb[73], añade a ellos su propia experiencia personal:

> no vi en Medina ninguna esclava, aunque fuera de categoría excelente (*rā'i'a*) que saliera a la calle si no era con la cabeza descubierta, mostrando sus trenzas o con el pelo empezando a crecer (después de haber sido cortado) sin llevar nada sobre la cabeza. A veces veía a una *ŷāriya* que se echaba el *ŷilbāb* sobre el pecho, por encima del vestido (*ṯawb*) que llevaba. La esclava (*ama*) se descubre la cabeza para se conozca que es diferente de la mujer libre (*ḥurra*). [Dijo 'Abd al-Malik b. Ḥabīb:] no hay inconveniente en que la esclava rece con la cabeza, las muñecas y la pierna descubiertas, como no lo hay en que muestre esto en ocasiones que no son las de la oración. Las concubinas (*sarārī*) y las que no lo son, tienen en esto la misma consideración, con la excepción de las *ummahāt al-awlād*, cuyas normas de conducta son las mismas que las de las libres respecto al vestido y la oración[74].

Parece claro que Ibn Ḥabīb está presentando el modelo de conducta que considera más adecuado para las esclavas, basándose en argumentos de autoridad inatacable. Es más difícil asegurar si ese modelo se seguía en la práctica y si, entonces, podría explicar situaciones que aparecen a menudo en los textos andalusíes, en los que un hombre se prenda de una mujer a la que ve pasar por la calle o a la que atisba asomada a una ventana. Puede ser útil, a este respecto, volver sobre el que quizá sea el más famoso de estos relatos, protagonizado por el poeta al-Ramādī (m. 403/1012-13) y que ha servido como argumento para documentar la «libertad» de las mujeres andalusíes. El relato es tan conocido que no es necesario repetir aquí el detalle de su argumento; sí se debe señalar que al-Ramādī se enamora súbitamente de una mujer a la que ve por la calle, la sigue y traba conversación con ella, que le informa de que es esclava (*mamlūka*) y le da un cita que no llega a cumplir, provocando el desespero de su enamorado[75]. En otra versión de esta misma historia, al-Ramādī descubre, finalmente, que la supuesta esclava era en realidad la hermana

---

[73] *Adab al-nisā'*, nº 147.

[74] *Idem*, nº 148.

[75] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 20/100. En p. 101 de la traducción, E. García Gómez señala en nota que "la anécdota es, además, valiosísima como pintura de costumbres (la libertad de las mujeres, por ejemplo)".

de un amigo suyo y, por tanto, una mujer libre; el descubrimiento se lleva a cabo en la residencia cordobesa del amigo en cuestión cuando, al abandonar éste la estancia, se levanta una cortina y aparece fugazmente la misma mujer[76].

Hay un momento importante en el desarrollo de este encuentro: aquél en que al-Ramādī, que al seguir a la mujer ha declarado suficientemente su propósito amoroso, le pregunta si es libre o esclava. Esto querría decir que las esclavas andalusíes o, al menos, las de escasa valoración, no se distinguían en su apariencia de las mujeres libres de baja condición social. De otro modo, al-Ramādī no habría necesitado hacer esa pregunta. La respuesta de la mujer es esclarecedora, puesto que se apresura a declarar no sólo su condición de esclava, sino su precio: 300 dinares[77]. Al proporcionar esta información, ella se sitúa en la franja superior de las categorías de esclavas y fuera, por tanto, del alcance de un pretendiente cualquiera[78]. No hay que olvidar que, en cualquier caso, se trata de una falsa esclava; la mujer que pretende serlo es, en realidad, una mujer libre y de buena posición. Lejos de ser un testimonio sobre la libertad de las mujeres andalusíes, la historia de al-Ramādī y su frustrada pretensión amorosa demuestra que esa «libertad» se circunscribía a grupos muy concretos de mujeres[79].

De la historia de al-Ramādī se deduce, por tanto, que las esclavas de poca calidad y las mujeres libres de baja extracción social podían confundirse ante los ojos del observador; que probablemente ninguna de ellas llevaba una prenda que la ocultase totalmente a su mirada y que, por último, lo que determinaba la necesidad de cubrir el rostro de las mujeres era su posición social, con independencia de su religión o de su estatuto personal. Ya se ha hecho alusión, con anterioridad, al caso presentado ante el *qāḍī* 'Iyāḍ acerca de una esclava de clase baja (*min al wajš*), que había pasado la mayor parte de

---

[76] Véase la traducción de este texto, recogido por al-Ḍabbī (*Bugya*, nº 1451), en el apéndice IV de la traducción de *Ṭawq al-ḥamāma* de E. García Gómez y en E. Lévi-Provençal, "En relisant le «Collier de la Colombe»", p. 341. La anécdota de la supuesta esclava y al-Ramādī ha dado lugar a una interpretación "política" de G. Martínez-Gros, *Identité andalouse*, p. 36-9.

[77] Este detalle sólo aparece en el texto recogido por al-Ḍabbī.

[78] Cf. *infra*, p. 379-80.

[79] Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 169-70.

su vida en el campo sin estar velada (*maḥŷūba*)[80]; no está claro cuál de los dos condicionantes (la vida en el campo o su condición de esclava de clase baja) determinaba que esta mujer no llevara velo, pero ambos debieron de influir en grado similar, tal como podía ocurrir en un medio urbano.

¿Hubo una evolución histórica en la costumbre de velar a las mujeres de elevada condición social? Sólo se tienen noticias, a este respecto, sobre la época almorávide, en la cual se produjo, según sus detractores almohades, una inversión del orden establecido semejante a la que sirve de indicio para el anuncio del fin de los tiempos: las mujeres almorávides desvelaban su rostro mientras que los hombres lo velaban. En la misión reformadora de Ibn Tūmart, la descalificación de los almorávides como antropomorfistas (*muŷassimūn*) se acompañaba de su descripción como aquéllos que "se parecen a las mujeres en cubrirse los rostros, velarse y taparse; en cambio, sus mujeres se parecen a los hombres en desvelarse los rostros, que llevan sin cubrir. El Enviado de Dios ha condenado el que las mujeres se asemejen a los hombres y viceversa"[81]; en su obra doctrinal, Ibn Tūmart encarecía a sus seguidores que se distinguieran de "los judíos, los politeístas y los *maŷūs*, así como de los antropomorfistas, que se parecen a las mujeres en cubrirse el rostro con velos (*talaṯṯum wa-tanqīb*) y sus mujeres se parecen a los hombres en que no se cubren el rostro con velos, siendo así que el que hombres y mujeres se asemejen es *ḥarām*"[82]. Que los hombres almorávides se cubrían parte del rostro es algo bien conocido, como lo es que Ibn 'Abdūn consideraba que debía prohibirse que usaran esa prenda, en al-Ándalus, a quienes no pertenecían a las tribus almorávides (Ṣanhāŷa, Lamtūna y Lamṭa)[83].

Si llevar el *liṯām* entre los hombres almorávides era un signo distintivo de pertenencia tribal y política, puesto que los identificaba como miembros de la elite gobernante, las mujeres de ese mismo grupo se caracterizaban por lo contrario. Esta inversión de lo social y

---

[80] Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 264/441.

[81] Ibn Tūmart, citado en Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm*, p. 97.

[82] Ibn Tūmart, *A'zza mā yuṭlab*, p. 263.

[83] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 28/98.

religiosamente aprobado es lo que atrajo las iras de Ibn Tūmart, que llegó a reprender públicamente en Marrakech a al-Ṣūra, hermana del emir 'Alī b. Yūsuf, a la que vio con el rostro descubierto (*ḥāsirat qinā'i-hā 'alà 'ādat qawmi-hā al-mulaṯṯamīn fī ziyy nisā'i-him*)[84]. Es probable que las mujeres de la elite almorávide que vivieran en al-Ándalus siguieran esta costumbre tan duramente censurada por sus sucesores en el poder; más difícil es saber si pudo extenderse entre las mujeres andalusíes pertenecientes a los niveles superiores de la sociedad en la misma época. La brevedad cronológica del periodo almorávide en la Península Ibérica induce a pensar que no hubo tiempo para que los usos y costumbres procedentes de la elite gobernante se extendieran hacia capas más amplias de la sociedad[85]. Por otro lado, el rigorismo moral del movimiento almohade convirtió a las mujeres almorávides en el símbolo de la corrupción de sus predecesores, acentuando una característica de su aspecto externo que, si se destaca de ese modo, es porque permite con facilidad su conversión en eslogan propagandístico de gran sencillez y eficacia.

El cuerpo vestido

En un contexto sociorreligioso que asume la necesidad de ocultar el cuerpo de las mujeres bajo un manto o velo, no es de extrañar que también se regule el tipo de indumentaria que ha de llevarse bajo ese elemento protector. Cualquier atisbo del cuerpo de las mujeres musulmanas y libres fuera de su entorno más inmediato es condenable porque puede atraer la mirada de los hombres y ser así causa de pecado, que se puede cometer aun cuando esa mirada sea involuntaria. En las mujeres recaía la responsabilidad de evitar esas ocasiones; para ello, debían optar por tejidos poco o nada transparentes y que ocultaran las partes de su cuerpo más propicias para estimular el deseo sexual de los hombres[86]. Según una tradición profética, las mujeres que llevaban

---

[84] Ibn Jaldūn, *Ta'rīj*, VI, p. 303; cf. al-Bayḍaq en *Documents inédits d'histoire almohade*, p. 68/109.

[85] Cf. H. de Felipe, "Componentes de la población", p. 348-353.

[86] Según 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, "los pliegues del vientre, las nalgas y cosas parecidas" (*Adab al-nisā'*, p. 212).

vestidos que las hacían parecer desnudas (es decir, confeccionados con tejidos extremadamente finos) y cuyo porte y modo de andar resultaran en exceso atractivos para la mirada de los hombres no entrarían en el Paraíso[87]. Para evitar accidentes involuntarios de exposición del cuerpo de las mujeres, se recomendaba el uso de zaragüelles (*sarāwīl*), sobre todo al montar una caballería o durante los viajes[88]. Las bocamangas no debían ser anchas, para impedir que, al alzar los brazos, se expusiera parte del torso[89].

Dentro del espacio doméstico, las mujeres no debían sujetarse a esta rigurosa normativa (ya se ha visto con anterioridad que tampoco lo hacían unánimemente en público, dando lugar a la censura en contra de las *mutabarriŷāt*). Tejidos transparentes y vestidos ajustados eran aceptables cuando los llevaba una esclava de alto precio en presencia de su dueño, como la muchacha de túnica (*gilāla*) ceñida que fue rociada con agua de rosas por al-Mu'tamid, a quien acompañaba el poeta Abū l-Walīd al-Naḥlī[90]. Pero fuera de anécdotas literarias como ésta o de recomendaciones generales, las descripciones de los trajes de las mujeres prácticamente no existen o se limitan a indicar que no se ajustaban a las normas predominantes[91]. Varios autores han espigado, en las fuentes árabes andalusíes, la terminología relativa a la indumentaria de las mujeres, con resultados poco concluyentes, debido a la escasez de datos y a su imprecisión terminológica[92]. Algunas fuentes jurídicas, por su parte, suministran un material que, dentro de

---

[87] *Idem*, nº 122; Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 58.

[88] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 218. La recomendación es del propio Ibn Ḥabīb, como comentario a un *ḥadīṯ*.

[89] *Idem*, nº 133. Compárese con Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal*, citado por H. Lutfi, "Manners and customs", p. 110.

[90] Ibn Bassān, *Ḏaŷīra*, II, p. 810 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 233 (en lugar de *gilāla*, en *Nafḥ* se utiliza *qamīṣ*). Cf. H. Pérès, *Poésie*, p. 405.

[91] Cf. el caso de las mujeres de la familia del señor de Menorca en M. Marín, "La vida cotidiana", p. 396.

[92] Cf. H. Pérès, *Poésie*, p. 316; R. Arié, "Quelques remarques", 254-255 y 259-60; *L'Espagne musulmane au temps des naṣrides*, p. 382-7 y "Aperçus sur la femme", p. 151; A. M. al-'Abbādī, *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*, p. 142-3. Sobre la terminología vestimentaria, es necesario consultar los trabajos de D. Serrano Niza sobre la lexicografía árabe y, en especial, el *Mujaṣṣaṣ* de Ibn Sīda (cf. Bibliografía).

esa imprecisión, es de un gran interés, porque permiten hacerse una idea bastante ajustada de cuál era el ajuar que se suponía necesario para una mujer de cierta clase social.

Los textos más detallados a este respecto son los de Ibn Sahl y el almeriense Ibn Bāq, con puntos en común con otro de al-Ŷazīrī. Todos ellos se apoyan en autoridades de la escuela mālikí para detallar los vestidos que un marido debe comprar a su esposa, cuestión que ya trató Ibn al-Qāsim y que Ibn Ḥabīb, citado por Ibn Sahl y al-Ŷazīrī, considera limitada a la adquisición de una camisa (*qamīṣ*) interior (para llevar sobre el cuerpo desnudo), una pelliza (*farw*), otra camisa que la tape, un velo que cubra su cabeza y su torso (*miqna'*) o si no, un velo para la cabeza (*jimār*), un par de botines (*juffān*)[93] y de medias y, para el verano, lo que sea propio[94].

En cuanto a Ibn Bāq, incluye en su discusión sobre este tema la opinión del muftí almeriense Aḥmad b. Rašīq al-Taglibī (m. 446/1054-55)[95]. Además de la ropa de cama, estaba a cargo del marido, según Ibn Rašīq, la adquisición de una almalafa (*milḥafa*), un velo (*izār*) y un manto (*liḥāf*); entre las prendas de invierno, se señalan las mismas que dejó establecidas Ibn Ḥabīb, precisándose únicamente que la pelliza puede estar hecha de piel de cordero o de conejo[96]. Hasta aquí, pues, Ibn Bāq y su predecesor almeriense se limitan a consignar la tradición de la escuela mālikí. Pero Ibn Bāq añade que un *qāḍī* de su época[97] había concedido a una mujer de clase alta (*min ahl al-ŷāh wa-l-qiyāda wa-l-rafāhiya*) el derecho a que dentro de sus gastos de manutención y vestido figurase la adquisición de un traje (*kiswa*) especial para ir al baño y de otro para sus salidas de la casa[98]. Aunque Ibn Bāq parece

---

[93] Los ejemplos seleccionados por R. Dozy (*Dictionnaire*, p. 155-159) del uso de *juff* siempre lo muestran en singular (con el sentido de "un par") o en plural.

[94] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 365-6 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 114. Una lista similar, en un litigio que tuvo lugar en Córdoba en 459/1066-67, en Ibn Sahl, *idem*, p. 376.

[95] Cf. M. L. Ávila, *Sociedad*, nº 327.

[96] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 79. Cf. R. Basrūr, "Nafaqat al-zawŷa", p. 107.

[97] Según Ḥ. al-Waraglī ("Išārāt iŷtimā'īya", p. 167-8), es muy probable que Ibn Bāq viviese en la segunda mitad del s. VII/XIII o comienzos del VIII/XIV. En un artículo reciente de 'A. 'A. al-Sāwirī (*Da'wat al-Ḥaqq*, nº 338 [1998]) se da su fecha de muerte (763/1362) e identificación biográfica (debo esta información a R. El Hour).

[98] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 80.

señalar que no se trataba de un caso muy corriente, lo cierto es que indica la existencia de una práctica vestimentaria propia de las mujeres de calidad: el uso de trajes especiales para su aparición en lugares públicos.

Es también Ibn Bāq quien, al discutir los gastos que deben correr a cargo de los maridos en lo referente a la indumentaria de sus mujeres, proporciona una serie de datos de gran interés sobre la frecuencia de las adquisiciones de ropa. Cada dos años, según afirma, habían de renovarse las siguientes prendas: aljuba (*ŷubba*), pelliza, vestido de piel de cordero (*ṯawb al-jirfān*) o de conejo y vestidos de lana gruesa (como los alquiceles, el fieltro (*libd*) o los *qabāṭī*[99] acolchados). Éstos debían de considerarse los vestidos de uso más frecuente y por tanto más necesitados de renovación. En cambio, otras prendas, sólo vestidas ocasionalmente, no precisaban de recambio hasta pasados cuatro años: aljubas[100], camisas (*abdān*) ṭabaríes y ŷazā'iríes, telas tunecinas[101], delantales (*fuwaṭ*) y capas con capucha (*gafā'ir*)[102]. De estas últimas, añade Ibn Bāq que se puede espaciar su adquisición a más de cuatro años, por lo poco que se usan. Se trata, evidentemente, de una prenda

---

[99] Cf. F. Corriente, *A Dictionary of Andalusi Arabic, s.v.* ("a kind of sleeveless garment"). Según los diccionarios de árabe clásico (E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon, s.v.*), los *qabāṭī* son tejidos finos hechos en Egipto, y así se explica que 'Umar b. al-Jaṭṭāb prohibiera su uso, tachándolos de transparentes (*ašaff*) (Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 120). Pero el uso en al-Ándalus de este término parece indicar que se refiere a una prenda similar a un chaleco sin mangas, que podía formar parte de la indumentaria ofrecida a los jinetes en el ejército almohade (cf. R. Dozy, *Supplément, s.v.*).

[100] No está clara cuál sea la diferencia entre esta aljuba, cuya duración se prevé para cuatro años, y la anterior. En esta segunda ocasión, el texto árabe se refiere a *al-ŷubba bi-l-nasṣ*, quizá aludiendo al documento en que aparecía este término y en el que podría describirse de forma más detallada.

[101] Los productos textiles de Ṭabaristān gozaron desde antiguo de un gran prestigio (cf. R. B. Serjeant, *Islamic Textiles*, p. 75-80 y M. Lombard, *Les textiles*, p. 87). Las telas tunecinas (*al-maqāṭi' al-tūnisīya*) eran parte de la vestimenta usada en verano por los granadinos, según Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 135. No he encontrado referencias a la procedencia de las camisas ŷazā'iríes; la producción de textiles de Argel no parece haber sido importante en la Edad Media (cf. R. B. Serjeant, *op. cit.*, p. 185-6). Sobre la producción andalusí de textiles, cf. O. R. Constable, *Trade and Traders*, p. 173-81.

[102] Ibn Bāq, *Zuhra*, p. 82-3. En la relación de prendas que sólo hay que comprar cada cuatro años hay dos términos que no he conseguido identificar: las telas *m.ẓ.n.māt* y los *k.bāb*.

empleada fuera del entorno doméstico y lo raro de su utilización parece un indicio claro de que no se esperaba que las mujeres se vieran precisadas a vestirla con frecuencia; el texto de Ibn Bāq confirma esta suposición en un comentario posterior.

Junto a este vestuario básico, las mujeres de elevada posición, como ya se ha visto, podían aspirar a que su marido sufragara otros gastos indumentarios, entre ellos los "trajes de salida"; también entraban en este capítulo tejidos destinados al amueblamiento textil de la casa, todo lo cual se renovaba en plazos fijados de antemano. En cambio, no había necesidad de prever recambios para los alcorques de mujer, los *aqrāq* o zapatos de corcho, porque, según Ibn Bāq, lo poco que salen a la calle estas mujeres de calidad impide que se desgasten[103].

Es difícil hacerse una idea más o menos exacta del aspecto que ofrecían, así vestidas, las mujeres andalusíes de las diferentes clases sociales, por no mencionar las diferencias que debía de haber entre campesinas y mujeres de las ciudades. Los datos de Ibn Bāq confirman, con todo, lo ya enunciado con anterioridad: las mujeres de buena posición salían poco de sus casas y, cuando lo hacían, iban cubiertas por una prenda que las ocultaba en lo posible. Pero el que se les concediese, por decisión judicial, el derecho a que a su marido pagase los "trajes de salida" indica que por muy envolventes que fueran estas prendas, se reconocía por su calidad y aspecto la posición social de quien las llevaban. Las opiniones de los juristas mālikíes coinciden en hacer pagar a los maridos los vestidos "exteriores" (pellizas, capas, mantos) además de una camisa interior; pero parece haber correspondido a las mujeres abonar, de su propio peculio, otros accesorios vestimentarios. De nuevo Ibn Bāq hace la excepción de que a las mujeres acomodadas también se les ha de abonar esto último[104]. Una peculiaridad de la indumentaria de las mujeres andalusíes parece haber sido su costumbre de enrollarse cintas de tela alrededor las piernas, probablemente con la intención de aumentar su grosor aparente; no debe olvidarse el ideal estético a que se ha hecho referencia con

---

[103] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 82. Testimonios posteriores del uso de los *aqrāq* en Túnez y en la Granada morisca, en J. Oliver Asín, "Quercus", p. 140. Sobre su uso por los hombres, cf. M. Marín, "La vida cotidiana", p. 395.

[104] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 83. Se citan entre estas prendas los zaragüelles, calcetines (*ŷawārib*) y cíngulos (*tikak*).

anterioridad y que valoraba sobre todo la amplitud de las formas. La condena que suscitaba la búsqueda deliberada del aumento de tamaño mediante la alimentación se extiende también a esta fórmula vestimentaria, censurada por Ibn 'Abdūn[105]. Bien es verdad que, como muchas otras costumbres criticadas por los moralistas, ésta no pudo desterrarse y seguía siendo practicada por las mujeres moriscas en pleno siglo XVI[106].

Se ha observado en varias ocasiones el significado identificador, en el plano social, de la indumentaria: no todas las mujeres llevaban velo o una prenda semejante; no todas tenían derecho a que sus maridos abonaran sus trajes de salida; no todas se mostraban adornadas en público. El rechazo al uso de tejidos costosos era otra señal pública de determinadas actitudes religiosas, que no tenían por qué ir unidas, necesariamente, a la práctica rigurosa de la ascesis ni a la falta de recursos económicos. Los andalusíes piadosos renunciaban con gusto a la demostración pública de riqueza que suponía el vestir tejidos de lujo, y de las mujeres de sus familias se esperaba una conducta semejante. Una anécdota significativa, a este respecto, es la protagonizada por el juez de Córdoba Muḥammad b. Salama (m. después de 275/901-2)[107]:

> Dijo 'Abd Allāh (b. Qāsim): entre mi padre y Muḥammad b. Salama había amistad y relación. Las mujeres (de ambas familias) se visitaban. Un día nos vino a ver su hija de visita, siendo él juez. Mi padre ordenó a las mujeres que le pusieran un velo (*miqna'*) iraquí y así lo hicieron. Cuando volvió de nuestra casa, vio el *qāḍī* el velo que llevaba y no le gustó. Le preguntó: ¿de dónde has sacado eso? Ella le informó de lo ocurrido y él le dijo: hijita mía, este velo no es apropiado para ti, porque necesita ir acompañado de un traje (*ṯawb*) similar y una capa (*ridā'*) en consonancia. Después le dio orden de que devolviera el velo sin aceptarlo[108].

---

[105] *Risāla*, p. 60/181.

[106] Cf. J. Oliver Asín, "Quercus", p. 140.

[107] Cf. M. Marín, "Nómina", nº 1203.

[108] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 165.

El relato muestra el carácter modesto y piadoso del juez, que se niega a que su hija disfrute de una prenda de precio elevado -puesto que se trataba de una importación de lujo- y propone un modelo de conducta centrado sobre la abstención de signos externos de riqueza. En las biografías de hombres consagrados a la devoción y las prácticas religiosas es frecuente que se haga notar su humildad vestimentaria[109]; sin embargo, éste es un extremo que no se indica expresamente en las biografías de mujeres calificadas de muy piadosas. Teniendo en cuenta la escasez de material biográfico dedicado en exclusiva a mujeres andalusíes y lo conciso del contenido de ese material, no ha de extrañar esta omisión, aunque puede suponerse que las que dedicaron su vida a actos de piedad también ejercerían, como los hombres, una extremada modestia en su indumentaria. El único dato concreto que he encontrado sobre la apariencia externa de las mujeres piadosas procede, irónicamente, de un texto que advierte sobre los peligros de quienes se hacen pasar como tales para ejercer otras funciones: me refiero al breve comentario de Ibn Ḥazm sobre mujeres de edad y que aparentan piedad, sobre todo "las que llevan báculos (*ʿakākīz*), rosarios (*tasābīḥ*) y dos vestidos encarnados (*al-ṯawbayn al-aḥmarayn*)" y que son utilizadas por los amantes para comunicarse entre sí[110].

La renuncia al ornato vestimentario por motivos de piedad no puede considerarse sino como una opción minoritaria, aunque su presencia repetida en los textos andalusíes pueda hacer creer que estaba más extendida. Debe contrastarse esta opción con las reiteradas censuras a la ostentación de trajes y adornos por parte de las mujeres, censuras que procedían generalmente del impulso individual de los moralistas, pero que en algún momento de la historia andalusí tuvieron el apoyo oficial del poder político: en 580/1184-5, el califa almohade Abū Yūsuf al-Manṣūr prohibió el uso de vestidos de seda y, a las mujeres, que se excedieran en llevar telas bordadas, ordenando que este adorno fuera

---

[109] Cf. M. Marín, "*Zuhhād* de al-Andalus", p. 448.

[110] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, 32/121. El color rojo era muy apreciado en al-Ándalus (cf. M. Marín, "La vida cotidiana", p. 396), pero no he encontrado más datos que ayuden a entender con propiedad el significado que da aquí Ibn Ḥazm al uso de estos "dos trajes rojos". E. Lévi-Provençal ("En relisant le «Collier de la colombe»", p. 359, nota 1) se pregunta si el rojo era en al-Ándalus, como en el Egipto de su propia época, el color distintivo de prostitutas y proxenetas; no parece que así fuera, si se tienen en cuenta las escasas alusiones al color de los vestidos en los textos andalusíes.

poco y sencillo[111]. Es también en época almohade cuando se promulgan edictos vestimentarios destinados a distinguir a las minorías religiosas, especialmente a los judíos[112]. Nada se indica, en los textos de ese periodo, sobre la inclusión de las mujeres en esta normativa discriminadora, pero es muy posible que así fuera; en todo caso, algún texto literario parece indicar que las mujeres no musulmanas se distinguían de las musulmanas en su forma de vestir[113]. La descripción que hizo, en el s. V/XI, el literato Abū 'Umar Ibn al-Šahīd de las mujeres de un pueblo cristiano es tan estilizada y retórica que sólo parece indicar que no iban veladas y que llevaban vestidos ajustados al talle[114].

Si las mujeres musulmanas libres y de buena posición debían ocultarse a las miradas y las que además pertenecían a familias religiosas tenían que prescindir de telas y trajes lujosos, para las esclavas, como ya se ha visto antes, regía un código vestimentario propio, pero variable según sus propias categorías. De las esclavas negras se esperaba que fueran descalzas: "una negra con zapatillas es una contradicción", decía un refrán andalusí[115]. El proceso de venta de una esclava tenía en cuenta el traje que vestía. La prohibición de que una esclava se vendiera desnuda parece indicar no tanto que el comprador pudiera contemplarla sin vestido alguno como que le fuera entregada sin vestidos adecuados a su clase; si el dueño la había adornado con trajes de gran calidad (*ṯiyāb rafī'a*), podía retirarlos al entregarla al comprador, a no ser que éste los exigiera, cosa que debía hacerse constar en el documento de compraventa; si, por el contrario, los vestidos que llevaba la esclava no correspondían a su categoría, también debía especificarse por escrito que el comprador los aceptaba[116]. Detrás de esta normativa, destinada a proteger los derechos del comprador, se observa la intención de declarar visualmente

---

[111] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* V, p. 174.

[112] Cf. M. Marín, "La vida cotidiana", p. 393-4.

[113] *Idem*, p. 396.

[114] Cf. F. de la Granja, "Los fragmentos en prosa de Abū Ḥafṣ 'Umar Ibn al-Šahīd", p. 88.

[115] Ibn 'Āṣim, *Refranero*, nº 746.

[116] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 191. Véase también al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 457.

la calidad de una esclava a través de la ropa que vestía y, por tanto, a catalogarla como mercancía de un precio u otro.

En su tratado de *ḥisba*, al-Saqaṭī ejemplifica el valor representativo del vestido de las esclavas a través de un caso de engaño en una venta. El comprador, que creía haber adquirido en Córdoba una esclava de excelente clase, la viste y adorna con un costoso traje de seda, antes de descubrir que ha sido víctima de un fraude y que la esclava en cuestión no tenía la categoría por cuyo precio la había comprado[117]. Se ha hecho notar, más arriba, la inclusión de las esclavas en el sistema de intercambio de dones que los soberanos mantenían como reconocimiento o premio de las ofertas de lealtad y de su mantenimiento. Conviene ahora añadir a este marco general la indumentaria de esas esclavas, que puede o no realzar su valor como símbolo de intercambio entre el favor real y la adhesión del súbdito. Cuanto mayor sea la necesidad de afianzar estos lazos, más elevada será la calidad de la esclava portadora del signo de su estrechamiento y más exquisito su atavío. Dos ejemplos de época omeya ilustran las posibles variantes de esta situación. En el primero, el emir al-Munḏir envía, en 273/886-7, a su comensal y privado 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz al-Tuŷībī, "una esclava de palacio con el más pomposo atavío" (*ŷāriya min al-qaṣr muŷahhaza bi-afjam al-ŷihāz*)[118]. El regalo del omeya tiene como sentido sellar una amistad muy rentable para él políticamente, en el marco del enfrentamiento de la dinastía con los señores de la Marca Superior[119]. Corresponderá al califa al-Nāṣir someter definitivamente la disidencia en esa región; en 325/937 se firmó el documento de sumisión y amán de Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī[120], que se trasladó al año siguiente a Córdoba, donde "el príncipe de los creyentes demostró la estima en que le tenía enviándole una esclava de palacio (*ŷāriya min al-qaṣr*) espléndidamente ataviada" (*bi-l-ŷihāz al-fajm*)[121]. Los dos magníficos obsequios tenían el mismo origen: eran esclavas de primera clase, educadas en el alcázar y

---

[117] Al-Saqaṭī, *Ādāb al-ḥisba*, p. 54/385.

[118] Al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 53/59.

[119] Cf. M. J. Viguera, *Aragón musulmán*, p. 80-1.

[120] *Idem*, p. 108-113.

[121] Al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 46/50.

destinadas al disfrute del soberano o de su entorno más inmediato. La insistencia del cronista en señalar la riqueza de su indumentaria no es, naturalmente, casual: sirve para demostrar doblemente la intención política del acto de su donación, revestida, real y metafóricamente, del favor del emir o el califa. En un caso, se consolida una relación de lealtad y, en el otro, se sella una derrota del enemigo al que se convierte en servidor. En ambos, la esclava revestida es un vehículo de expresión de la gracia real.

El lujo de la indumentaria de las esclavas servía asimismo para ilustrar la posición de su dueño, tanto en su capacidad económica como en su prestigio social. No explica Ibn Ḥazm a quién pertenecía una *ŷāriya* vestida con "una túnica de gasa de color granate, de mucho precio" (*wa-kāna 'alà l-ŷāriya gilālat qaṣab jazā'inīya la-hā qīma*), de la que arrancó un jirón para restañar una leve herida de un joven a quien amaba, en gesto simbólico de su desprecio por la cuantía de la prenda[122]; pero debía de gozar de muy holgada posición económica, lo que hacía presente a quienquiera que contemplase a su esclava. La connotación de prestigio social del vestido lujoso, por tanto, revierte sobre el poseedor del cuerpo de la esclava, no sobre ella misma; sólo en algún caso excepcional se reconoce el mérito propio de la esclava como elemento integrador del mensaje visual de la indumentaria. Parece que así ocurría, en efecto, con la famosa *ŷāriya* bagdadí del señor de Sevilla Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ (m. 298/910), llamada Qamar, alabada por sus conocimientos literarios y musicales, y de la que se dijo que "durante el periodo de Ibrāhīm, ocupó siempre la mejor y más noble de las posiciones, vistiendo los vestidos más elegantes y perfectos"; más adelante añade el mismo texto que Qamar fue motivo de orgullo para Ibrāhīm sobre los nobles sevillanos[123]. En sentido contrario, es también el mérito personal y profesional el que puede hacer olvidar el penoso aspecto externo de una *ŷāriya* como la famosa al-Aŷfā' ("la flaca"), que no solamente no cumplía con los cánones estéticos en su

---

[122] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 61. La traducción es la de E. García Gómez, p. 166; pero cf. R. Dozy, *Supplément, s.v. qaṣab* ("en Egypte, étoffe brodée dans laquelle sont incrustées de petites lames d'or ou d'argent"). En cuanto a *jazā'inīya*, no sé si ha de ponerse en relación con el sentido citado por L. Molina respecto a los manuscritos así calificados ("Un relato de la conquista de al-Andalus", p. 62, nota 40).

[123] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 128-9.

forma física, sino que además era de tez rojiza, tenía las piernas sucias y "llevaba encima una tela de Harat, de color amarillo, desteñido a fuerza de lavados". Cuando rompe a cantar, sin embargo, ella y la pobrísima estancia en la que se encuentra se transforman y alteran el ánimo de quienes la escuchan[124].

El cuerpo de las mujeres -como el de los hombres- no se vestía sólo con las diversas prendas que se han ido señalando y que constituían una envoltura portadora de signos religiosos, sociales y económicos. Era también un lugar físico destinado al adorno y al embellecimiento, mediante el uso de cosméticos, perfumes, tintes o joyas. La tradición médica árabe-islámica es muy rica en todo lo que se refiere a lo que hoy podría llamarse «medicina estética», y muchas obras de medicina clásica árabe contienen capítulos específicos sobre estos temas, que también aparecen, naturalmente, en libros compuestos por médicos andalusíes[125] o en tratados de *ḥisba* (como el de al-Saqaṭī) y recetarios de cocina (como el texto anónimo editado por A. Huici). El uso de algunos cosméticos, como el *kuḥl* (polvo de antimonio), estaba sancionado por tradiciones proféticas que mostraban al Profeta recomendando a las mujeres su empleo, así como el de los tintes y los perfumes, aunque también se conservan relatos en los que ilustres personajes del islam temprano recomendaban a sus hijas que su mejor perfume fuera el agua y su única joya, el *kuḥl*[126]. A las mujeres se atribuye la preparación de un compuesto de agalla y cobre calcinados para aplicarlo en las cejas[127]. En contraste con el color negro del *kuḥl*, que realzaba los ojos, las manos se teñían con alheña, de lo cual hay diversos testimonios andalusíes, tanto literarios como iconográficos[128].

---

[124] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 141; un resumen del texto, en E. García Gómez, *Poemas arábigoandaluces*, p. 26.

[125] Sobre este concepto en general, y especialmente en la obra de Abū Marwān Ibn Zuhr, cf. R. Kuhne, "*Zīna* e *iṣlāḥ*".

[126] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 207-210 para las tradiciones proféticas; véanse p. 163-6 para los otros relatos (también en Ibn 'Abd Rabbihi, *'Iqd*, VI, p. 84-85).

[127] Ibn Jalṣūn, *K. al-Agḍiya*, p. 27-8/52.

[128] Cf. M. Marín, "La vida cotidiana", p. 398 y las referencias en notas 89 y 90. Los molinos de aleña situados en Córdoba sólo molían en verano, según consta en un contrato de arrendamiento que de su parte en esos molinos hizo uno de los nietos de 'Abd al-Raḥmān III, Sulaymān b. Aḥmad (Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 593).

Ya se ha mencionado con anterioridad a una mujer que cubrió su rostro desnudo con una mano al verse sorprendida por la mirada de un hombre, mano que llevaba alheñada (*majḍūb*)[129]; el motivo parece haber atraído el estro de los poetas, como 'Alī b. 'Abd al-Ganī al-Ḥuṣrī, que improvisó en 481/1088-89, en Murcia, unos versos dedicados al *jiḍāb* de una *ŷāriya*[130] o Ibn Quzmān, para quien "hermosas teñidas son sus manos / y hermosas también si el tinte se va"[131].

Se ha indicado antes la importancia de la calidad del cabello dentro de los cánones de belleza imperantes en al-Ándalus. Con el tinte, el peinado y el añadido de postizos, esta calidad podía mejorarse para alcanzar esos cánones[132]. Estos procesos de embellecimiento y, por tanto, en alguna medida de alteración, no gozaban de una aprobación unánime. En particular, el uso de postizos o pelucas parece haber sido materia de controversia en el islam desde época muy temprana y probablemente haya de situarse en el contexto de la aparición de tendencias que se oponían a toda «alteración» de lo creado por Dios[133], además de poderse considerar, en el caso de las esclavas, como un fraude para el posible comprador. En uno de los capítulos de la obra de Ibn Ḥabīb, se transmite la opinión del Profeta sobre esta cuestión, mostrándolo como partidario de no emplear cabellos naturales para hacer postizos, que sí aceptaba cuando estaban fabricados con lana negra[134]. Si las mujeres andalusíes siguieron esta recomendación, es

---

[129] Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, p. 197.

[130] Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 79. Sobre la alheña, cf. F. Aubaile-Sallenave, "Les voyages du henné" y, acerca de su uso en el islam temprano, G. H. A. Juynboll, "Dyeing the Hair", p. 50-55.

[131] Ibn Quzmān, *Dīwān*, p. 156/103. Cf. C. del Moral, "La imagen de la mujer", p. 709, con ejemplos de Ibn Jātima.

[132] Sobre este tema, cf. F. Aubaile-Sallenave, "Les soins de la chevelure chez les musulmans au Moyen Age".

[133] Cf. M. Fierro, "La mujer y el trabajo", p. 45 y *Heterodoxia*, p. 73.

[134] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 223-27. Sin embargo, otras tradiciones que mostraban al Profeta usando él mismo una peluca fueron aducidas por Abū Isḥāq al-Balāfiqī cuando fue acusado, entre otras cosas, de llevar una (cf. C. de la Puente, "La familia de Abū Isḥāq Ibn al-Ḥāŷŷ", p. 317). Una anécdota parecida, para justificar esta vez el teñido de los cabellos, en M. Marín, "La vida cotidiana", p. 397-8. El uso de trenzas postizas de lana está documentado, en tiempos recientes, entre las mujeres del centro de Argelia (cf. E. Rackow, *El traje musulmán femenino*, p. 13).

cosa que no dicen los textos escritos, que sin embargo se refieren en varias ocasiones a la manera de peinar sus cabellos.

El texto más conocido sobre la evolución de los hábitos andalusíes en esta materia es el que se refiere a la introducción de nuevas modas en la Córdoba del s. III/IX por el músico oriental Ziryāb:

> Todos los hombres y mujeres de al-Andalus se pusieron a dividir su flequillo (*ŷumma*) por medio de la frente, incluyendo los aladares y las cejas. Cuando las personas acomodadas vieron el recorte que él, sus hijos y sus mujeres, habían hecho de sus cabellos, limitando el pelo por la frente, alineándolo con las cejas, redondeándolo por las orejas y dejándolo caer en aladares -tal como lo llevan hoy los servidores eunucos y las *ŷawārī*- les pareció bien y lo adoptaron[135].

La adopción de modas orientales en época de 'Abd al-Raḥmān II aparece en las fuentes árabes personificada en la figura de Ziryāb, que habría traído de la corte 'abbāsí hábitos de refinamiento desconocidos hasta entonces en al-Ándalus[136]. Una lectura de estos textos acentuando su carácter ligero e incluso frívolo haría olvidar que deben situarse en el contexto más amplio de la consolidación de las elites de poder andalusí. Junto a la introducción de reformas administrativas y estatales destinadas a ejercer un mayor control social, en la época de 'Abd al-Raḥmān II se inicia la aparición de los ulemas como grupo de poder (recuérdese la actuación de Yaḥyà b. Yaḥyà[137]) y se establece una etiqueta de corte. Es decir, se formulan medios para

---

[135] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 159 v y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 127. Cf. J. Oliver Asín, "Fortuna de *ŷumma*", p. 100-107. Este tipo de peinado se puede observar en las miniaturas que ilustran el ms. de la "Historia de los amores de Bayāḍ y Riyāḍ"; v. p. 35 y 43 de la ed. y trad. de A. R. Nykl y cf. las observaciones de L. Torres Balbás, "Miniaturas medievales".

[136] Cf. E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, p. 271, que llega a decir: "Il [Ziryāb] ouvrit à Cordoue, si l'on peut dire, un véritable institut de beauté, où l'on enseignait l'art de se farder, de s'épiler, d'employer des pâtes dentifrices, de se coiffer, non plus en laissant les mèches de cheveux, séparées sur le milieu de la tête, retomber sur tout le front et recouvrir les tempes, mais en les portant courts et arrondis, dégageant les sourcils, la nuque et les oreilles".

[137] Aunque su influencia directa sobre el emir ha sido matizada recientemente (cf. M. Fierro, "El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà", p. 293-8), su actividad resultó sin embargo definitiva para el establecimiento del papel de los ulemas en la sociedad andalusí (*idem*, p. 322-4).

distinguir jerárquicamente a los que tienen acceso al soberano y para diferenciarlos, en su conjunto, del resto de la población. Las innovaciones de Ziryāb no estaban destinadas a la gran mayoría, sino a los grupos situados en la cúspide social, que son, por otro lado, los que pueden acceder a los productos de lujo puestos en circulación para cubrir las nuevas necesidades de la vida cortesana. Es interesante observar, en el texto citado más arriba, la progresiva difusión de una moda de peinado que identifica a quien la usa con los miembros de la elite sin necesidad de gastos excesivos y cómo, precisamente por eso, llega con el tiempo a devaluarse y a terminar siendo usada exclusivamente por miembros marginales de la sociedad cortesana.

El peinado de las mujeres mencionado con más frecuencia en los textos andalusíes es el trenzado, para lo cual se utilizan diversos términos. Parece claro que no había distinciones sociales en el uso de las trenzas: las llevan tanto una *ŷāriya* de 'Abd al-Raḥmān III (a la cual se las recoge un sirviente para descubrir su cuello al verdugo que ha de ejecutarla ante el califa[138]) como las esclavas del conquistador cristiano de Barbastro, que habían sido muchachas de buena familia musulmana y que llevaban sus cabellos trenzados o recogidos en un moño (*maḍmūmāt al-šu'ūr*)[139]; o las mujeres descritas por Ibn Quzmān, una de las cuales deja ver, bajo su manto, seis trenzas (*sawālif*) "cual claros rayos", mientras que otra "se hace una trenza (*ẓafīr*) de primor famoso"[140]. La preferencia por el peinado recogido y trenzado sobre la cabellera suelta ha de inscribirse en un contexto ideológico -no exclusivamente islámico[141]- que interpreta el cabello suelto de las mujeres como signo de disponibilidad sexual. Es ilustrativo, a este respecto, que Ibn Quzmān ofrezca, a una vecina que le visita y que cambia a menudo de amores, un regalo en el que figura, en primer lugar, una albanega de seda (*banīqat šaqīq*)[142].

---

[138] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 38/41. El término empleado aquí es *gadā'ir*.

[139] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 186.

[140] Ibn Quzmān, *Dīwān*, p. 564/233 y p. 310/153.

[141] Cf. E. Bornay, *La cabellera femenina* (sobre todo un estudio iconográfico del arte occidental, pero con interesantes observaciones sobre el significado de los distintos estilos de peinado). Referencias a trenzas en textos jurídicos normativos, en M. Arcas Campoy, "El reflejo de la sociedad", p. 80.

[142] Ibn Quzmān, *Dīwān*, p. 544/227 (en nota 10, F. Corriente observa que, dado

Las mujeres almorávides habían sido acremente censuradas por el fundador del movimiento almohade porque mostraban sus rostros en público. Otro aspecto de su apariencia, relacionado con su peinado, atrajo también la mirada censora de Ibn Tūmart, gracias a lo cual es posible saber que estas mujeres "(tienen) sus cabezas como gibas de camellos, es decir, que juntan todos sus cabellos sobre la cabeza hasta que toman esa forma"[143]. Si la descripción de Ibn Tūmart es verídica, las mujeres almorávides habrían llevado un gran moño en lo alto de la cabeza, forma de peinado que las habría distinguido de otras tanto o más que su rostro descubierto. Como las mujeres de las elites cordobesas del s. III/IX, las almorávides del s. V/XI dejaban constancia, a través del tratamiento visual de su cuerpo, de su pertenencia a un grupo social exclusivo.

Al igual que las normas religiosas islámicas aceptaban el uso por las mujeres de tejidos como la seda, en principio prohibidos a los hombres, también a ellas se les autorizaba a llevar sobre su cuerpo joyas de oro, metal reprensible para el adorno de los musulmanes[144]. Se desaconsejaba, sin embargo, que las joyas de las mujeres, fueran del material que fueran, atrajeran la atención de los hombres por su tintineo. Una muchacha llevada a presencia de ʿĀʾiša antes de su matrimonio fue severamente reprendida por llevar campanitas (*aŷrās*) en las ajorcas que adornaban sus pies. ʿĀʾiša ordenó que se la expulsara de su presencia, afirmando que ahuyentaba a los ángeles[145]. Es bien conocida la opinión del andalusí de origen Yaḥyà b. ʿUmar (s. III/IX) acerca de las chinelas que chirriaban al andar las mujeres por la calle, cuyo uso consideraba provocador de las miradas masculinas[146]; se trata del mismo principio general de establecer barreras para frenar el

---

el contexto, podría tratarse de un material más humilde. Cf. J. T. Monroe, "The Underside of Arabic Panegyric", p. 88).

[143] Ibn Tūmart, *Aʿzza mā yuṭlab*, p. 259.

[144] Sobre los orígenes y desarrollo de la desaprobación hacia las joyas de oro, cf. G. H. A. Juynboll, "The Attitude towards Gold and Silver", p. 111-113. Véase también D. Serrano Niza, "Los vestidos según la ley islámica", con textos de juristas mālikíes sobre el uso de la seda y las joyas.

[145] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisāʾ*, nº 145.

[146] Cf. M. Marín, "L'habillement des femmes", p. 38.

contacto visual entre hombres y mujeres, aunque en el caso de las joyas adornadas con campanitas, puede observarse asimismo la intención de no utilizar un objeto identificado con las prácticas religiosas del cristianismo.

Han llegado hasta nuestros días algunas muestras de las joyas utilizadas en al-Ándalus[147] y los textos escritos documentan igualmente un uso social relativamente extendido, aunque limitado por la capacidad económica, como es lógico[148]. Para las mujeres musulmanas, las joyas han sido siempre, además de un objeto de adorno, una reserva de capital; formaban parte de los intercambios económicos que se efectuaban al formalizar un contrato de matrimonio y se transmitían entre las mujeres de la familia. Los textos jurídicos conservan noticia de pleitos o consultas a muftíes sobre las joyas ofrecidas a la novia por su padre o su marido y cuya propiedad se discute, aunque muy raramente se describen estos objetos; alguna referencia hay, con todo, a sartas de aljófar[149]. Joyas semejantes (*'iqd ŷawhar*) aparecen mencionadas en otros documentos, como un acta de donación de Ceuta, en la que una mujer cede a su marido varias telas y un collar de aljófar[150], o en el testamento de una mujer, que se lo lega a otra, en la Granada del s. VIII/XIV[151].

Junto a estas joyas anónimas y faltas de descripción precisa, que eran las más comunes, las crónicas han conservado el recuerdo de alhajas de precio exorbitante, cuya adquisición estaba reservada al soberano y su entorno más inmediato. En algún caso se mencionan las

---

[147] Cf., por ejemplo, E. Fresneda Padilla y otros autores, "Orfebrería andalusí: la necrópolis de Bāb Ilvīra" y J. D. Dodds (ed.), *Al-Andalus*, p. 220-3 y 300-3.

[148] Piezas de adorno muy modestas, como pulseras de alambre de bronce y cuentas de hueso o de vidrio, se han encontrado en yacimientos andalusíes (cf. R. Izquierdo, *Vascos*, p. 73 y núms. 142-44).

[149] Véase el estudio de estos casos, que van desde el s. IV/X en Córdoba a la Granada naṣrí, en A. Zomeño, "Transferencias matrimoniales", p. 84-5 y 89. Sobre la terminología árabe para las joyas de mujer, cf. D. Serrano Niza, "El adorno femenino".

[150] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 131/274.

[151] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 485 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 422 [nº 215]). En cambio, la "sarta de seis perlas" que aparece en la traducción de un documento granadino de 857/1455 como parte del ajuar que se prepara para una joven (L. Seco de Lucena, *Documentos arábigo-granadinos*, nº 9) no sé si corresponde exactamente al texto árabe (*sitt awānī*).

joyas regaladas a la esposa con ocasión de la boda[152]; también se sabe que una de las esposas de Almanzor, 'Abda, que llevaba el título de *sayyida*, se tocaba en la intimidad con una diadema (*iklīl*) denotadora de su condición[153]. Pero lo más común es que los textos andalusíes den noticia únicamente de las magníficas alhajas que podían lucir las *ŷawārī* de los príncipes. En un trabajo anterior he examinado la leyenda forjada en torno al famoso collar llevado por Ṭarūb, esposa favorita de 'Abd al-Raḥmān II, cuyo origen se pretendió localizar en el tesoro bagdadí de los 'abbāsíes[154]. Otras mujeres que gozaron del favor de los soberanos omeyas pudieron engalanarse con alhajas, si no tan famosas, al menos de parecido valor. Pero se trataba, en realidad, de joyas que no les pertenecían sino de forma simbólica, puesto que su función era la de marcar la extensión y precio de las posesiones de su dueño, tal como ocurría en el caso de los trajes de lujo. Un relato protagonizado por los hijos de 'Abd al-Raḥmān II muestra cumplidamente esa función representativa de las joyas con que se adorna a las *ŷawārī*. Después de suceder a su padre, el emir Muḥammad (238-273/852-886) pidió a su hermano Hišām que le entregara una *ŷāriya* de la que se había enamorado antes de subir al trono; por circunstancias que no se conocen, había sido Hišām y no Muḥammad quien había conseguido adueñarse de ella. El hermano del nuevo emir cedió, no sin un rechazo inicial, a desprenderse de la *ŷāriya*, a la que envió al alcázar con dos mujeres que estaban a su servicio, y con todo su ajuar de ropa y joyas. El emir ordenó a continuación que los intendentes de su casa hicieran una relación detallada de estos enseres, para que se devolviesen a su hermano junto con el precio que estaba dispuesto a pagar por la muchacha (10.000 dinares), a la cual, por otro lado, mandó se le entregara el triple de lo que había traído consigo en ropas y joyas, desde la casa del príncipe Hišām[155].

---

[152] En Ibn 'Iḏārī, *Bayān* V, p. 135, se mencionan las grandes cantidades de dinero, joyas, telas y servidores con que el califa Abū Ya'qūb Yūsuf (558/1163-580/1184) obsequió a su esposa, la hija de Ibn Mardanīš.

[153] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 195.

[154] Cf. M. Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores", p. 113-4. Sobre este collar, cuyo posesión también se atribuyó a otra de las mujeres de 'Abd al-Raḥmān II, al-Šifā', v. también Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 142 v.

[155] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 216.

Así pues, las *ŷawārī* se adornan con joyas que pertenecen, como ellas mismas, a sus dueños; del mismo modo que éstos les dan un nuevo nombre al adquirirlas, pueden despojarlas de sus alhajas para darles otras nuevas, que refrenden la posesión absoluta de su persona. Sólo quien, como el emir Muḥammad, tenía a su disposición los recursos necesarios para ello, podía seguir una pauta de conducta semejante, que representa, en cualquier caso, el carácter de las relaciones establecidas entre la *ŷāriya* y su dueño. Se ha mencionado antes que una de las *ŷawārī* de 'Abd al-Raḥmān III fue decapitada en su presencia; en el momento de la ejecución, su verdugo -que relata los hechos- se dio cuenta de que el golpe de la espada había producido un ruido extraño y, más tarde, encontró en el tapete de la ejecución "perlas de penetrante brillo y gran tamaño, mezcladas con jacintos y topacios que brillaban como ascuas", todo lo cual se apresuró a devolver al califa. Éste, sin embargo, confirmó al verdugo en su posesión de las joyas, cuyo precio le sirvió para adquirir una casa[156]. El fastuoso collar que llevaba esta mujer en el momento de su muerte le era tan ajeno como su capacidad para regir su propia vida y su dueño sólo consideró digno de él a su verdugo.

La ostentación de riqueza y posesión exclusiva y total que atestiguan estos relatos se materializa en la figura de las *ŷawārī* por razones evidentes. Es lógico suponer que las mujeres libres de buena posición económica poseían también joyas de alto precio, pero este aspecto de su adorno corporal se ocultaba a la vista de los extraños y sólo en contadas ocasiones se alude a él. Así, en el siglo IV/X, una mujer casada de Toledo intentó sobornar al *muftī* 'Abd al-Raḥmān b. 'Īsà b. Muḥammad Ibn Midrāŷ (m. 363/973-4) regalando una joya a su mujer; Ibn Midrāŷ ordenó a su esposa que la devolviera y la obsequió con otra equivalente, probablemente para evitar que se repitiera un episodio semejante. Debía de ser una alhaja muy costosa, puesto que Ibn Midrāŷ tuvo que vender su parte en un molino para poder adquirirla[157]. Ya se ha visto más arriba que un juez de Córdoba consideraba impropias las telas de lujo como vestido para una de sus hijas; en el caso de Ibn Midrāŷ y su familia, no parece que hubiera un

---

[156] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 38/41.

[157] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 29.

rechazo de principio hacia el ornato de las mujeres. Tampoco se dio esta actitud en Yaḥyà b. Yaḥyà, cuya esposa pertenecía a una familia muy acomodada y que, en la intimidad de la vida familiar, llevaba unas sandalias adornadas con perlas y jacintos. Cuando un visitante inesperado, el piadoso Sa'īd b. Ḥassān (m. 236/850-1), descubrió el calzado que la mujer de Yaḥyà, al abandonar la estancia precipitadamente, había dejado tras de sí, hizo constar su reprobación de lo que califico como un "exceso de los que suscitan preguntas"[158]. Las diferentes opciones manifestadas en estos relatos protagonizados por ulemas y hombres de religión ponen de manifiesto la variedad de actitudes posibles dentro de lo que se considera a menudo como un grupo social homogéneo. Tal como sucedía con los signos externos vestimentarios, el adorno del cuerpo con joyas atraía la censura de quienes extremaban su piedad religiosa a través, entre otras cosas, de la renuncia a los bienes mundanos; para muchos musulmanes, entre ellos también muchos ulemas, no había contradicción entre el disfrute de esos bienes y la adhesión a sus principios religiosos, y para ello podían incluso aducir el ejemplo del Profeta, de quien las tradiciones afirmaban su amor por los perfumes. Según Abū Hurayra, Mahoma aborrecía a las mujeres que eran *marhā'*, *saltā'* o *'aṭlā'*, expresiones explicadas así por Ibn Ḥabīb: "la *marhā'* es la mujer que no lleva *kuḥl*, la *saltā'* es la que no se tiñe [con alheña] y la *'aṭlā'* es la que no está enjoyada. Según 'Abd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam, tomándolo de su padre, el mensajero de Dios aborrecía a la mujer que era *'aṭlā'*, aunque sólo fuera con abalorios que pusiera en una correa y luego atase en torno a su cuello"[159].

El gusto por los perfumes es una característica de las sociedades islámicas de todos los tiempos y existe una copiosa literatura de época clásica dedicada a su descripción, catalogación y fabricación[160]. Hasta donde he podido ver, los textos médicos o farmacológicos no hacen

---

[158] *Idem*, IV, p. 113.

[159] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 113.

[160] Cf. F. Sanagustin, "Parfums et pharmacologie en Orient médiéval", con un buen resumen de datos geográficos y farmacológicos y una breve pero interesante presentación de las funciones simbólocas de los perfumes. Sobre algunos procedimientos técnicos para su fabricación, E. García Sánchez, "Les techniques de distillation de l'eau de rose à al-Andalus".

distinciones de género en su uso, en tanto que la tradición religiosa lo limita, para las mujeres, al interior de sus casas. Otros cuidados del cuerpo, como los relativos al cabello, la piel, la dentadura, etc., están ampliamente documentados en la tradición médica, a veces con referencias a su uso concreto en determinadas épocas[161]. Hombres y mujeres de buena posición cuidaban también de perfumar su aliento, mediante el uso de pastillas preparadas con ese fin[162]. El empleo de palillos de dientes (*miswāk*, pl. *masāwīk*) está atestiguado, entre otros, por Ibn Ḥazm, que también se refiere al del almácigo como goma de mascar perfumante[163]. Es evidente que muchos de estos cuidados del cuerpo, si no todos, pertenecían al código de conducta de las clases sociales más acomodadas, entre las cuales, por otra parte, se disocian las normas que deben seguir las mujeres libres y las esclavas destinadas al placer de sus dueños respecto a la forma de vestir, velar o adornar sus cuerpos.

Lugares públicos y lugares privados: la presencia de las mujeres

No es raro que las descripciones geográficas de al-Ándalus incluyan, en los capítulos que dedican a cada de sus ciudades o regiones, características singulares o incluso sorprendentes de cada una de ellas. A veces sucede, incluso, que la descripción se agota en el relato de una de esas peculiaridades que, por su carácter único, se apodera de la mayor parte del texto dedicado a un lugar concreto. Es el caso de Tudela, de la que al-Bakrī, en su obra geográfica, tan sólo

---

[161] Cf. R. Kuhne, "*Zīna* e *iṣlāḥ*", p. 296-7, acerca del gusto de los príncipes almorávides por una clase específica de perfumes.

[162] Ibn Zuhr, *K. al-Agḍiya*, p. 127/140; Ibn Jalṣūn, *K. al-Agḍiya*, p. 34/58.

[163] *Ṭawq al-ḥamāma*, p. 94/213. Véase también al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 465, donde una esclava cantora (*qayna*) con un palillo en la boca atrae el deseo amoroso del literato Abū 'Abd Allāh al-Ŷuḍāmī. Cf. F. Janot *et alii*, "Le siwāk (Bâtonnet frotte-dents)".

indica que de ella dependen otras ciudades, como Tarazona y Calatayud, después de haber recogido la siguiente información:

> Había en Tudela, después del año 400 de la hégira [1009-10] o a su inicio, una mujer que tenía una barba completa y larga, como las barbas de los hombres. Se dedicaba a viajar y a todo lo demás a lo que se dedican los hombres (*al-nās*)[164], hasta que el *qāḍī* de la región ordenó a unas mujeres comadronas que la examinasen. Ellas no se mostraron dispuestas a hacerlo, por lo que veían con sus propios ojos y que les hacía aborrecer (el examen), pero el *qāḍī* las obligó y se descubrió que era una mujer. El *qāḍī* ordenó que se afeitara la barba, que se pusiera traje de mujer y que no viajara sino acompañada de un hombre de su familia (*ḏū maḥram*)[165].

La historia de la «mujer barbuda» de Tudela muestra con inusual claridad cuáles eran las limitaciones que una sociedad islámica como la andalusí imponía a los movimientos de las mujeres fuera del ámbito familiar. El texto subraya, quizá sin intención, la dicotomía existente entre mujeres y hombres: entre las actividades normales de los hombres se cuenta el viajar libremente por el territorio musulmán. Al descubrirse que bajo una apariencia masculina se esconde el cuerpo de una mujer, la autoridad judicial impone la vuelta a las normas reguladores de la presencia de las mujeres en el ámbito público: vestir un traje identificador de género y viajar bajo la protección de un hombre cuyo grado de parentesco impida el matrimonio. Nada dice este breve relato, por supuesto, acerca de las motivaciones individuales de una mujer que, al parecer, decidió utilizar en su provecho la desventaja natural de su apariencia y que al menos durante algún tiempo consiguió incorporarse al mundo que en principio le estaba vedado, el de los hombres que se movían sin obstáculos por todos los espacios sociales.

---

[164] He traducido por "hombres" la expresión utilizada por al-Bakrī (*al-nās*), ya que el sentido del texto impone la exclusión de las mujeres de la voz colectiva aquí empleada. Sobre otros usos restrictivos de *al-nās* (la comunidad musulmana, los notables de una ciudad, las familias de buena posición), cf. J. D. Latham, "Observations on some Arabic words", p. 195-197.

[165] Al-Bakrī, *Ŷugrāfiya*, p. 90. La misma anécdota aparece en al-Ḥimyarī, *Rawḍ, s.v.*, aunque con alguna información más sobre la ciudad de Tudela.

La posibilidad de que se produjeran contactos no regulados entre hombres y mujeres se consideraba en sí misma aborrecible y todo el orden social estaba encaminado a evitarla. Es evidente que la realidad no siempre se ajustaba a esas normas de conducta y que pueden encontrarse ejemplos de comportamientos muy alejados de ellas. Sin embargo, lo que parece innegable es que existía un ideal social de segregación por géneros, asumido como uno de los valores básicos de la cultura árabe-islámica y, por tanto, de la andalusí[166]. Un tema frecuente en la literatura árabe sobre otros pueblos es la supuesta falta de celos de los maridos bizantinos, eslavos o europeos en general, demostrada a sus ojos por la facilidad con que las mujeres casadas podían relacionarse con otros hombres[167]. Un texto andalusí se inscribe en la misma corriente de ideas, más reveladoras de la sociedad de la que proceden, en realidad, que de la que pretenden describir. Me refiero al famoso relato, de carácter más o menos legendario, que narra la embajada del poeta al-Gazāl al rey de los *maŷūs*. Como es sabido, la bellísima reina de los *maŷūs*, atraída por las singulares prendas de al-Gazāl, le hacía acudir a su presencia a diario. Después de disfrutar con su conversación, la reina le recompensaba con diversos regalos. Dice así el texto, a continuación:

> Cuando la noticia de esto se difundió, sus compañeros (de al-Gazāl) se lo afearon y le amonestaron, por lo cual al-Gazāl espació sus visitas, que hizo cada dos días. Ella le preguntó la razón y él le contó cómo le habían amonestado. Ella se rió y le dijo: nosotros no somos así en nuestra religión y no tenemos celos. Nuestras mujeres no están con nuestros hombres sino por propia elección; una mujer está con un hombre el tiempo que desea y se separa de él cuando lo aborrece. En cuanto a la costumbre de los *maŷūs* antes de que les llegara la religión de Roma era que los hombres tenían acceso a todas las mujeres, con la excepción de que un plebeyo se uniera a una mujer noble, que era deshonrada por ello y su familia la guardaba de él. Cuando oyó esto al-Gazāl, se alegró y volvió a su relación anterior[168].

---

[166] "Debe prohibirse a las mujeres que estén a la puerta de las casas, porque ello las desvela y las deja expuestas" (Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 113/362). Cf. H. Lutfi, H., "Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women", p. 100.

[167] Cf. N. El-Cheikh, "Describing the Other", p. 242-3.

[168] Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 143; véase también al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, p. 257.

Por muy legendario que sea todo el relato de esta embajada al norte de Europa[169], la descripción de las costumbres de los *maŷūs* que se pone en boca de la reina es un documento histórico de gran valor: se trata, en realidad, de una lista de los peores temores experimentados por los hombres de una sociedad árabe-islámica respecto a las mujeres. La falta de celos equivale a la falta de hombría[170], en tanto que la libre elección de marido o su abandono voluntario se conciben como demoledoras de las estructuras familiares sobre las que se apoya la estructura social. Los contactos entre hombres y mujeres, fuera de las relaciones familiares permitidas, nunca son neutros y por tanto deben evitarse. Lo que el texto atribuido a al-Gazāl está describiendo no son las costumbres de una hipotética sociedad europea, sino los valores que gobernaban la sociedad andalusí.

Al mencionar anteriormente la conocida historia del poeta al-Ramādī y su paseo por Córdoba en pos de la mujer de quien se ha prendado, he aludido a su empleo reiterado como ejemplo de una supuesta «libertad» de movimientos de las mujeres andalusíes, que se ha llegado incluso a poner en relación con el sustrato cristiano peninsular. Se trata, como ya se ha dicho, de una de las teorías de más larga vida en el arabismo español y que ha sido aceptada sin discusión hasta épocas muy recientes, desde que la formuló, a finales del siglo pasado, F. J. Simonet[171]. Es curioso hacer notar que las ideas sumamente reaccionarias de Simonet respecto a la historia de al-Ándalus y especialmente de los mozárabes fueron ya en su tiempo juzgadas como extremadas[172] y hace mucho que dejaron de tener ni siquiera la vigencia de su valor como recopilación de datos[173]. Por el contrario, sus opiniones sobre las mujeres de al-Ándalus se han mantenido y transmitido sin discusión, aunque no se utilice para ello el nombre de

---

[169] Véase E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 163. El relato de la embajada de al-Gazāl contenido en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 158 v y ss., no se refiere para nada a los *maŷūs*, sino a su estancia en Constantinopla. Cf. A. El-Hajji, *Andalusian Diplomatic Relations*, p. 166-203.

[170] Véase a este respecto Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 275-7 e *infra*, p. 673.

[171] En "La mujer arábigo-hispana", especialmente p. 18-9.

[172] Cf. J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, p. 87.

[173] Cf. C. Barceló, "Mozárabes de Valencia", p. 270-74.

Simonet y se hayan despojado de su carácter ultramontano y de apología del cristianismo. En ese sentido, la obra de H. Pérès[174] fue decisiva para consolidar una interpretación de la sociedad andalusí que la presentaba como excepcional dentro de su propio contexto ideológico y contribuyó a hacer olvidar los aspectos más hirientes de las tesis de Simonet, dando al mismo tiempo argumentos a los defensores de un al-Ándalus singular e hispanizado.

Entre los muchos ejemplos que podrían darse de esta notable continuidad de pensamiento, bastarán los siguientes: "se sabe que la sociedad andalusí y la de la Andalucía islámica, muy particularmente, concedía a sus mujeres una sorprendente libertad"[175]; "... en todo caso, nos proporciona un dato más sobre la libertad de que gozaba en al-Andalus la mujer musulmana"[176]; "la libertad que gozaba la mujer andaluza, ya sea en la expresión de sus sentimientos y de sus opiniones, ya sea en la realización de sus deseos en el campo amoroso, es algo que nos causa admiración y sorpresa al mismo tiempo"[177]; "la poesía amorosa que se ha conservado de Wallāda, de Ḥafṣa bint al-Ḥāŷŷ y de otras poetisas es más que suficiente para confirmar la libertad de la que gozaba la mujer andalusí"[178].

Sólo en tiempos recientes se han expresado dudas sobre esa condición privilegiada de las mujeres andalusíes respecto al resto de las musulmanas medievales. Tras la pionera revisión de este tema por P. Guichard[179], M. L. Ávila lo sometió a una profunda reevaluación, basándose en su investigación sobre la literatura biográfica[180] y M. J. Viguera ha resumido acertadamente la cuestión, situándola en sus justas proporciones[181]. Las conclusiones de Ávila y Viguera apuntan

---

[174] *La poésie andalouse*, p. 397-400.

[175] J. Bosch Vilá y W. Hoenerbach, "Un viaje oficial", p. 41.

[176] F. de la Granja, "Fiestas cristianas", p. 124.

[177] M. Ṣobḥ, "La poesía amorosa", p. 102.

[178] N. Lachiri, "La vida cotidiana de las mujeres en al-Andalus", p. 121.

[179] *Al-Andalus*, p. 160-65.

[180] Principalmente en "Las mujeres «sabias»", p. 148-9 y, luego, en "La estructura de la familia", p. 35. Cf. M. Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores", p. 124-5.

[181] En "*Aṣluhu li 'l-ma'ālī*: on the Social Status of Andalusī Women", especialmente p. 711-3.

en la misma dirección: aplicar a una sociedad como la andalusí el concepto de «libertad» o de «emancipación» de las mujeres es, como poco, anacrónico; pero inferir esa «libertad» de algunos testimonios aislados y generalizarla a toda la sociedad sólo puede contribuir a generar confusión y equívocos. La consulta sistemática de los textos andalusíes ofrece un panorama mucho más diverso y matizado de lo que estas generalizaciones hacen suponer, tal como se verá a continuación.

El texto de al-Bakrī citado al comienzo de este apartado identificaba los viajes (*al-asfār*) como una de las actividades propias de los hombres y no de las mujeres. Esto no quiere decir, naturalmente, que las mujeres andalusíes no viajasen; en el mismo texto se indica cómo han de hacerlo, siendo preciso que las acompañen los hombres de su familia. En los textos andalusíes abundan relativamente las mujeres que viajan e incluso se conocen diversos casos de mujeres que hicieron la peregrinación a La Meca, el más notable de los cuales fue sin duda el de las seis mujeres de los Banū Wansūs que cumplieron con este precepto religioso[182]. Aunque nada se dice en los textos biográficos que se refieren a estas mujeres sobre su modo de viaje, es lógico suponer que cumplieran con la norma de hacerlo acompañadas por miembros masculinos de su familia. De alguna otra mujer sí se menciona expresamente que acompañó a su marido en el viaje hasta La Meca[183], pero son muy pocas las informaciones que se conservan sobre las circunstancias en que estos viajes se llevaron a cabo. Excepcional es, por tanto, el recuerdo de la llegada a Alejandría de Ibn Ŷubayr, acompañado por su familia.

En el texto editado de la *Riḥla* del famoso viajero valenciano, el relato de los hechos (que se refiere al primer viaje a Oriente de Ibn Ŷubayr durante el cual arribó a Alejandría en ḏū l-qa'da de 578/marzo de 1183) no incluye mención alguna a las mujeres de su familia. En este texto, Ibn Ŷubayr se queja amargamente de las vejaciones a que fueron sometidos los peregrinos por los aduaneros egipcios[184]. Sin embargo,

---

[182] Según al-Rāzī, citado por Ibn al-Abbār (*Takmila* [ed. Alarcón], nº 2863). Cf. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 236.

[183] Cf. M. Marín, *Individuo y sociedad*, p. 109-10.

[184] Ibn Ŷubayr, *Riḥla*, p. 39-40/54-55.

el magrebí al-'Abdarī (s. VII/XIII) recogió, en su propia *riḥla*, una transmisión oral de Ibn Ŷubayr, según la cual

> llegó a Alejandría, en el curso de la peregrinación, con una gran caravana de magrebíes. El gobernador (*nāẓir*) de la ciudad ordenó que se investigaran las diferentes clases de bienes que llevaban. Fueron registrados hombres y mujeres, deshonrándose el honor (*ḥurma*) de las mujeres (*ḥuram*), sin apiadarse de nadie. Continuó (Ibn Ŷubayr) diciendo: cuando me llegó el turno, estando conmigo las mujeres (*ḥuram*), les recordé a Dios y les imprequé, pero no se detuvieron ante mis palabras ni las atendieron, y me registraron como a cualquier otro[185].

Parece deducirse de las palabras de Ibn Ŷubayr que consideraba que las mujeres de un personaje como él deberían haber sido eximidas de un registro humillante para todos, pero doblemente sufrido por hombres de buena posición que tienen a su cargo la protección de las mujeres de la familia. Para evitar estos o parecidos trances, se atendía con esmero, desde las esferas del poder, a cuidar durante los viajes de la intimidad de las mujeres que pertenecieran al entorno familiar de alguien relacionado de un modo u otro con el soberano. La llegada de Ziryāb a al-Ándalus es una excelente muestra de esta manera de proceder. Según se cuenta, el músico oriental escribió a al-Ḥakam I desde el norte de África, ofreciéndole sus servicios. Al recibir noticias de que éstos eran aceptados, Ziryāb cruzó el Estrecho con sus mujeres (*'iyāl*) e hijos, para encontrarse con el enviado del emir, Manṣūr al-Yahūdī al-Muganní[186], que le comunicó la muerte de al-Ḥakam y lo convenció para que escribiera a su sucesor, 'Abd al-Raḥmān II. El

---

[185] Al-'Abdarī, *Riḥla*, p. 94 (reproducido en la introducción de la edición de la *Riḥla* de Ibn Ŷubayr, p. 28, introducción que no está incorporada a la traducción castellana). Con algunas variantes, el mismo relato se encuentra en Ibn 'Abd Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, p. 598. Al-'Abdarī (*idem*, p. 93) da como fecha de esta transmisión de Ibn Ŷubayr el año 611/1214-15, lo que no se corresponde con ninguna de las fechas conocidas de sus tres viajes a Oriente (cf. F. Maíllo, introducción a su traducción de la *Riḥla*, p. 22-24).

[186] Este personaje aparecía en el perdido *K. al-Udabā'* de Ibn al-Faraḍī, citado en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 147 r (donde se le llama Abū Naṣr Manṣūr b. Abī l-Buhlūl al-Muganní; en f. 149 r, identificado como Manṣūr al-Muganní al-Yahūdī, se hace referencia a su envío por al-Ḥakam I para recibir a Ziryāb).

nuevo emir dio instrucciones a los gobernadores provinciales para que facilitaran su paso y envió a uno de sus servidores eunucos, con caballerías y enseres, a recoger y trasladar a Ziryāb y su familia a Córdoba. Al llegar a la capital omeya, entró en ella el músico de noche, "como protección (*ṣiyāna*) de sus mujeres (*ḥuram*)"[187].

Si estas precauciones se tomaban con un músico, debido a que él y su familia se encontraban bajo la protección del príncipe, en el caso de familias de abolengo se extremaban las medidas destinadas a ocultar la presencia de las mujeres durante los viajes. La madre del emir Muḥammad fue enviada a Córdoba desde Toledo acompañada de eunucos esclavos de la confianza de su padre, el luego emir 'Abd al-Raḥmān II[188]. Cuando, en 360/971, el señor magrebí Ŷa'far b. 'Alī entró en al-Ándalus, fue recibido por el entonces *ṣāḥib al-sikka* Muḥammad b. Abī 'Āmir; hicieron el camino hasta Córdoba custodiando a las mujeres y

> el lunes 24 de dū-l-qa'da [18 de septiembre de 971] acamparon en el Faḥṣ al-surādiq, al extremo oriental de Córdoba, salvo las mujeres (*'iyāl*) de los dos magnates Ŷa'far y Yaḥyà, que torcieron hacia la almunia, situada en al-Šamāmāt [o al-Šāmāt], a orillas del Guadalquivir[189] (...) Iban ocultas en las literas (*musawwarāt fī l-'imārāt*), según lo ordenado por el califa para honrar a Ŷa'far y Yaḥyà y para extremar la guarda y ocultamiento de dichas mujeres de entrambos (*iblāg^{an} fī satr ahlay al-raŷulayn wa-ṣiyānati-hinna*). Y más tarde se dio orden de que, al cerrar la noche, los eunucos *aṣḥāb al-rasā'il* y los almocademes las condujesen en secreto, con hombres de confianza, a la medina de Córdoba, llevando a las mujeres de Ŷa'far a la casa que estaba destinada a éste (...) y a las mujeres de su hermano Yaḥyà a la casa que toma nombre de al-Qāsim ibn Ya'īš[190].

Todas estas mujeres, por lo que se ve, entraron en Córdoba de manera que se ignorara su identidad e incluso su existencia, puesto que

---

[187] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 149 r y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 125.

[188] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 146 v.

[189] Sobre esta almunia, cf. E. García Gómez, "Topografía cordobesa", p. 339.

[190] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* VII, p. 43-4/63-4.

acamparon en un lugar distinto al destinado a los hombres de la familia y fueron llevadas, de noche y en secreto, a las residencias que habrían de compartir con ellos. Lo mismo ocurrió unos años después, al llegar a Córdoba los idrīsíes Aḥmad b. 'Īsà b. Guennūn, su hermano Ibrāhīm y sus primos "con sus mujeres (*ahl*) e hijos (...) Al cerrar la noche del jueves día 4 de dicho mes [24 de septiembre de 974] se dio orden de que las mujeres (*'iyāl*) de los citados šerīfes fueran trasladadas desde el campamento del Guadajoz a las casas que habían sido desalojadas para estos personajes en la medina de Córdoba y en sus arrabales, con objeto de ocultarlas a las miradas indiscretas, en las sombras nocturnas"[191]. Pocas cosas se consideraban más censurables que un comportamiento transgresor de estas normas de ocultamiento de las mujeres nobles en sus viajes por parte de los hombres de su familia y no es extraño que en el relato de los últimos días de 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo se destaque el hecho de que se trasladó a Guadamellato (Armilāṭ) con sus mujeres sin cumplir con estas normas (*dūna ḥtiŷāb wa-lā riqba*)[192].

Cabe preguntarse si se esperaba un comportamiento semejante respecto a las mujeres de posición inferior. El conocido texto de Ibn 'Iḏārī sobre la seguridad de los caminos bajo Ibn Ḥafṣūn, en el que se afirma que una mujer podía viajar sola llevando dinero y posesiones consigo, ha sido interpretado como un intento de establecer normas de conducta divergentes del modelo islámico, pero M. Fierro ha mostrado recientemente que se trata de un *topos* de la literatura árabe[193]. En ese mismo siglo III/IX, la biografía de Baqī b. Majlad lo muestra como constantemente dispuesto a ayudar a quienes se encontraban en dificultades y, entre los casos citados a este respecto, se da el de una mujer con la que Baqī viajó a Jaén, para exponer sus problemas ante el *wālī* de la ciudad, Hišām, hijo de 'Abd al-Raḥmān II[194]. No se sabe cuál era la clase social a que pertenecía esta mujer, que desde luego no parece haber sido miembro de la familia de Baqī b. Majlad; por otro lado, la caracterización de Baqī como hombre de gran piedad

---

[191] *Idem*, p. 194/235.

[192] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 71.

[193] M. Fierro, "Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn", p. 255-6.

[194] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Ajbār*, nº 58 (p. 56).

y extremada religiosidad anula hasta cierto punto la posible impropiedad de su conducta. Ante la falta de más datos, sólo es factible suponer que los extremos de ocultación a que se sometía a las mujeres de calidad durante sus viajes no estaban al alcance de la mayoría de la población: ¿cuántos podrían costear el traslado de las mujeres en palanquines o literas cubiertas? Sí es muy probable, con todo, que la movilidad territorial de las mujeres en general estuviera condicionada por la presencia, a su lado, de hombres que ejercieran un papel protector.

Dentro de las ciudades y en el día a día de sus actividades, se encuentra de nuevo el elemento diferenciador de la pertenencia a familias acomodadas y más o menos estrictas en su aplicación de las normas de segregación por géneros. Ya se ha mencionado, anteriormente, la opinión de Ibn Bāq sobre la escasa necesidad de renovar los zapatos de las mujeres, por lo poco que se usaban. Otros textos jurídicos documentan el hecho de que había mujeres a las que no se les permitía salir de sus casas durante el día. En caso de que fuera necesario que una mujer hiciera un juramento, se tenía en cuenta este hecho para establecer el comportamiento que había de seguirse:

> que jure en la mezquita aljama de día si es de las mujeres que salen; si es de las que no salen, que jure en ella de noche, a no ser que hubieras dicho: después de jurar en su casa en presencia de dos testigos que la conozcan, pues a ella le corresponde este derecho. Si hay discrepancia entre marido y mujer sobre el juramento que a ella le puede exigir él o su *wakīl* en ausencia suya, siendo él partidario de que ella jure en la mezquita aljama de día y queriéndolo ella hacer de noche, se debe seguir la costumbre (*'urf*) del lugar en el que están ambos, teniendo en cuenta su estado, rango y nobleza (*šaraf*). Si es costumbre que una mujer tal salga de día, así se hará; y en caso contrario, lo mismo[195].

Es posible observar, en este texto, que el factor dominante en la prohibición de que las mujeres salieran de sus casas es el de la

---

[195] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 28-9/64. Cf. Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 349 (en el caso de una mujer llamada 'Ātika bt. 'Alī, que reclamó un repudio por ausencia de su marido en 457/1064-65 y de la que se dice que "si es de las que no salen de día, que salga de noche" para hacer el juramento).

costumbre practicada en cada localidad y que esta costumbre se condiciona, a su vez, por el "estado, rango y nobleza" de las mujeres. De manera que no es sorprendente que las mujeres de posición elevada considerasen un signo de distinción el salir únicamente de noche para hacer un juramento en la mezquita o el exigir hacerlo en su casa ante testigos. Cuestión diferente, pero también regulada, era la de las visitas que podían hacer las mujeres fuera de sus casas. En los contratos de matrimonio se podía incluir una cláusula según la cual el marido se obliga a no impedir que su esposa visite "a todas las mujeres de su familia y a los hombres con los cuales no pueda casarse por existir un impedimento legal (*maḥram*), ni sea visitada por ellos con tal de que se trate de visitas familiares, honorables y correctas, pudiendo ella en caso de incumplimiento por parte del marido, obrar a su arbitrio (*fa-amru-hā bi-yadi-hā*)"[196]. Es interesante observar cómo explica Ibn Mugīṭ la formulación que propone para esta cláusula: al especificar que el marido no puede prohibir a su esposa visitar a mujeres y hombres, en lugar de limitarse a decir "a los que tienen impedimento legal", se evita que el marido impida que la esposa visite a las mujeres, que no están claramente señaladas en esta segunda fórmula. El contrato matrimonial también debe prever la constancia escrita de la autorización del marido para que su mujer sea visitada en su casa; de no ser así, tiene derecho a ordenarla que reciba a las visitas en la puerta[197].

A pesar de todas estas exigentes normas de segregación, es posible dudar que se aplicaran con todo rigor fuera de los círculos sociales más acomodados, en los cuales la ocultación de las mujeres representaba un signo externo de diferenciación. Los censores de costumbres se refieren inequívocamente a situaciones en las que hombres y mujeres superaban las barreras impuestas por el ideal social y religioso de la segregación. Es muy conocida, en este sentido, la condena de Ibn ʻAbdūn hacia los jóvenes que salen a los caminos, los días de fiesta, al encuentro de las mujeres; de las mujeres que se sientan a la orilla del río cerca de los hombres; de las que, también en días de fiesta, comparten camino con los hombres para cruzar el río o las que,

---

[196] Ibn Mugīṭ, *Muqniʻ*, p. 22/55.

[197] *Idem*, p. 26/61.

sin pudor alguno, pasean en barca por él en compañía de "libertinos"[198]. Atribuido hasta hace poco a Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, otro texto condenatorio de estas actividades se refiere a "que los hombres salgan, en grupos o separados, en compañía de las mujeres, mezclándose en la diversión. Otro tanto hacen en los días de fiesta en que salen a la *muṣallà* y erigen en ella pabellones para divertirse, no para orar"[199].

Se observa en todas estas circunstancias un común denominador: se trata de ocasiones festivas o al menos lúdicas, en las que se produce un paréntesis de la vida cotidiana, semejante al de otras celebraciones urbanas a las que ya se ha aludido[200], como desfiles del ejército o recibimientos al soberano. La misma ruptura de las convenciones usuales se aprecia en el relato de Ibn al-Jaṭīb sobre el viaje del sultán naṣrí por sus dominios y en el que, bajo su estilo oscuro y recargado, se adivina la presencia mezclada de hombres y mujeres, reunidos en la excepcionalidad de un acontecimiento inusual[201].

Mucho más revelador de las relaciones de género en los niveles menos favorecidos de la sociedad es un relato recogido por Muḥyī l-dīn Ibn ʻArabī y protagonizado por dos mujeres sevillanas y un piadoso musulmán llamado Abū ʻAlī al-Šakkāz. Las dos mujeres sorprendieron a Abū ʻAlī meditando mientras esperaba que se secaran unas pieles que acababa de macerar en el río y trabaron con él un diálogo lleno de alusiones sexuales que el místico murciano transcribe sin hacer el menor comentario sobre su procacidad[202]. Lo llamativo del caso, con independencia del contenido del diálogo, es la naturalidad con que éste se inicia y se mantiene, pareja a la de Ibn ʻArabī al registrarlo por escrito y explicar su sentido, como muestra de la piedad de Abū ʻAlī

---

[198] Ibn ʻAbdūn, *Risāla*, p. 27/96-7, 32/109, 46/143, 47/146 y 57/172.

[199] La traducción de este párrafo es de F. de la Granja, "Fiestas cristianas", p. 123, que se basaba en la primera edición del *K. al-Ḥawādiṯ wa-l-bida'* (Túnez, 1959). El editor de la segunda, ʻA. M. Turkī, dejó claro que éste y otros pasajes no correspondían en realidad a Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (cf. la reseña de esta edición por M. Fierro en *Al-Qanṭara* XIII (1992), 267-8).

[200] Cf. *supra*, p. 118.

[201] Cf. J. Bosch Vilá y W. Hoenerbach, "Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347)".

[202] Ibn ʻArabī, *Risālat al-quds*, p. 31-2/106-7.

y del donaire de los sevillanos[203]. Se diría, por tanto, que el hecho de que dos mujeres obviamente pertenecientes a las clases populares entablen conversación con un perfecto desconocido no resultaba chocante en sí mismo. Esta clase de mujeres no precisaba del mismo tipo de recato que aquéllas cuya honorabilidad debía ser mantenida a través de la ocultación de sus personas; si se quieren rastrear espacios de «libertad», al menos de libertad de movimientos, entre las mujeres andalusíes, han de buscarse en las capas inferiores de la sociedad. Allí, la imposibilidad material de mantener el rigor de las normas de segregación genérica tiene una doble consecuencia: junto a una mayor movilidad de las mujeres, se produce una automática depreciación de su capacidad de portadoras del honor familiar[204].

La presencia de las mujeres en determinados espacios urbanos estaba prevista y regulada, tanto en los destinados a las prácticas religiosas como en los lugares asignados al intercambio comercial o al cuidado del cuerpo (zocos y baños). Aunque no había unanimidad, entre los ulemas, respecto a la conveniencia de que las mujeres participaran o no en la oración comunal, las grandes mezquitas andalusíes tenían prevista la presencia de mujeres, que entraban por puertas especiales y se situaban, dentro del recinto, en un lugar acotado para ellas[205]. Se sabe que la mezquita de Sevilla tenía una entrada para las mujeres[206], pero el caso mejor documentado por los textos es, naturalmente, el de la mezquita aljama de Córdoba. La descripción que de ella hizo Ibn Baškuwāl en el siglo VI/XII[207] se refiere a sus 21 puertas, de las

---

[203] Tanto de los hombres como de las mujeres de Sevilla dice Ibn 'Arabī que eran "muy aficionados a las burlas y donaires de agudo ingenio" (*wa-fī-him wa-fī nisā'i-him ḥalāwa wa-ẓarāfa*). Era ésta opinión común entre los andalusíes, cf. M. Marín, "Historical Images of al-Andalus", p. 418-9.

[204] Éste no es un fenómeno privativo de al-Ándalus, sino que se ha observado históricamente en otras sociedades islámicas. Cf. J. Tucker, "The Arab Family in History", con ejemplos de Egipto y Palestina en los s. XVIII y XIX.

[205] Cf. *infra*, p. 602-3.

[206] Al tratar de la inundación de Sevilla de 597/1200-1 se menciona, en la mezquita, la *bāb sābāṭ al-nisā'* (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 1245, biografía de Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd Allāh (...) b. Abī l-Qāsim Sayyid al-Nās (m. 659/1260-1).

[207] Transcrita por Ibn Sa'īd, a quien cita al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 550. Lo que no

cuales dos estaban reservadas a las mujeres, una en el lado norte y otra en el lado oeste del edificio. La del lado norte parece haber sido más grande que la otra, pero ambas conducían a los lugares reservados a las mujeres (*maqāṣīru-hunna*). En un texto posterior se afirma, sin embargo, que las tres puertas destinadas exclusivamente a las mujeres se encontraban todas en el lado norte de la mezquita[208]. Otros autores se limitan a mencionar, sin ubicarlas, la existencia de dos puertas para mujeres en la mezquita aljama de Córdoba[209].

Las galerías (*saqā'if*) destinadas a las mujeres en la mezquita fueron construidas bajo el reinado de Hišām I (172-180/788-796) y situadas, de acuerdo con la tradición islámica, al fondo del edificio[210]. Más adelante, en época de al-Ḥakam II (350-366/961-977), el califa "hizo destruir la antigua pila de abluciones de la mezquita que estaba en el patio y en su lugar mandó construir cuatro pilas en cada lado de los dos lados, occidental y oriental, de la mezquita; de ellas, dos grandes para los hombres y (dos) pequeñas para las mujeres"[211].

El espacio sagrado de la gran mezquita de Córdoba mantenía, pues, una estricta segregación por géneros: las mujeres hacían sus abluciones en sus propias pilas, entraban por sus propias puertas y rezaban en un lugar especial, situado al fondo de la sala de oración[212]. Que el número de puertas destinadas a los hombres fuera muy superior al del reservado a las mujeres no es nada sorprendente y encaja con la discusión sobre la necesidad de que las mujeres vayan a la mezquita a

---

es seguro es que Ibn Baškuwāl esté «retratando» la mezquita tal como era en su tiempo; muy probablemente estaba basándose en documentación anterior. Su lista de arrabales de Córdoba es fechada por J. Zanón (*Topografía de Córdoba*, p. 13) como de finales del califato.

[208] *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 39/45.

[209] Al-Bakrī, *Ŷugrāfiyā*, p. 103; al-Ḥimyarī, *Rawḍ, s.v. Qurṭuba*.

[210] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 230. Cuando 'Abd al-Raḥmān II amplió la mezquita "el número de naves (*bahw*) de la mezquita era de 11. La anchura de cada una de las dos naves añadidas alcanzó los nueve codos y medio. A estas dos naves añadidas juntó dos galerias que unió a sus dos puertas con las galerias que estaban antes al norte (*ŷawf*) de la antigua mezquita y que servían para la oración de las mujeres. Afirmó cada galería sobre 19 columnas" (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 141 v.).

[211] Ibn Baškuwāl, *apud* al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 555.

[212] Cf. Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 74/20-1: se impedirá que mujeres y hombres se mezclen durante la oración o en ocasiones festivas dentro de la mezquita.

orar. Está claro que, en cualquier caso, había un número suficiente de mujeres que así lo hacían, puesto que de otro modo no habría sido necesario, en época del emir Hišām I, adecuar lugares especiales para ellas. Su afluencia debió de crecer progresivamente, hasta crear la necesidad de construir pilas de abluciones diferenciadas y es probable que situadas cerca de las puertas de acceso a la sala de oración reservadas a las mujeres[213].

Se ha visto antes cómo las mujeres de cierta clase social podían exigir ir a la mezquita de noche, si tenían que hacer un juramento. La mezquita en sí, espacio religioso y cuidadosamente segregado, no amenazaba la reputación de estas mujeres; lo peligroso era trasladarse hasta allí. Incluso la misma puerta de la mezquita, símbolo evidente del ingreso al espacio sagrado, representaba, como todo lugar de paso entre lo sagrado y lo profano, un elemento de inseguridad. Una anécdota relacionada con el famoso poeta Ibn Šuhayd (m. 399/1008) muestra bien el escollo que suponía, para algunas mujeres, el acercamiento a la mezquita. Según Ibn Jāqān[214], el poeta tenía por costumbre reunirse con sus amigos durante la mayor parte del día junto a la puerta del alminar de la mezquita de Córdoba. Estando allí la noche del 27 de ramaḍān (*laylat al-qadr*), vio llegar a una muchacha de noble familia (*ŷāriya min a'yān ahl Qurṭuba*), rodeada de esclavas que la ocultaban y ella misma cubierta con un velo (*mutanaqqaba*) por temor a que nadie pudiera reconocerla. Ibn Jāqān explica, sin que sea realmente necesario, que esta mujer se dirigía a la mezquita a pedir perdón por sus pecados, acción que, como es sabido, obtiene los resultados más apetecidos precisamente en esa noche de ramaḍān. No obstante, al darse cuenta de la presencia de Ibn Šuhayd, se apresuró a abandonar los alrededores de la mezquita, renunciando a su propósito devocional por el recelo que le

---

[213] Compárese con el caso de Ifrīqiya (s. V/XI) citado por al-Wanšarīsī (*Mi'yār*, VIII, p. 441; V. Lagardère, *Histoire*, p. 311 [nº 83, a]): el *qāḍī* ordenó construir *maqāṣīr* de obra para separar a hombres de mujeres; cuando se cuestiona esta decisión, la respuesta del muftí es que si no hay sitio para todos, los hombres tienen más derecho a rezar que las mujeres pero que si hay lugar suficiente, se ha de construir una barrera (*ḥāŷiz*) para ocultar a las mujeres.

[214] Citado por al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 622. Cf. J. Dickie, "Ibn Šuhayd", p. 259.

inspiraba que el poeta la reconociera y divulgara su presencia (cosa que finalmente sucedió)[215].

En otros espacios donde se cumplían ritos religiosos, como los cementerios, la presencia de las mujeres se desaconseja vivamente por los moralistas más estrictos. Se suele consignar, sin embargo, su participación en los entierros de personajes de gran piedad, que atrajeron en vida la veneración de sus conciudadanos y cuyo cortejo fúnebre es seguido por toda la población. Un ejemplo entre muchos es el de Dā'ūd b. Sulaymān b. Dā'ūd (...) Ibn Ḥawṭ Allāh al-Undī (m. 621/1224-5); a su entierro en el cementerio de Gibralfaro, en Málaga, acudió una gran multitud, entre ellos niños y mujeres que rezaban y lloraban[216]. Este tipo de ocasiones puede considerarse hasta cierto punto excepcional; podría incluirse dentro de la relación de acontecimientos colectivos, como las fiestas a que se ha aludido antes, que permiten una cierta transgresión de las normas de convivencia habituales. Pero la insistencia con que algunos censores de costumbres se refieren a la necesidad de prohibir la presencia de las mujeres en los cementerios indica suficientemente que éste era uno de los espacios que no les estaba vedado en la práctica.

La recomendación de Ibn 'Abdūn de que se cierren las ventanas de los edificios cercanos y las puertas abiertas frente a los cementerios tiene como objetivo que no se pueda observar a las mujeres que los visitan[217]. Pero el hecho de que estas visitas formen parte de las actividades regulares de muchas mujeres, junto con la imposibilidad de establecer espacios segregados dentro de los cementerios convierte a éstos en lugares indefinidos genéricamente. De ahí que en las áreas

---

[215] Una historia muy parecida, también con Ibn Šuhayd como protagonista, en al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 262-3, donde se dice que la mujer era una de las muchachas (*banāt*) nobles de Córdoba. Surge la pregunta, ante la lectura de esta anécdota, de cómo sabía la muchacha que se trataba de Ibn Šuhayd, es decir, cómo pudo reconocerlo al acercarse a la puerta de la mezquita. Si los hechos sucedieron tal como se relatan, parece deducirse de ellos que las muy guardadas mujeres de rango elevado no carecían de medios para mantenerse al tanto de la vida social y de las actividades de sus protagonistas.

[216] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 506. Sobre el cementerio de Gibralfaro, cf. M. I. Calero Secall y V. Martínez Enamorado, *Málaga, ciudad de al-Andalus*, p. 410-27 y 428-9.

[217] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 27/97.

vacias, entre las tumbas, se instalaran contadores de cuentos, adivinadores del porvenir y vendedores varios, confiados en contar con una clientela segura, mientras que los cercados (*dārāt*) que rodeaban algunas tumbas propiciaban encuentros entre hombres y mujeres y llegaron a ser calificados de lupanares (*awkār*), especialmente en los momentos del día en que la mayoría de la población no abandonaba sus casas, como las horas de siesta en verano[218].

Los cementerios se convierten, así, en terrenos en los que lo religioso se mezcla con lo profano, produciendo una confusión generadora de rechazo. La visita a las tumbas con propósitos puramente religiosos tampoco era una costumbre unánimemente aprobada; todo ello hace que el espacio de los cementerios adquiera una valoración ambigua, que la presencia de las mujeres contribuye a dotar de aspectos de riesgo.

Hasta cierto punto, los baños públicos también comparten esa situación ambivalente. Por un lado, era necesario utilizarlos para cumplir con las normas de purificación del cuerpo y esto se aplicaba tanto a hombres como a mujeres; más, si cabe, en el caso de las mujeres, sometidas a procesos físicos periódicos de impureza. Por otro, se intentó restringir el acceso de las mujeres a los baños salvo en caso de enfermedad o para purificarse después del parto. En opinión de Yaḥyà b. 'Umar, el dueño de un baño que permitiese la entrada de mujeres que no cumplieran esas condiciones debía ser amonestado primero y, si reincidía en su permisividad, castigado[219]. La postura de Yaḥyà b. 'Umar no fue, ni mucho menos, excepcional y concuerda con las restricciones que se querían imponer a la actividad religiosa de las mujeres en las mezquitas. Las mujeres de alto rango, especialmente, de quienes no se esperaba que fueran a las mezquitas, tampoco necesitaban ir a los baños públicos; en cuanto a las de menor categoría social, su

---

[218] *Idem*, p. 27/96-8. La hora de la siesta (*qā'ila*) parece haber provocado la desconfianza de los moralistas y alfaquíes, que la consideraban como especialmente propicia para realizar actos inmorales; ésa es también la opinión del granadino Ibn Sirāŷ (m. 848/1444); véase al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, II, p. 198 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 198, nº 384).

[219] Yaḥyà b. 'Umar, *Aḥkām*, p. 123/288 y 142/307. Cf. otras opiniones semejantes, respecto al acceso a los baños, de alfaquíes mālikíes, desde el propio Mālik b. Anas, en C. de la Puente, "Juridical Sources for the Study of Women".

uso de los baños representaba la apropiación de un espacio exclusivo[220] y su presencia en las vías de comunicación urbana, todo lo cual contenía gérmenes potenciales de disfunción social.

Sin embargo, las mujeres continuaron utilizando los baños públicos, en días y horas prefijados, al igual que continuaron acudiendo a las mezquitas. De nuevo, las precauciones y condenas de jurisconsultos y moralistas documentan la persistencia de una costumbre a través de sus prohibiciones, como la de Ibn 'Abdūn sobre la presencia del recaudador del baño cuando acuden a él las mujeres[221]; o la opinión reproducida por Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 529/1135) de que sea demolido el banco de una tienda, adosado a la pared de un baño, porque en él se sentaban los indiscretos (*ahl al-fuḍūl*) para importunar a las mujeres cuando salían del baño[222]. Una mujer que acudió al baño sin ir velada (*gayr mustatara*) atrajo el impulso punitivo de Abū l-Barakāt Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 774/1372), que la hizo encarcelar; su discípulo Ibn Jātima intercedió por ella ante lo que consideró un rigor extremado[223].

Entre las cláusulas de arrendamiento de un baño, su dueño podía incluir la de que se le reservase el viernes para él y su familia; el arredantario debería además poner a su disposición todos los enseres necesarios para el baño (pañuelos, toallas, arcilla para lavar las cabezas y pasta depilatoria [*nūra*]) y los servicios de un bañero (*ṭayyāb*) y un masajista (*ḥakkāk*). Si el dueño deseaba poder utilizar el baño en cualquier otro día de la semana, debía incluir en el acta de arrendamiento los nombres de las personas de su familia (hombres y mujeres) que tenían derecho a ello[224]. Las mujeres de buena posición podían esperar, como se ha indicado antes, que entre los gastos a cargo de su marido figurase el de un traje especial para las salidas al baño; también se les debía abonar el importe del alquiler del baño, la alheña,

---

[220] Cf. V. Aguilar y M. Marín, "Las mujeres en el espacio urbano", p. 43. Véase al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1466: "se fue al baño y no volvió en siete días".

[221] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 49/151. En los baños termales andalusíes, había recintos distintos para hombres y para mujeres; cf. F. Roldán Castro, "El oriente de al-Andalus", p. 34-5.

[222] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 20; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 362 (nº 316).

[223] Cf. S. Gibert, "El Rā'iq", p. 170/145.

[224] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 208.

y los perfumes y accesorios correspondientes[225]. Se deduce de esta información de Ibn Bāq que por mucho que se considerase impropio de las mujeres de buena familia el acudir a los baños públicos, se trataba de una costumbre bien establecida, aunque encontrase resistencias. Ibn Bāq añade a este texto una observación personal sobre las costumbres de su tiempo, afirmando que no quedaba mujer, de la edad que fuera, que no acudiese regularmente al baño y de modo especial en las fiestas, hasta el punto de que en algunos lugares había baños que sólo usaban las mujeres, sin que los hombres tuvieran acceso a ellos ningún día de la semana. No deja Ibn Bāq de señalar aquí la oposición de algunos alfaquíes a que las mujeres fueran a los baños públicos, pero concluye inclinándose a respetar la costumbre más aceptada en cada lugar[226].

Los espacios urbanos dedicados al comercio eran también frecuentados por mujeres; incluso alguno en concreto era conocido por ser lugar de reunión de mujeres, como la Puerta de los perfumistas en la Córdoba califal[227]. ¿De qué clase eran estas mujeres? La existencia, como se verá más adelante[228], de buhoneras que acudían a las casas de las familias ricas parece indicar que al zoco no iban las damas distinguidas. Para algunos juristas mālikíes, el hombre que permite que su mujer acuda al zoco sin impedírselo, siendo ella joven, verá anulada su capacidad como testigo legal; otros menos inflexibles consideran que esta anulación sólo debe hacerse si, además, la mujer se ha comportado de forma indebida durante su salida[229]. Lo que se censura aquí es, sobre todo, la falta de capacidad de control de las mujeres por la autoridad marital; son los maridos los responsables de una conducta que afecta a su propia honorabilidad. La sociedad debía estar vigilante ante las oportunidades de contacto entre hombres y mujeres en el ámbito del zoco; las precauciones que recomienda Ibn ʻAbdūn son significativas, como que los alfagemes (*ḥuŷŷām*) sólo atiendan a las mujeres a la vista del público y nunca, a solas, en sus tiendas, o que sólo traten con las

---

[225] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 80.

[226] *Idem*, p. 81.

[227] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 20/100.

[228] Cf. *infra*, p. 288-9.

[229] Ibn ʻIyāḍ, *Maḏāhib*, p. 44/168.

mujeres, en los intercambios comerciales, hombres de buena reputación[230]. La primera de estas recomendaciones parece más fácil de cumplir que la segunda, pero ambas sugieren la presencia regular de mujeres en el zoco, mujeres que no podían permitirse el hacer ir a sus casas a un sangrador o que necesitaban desplazarse por sí mismas para realizar transacciones comerciales. Cuando éstas tenían lugar a cargo de hombres que iban por las casas, vendiendo mercancías o arreglando enseres, podían producirse también encuentros con mujeres, desaconsejados por alfaquíes como el granadino Ibn Sirāŷ, que advierte que las mujeres abren las puertas de sus casas sin cubrirse el rostro, especialmente en verano[231].

Las zonas urbanas dedicadas a la actividad comercial y artesanal comparten con los cementerios la peculiaridad de no poder ser sometidas a una segregación estricta, como lo son las mezquitas o los baños. Al igual que ocurre en los cementerios, determinadas áreas de la red urbana de manufactura y comercialización de mercancías se podían así convertir en lugares de encuentro entre hombres y mujeres al margen de las normas de control de la sexualidad. En Sevilla, en los siglos V/XI-VI/XII, uno de estos lugares era la zona de los yeseros (*ŷabbāsūn*) y los fabricantes de cal. En una anecdóta protagonizada por al-Mu'tamid e Ibn 'Ammār, un paseo por ese lugar les llevó a encontrar a una mujer de gran hermosura, que descubrió su rostro ante ellos y les dirigió palabras de escasa modestia[232]. La vinculación de esta parte de la ciudad con la presencia de mujeres poco virtuosas continuaba en época almorávide, cuando Ibn 'Abdūn advierte que se debe impedir que hombres y mujeres se reúnan en los almacenes de cal[233].

El espacio urbano y público se ofrece, por tanto, como un ámbito restringido a la presencia de las mujeres, pero en el que ésta se ejerce con arreglo a normas que permiten el establecimiento de una serie de contactos entre ellas (y entre ellas y los hombres), contactos cuya fluidez y categorías dependen de las áreas concretas en que se producen

---

[230] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 46/143-4 y 46/143-4.

[231] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, V, 197; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 198 (nº 384).

[232] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 260.

[233] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 47/146.

y de la clase social a que pertenecen las mujeres. El umbral de las casas arrebata esas posibilidades a todos los hombres que no son miembros de la familia (y aun en algún caso, como se ha visto, a ellos también). Esto se aplicaba especialmente a las familias de buena posición y desde luego al entorno del soberano. Hay varios ejemplos de cómo, al anunciarse la llegada de un extraño, las mujeres de la familia, esposas legítimas o esclavas, desaparecen de la estancia donde va a ser recibida la visita, o se ocultan tras una cortina. Sa'īd b. Ḥassān sólo pudo descubrir que la mujer de Yaḥyà b. Yaḥyà usaba chinelas adornadas con piedras preciosas porque entró demasiado rápidamente en la sala de recepción donde Yaḥyà estaba acompañado de su esposa y ésta se vio obligada a salir sin tiempo siquiera para ponerse el calzado[234]. Cuando al emir Hišām I se le anunció la llegada de un kināní que venía de Jaén, hizo ocultarse tras una cortina a la *ŷāriya* que lo acompañaba en ese momento; más adelante, al ofrecer al kināní la suma que necesitaba para pagar un precio de sangre, hizo pasar su mano por detrás de esa cortina para arrebatar a la mujer el valioso collar que llevaba. El visitante no pudo, en ningún momento de la entrevista, llegar a ver a la *ŷāriya* que hasta su llegada había compartido el descanso del emir[235]. La viuda de Almanzor, al-Ḏalfā', se comunicaba con un alfaquí de su confianza, que la mantenía informada de la situación política, oculta tras un velo o cortina (*ḥiŷāb*)[236].

Los casos contrarios, es decir, la exposición de las mujeres de los príncipes a miradas ajenas, eran causa del deshonor de los hombres que lo consentían. Otras virtudes no compensaban la mancha de un comportamiento semejante: a pesar de que se describe al ḥammūdí Idrīs b. Yaḥyà al-'Ālī (434-38/1043-46 y 444-46/1052-55)[237] como hombre de gran generosidad, que daba muchas limosnas, educado, culto y buen poeta, se subraya también que sólo se reunía con jóvenes disolutos, a quienes hacía obsequio de lugares fortificados si se los

---

[234] Cf. *supra*, p. 216.

[235] *Ajbār maŷmū'a*, p. 122/111; Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 67 y *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 123/131.

[236] Ibn Ḥayyān, *apud* Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 32.

[237] Cf. L. Seco de Lucena, *Los Ḥammūdíes*, p. 41-3 y 48-9.

pedían, y de quienes no ocultaba a sus mujeres[238]. La debilidad de carácter implícita en esta conducta inaceptable es todavía más señalada en otro personaje real, el último soberano musulmán de Toledo, Yaḥyà b. ḏī l-Nūn. Tras la conquista de la ciudad por Alfonso VI -que se había hecho en connivencia con Yaḥyà- éste se instaló en el campamento del rey de Castilla, protegido por sus pactos con él. Relata el texto árabe que describe la situación cómo las mujeres (*ḥuram*) de Yaḥyà estaban desprovistas de toda protección (*wa-lā dūna ḥurami-hi sitr wa-lā ḥiŷāb*), mientras él se entretenía haciendo cálculos con un astrolabio, provocando la risa de los cristianos y el asombro escandalizado de los musulmanes[239]. La excepcional actitud de la princesa omeya Wallāda, que recibía a poetas y literatos y se relacionaba libremente con ellos, dio lugar a habladurías y a la censura de sus biógrafos, que junto a la alabanza de su alcurnia y posición, no dudaron en emitir un juicio negativo sobre su conducta[240].

En los palacios andalusíes, las mujeres ocupaban apartamentos propios, separados de los espacios semipúblicos del recinto (salas de recepción, zonas de servicio y de administración) y de los apartamentos de los hombres. El acceso a las estancias de las mujeres estaba severamente controlado. De su infancia en Córdoba guardaba Ibn Šuhayd un vívido recuerdo relacionado con la residencia de Almanzor. Niño de cinco años, el futuro poeta se halló un día en presencia del chambelán, que le obsequió con una manzana e hizo luego llamar a un servidor (el *fatà* Abū Šākir) y a su hijo (el que sería más tarde conocido como al-Muẓaffar) para que ambos lo condujeran a presencia de su esposa, la *sayyida* 'Abda, madre de al-Muẓaffar. Era un día lluvioso, y los dos emisarios llevaron al niño a hombros, bajo la lluvia -atravesando, por tanto, espacios no cubiertos- hasta llegar a los aposentos privados (*maqāṣīr*) de las esposas de Almanzor (*'aqā'il* y *karā'im*)[241]. Sólo los miembros más inmediatos de su familia y los

---

[238] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 29; resumido, en al-Maqqarī, *Nafḥ*, p. 98-9. Al-Ḏahabī, *Siyar*, XVII, p. 143 y 657, atribuye el mismo hecho a dos personajes distintos de la familia ḥammūdí.

[239] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 167.

[240] *Idem*, I, p. 429. El mismo texto se reproduce en Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 7-8; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1530 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 208.

[241] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 195; cf. J. Dickie, "Ibn Šuhayd", p. 251.

servidores eunucos tenían acceso directo a las mujeres de los príncipes; sólo un niño podía visitarlas libremente. En cambio, las esclavas, cantoras o no, y otras mujeres de servicio participaban en reuniones como la descrita por Ibn Ḥazm:

> No muchos días después asistía la esclava a un *mayîlis* de uno de los grandes magnates, de la gente principal de la dinastía y hombre de los más eminentes del Califato. Estaban allí en gran número mujeres (*nisā'*) y servidores (*jadam*) de los que era necesario precaverse y otras cantoras (*mugannīyāt*) además de ella[242].

Refiriéndose Ibn Ḥazm a una muchacha con la cual se educó, hace notar que en los tiempos de su niñez compartida ella se velaba en su presencia. Como cosa excepcional señala Ibn Ḥazm que, años después, y al encontrarse ambos en casa de una parienta de esta muchacha, ella no se velase ante él (*lam taḥŷub 'annī*)[243]. En la intimidad de las casas nobles, incluso para las mujeres más jóvenes se mantenían normas de ocultamiento ante los hombres de su misma o parecida edad, si no había entre ellos lazos de parentesco familiar.

El mundo privado de las familias soberanas, oculto a las miradas de hombres extraños a ellas, sólo es frecuentado por los médicos dedicados a su cuidado. Se conocen los nombres de algunos de los que cumplieron esta función en época de 'Abd al-Raḥmān III y de al-Ḥakam II: Yaḥyà b. Isḥāq y Abū Mūsà Hārūn al-Aŝwanī bajo el primer califa de al-Ándalus y el segundo de ellos, junto con Aḥmad b. Yūnus, en el reinado de al-Ḥakam II. Las biografías de estos médicos subrayan -además de su gran competencia científica- la mucha estima personal en que los tenían los soberanos y la gran confianza que les merecían, prueba de lo cual era, precisamente, que les hubieran encomendado la salud de sus mujeres, tanto las de la familia directa como la de las *ŷawārī* y mujeres de servicio del alcázar (*al-ḥuram wa-l-nisā'*)[244].

---

[242] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 28. No sigo aquí la traducción de E. García Gómez (p. 113: "junto con una gran multitud de personas de respeto"), sino de la L. Bercher (Alger, 1949, p. 79), que me parece más adecuada al sentido del texto.

[243] *Idem*, p. 125-6/257-8.

[244] Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, p. 101/456, 112/461, 113/461; Ibn Abī Uṣaybi'a,

La segregación estricta entre hombres y mujeres sólo era posible en algunos espacios públicos, como el de la mezquita, o en el espacio privado de las familias de mejor posición social; incluso en este último caso, pocos podían aspirar a mantener una separación de género tan rigurosa como la establecida en los palacios reales. Sin embargo, no hay que olvidar que la ausencia de contactos entre hombres y mujeres era un ideal social y religioso. En los ambientes más piadosos, se consideraba una falta el apartarse de esa norma: al-Yuḥānisī hizo saber al malagueño Aḥmad b. al-Mu'aḏḏin que desaprobaba su conducta, amenazándolo con el castigo divino si persistía en ella: "tiene una madre que es piadosa (*ṣāliḥa*); vienen a visitarla mujeres así llamadas, que no se ocultan (*yaḥtaŷibna*) de él, y eso que el Profeta dice: poned distancia entre las personas (*anfās*) de los hombres y de las mujeres"[245]. La «alta burguesía» urbana (*a'yān, buyūtāt*), por su parte, tomaba como patrón de conducta el de la familia soberana, y ese modelo sin duda permeaba hacia capas más inferiores de la sociedad, siempre y cuando las condiciones materiales permitieran intentar reproducirlo.

La puesta en práctica de las normas de ocultamiento de las mujeres tuvo necesariamente que producir conflictos y contradicciones. Puesto de lo que se trataba era, en principio, de preservar el honor de las mujeres y como consecuencia el de sus familias, esta ocultación se podía transformar, a menudo, en manto protector que escondiera infracciones a las normas. El tópico literario del «espía» como enemigo de los amantes encubre una realidad en la que las relaciones entre hombres y mujeres carecen de sanción social. De ahí la importancia fundamental de la discreción: no es casual que varios refranes andalusíes afirmen: "mejor puta discreta que honrada jadeante" o "mejor puta discreta que honrada llevada en lenguas"[246]. Ya se ha visto antes el caso de la muchacha de noble familia que huye asustada por la presencia de Ibn Šuhayd y la posibilidad de que éste "compusiera un poema galante sobre ella o divulgase (*yašhar*) su nombre. Él, cuando la vió, compuso estos versos, que la afrentaron (*faḍaḥa-hā*) y la dieron

---

'Uyūn, p. 24-5. Sobre la médica que atendía a las mujeres de la familia almohade, cf. *infra*, p. 296.

[245] Al-Qaštālī, *Tuḥfa*, p. 32.

[246] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1792 y F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo*, núms. 1048 y 1298.

a conocer". Hay que hacer notar que los versos no contienen el nombre de la mujer, ni otra indicación que permita, al lector actual al menos, tener idea de su verdadera personalidad; el mero hecho de haber provocado su composición aparece como capaz de generar afrenta y deshonor[247].

En una sociedad como la andalusí, en la que el poeta cumple una función social determinante como transmisor de información, su uso de la palabra, y sobre todo de la palabra en forma de sátira, podía convertirse en un arma de gran eficacia. Desde muy pronto se tiene constancia, en al-Ándalus, de que una de las formas de atacar a alguien consistía en componer sátiras contra las mujeres de su familia; fenómeno que no es privativo de los poetas andalusíes y que aparece desde muy antiguo en la poesía árabe clásica[248]. Del famoso poeta Abū l-Majšī, contemporáneo de 'Abd al-Raḥmān I, se decía que "tenía muy mala lengua y la empleaba sin tregua contra las personas que no eran de su agrado, pues las satirizaba encarnizadamente, ultrajaba (*yaqḍif*) a sus mujeres y difamaba (*yahtik*) a sus esposas (*ḥuram*)"[249]. Un texto recogido por Ibn Ḥayyān muestra a dos poetas utilizando recíprocamente este recurso:

> llegó Ibn 'Abd Rabbihi andando de un modo extraño, a saltitos y con las piernas abiertas. Cuando lo vio, al-Qalfāṭ le dijo: - Abū 'Umar, no me había dado cuenta de que estabas herniado hasta ahora, que te veo andar de esa manera. Y le replicó Ibn 'Abd Rabbihi: -¡No! ¡Tu mujer no te ha dicho la verdad, Abū 'Abd Allāh! Aquellas palabras le sentaron muy mal a al-Qalfāṭ, que se apresuró a decirle: -¿Te atreves a injuriar así lo más sagrado de mi familia? ¡Por Dios! ¡Yo te haré ver lo que son sátiras! (y escribió): ¡Oh, esposa de Aḥmad [ibn 'Abd Rabbihi]! / Voy a salir de viaje: / ven a despedirme / a escondidas de [tu marido] Abū 'Umar[250].

---

[247] Cf. J. T. Monroe, "The Striptease That Was Blamed on Abū Bakr's Naughty Son", p. 108.

[248] Cf. T. Garulo, "Los poemas del fuego", p. 173 (y la bibliografía allí citada).

[249] Al-Rāzī, citado en Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, p. 231. Cf. E. Terés, "El poeta Abū-l-Majšī", p. 233.

[250] La traducción es de E. Terés, "Anecdotario", p. 230.

Andar en lenguas, fuera de este modo injurioso o no, es decir, ser objeto de un poema amoroso como el que Ibn Šuhayd dedicó a la muchacha que se dirigía a la mezquita, era motivo de un deshonor que revertía sobre todos sus parientes. En el espacio público que se forma en torno a la difusión del poema, la mujer de buena familia no debe ser aludida o nombrada, ni se la puede considerar como receptora de un homenaje poético, por muy sutil que sea. Se pretendía, así, anular la presencia de las mujeres libres en unos espacios que sí estaban a disposición de las esclavas, mujeres carentes de la necesidad de protección, puesto que carentes también de lazos familiares y desprovistas, en consecuencia, de honor.

La escasez de informaciones sobre la presencia de las mujeres en el espacio público andalusí dificulta la posibilidad de establecer una evolución de las costumbres en una historia que se extiende durante un marco temporal secular. A ello hay que añadir el carácter de esas informaciones, muchas de ellas originadas en los círculos de los ulemas y alfaquíes, preocupados sobre todo por el mantenimiento de un marco normativo de actuación adecuado a la imagen ideal de la sociedad islámica. Cuando esa imagen encuentra un desmentido excesivamente provocador en la realidad cotidiana, se registra por escrito el escándalo que suscita; es así como se conocen las costubres de los sevillanos que censura Ibn ʻAbdūn en época almorávide. Muy probablemente éste no fue un caso único y de haberse conservado otros textos o haberse puesto por escrito otros testimonios del mismo tenor, se tendría ahora una visión mucho más matizada de lo que fue la sociedad andalusí. Pero como de nada vale lamentarse sobre unas carencias irreparables, es necesario conformarse con los pocos testimonios conservados. De éstos, sólo los que se refieren a época almorávide parecen indicar que la presencia de las mujeres en el ámbito público experimentó una aceptación desconocida hasta entonces.

Ya se ha hecho notar que la propaganda almohade insistió en en la descalificación de los almorávides por su alteración de la pureza original de las normas islámicas: los hombres almorávides velaban su rostro, mientras que sus mujeres lo descubrían. No es de extrañar, por tanto, que la historiografía pro-almohade encontrara, en esa inversión del orden establecido, la razón última de la descomposición política del poder almorávide:

> Después del año 500 [1106-1107] se perturbó grandemente el estado del emir de los musulmanes. Aparecieron en sus dominios innumerables cosas reprobables. Esto se debió a que los almorávides más importantes se apoderaron del país y ejercieron el despotismo sin tapujos, llegando a reclamar que cada uno de ellos era mejor que 'Alī, el emir de los musulmanes, y tenía más derecho que él al poder. Las mujeres se adueñaron de la situación, confiándoseles los asuntos; todas las mujeres de los más importantes Lamtūna y Massūfa se rodearon de maleantes, malhechores y borrachos. El emir de los musulmanes permanecía ignorante de esto mientras aumentaba su debilidad, contentándose con el nombre del poder y lo que le llegaba del *jarāŷ* y dedicándose a la vida de devoción. De noche oraba y de día ayunaba, mientras abandonaba los asuntos de sus súbditos y se perdía gran parte de al-Andalus[251].

A pesar de que sólo una parte de este texto de 'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī se refiera a las mujeres almorávides, es evidente que todo él establece una relación causal entre el deterioro de la situación política en época de 'Alī b. Yūsuf, el segundo emir almorávide[252], y la presencia y actividad pública de las mujeres. No es un caso aislado en la historia del islam: la conocida tradición del Profeta descalificando a los pueblos que se dejan gobernar por mujeres ha sido utilizada en numerosas ocasiones para denigrar a quienes habían hecho dejación de las funciones que les eran propias: el gobierno de la sociedad y su conducción por el camino recto[253]. La dedicación religiosa de 'Alī b. Yūsuf no le disculpa, por tanto, del abandono del control de la comunidad musulmana que, para los historiadores de obediencia almohade, pasó a manos de quienes menos lo merecían: déspotas, mujeres, maleantes, malhechores y borrachos, asimilados todos ellos a la misma categoría dislocadora del ideal islámico de sociedad.

¿Hasta qué punto puede aceptarse esta visión de la época almorávide? Queda constancia documental del importante papel representado por Zaynab, la esposa de Yūsuf b. Tāšufīn, quien

---

[251] Al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 260.

[252] La revisión más reciente del reinado de 'Alī b. Yūsuf es la de V. Lagardère (*Les almoravides: le djihâd andalou*), en la que se presenta esta época desde una óptica más positiva que la que se deduce de la cronística árabe.

[253] Cf. L. Peirce, *The Imperial Harem*, p. 267.

reconocía abiertamente la parte que a ella le correspondía en la construcción de su carrera política[254]; el recuerdo de Zaynab y de otras mujeres de la familia soberana almorávide han llevado a concluir que en esta época las mujeres tuvieron una mayor consideración social[255]. También se conoce el caso de una princesa almorávide que, como Wallāda en Córdoba, acogía en su *maŷlis* de Marrakech a poetas con los que competía y a los que aventajaba: la *ḥurra* Ḥawā', esposa del emir Sīr b. Abī Bakr[256]. En el fondo, nada muy alejado de lo que puede observarse respecto a los omeyas de al-Ándalus, entre quienes también se dieron casos de mujeres con ciertas parcelas de poder político, o a otras dinastías del mundo árabe-islámico, en momentos concretos de su historia[257]. Sí es notable el hecho de que esta mayor «visibilidad» de algunas mujeres de la familia gobernante se concentre en un periodo histórico relativamente breve; al añadir este dato a la ausencia de una ocultación física rigurosa de las mujeres se puede deducir, en efecto, que al menos entre la elite gobernante de al-Ándalus y el Mágreb se dio en esta época (s. V/XI-principios del VI/XII) una presencia pública de las mujeres más acentuada que en otras.

Curiosamente, el severo censor que era Ibn 'Abdūn, que no pasó por alto las peculiaridades vestimentarias de los almorávides en al-Ándalus y se pronunció sobre varios aspectos de las relaciones entre almorávides y andalusíes, nada dice sobre las mujeres almorávides. Desde luego, esta ausencia no es un argumento concluyente a la hora de analizar la cuestión que se está planteando. La falta de informaciones sobre ella en el tratado de Ibn 'Abdūn puede indicar, únicamente, que el tema carecía de relevancia para los propósitos del autor; pero también, que la presencia pública de las mujeres almorávides en la que era entonces la capital andalusí no tenía repercusión en el conjunto de la sociedad y por tanto, no era necesario ocuparse de ella.

---

[254] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 30.

[255] Cf. J. M. Fórneas, "Acerca de la mujer musulmana", p. 85 e 'I. Dandaš, *Dawr al-murābiṭīn*, p. 136 y "Adwār siyāsīya li-l-nisā' fī dawlat al-murābiṭīn".

[256] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 57. También ha de recordarse la figura de Tamīma, hermana de 'Alī b. Yūsuf y a quien se atribuyen algunos versos (cf. T. Garulo, "En torno a Granada", p. 80).

[257] Cf. F. Mernissi, *Sultanes oubliées*, donde se ofrece un repertorio de todas las mujeres que ejercieron poder político en la historia del islam.

Conviene además detenerse en algún otro texto que relativiza esta presencia y la libertad de costumbres que parece suponer. El reconocimiento de Yūsuf b. Tāšufīn a la ayuda que le prestó su esposa Zaynab no se hizo públicamente, sino cuando se mencionaba su nombre estando él a solas con sus primos paternos[258]. Era conocido, puesto que las crónicas así lo transcriben, que Zaynab no sólo había apoyado a Yūsuf animándole en su empresa, sino que, además, la financió de su propio peculio. Pero esta participación decisiva no podía aspirar más que al reconocimiento que Yūsuf b. Tāšufīn hacía de ella dentro del marco de su familia inmediata; el cronista también señala, como en otros casos semejantes en la historia del islam, el gran ascendiente que Zaynab tenía sobre su marido. Es decir, que la presencia de esta mujer, que debió de ser una personalidad de gran calibre en su época, se introduce en los textos con los necesarios matices para explicar su excepcionalidad, y el reconocimiento que de ella se hace no trasciende los límites de las redes de parentesco.

A través de un extenso relato sobre la vida de Abū Bakr b. Ibrāhīm al-Massūfī al-Ṣaḥrāwī, general almorávide que fue cuñado de ʻAlī b. Yūsuf b. Tāšufīn, se puede atisbar el carácter de las barreras que definían las relaciones entre hombres y mujeres. Abū Bakr era el jefe de su clan tribal, establecido en el desierto, y entró un día a la tienda de uno de sus primos, a quien acompañaba su esposa, que estaba peinándose. La impresión que su belleza hizo en Abū Bakr fue tal que, al dar a su primo el recado de que alguien quería verlo, dejó escapar el nombre de la mujer en lugar del del visitante. El marido comprendió de inmediato que Abū Bakr se había permitido pensar en su esposa de forma indebida y no dudó en manifestar su desaprobación con su silencio y la gravedad de su semblante. Abū Bakr, avergonzado de la acción que había cometido, abandonó de inmediato la región en que se encontraba su tribu y se dirigió a Siŷilmāsa, donde ʻAlī b. Yūsuf era gobernador; llegó a casarse con una hermana de ʻAlī y a ser gobernador de Zaragoza, donde murió en 510/1116-17[259].

---

[258] Ibn ʻIḏārī, *Bayān* IV, p. 30.

[259] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 404.

Aunque esta historia ha sido interpretada como una de las pruebas de la libertad de las mujeres almorávides[260], lo que parece indicar, sobre todo, es una cierta accesibilidad del entorno familiar de un hombre a sus parientes cercanos, semejante al que se observa en el caso de Yūsuf b. Tāšufīn, que concede a sus primos paternos el derecho a hablar de su propia esposa. Pero Abū Bakr b. Ibrāhīm, al mencionar el nombre de la mujer de su primo, estaba atravesando unas barreras que no por invisibles eran menos reales. Las mujeres almorávides podían llevar su rostro descubierto, pero ello no alteraba básicamente su posición en la sociedad a la que pertenecían.

La reacción almohade a los signos externos de la presencia de las mujeres ya se ha hecho notar con anterioridad y alcanzó una virulencia notable, como puede observarse, por ejemplo, en el texto de 'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī citado más arriba. Tradicionalmente, la historiografía musulmana ha reaccionado de modo muy parecido siempre que se ha visto obligada a percibir la intervención de las mujeres en los asuntos públicos, signo anunciador de la decadencia de la sociedad. En el caso de los almorávides, se ha explicado lo que de cierto hubiera en las acusaciones almohades por el origen bereber de la dinastía; así, T. Garulo se ha preguntado si la reaparición, en época almorávide, de sátiras contra las mujeres, "precisamente en un momento en que el poder político está en manos de los bereberes, puede tener que ver con el hecho de que éstos no eran tan reticentes como los árabes a la hora de hablar de las mujeres de la familia, que intervienen más activamente en la vida social y política"[261].

Para responder adecuadamente a esta pregunta habría que conocer mejor la historia medieval de los bereberes del Mágreb y de al-Ándalus. Con los documentos de que se dispone en la actualidad, sin embargo, no parece que se pueda establecer una relación directa entre «berberidad» y mayor margen de acción para la presencia de las mujeres en la sociedad. No hay que olvidar que los almohades también eran bereberes y que basaron parte de su propaganda, precisamente, en el rechazo a lo que consideraban inadmisible relajación moral de los almorávides. En el periodo anterior de la historia de al-Ándalus, la

---

[260] Creo que es a ella a la que se refiere J. M. Fórneas, "Acerca de la mujer musulmana", p. 85.

[261] T. Garulo, "Los poemas del fuego", p. 174.

progresiva e intensa arabización e islamización de los bereberes instalados en la Península Ibérica -al menos los que pertenecían a las elites urbanas- no permite tomarlos como punto de comparación. En cambio, se cuenta con el ejemplo de los zīríes, que, en el siglo V/XI se constituyeron en señores de Granada y que, en el sentir unánime de los historiadores, constituyen un caso claro de bereberes no asimilados al entorno social andalusí.

Las páginas que el emir 'Abd Allāh, último de estos reyes de Granada, dedicó a la intervención de las mujeres del palacio en la actividad política de la dinastía han sido interpretadas como una supervivencia «africana», es decir, como una muestra de la permanencia de costumbres tribales bereberes que aún no se habían perdido en el proceso de aculturación que inevitablemente debía causar el contacto con la sociedad andalusí[262]. La lectura de esas páginas, sin embargo, evoca de inmediato otras dedicadas a los califatos omeyas y 'abbāsí de Oriente, o al omeya de al-Ándalus; como se verá más adelante, el marco privilegiado de actuación de las mujeres es el de la política familiar. No es un fenómeno exclusivo de árabes o bereberes, sino una constante histórica con reflejos documentales de variada importancia. Considerar este aspecto del texto del emir 'Abd Allāh como definitorio de identidad bereber sería, cuando menos, aventurado.

Los zīríes, por otra parte, suministran un ejemplo interesante de asimilación de las normas islámicas de ocultación de las mujeres en la persona de Zāwī b. Zīrī, llegado a al-Ándalus todavía en época 'āmirí y que volvió al norte de África a comienzos del s. V/XI, después de dejar instalada en Granada a la familia que habría de gobernar la ciudad y el territorio que de ella dependía[263]. Según Ibn Ḥayyān, los parientes de Zāwī en Ifrīqiya deseaban grandemente su retorno, puesto que, muertos todos sus hermanos, se había convertido en el decano de la extensa red de parentesco de los zīríes. Lo más admirable, continúa diciendo el cronista, es que las mujeres -más de mil- de todos esos hombres no necesitaban velarse (*tuḥŷab*) ante Zāwī b. Zīrī, porque eran todas ellas hijas de sus hermanos e hijas de esas hijas y, por tanto,

---

[262] Cf. *infra*, p. 584 y ss.

[263] Cf. M. J. Viguera, *Los reinos de taifas*, p. 103-5.

eran *maḥram* para él[264]. Con independencia de la realidad numérica, puramente simbólica, que se aprecia en este texto, lo que interesa aquí es comprobar como estos bereberes ṣanhāŷa, escasamente arabizados -al menos los que llegaron a al-Ándalus- habían adoptado, sin embargo, sistemas de segregación por géneros equivalentes a los árabe-islámicos.

Todos estos datos, a pesar de su escasez y dispersión, llevan a concluir que sería arriesgado utilizar la etiqueta de «bereber» para intentar explicar determinados fenómenos sociales que ni siquiera están bien definidos y cuya descripción ha llegado hasta hoy a través de filtros historiográficos múltiples[265]. No es improbable que, por otro lado, las crónicas en las que se relatan algunos de estos hechos hubieran inclinado la balanza hacia el otro extremo, dándoles un color «islámico» uniformizador. La única conclusión posible es, quizá, que en determinados contextos bereberes, se articularon unas relaciones de género que admitían una mayor repercusión pública de la actividad de las mujeres, mientras que en otros se asimiló más profundamente el ideal árabe-islámico de ocultación.

Por debajo de todas las capas interpretadoras y, por tanto, manipuladoras -las de los historiadores medievales y las de los historiadores contemporáneos- asoma únicamente un leve rastro documental de un momento de la historia de al-Ándalus y el Mágreb en el que la presencia pública de las mujeres se hizo notar con cierta intensidad. Los almorávides, usualmente presentados como rigoristas de estrecha mentalidad, que nunca llegaron a comprender la refinada sociedad andalusí, son los responsables de que se haya conservado ese tenue recuerdo.

---

[264] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 458; Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 96; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 128 e Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 517. Cf. H. R. Idris, *La Berbérie orientale*, I, p. 137. Hay que advertir que L. Seco de Lucena, en su traducción de *Naqṭ* y siguiendo la edición de Seybold (p. 169/121, reedición de Valencia, 1974) da una versión muy distinta de este texto (que también aparece en su artículo "Sobre el *Naqṭ*", p. 370). La diferencia es notable: mientras que en la edición de Seybold se lee *kāna fī l-zinā' ma'a-hu wa-huwa ḥayy azyad min alf mar'a*, el texto editado por I. 'Abbās (y el resto de los autores que recogen esta información) dice: *kāna fī l-dunyā ma'a-hu wa-huwa ḥayy azyad min alf mar'a*.

[265] I. Q. Butšīš (*Al-Magrib wa-l-Andalus*, p. 47), también descarta el pretendido "factor bereber" como indicador de una mayor libertad para las mujeres, dando mayor importancia a la posición económica.

Conclusiones

Este capítulo ha tratado de presentar, a través de sus tres apartados, como se gestionaba la presencia del cuerpo de las mujeres en los espacios privados y públicos de la sociedad andalusí. Al poner el acento en su presencia física, se han dejado de lado otros aspectos tanto o más importantes, que se examinarán después. La causa de esta disociación, que puede considerarse arbitraria, reside en los fundamentos ideológicos de la propia sociedad andalusí, que como otras sociedades árabe-islámicas tradicionales, consideraba la exhibición pública del cuerpo de las mujeres como motivo de *fitna* y, por tanto, de desintegración social. Si se adopta esa perspectiva como punto de referencia, es posible intentar adentrarse en las estrategias que dominan la aparición de las mujeres en un espacio social que, en principio, rechaza su presencia. De ese modo, se pueden calibrar los condicionantes de la presencia de las mujeres, las formas de adaptación o de rechazo a esos condicionantes y, cosa no menos importante, los espacios de conflicto entre los ideales y las prácticas sociales.

La presencia de las mujeres fuera de un ámbito exclusivamente privado estaba circunscrita por los límites, bien definidos en cualquier sociedad islámica, de los estados de pureza o impureza. Dentro de ese marco general y uniformador, las diferentes clases de mujeres -virgen, esposa, libre, esclava, de clase baja o de origen noble- hallaban acomodos muy diferentes y espacios de acción que no siempre coincidían. El cuerpo de las mujeres se describía de modo muy distinto si se trataba de una mujer libre o de una esclava; en el segundo de estos casos, las características físicas de su persona eran las únicas que le concedían una identidad personal y su rostro descubierto precisaba de una descripción detallada para poder calibrar sus cualidades y dotarla de señas propias. Ahora bien, aunque el cuerpo -y el rostro- de las mujeres libres no se describa, la construcción de unos cánones estéticos adaptados al gusto de la mayoría de los hombres no pudo dejar de lado a estas mujeres para concentrarse únicamente en las esclavas. Para todas ellas -libres o no- regían unos modelos abundantemente documentados en los textos escritos y en los primaba la opulencia de las formas corporales. El cuerpo de las mujeres se somete, para conseguir ese ideal, a dietas específicas; se transforma y modela para seguir unas pautas que marcan también la pertenencia a grupos sociales exclusivos

y a su capacidad de consumo[266]. De ahí que las posiciones religiosas de carácter más riguroso condenen la generalización del modelo corporal elaborado en esos grupos[267].

En los espacios públicos, el cuerpo de las mujeres debía ocultarse tras una vestidura que anulase su capacidad de atraer las miradas de los hombres. En una sociedad islámica, que reconoce sin problemas la sexualidad de las mujeres y admite los placeres sensoriales sin condenarlos[268], el control de esa sexualidad es crucial, para evitar el desmoronamiento de un orden basado en la transmisión genealógica patrilineal. Por ello, la presencia del cuerpo de las mujeres fuera de su círculo más íntimo se somete a prácticas ocultadoras que son tanto más estrictas cuanto más elevada es la clase social a la que pertenecen y que no afectan a las mujeres esclavas. Se construye así un espacio acotado para el tránsito de las mujeres en el que cualquier transgresión se asimila a la pérdida de honor: las mujeres que atraen las miradas de los hombres porque no vacilan en «exhibirse», es decir, en dejar constancia pública de que son mujeres, serán consideradas por los moralistas como incitadoras a la corrupción de las costumbres o, simplemente, como prostitutas.

Bajo el velo, las mujeres andalusíes vestían una serie de prendas que, en número y variedad limitada, debían ser compradas por sus maridos como parte de la obligación que tenían de mantenerlas adecuadamente. Como parte fundamental de las señales de identificación social e individual, los vestidos de las mujeres indicaban, en mayor o menor grado, su adecuación al ideal islámico de ocultación de sus cuerpos, su estatuto personal y la clase social a la que pertenecían. Si las mujeres libres deben cubrir su apariencia lo más posible, el cuerpo de las esclavas puede convertirse en escaparate de las posesiones de su dueño, revistiéndose de los tejidos más caros y lujosos y

---

[266] Aunque haya de tenerse en cuenta, también, que al casar a las jóvenes cuando aún son casi niñas, se hacía necesario aumentar su volumen corporal para prepararlas a un posible embarazo. Al menos en el caso de ʿĀʾiša se transmite una tradición en ese sentido (cf. al-Tiŷānī, *Tuḥfa*, p. 192).

[267] Pero sólo en casos esporádicos esta condena llegará, como en el cristianismo primitivo (cf. P. Brown, *The body and society*, p. 304), a abogar por la abstención de los placeres corporales y la dedicación al celibato.

[268] En contraste con el cristianismo medieval, cf. J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, 123-148. Cf. *infra*, p. 661.

transformándose, en ocasiones, en vehículo de la gracia soberana y símbolo de su favor para el recipiendario de una esclava espléndidamente ataviada.

El cuerpo de las mujeres no era sólo soporte de una indumentaria reveladora de su condición; como el de los hombres, se sometía a procesos de embellecimiento y cuidado que gozaban de la sanción social y religiosa. El ejemplo del Profeta, que aprobaba el uso de determinados cosméticos e incluso lo echaba a faltar en mujeres que no los utilizaban, permitió la extensión de prácticas de adorno y cuidado del cuerpo destinadas al mutuo recreo de hombres y mujeres[269]. En cambio, adornar con joyas el cuerpo se consideraba solamente propio de mujeres; la censura hacia el uso de metales preciosos por parte de los musulmanes no alcanzaba a quienes, aun siéndolo, tenían, en tanto que mujeres, una posición inferior en su consideración como miembros de la comunidad religiosa. Al valor económico de las joyas como parte de las posesiones de las mujeres se añade, en ciertos casos, el de su uso por las esclavas de más elevada condición, reflejo, como en el caso de los trajes de lujo, de la posición de quienes las poseían.

Las esclavas, tanto por su atavío como por el adorno de sus cuerpos, se convierten así en el pregón público del poderío y riqueza de sus dueños. El reverso de este recurso de ostentación es, necesariamente, la ocultación de las mujeres de buena cuna, libres y esposas. La frontera que separaba estos dos espacios de la presencia de las mujeres no debía traspasarse, para no dar lugar a una confusión de estatutos personales que sólo se admite en las capas inferiores de la sociedad. El honor de las familias nobles sólo se mantiene si se evita, no sólo el contacto directo entre sus mujeres con hombres ajenos, sino incluso la mención por extraños de sus nombres, lo que equivale a

---

[269] Como atestigua el siguiente relato, recogido por Ibn Ḥabib (*Aḍab al-nisā'*, nº 48): "una mujer fue a ver a 'Umar b. al-Jaṭṭāb con su esposo, que tenía los cabellos desordenados y estaba cubierto de polvo y amarillento y le dijo: príncipe de los creyentes, líbrame de él. 'Umar lo miró, se dio cuenta de lo que la mujer aborrecía de él y señalándolo, dijo: llevadlo al baño, peinadlo, cortadle el pelo y las uñas, vestidlo con una túnica ma'āfirí y traedlo. Se lo llevaron, hicieron lo que se les había ordenado y lo trajeron. 'Umar le hizo señas de que le cogiera a ella la mano, lo que hizo, pero como ella no lo reconocía, le dijo: oh, siervo de Dios, por Dios Altísimo, ¿delante del príncipe de los creyentes haces esto? Cuando lo reconoció, se fue con él. 'Umar dijo: así hay que hacer con ellas. Por Dios, les gusta que os adornéis para ellas tanto como a vosotros os gusta que ellas se adornen para vosotros".

reconocer y proclamar su existencia. El manido tema de la supuesta «libertad» de las mujeres andalusíes debe ser reconsiderado bajo la luz de los condicionamientos sociales que imperaban en al-Ándalus al igual que en otras sociedades islámicas medievales. La movilidad geográfica de las mujeres de buena posición, sus traslados dentro del entorno urbano o sus contactos con el mundo exterior a la casa estaban sometidos, todos ellos, a unas normas rigurosas de ocultación, tanto más extremadas cuanto más alto se subía en la escala social.

La delimitación de unas áreas rígidas de comportamiento, tanto para hombres como para mujeres, no pudo dejar de provocar ocasiones de transgresión y conflicto. En este capítulo se indica únicamente cómo las celebraciones festivas o los espacios destinados a actividades lúdicas componían, en su excepcionalidad y ruptura de la norma cotidiana, un lugar único de encuentro no regulado entre hombres y mujeres[270]. En el contexto urbano del día a día, la presencia pública de las mujeres se gestiona mediante el establecimiento de espacios claramente segregados, como el de las mezquitas, o la censura de su aparición en otros que no pueden serlo tan rígidamente, como los cementerios o los zocos. Todo ello, sin embargo, teniendo en cuenta que había mujeres que, como signo de distinción social, jamás salían de sus casas durante el día; otras, en cambio, podían incluso abordar libremente a los hombres que encontraban en su camino, al carecer de honor familiar que proteger.

[270] Sobre otros modos de transgresión, cf. *infra*, p. 656 y ss.

6. EL TRABAJO DE LAS MUJERES

En su *Taljīṣ kitāb al-siyāsa*, obra en la que hace una exposición parafrástica de la *República* de Platón, Averroes mantiene la opinión de que, a pesar de las diferencias evidentes entre hombres y mujeres, sus naturalezas son esencialmente las mismas y, por tanto, las mujeres deben poder realizar las mismas labores que los hombres. Pero este planteamiento choca, sigue diciendo el filósofo cordobés, con el panorama real de la sociedad de su época:

> sin embargo en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de los maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representado una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en las que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en tanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir[1].

Este texto y algunas de sus opiniones jurídicas han llevado a pensar en una especie de «proto-feminismo» de Averroes o, cuando menos, a atribuirle una postura progresista y avanzada respecto a la posición de las mujeres en la sociedad[2]. Se trata, en efecto, de un texto

---

[1] Traducción de M. Cruz Hernández, en Ibn Rušd [Averroes], *Antología*, p. 236.

[2] Cf. J. M. Fórneas, "Acerca de la mujer musulmana", p. 86; M. A. Makki, "Contribución de Averroes", p. 37-8 y R. Valencia, "La mujer y el espacio público", p. 118.

extraordinario por más de un motivo, no siendo el menor de ellos su carácter excepcional: ¿qué otro pensador andalusí reflexionó de forma similar sobre la condición de las mujeres de su tiempo?

Otro de los aspectos singulares de este pasaje de Averroes reside en la caracterización que en él se hace de las mujeres, retratadas como un conjunto homogéneo de seres difícilmente calificables como humanos, consagrados a una función meramente biológica e incapaces de llevar a cabo ninguna actividad intelectual; incluso las tareas manuales que las ocupan son mínimas y sólo ejercidas en caso de extrema necesidad. Las frases de Averroes pueden interpretarse, en efecto, como una severa crítica hacia la sociedad que reduce a más de la mitad de su población a semejante estado. En esa crítica, coincide Averroes, curiosamente, con la secular apreciación de los observadores occidentales del mundo islámico, acentuada en la época de la penetración colonial y que identificaba el retraso de ese mundo con la opresión de sus mujeres. De toda esta literatura de viajes y descripciones nació el mito de la mujer oriental pasiva e inactiva, encerrada en el harén para disfrute de su dueño[3].

Si el ideal de segregación y reclusión de las mujeres descrito en capítulos anteriores se hubiera llevado a la práctica con absoluto rigor, ninguna descripción de sus resultados cuadraría mejor que la realizada por Averroes. La investigación más reciente sobre la actividad de las mujeres en sociedades islámicas pre-modernas, sin embargo, viene mostrando que las mujeres que vivieron en ellas ocuparon un espacio de actividad propia, tanto dentro del ámbito doméstico como fuera de él[4]. ¿Ocurría lo mismo en al-Ándalus? Si fue así, ¿por qué Averroes no lo reflejó en sus observaciones?

En este capítulo se tratará de responder a estas preguntas a través del examen de los textos en los que las mujeres aparecen como trabajadoras o como propietarias; es decir, como miembros de la

---

[3] Una antología de este tipo de textos ha sido recogida por J. Mabro, con una introducción (*Veiled Half-Truths*, p. 1-27) en la que se señalan los principales recursos retóricos empleados para describir a las mujeres "orientales" en la imaginación occidental. Acerca de la posición de las mujeres, cf. p. 173-96.

[4] Cf., por ejemplo, H. Lutfi, "Manners and Customs", M. Chapoutot-Ramadi, "Femmes dans la ville mamlūke" y M. Shatzmiller, "Aspects of women's participation".

sociedad en tanto que agentes económicos. Las posibilidades así abiertas estaban sujetas a los condicionamientos que la normativa legal y las prácticas sociales ponían a su desarrollo; por otro lado, el rango y posición social de las mujeres influían decisivamente en su acceso al mundo de los intercambios del trabajo y de la propiedad. Finalmente, habrá de tenerse en cuenta que una parte del trabajo realizado por las mujeres no es un trabajo asalariado o, al menos, no consta que así lo fuera. No he dejado por ello de considerarlo como actividad de valor económico innegable y así se ha incorporado a las páginas que siguen[5].

En el campo

Se ha hecho notar anteriormente la escasez, rayana en la penuria, de informaciones sobre las mujeres campesinas en los textos andalusíes; cuando aparecen, lo hacen fugazmente, como fondo de algún relato o pretexto para la composición de unos versos. También, en alguna fuente muy concreta, se podía observar cómo la principal actividad de las mujeres en los núcleos rurales de cierta entidad era la de elaborar y suministrar alimentos para su familia y los visitantes masculinos. De todo ello podía deducirse que la imagen que pretenden transmitir estos textos es la de las mujeres en su entorno doméstico, hállese éste situado en la ciudad o en el campo.

Muy pocos son también los testimonios escritos sobre la participación de las mujeres en otras aspectos de la vida campesina, como la explotación de la tierra y la cabaña animal o la comercialización de los productos así obtenidos. Según el *Calendario de Córdoba*, las mujeres empezaban, a finales de febrero, a incubar los gusanos de seda[6]: ¿era ésta una actividad realizada en el campo o en las ciudades? Más aún, ¿puede considerarse la información del *Calendario de Córdoba* como fidedigna o se limitó su autor a transcribir datos de

---

[5] Sobre las actividades productivas en las sociedades islámicas clásicas, es imprescindible la consulta de M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World* (que contiene además un capítulo sobre el trabajo de las mujeres, p. 347-68).

[6] *Calendrier de Cordoue*, p. 48-9. M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 349 (y nota 10), cita un texto similar en el calendario del magrebí Ibn al-Bannā' (s. VII/XIII).

textos orientales más antiguos?[7] Las características de la literatura calendárica árabe, destinada a la fijación y transmisión de la tradición léxica relacionada con los fenómenos atmosféricos y el ciclo de los cultivos agrícolas, exigen un tratamiento muy prudente de este tipo de datos, que se repiten de una obra a otra. Entre los tratados andalusíes de este género, la misma información del *Calendario de Córdoba* se reproduce en la obra de Ibn ʿĀṣim (m. 403/1013)[8] y en un tratado anónimo que se data en el s. VI/XII[9].

La literatura agronómica, por su parte, ofrece algún dato disperso sobre trabajos campesinos realizados específicamente por mujeres, como el tratamiento de las plantas textiles (algodón y cáñamo) antes de someterlas al proceso de hilado[10], ocupación que, como se verá después, está relacionada íntimamente con el trabajo de las mujeres. También se relaciona con la recogida de una planta textil -el lino- un texto de atribución dudosa que presenta a las mujeres cosechándolo con las manos[11].

No debe extrañar, en todo caso, que los tratados agronómicos se ocupen tan escasa y brevemente de la participación de las mujeres en las tareas agrícolas; el objetivo de sus autores no era la descripción de la realidad circundante -aunque a veces aluden a ella en cuestiones relacionadas con técnicas de cultivo y explotación- sino el establecimiento de un *corpus* extensivo del saber agronómico, que abarca tanto la preservación de las tradiciones precedentes como la

---

[7] Podría tratarse del mismo caso que el de la caña de azúcar; su presencia en el *Calendario de Córdoba* ha servido como testimonio de su cultivo en la época califal en al-Ándalus, lo que ha sido puesto en duda, convincentemente, por C. Barceló y A. Labarta ("Le sucre en Espagne", p. 175-6 y "Canyamel i sucre", p. 20-1).

[8] *Kitāb al-anwāʾ wa-l-azmina*, p. 18-9/199.

[9] *Risāla fī awqāt al-sana*, p. 61/175 (y nota 131, donde se cita a este respecto a al-Kātib al-Andalusī (s. V/XI) y a Ibn al-Bannāʾ al-Marrākušī (m. 721/1321).

[10] Ibn al-ʿAwwān, *Kitāb al-filāḥa*, II, p. 118. También el tratado de *ḥisba* de Ibn ʿAbd al-Raʾūf (*Risāla*, p. 87/37) hace referencia a la práctica de las mujeres de humedecer el lino hilado para aumentar su peso.

[11] Cita este texto A. al-Ṭāhirī (*ʿĀmmat Qurṭuba*, p. 180) según la edición de Fez del tratado de Abū l-Jayr. Según Expiración García (a quien agradezco su prontitud y exhaustividad en responder a mis cuestiones sobre la autoría del texto), debe tratarse, en principio, de la obra de al-Ṭignarī, aunque este pasaje no se encuentra en los mss. de Argel y de Córdoba.

incorporación de las innovaciones y experiencias del mundo árabe-islámico[12].

A un género muy diferente pertenece un texto cuyo protagonista es un alfaquí del s. IV/X, Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Sa'īd, conocido como *ṣāḥib al-warda*[13]. Este personaje era propietario de una finca rural (*ḍay'a*) a donde acudió un día para tratar con su intendente (*wakīl*), que era el que se ocupaba de los cultivos y la cosecha. En el cortijo en que vivía este hombre, su mujer había preparado la comida de los trabajadores de la finca, que consistía en pan sin levadura (*faṭīr*), una fuente de requesón (*širāz al-laban*) y mucha cebolla. Al quedarse solo en la casa Aḥmad b. 'Abd Allāh, porque la mujer había ido a buscar agua con una cántara, se precipitó hacia las humildes viandas y las comió sin dejar nada; no en vano era conocido por su enorme apetito. Avergonzado luego de que la esposa de su intendente volviera y comprobara la desaparición de la comida, Aḥmad b. 'Abd Allāh abandonó el lugar, pero se encontró con ella en el camino; bebió todo el agua de su cántara y soltó un gran eructo. La mujer del intendente, asombrada, le afeó su acción en su lengua romance (*bi-kalāmi-hā al-'aŷamī*). De vuelta a su casa, descubrió lo sucedido y tuvo que ponerse de nuevo a preparar la comida de los jornaleros[14].

Entre las obligaciones de una mujer como ésta, casada con el intendente de una finca rural, estaba, pues, la elaboración de la comida para los campesinos que la cultivaban. Como las esposas del pueblo de Ohanes, citadas anteriormente, su papel principal consistía en asegurar la alimentación de los hombres; en este caso, sin embargo, parece tratarse de un trabajo regular que supone una participación activa en la marcha de la finca administrada por su marido. No disponía esta mujer de ayudantes o criados para llevarlo a cabo; bien es verdad que el menú ofrecido a los jornaleros es tan sencillo como podría esperarse de su condición. Es muy posible, aunque nada se indique sobre ello, que tanto el pan como el requesón hubieran sido confeccionados también por la misma mujer, que asimismo proveía de agua para la comida a los que participaban en ella.

---

[12] Sobre la literatura agronómica andalusí, véanse los trabajos de E. García (una presentación muy útil y completa en su "La agronomía en al-Andalus").

[13] Cf. M. Marín, "Nómina", nº 144.

[14] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 147.

Se tiene así un ejemplo, prácticamente único, del trabajo de una mujer campesina en una explotación agrícola probablemente cercana a Córdoba. Es evidente que este caso es sólo representativo de una cierta clase de habitantes del campo; como se ha indicado antes, el silencio de los textos encubre la participación real de las mujeres en el trabajo campesino[15].

De forma colectiva, unas mujeres del campo aparecen en un contexto urbano que sirve de fondo a la famosa historia, a la que ya se ha hecho alusión, del capricho de al-Rumaykīya por andar sobre barro. La versión castellana de este suceso, recogida por el infante don Juan Manuel, no indica que se trate de campesinas, sino de mujeres de Córdoba que fabricaban adobes y que inspiraron a al-Rumaykīya el deseo de imitarlas[16]. En una de las dos versiones, la más larga, que aparecen de este hecho ejemplar en *Nafḥ al-ṭīb*, sí se afirma que se trataba de campesinas (*nisā' al-bādiya*) que, en Sevilla, tenían sus pies descalzos en el barro mientras vendían leche[17]. De acuerdo con el texto de don Juan Manuel, podría entenderse que, en el de al-Maqqarī, estas mujeres "vendían adobes" (*al-labin*); sugiero que pueda interpretarse la frase completa como que "vendían leche en odres" (*yabi'na al-laban fī l-qirab*), puesto que parece difícil que los adobes se transportaran en odres. En la escenificación, dentro del alcázar sevillano, de su actividad, a al-Rumaykīya y sus *ŷawārī* se les traen odres y cuerdas de seda (¿para transportarlos?), pero no se menciona que estas refinadas damas fabricaran adobes de juguete con el "barro" hecho de almizcle, alcanfor y agua de rosas.

---

[15] En los reinos cristianos medievales de la Península Ibérica, las referencias sobre el trabajo de las mujeres en el campo (como espigadoras, cosechadoras, vendimiadoras, etc.) está algo mejor documentado, pero también menos que en las ciudades. Cf. M. P. Rábade Obradó, "La mujer trabajadora", p. 123-4; en la obra colectiva en la que se publicó este trabajo la inmensa mayoría de la documentación se refiere a mujeres del medio urbano. Sobre las criadas, cf. M. C. Carlé, *La sociedad hispanomedieval*, p. 57-65.

[16] Cf. *supra*, p. 97-9. Véase M. J. Rubiera, *Poesías de al-Mu'tamid*, p. 44. En su revisión de fuentes orientales y occidentales, M. Shatzmiller (*Labour*, p. 351) cita como excepcional la fabricación de adobes (*libn*) por mujeres bagdadíes tras una inundación de la ciudad en el s. V/XI.

[17] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 440.

Si la interpretación que propongo es correcta, las mujeres que vio al-Rumaykīya procederían de la campiña cercana y habrían acudido a Sevilla a vender, en cantidades limitadas, productos de sus lugares de origen. Se trataría, por tanto, de una actividad de comercialización en la ciudad y sin intermediarios, llevada a cabo específicamente por mujeres, pero en realidad de carácter secundario respecto al de la explotación agrícola. Más adelante se verá cómo las mujeres intervienen en esa explotación a través de su capacidad como propietarias de tierras (fincas, huertos) o de molinos. Pero de la gran mayoría de las mujeres campesinas que vivieron en al-Ándalus, forzoso es reconocer que sólo puede suponerse que tuvieron una parte activa en el cultivo de las tierras y en el cuidado de los animales, como lo han hecho, históricamente, en todas las sociedades campesinas. Los textos árabes, escritos por los hombres que vivían en las ciudades, ignoraron tanto a las mujeres como a los hombres del campo.

El entorno doméstico y el trabajo de las mujeres

Entre las utilidades del matrimonio para el hombre, el gran filósofo oriental al-Gazālī incluye una que sin duda habrían suscrito muchos andalusíes ocupados, como él, en el cultivo del espíritu:

> la cuarta utilidad del matrimonio es librar a la mente (*qalb*) de ocuparse de la ordenación de la casa y de las tareas domésticas, como cocinar, barrer, poner las camas, limpiar los cacharros y atender a las necesidades de la vida diaria. Aunque careciera de deseo (sexual), sería difícil para el hombre vivir solo, porque al ocuparse de las tareas domésticas perdería la mayor parte de su tiempo y no podría ocuparse de la ciencia y el trabajo[18].

Averroes se sorprendía de que las mujeres sólo ejercieran una actividad doméstica, aunque es de suponer que encontrara beneficioso, como al-Gazālī, poder dedicarse a la especulación filosófica en tanto que las mujeres de su familia atendían a sus necesidades cotidianas[19].

---

[18] Al-Gazālī, *Iḥyā'*, II, p. 35.

[19] No hace falta subrayar que ésta ha sido la circunstancia vital en la que se ha

El modelo de mujer musulmana dispuesta a atender todos los requerimientos de su marido abarcaba una serie de trabajos domésticos, como los que detallaba Fāṭima, la hija del Profeta, al solicitar a su padre que le concediera una esclava para ayudarla: sacar agua del pozo, amasar, hacer la colada y recoger leña. La respuesta del Profeta a la petición de Fāṭima es que será mucho mejor para ella, en lugar de disponer de una criada, recibir a su marido a la puerta de su casa, tomar su manto, quitarle las sandalias cuando se siente en el lecho, servirle la comida y esperar que sea él quien la llame para compartir su lecho; si esto ocurre, debe recitar 33 veces varias jaculatorias. No es de extrañar que ʻAlī b. Abī Ṭālib encontrase muy justas estas recomendaciones del Profeta y considerase también que era mejor para Fāṭima seguirlas que tener varias criadas[20].

Las mujeres así dedicadas al servicio doméstico de sus maridos obtendrían un mérito religioso merecedor de recompensa en el Más Allá. Entre los actos dignos de retribución las tradiciones proféticas señalan barrer la casa, extender un paño para que sirva de asiento al marido, darle un sorbo de agua, lavar sus vestidos y preparar su comida. Seguir incansablemente esta conducta suponía el perdón de todos los pecados y ganar un puesto en el Paraíso[21].

En los textos andalusíes se encuentran a veces relatos en los que las mujeres encarnan este ideal de servicio conyugal. Se trata usualmente de mujeres casadas con hombres de gran piedad, como el malagueño Aḥmad b. ʻAlī b. Muḥammad b. ʻAlī Ibn al-Faḫḫām (m. 644/1246), que pasaba sus días rezando en la mezquita y pidiendo a Dios una muerte que habría de llevarle al Paraíso. Un día, después de

---

apoyado con enorme frecuencia el trabajo -intelectual o no- masculino. Por poner un ejemplo cercano, en el tiempo y en el campo de los estudios árabes, cf. B. López García, "Correspondencia de Julián Ribera", p. 515. También debe citarse el testimonio del sirio Abū Šāma (m. 665/1226-7), autor de un poema en el que detalla admirativamente todas las tareas domésticas de que se ocupa su mujer (por cierto, de origen andalusí); cf. L. Pouzet, "Vision populaire", p. 302-3. La misma situación se ha subrayado para la Europa medieval cristiana (D. Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe*, p. 51 y M. Erler y M. Kowaleski, *Women and Power in the Middle Ages*, p. 4-5).

[20] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 42. Cf. M. Fierro, "La mujer y el trabajo", p. 42.

[21] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, núms. 255 y 259-60.

haber salido de su casa en perfecto estado de salud, al volver a ella pidió a su mujer que le trajera algo de comer. La esposa de Ibn al-Faḫḫām fue a traerle el *ḥasūw*[22] que normalmente le preparaba y, al volver, lo encontró muerto[23]; según las tradiciones proféticas anteriormente citadas, este servicio habría valido a la mujer de Ibn al-Faḫḫām lo mismo que otras diez buenas acciones. Ya se han dado antes otros ejemplos de mujeres que cocinan para su esposo y su familia; cabría añadir, aquí, el de la mujer del juez toledano Ibn Midrāŷ[24], quien hacía repartir comida diariamente a muchos pobres. Cuando ella le advirtió que venían tantos que no había sopa (*maraq*) suficiente para todos, Ibn Midrāŷ le aconsejó que la aumentara con agua[25]. Aunque este texto no indica específicamente que fuera la mujer de Ibn Midrāŷ la encargada de cocinar por sí misma la sopa de los pobres, sí es evidente que, al menos, supervisaba su distribución; la puesta en práctica de la generosidad de Ibn Midrāŷ, justamente alabada por su biógrafo, dependía por tanto de la presencia y participación de su esposa.

No todas las mujeres, sin embargo, estaban dispuestas a seguir el ejemplo de Fāṭima y conseguir mérito religioso a través del ejercicio regular de los servicios domésticos; las había, incluso, que consideraban que ese trabajo debía ser remunerado. En Córdoba, en el siglo IV/X, se hizo a Ibn al-'Aṭṭār una consulta sobre la reclamación que una mujer había hecho a su padre acerca de unas propiedades inmuebles que él le había donado antes de casarse. Después del matrimonio, esta mujer alegaba que su padre le debía el producto (¿alquiler?) de esos bienes, así como el salario correspondiente a sus servicios domésticos (*wa-la-hā aydan jidma wa-uŷra fī nafsi-hā*). Los juristas consultados tuvieron en cuenta el desembolso que había hecho el padre de esta mujer para mantenerla, pero atendieron su reclamación[26].

---

[22] Cf. *supra*, p. 183 (nota 22).

[23] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, I, p. 322-3. Cf. M. I. Calero Secall y V. Martínez Enamorado, *Málaga, ciudad de al-Andalus*, p. 190.

[24] Cf. *supra*, p. 215.

[25] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 28.

[26] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 177-8; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 411 (nº 166).

En este pleito entre padre e hija se observa el papel determinante de la *nafaqa* o manutención debida a las mujeres de la familia. Entre las obligaciones del marido, al contraer matrimonio, se contaban la alimentación, el vestido y el alojamiento de la esposa, como es bien sabido. Pero a esta obligación general se añadía otra que tenía en cuenta, de modo muy preciso, el rango de las mujeres y su posición social.

Para los juristas mālikíes, las mujeres de cierta posición tenían derecho a disponer de servidumbre, que debía ser pagada por su marido. Esta cuestión no dejó de provocar cierto debate jurídico[27], que refleja posibles conflictos entre las partes, derivados de la resistencia de los maridos a hacerse cargo de esos gastos[28]. Según Ibn Ḥabīb[29], la categoría personal de la esposa era definitiva a la hora de concederle ese derecho, de modo que un hombre rico podía negarse a pagar sirvientas a su mujer alegando que ella no pertenecía a las *ḏawāt al-ḥāl*. Incluso entre estas mujeres «de posición» había grados diferentes: a las de condición personal más elevada (*ḏāt al-qadr wa-l-šaraf*) les correspondía más de una sirviente[30]. En estas estipulaciones, que se hacían constar en los contratos matrimoniales para evitar reclamaciones posteriores, se observa cómo el ideal religioso de servicio conyugal se ajustó a la realidad de unas mujeres que entraban en la categoría de servidas (*majdūma*) y no servidoras, para las cuales era un signo ineludible de prestigio -como lo era el velo- la liberación de las cargas del trabajo doméstico. La aplicación práctica de este principio podía suponer una carga económica importante, puesto que a los maridos correspondía pagar los salarios y manutención de las sirvientas, además de su azaque en el *'īd al-fiṭr* y de todo lo necesario para que llevaran

---

[27] Véanse las distintias opiniones que se dieron a este respecto en A. Carmona, "Las diferencias entre la jurisprudencia", p. 82-3.

[28] Hubo quien desaprobó la provisión de servicio a la esposa dentro de la *nafaqa* por motivos religiosos, aduciendo el ejemplo de Fāṭima y su petición de sirvientas a su padre citado más arriba (véase Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, V, p. 176).

[29] Cf. A. Carmona, *op. cit.*, p. 83.

[30] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 113 (citando a Aṣbag); Ibn Bāq, *Zahra*, p. 88. Cf. M. Fierro, "La mujer y el trabajo", p. 42-4. La paremiología se hace eco de esta cuestión y el refran "una mujer libre con el traje arremangado (*ḥurra mukarrašat al-zayf*)" se registra como ejemplo de situaciones incompatibles: una mujer libre no se arremanbaga sus ropas para hacer trabajos domésticos (al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 856).

a cabo su trabajo[31]. No es sorprendente que se previese la posibilidad de que un marido se declarase incapaz de afrontar esos gastos. El formulario notarial de al-Ŷazīrī contiene un acta de declaración de indigencia (*iqlāl*) en cuyo comentario jurídico se hace notar que, al atestiguarse debidamente esta situación, decae para el hombre la obligación de pagar servicio a su esposa (además de no estar obligado a proporcionarle más que alimentos de tipo medio y vestidos de escaso precio)[32].

Se conservan formularios de contratación de criadas para el servicio de la casa:

> Contrata Fulān b. Fulān a Fulāna bint Fulān para el servicio en su casa, para amasar y cocinar, o para barrer, preparar las camas, traer agua, lavar la ropa, hilar, tejer y otras cosas de servicio dentro y fuera (de la casa), para un año a partir de tal fecha, por tanto y cuanto, con la manutención correspondiente[33].

En este modelo de documento se prevé que el salario pueda pagarse al término del periodo de contrato o por plazos mensuales, así como que la persona contratada sea una mujer libre o esclava. En un formulario posterior se dan algunos detalles más acerca de la manutención que se debe a la sirviente, además de su salario: junto a la comida, el arrendatario se compromete a proporcionarle vestidos para el trabajo y para llevar fuera de él, así como a darle lecho durante el tiempo que dure el contrato[34].

En su comentario jurídico al texto antes citado, Ibn Mugīṯ hace constar que un hombre sin esposa no debe contratar a una mujer para que cuide de su casa; sólo deben hacerlo así los hombres de buenas

---

[31] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 88. De acuerdo con la escuela mālikí, sólo los esclavos están exentos del pago del azaque al final de ramaḍān, pago que debe ser hecho por sus dueños; cf. C. de la Puente, "Slavery and the Fulfilment of The Five Pillars of Islam", p. 67.

[32] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 113.

[33] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 206.

[34] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 239.

costumbres, de piedad reconocida y casados[35]. No era ése, desde luego, el caso de Ibn Quzmān, que se refiere en uno de sus poemas a una "mujercilla" vecina suya que solía acudir a su casa para atender sus necesidades domésticas; los versos dedicados a esta mujer parecen confirmar los peores temores de Ibn Mugīṯ[36]. Sin embargo, la disponibilidad sexual de las criadas se registra, en algún caso, con total naturalidad:

> Se contaba que Muḥammad b. Bašīr [el juez], cuando residía en Córdoba, tenía una criada (*jādim*) negra, llamada Balāg, que lo servía y de la cual disfrutaba cuando tenía necesidad de ello. Cuando yacía con ella y se cumplía su deseo, la golpeaba con la mano en el pecho y le decía: "Balāg, tienes lo suficiente (*balāg*) para una temporada"[37].

La poca estima en que se tenía a los negros en al-Ándalus podría explicar, en parte, tanto el comportamiento de Muḥammad b. Bašīr como su registro posterior, en el que se observa como intención primordial la de resaltar el ingenioso juego de palabras utilizado. Las sirvientas negras también atrajeron las iras de Ibn Quzmān, que tras su enfado con una de ellas maldijo a todos los miembros de su raza[38]. Pero hay que recordar, también, alguno de los refranes recogidos por al-Zaŷŷālī e Ibn ʻĀṣim y en el que se establece la condición lujuriosa de las mujeres negras[39] para situar adecuadamente la conducta de Muḥammad b. Bašīr. La aceptación social del uso sexual de las criadas negras -que debían de ser mayoritariamente esclavas- se justificaba por la atribución a estas mujeres de una lascivia natural. Es imposible saber hasta qué punto se dio una utilización similar respecto a sirvientas de otro origen; las prevenciones expresadas por Ibn Mugīṯ respecto a la contratación de una mujer por parte de un hombre soltero pudieran estar basadas en su conocimiento de situaciones de ese tipo.

---

[35] *Idem*, p. 207.

[36] Ibn Quzmān, *Dīwān*, p. 540/225.

[37] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 124 v y Qāḍī ʻIyāḍ, *Tartīb*, III, p. 339. Ya se ha mencionado a este juez de Córdoba, m. 198/813-14; cf. Marín, M., "Nómina", nº 1154.

[38] Ibn Quzmān, *Dīwān*, p. 580/238.

[39] Cf. *supra*, p. 126.

No sorprende comprobar que la aparición de sirvientas en los textos andalusíes, como la de las campesinas, es muy escasa y depende siempre del albur. Cuando unos visitantes indiscretos preguntaron a Sulaymān b. Aswad (m. después de 273/886) por su edad, este juez de Córdoba llamó a una criada (*jādim*) para que le trajera un saquito en el que conservaba el acta de su nombramiento, en la que figuraba su fecha de nacimiento[40]. Como otra mujer, ésta anciana, que atendía la puerta del *qāḍī* Muḥammad b. Bašīr[41], la sirviente de Sulaymān b. Aswad debía de tener otras obligaciones, además de cumplir con los encargos de su amo dentro del recinto doméstico. Se ha visto antes que el modelo de escritura para la contratación de criadas hace constar que sus servicios se harán dentro y fuera de la casa. Entre los de la segunda categoría figuraban los de ir a buscar agua (éste, específicamente anotado en el contrato) o llevar y traer comida al horno[42]. Dos mujeres murieron mientras cumplían esas tareas durante el sitio de Córdoba por los bereberes. Una de ellas, negra, ya ha aparecido en estas páginas: volvía del horno cuando se le cayó la olla que transportaba y para su desgracia atrajo la atención de quienes la identificaron como perteneciente a la misma etnia que los sitiadores. La segunda subía del río con una jarra y corrió la misma suerte[43]. Aunque no se diga expresamente que se trataba de sirvientas, está claro que o bien ése era el caso o bien estas dos mujeres, de baja extracción social, realizaban un trabajo destinado a su propia familia.

Entre los servicios prestados en el exterior de las casas, las sirvientas podían ir a los zocos a adquirir mercancías para la casa en la que trabajaban. Ibn Sa'īd, al describir las atribuciones del *muḥtasib*, encomia la costumbre andalusí de mantener un peso fijo para el pan (que debía ser controlado por el *muḥtasib*), "porque el comprador puede enviar a un muchacho pequeño o a una *ŷāriya* boba y así ambos traen del zoco lo mismo que traería un entendido en pesos"; lo mismo ocurre

---

[40] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 153/190. Sobre Sulaymān b. Aswad, M. Marín, "Nómina", nº 586.

[41] Cf. *supra*, p. 169-70.

[42] Aunque se suele asociar el uso del horno público con la cocción del pan, el horno se empleaba también para determinadas preparaciones culinarias que requerían su empleo (cf. M. Marín, "Ollas y fuego", p. 168).

[43] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 103.

con la venta de carne[44]. La imprecisión en el uso de la voz *ŷāriya* impide saber si se trataba de una esclava o de una joven libre; como en el caso anterior, lo que descubren los textos es la identificación de determinadas funciones con el trabajo de las mujeres, fuera éste remunerado o no.

La escasez e indeterminación de los datos referidos a las mujeres dedicadas al servicio doméstico impide extraer de ellos conclusiones generales. Es evidente que sólo mujeres de poca categoría social realizaban esta clase de actividad; pero hay que pensar también en mujeres en estado de necesidad o debilidad (divorciadas, viudas, ancianas), que encontraban en ellos una fórmula para garantizar su subsistencia si los contratantes respetaban cláusulas como las anteriormente señaladas[45]. Es posible, asimismo, que se recurriese para el servicio doméstico a mujeres no musulmanas. Una de ellas, llamada María, es mencionada en un complejo pleito iniciado en Ceuta en 515/1121 y parece haber gozado de la confianza de su señora, perteneciente a una noble familia ceutí[46]. En Sevilla, en 529/1134-35, la política represiva del *qāḍī* Abū Bakr Ibn al-'Arabī lo llevó a condenar a un hombre al que se había sorprendido llevando una jarra de vino; en su disculpa alegó que tenía una sirviente cristiana (*jādim rūmīya*) y lo había comprado para ella, a quien su religión no se lo prohibía[47]. Esta excusa debió de parecerle al juez tan poco convincente como al lector actual, pero demuestra, en cualquier caso, la presencia de sirvientas no musulmanas. No puede saberse, sin embargo, si era éste un fenómeno extendido o se trataba de casos singulares.

Fuera de la atención a las tareas de limpieza y preparación de alimentos, el hilado era el trabajo por excelencia de las mujeres en el entorno doméstico. Hilar tenía un mérito religioso equivalente al de la limosna[48]; la recompensa que 'Ā'iša prometió a una mujer a la que vio

---

[44] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 218.

[45] Cf. *supra*, p. 263.

[46] Ibn 'Iyāḍ, *Madāhib*, p. 247/419. El editor del texto árabe, M. Ibn Šarīfa, deduce de ello (p. 247, nota 6), que las familias ricas de Ceuta escogían a sus criadas e intendentes entre las mujeres cristianas, sin aportar otros testimonios coincidentes.

[47] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 93-4.

[48] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 211.

hilando un día incluía un inmenso alcázar en el Paraíso. Según una tradición profética, los pecados de una mujer que hila para vestirse a sí misma y a sus hijos eran perdonados automáticamente y, al salir de su tumba para dirigirse al paraíso eterno, iría vestida con "una túnica refulgente como el sol y llevando sobre su cabeza un velo resplandeciente como la luna llena; ante ella hay una luz y a su izquierda otra y a ella llegan un ángel que le da de beber agua fresca y otro que la lleva sobre sus alas al paraíso. Cuando entra allí, le envía Dios ochenta mil jóvenes, cada uno de los cuales lleva una túnica con una luz como la del sol"[49]. Hasta tal punto el trabajo de hilar se consideraba una ocupación propia de mujeres que un refrán árabe recogido por Ibn 'Abd al-Barr rezaba así: "la diversión de la mujer es la rueca"[50].

Al identificar el hilado con una ocupación propia de las mujeres virtuosas y dotarlo del prestigio derivado de su sanción profética, la comunidad musulmana estaba ofreciendo a las mujeres un tipo de actividad que podía realizarse en el interior de las casas, que suministraba servicios al resto de los miembros de la familia y que, en determinados casos, podía servir como medio de subsistencia. Se verá después que, tal como sucedió con el ideal de servicio al marido, éste del trabajo manual se sometió a condicionamientos sociales; pero siempre se consideró muestra de piedad religiosa y actividad recomendable incluso para las mujeres de más elevada posición y noble alcurnia.

Entre ellas habría que citar a las hijas de Almanzor, para cuyo sudario, que le acompañaba en todas sus expediciones, se había empleado el producto de su hilado[51]; o a las de al-Mu'tamid, que reducidas a la miseria tras la expulsión de su familia de al-Ándalus,

---

[49] *Idem*, núms. 236-7.

[50] Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 54. La palabra empleada es *magzal*, que puede significar tanto rueca como huso. Ambos instrumentos eran conocidos en el islam clásico y se considera que la rueca fue introducida en Europa, en el s. XIII, a través de al-Ándalus o Sicilia (cf. A. Y. al-Hasan y D. R. Hill, *Islamic Technology*, p. 184-6; véase S. Guthrie, *Arab Social Life*, p. 154-56). Otro refrán relacionado con el hilado, en al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1093.

[51] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 288.

recurrieron a ese trabajo para ganarse el sustento[52]. Es de suponer que estas princesas 'abbādíes, si no habían sido educadas, como las hijas de Almanzor, en estas tareas, las aprendieron rápidamente en su destierro magrebí y las adoptaron como las más apropiadas para mujeres de su condición. La imagen de la madre que emplea en sus hijos el producto de lo que gana a través del hilado se encuentra también, con propósitos ejemplificadores, en algunas biografías andalusíes. Aḥmad b. Jālid b. Yazīd Ibn al-Ŷabbāb (m. 322/933-34) pudo así costearse, durante su educación, la compra de pergaminos y libros[53]. Era Ibn al-Ŷabbāb quien se encargaba de vender en el mercado el producto del trabajo de su madre, como hacía el propio Almanzor en su juventud, acudiendo de mañana al zoco a vender lo hilado por su madre, una mujer de origen árabe y por tanto, perteneciente a un grupo social prestigioso y capaz de generar modelos de conducta[54]. En ambos casos, la intención de los textos es contrastar la humildad de los orígenes económicos de los protagonistas con sus realizaciones posteriores, el uno el mundo de la ciencia y el otro en el del poder político; el papel de las madres hilanderas es el de proporcionar a sus hijos un sustento derivado de una actividad religiosamente aprobada.

Igualmente ejemplar es otro relato vinculado más directamente con el ejercicio de la piedad personal como proyecto de vida. Se trata de un texto dedicado a un asceta, Bakkār al-Marwānī, que vivía con su familia en Lisboa. Cuando un pariente lo visitó y le preguntó por sus medios de vida, Bakkār respondió: "con esta red pesco en el mar con qué alimentarme; mi mujer y mi hija consiguen, con su trabajo de hilar, nuestro sustento". Más adelante, al abandonar Bakkār su residencia para dedicarse al *ŷihād*, el mismo pariente se ofreció a ayudar económicamente a estas mujeres, pero la esposa de Bakkār se negó a ello porque su grado de parentesco no le concedía la categoría de *ḏū*

---

[52] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 118 y *A'māl*, p. 190; al-Ḏahabī, *Siyar*, XIX, p. 64. Cf. J. Bosch Vilá y W. Hoenerbach, "Las taifas de la Andalucía islámica", p. 43 y 64.

[53] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, V, p. 177; cf. M. Marín, "Nómina", nº 116.

[54] Ibn al-Abbār, *I'tāb*, p. 198 e Ibn Simāk, *Zaharāt*, p. 90-1. Se trata de un relato puesto en boca de Almanzor por el padre de Ibn Ḥayyān, Jalaf b. Ḥayyān. Cf. F. de la Granja, "El testamento de Almanzor", p. 318.

maḥram, añadiendo: "hay algunas ancianas que miran por nosotras, compran lo que hilamos y se preocupan de nuestra situación"[55].

Parece claro que la posibilidad de realizar un trabajo remunerado dentro de los confines de la residencia familiar tuvo una importancia decisiva para conceder al hilado un puesto de privilegio en la actividad laboral de las mujeres musulmanas, entre ellas las andalusíes. Si se trataba de una familia acomodada, este trabajo se destinaba al resto de sus miembros; bien para prendas de significado especial, como el sudario de Almanzor, o para las necesidades diarias de vestido y abrigo. Es así como el juez de Córdoba Sa'īd b. Sulaymān b. Ḥabīb (m. 240/854) se refiere a una pieza de tela blanca de lana, que se había hecho en su casa para que la vistiera en invierno[56]; aunque no se indica que fuera trabajo de las mujeres de su familia, es evidente que así lo era. En casos como los señalados más arriba, en los que las mujeres se ven obligadas a comercializar el producto de su trabajo, se señala convenientemente que son sus hijos los que realizan la venta en los mercados, salvaguardando de ese modo los principios ideales de segregación por géneros.

Esta situación tan adecuada a los modelos sociales y religiosos de la comunidad musulmana convirtió al hilado en un trabajo casi exclusivamente realizado por mujeres[57]. En las capas menos favorecidas de la sociedad, este trabajo a domicilio suponía la integración de las mujeres en el circuito económico de la industria textil (proveedores de materias primas, intermediarios, vendedores), lo que no dejó de levantar la suspicacia de los censores de costumbres. En la Granada naṣrí, se preguntó a Abū l-Qāsim Ibn Sirāŷ (m. 848/1444) sobre los hombres, musulmanes o *ḏimmí*es, que iban por las casas vendiendo mercancias o reparando enseres como las ruecas, poniéndose así en contacto directo con las mujeres, que salían con el rostro descubierto a recibir a los buhoneros[58]. Es sintomático que, en el texto

---

[55] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 339.

[56] Ibn Ḥārit̲ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 111/136. Cf. M. Marín, "Nómina", nº 546.

[57] Cf. M. Shatzmiller, *Labour*, p. 351. Cf. B. Mādŷānī, "Ṯarwat al-mar'a", p. 145-6.

[58] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, V, p. 197; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 198 (nº 384).

de esta cuestión, sea la rueca el único instrumento doméstico que se dé como ejemplo de los que necesitaban ser reparados periódicamente.

Para las mujeres de escasos medios económicos hilar era, en principio, una forma de obtener ingresos suplementarios y propios, puesto que, de acuerdo con la legislación islámica, las mujeres pueden disponer libremente de sus bienes sin tener que dar cuenta de ellos a sus maridos. No es arriesgado suponer que, en la práctica, no siempre se mantenía esta norma; todavía en el s. VIII/XIV Ibn Ŷuzayy recordaba que las mujeres de poca categoría social casadas con un hombre pobre estaban obligadas a realizar el servicio «interno» de la casa (amasar, cocinar, barrer...) pero no a hilar y tejer[59], lo que hace suponer que de hacerlo así, se veían en la obligación de compartir o ceder sus ingresos a sus maridos. En cuanto a las mujeres de mejor posición, el modelo religioso que identificaba la virtud con el trabajo de la rueca se vio sometido a limitaciones que desde muy pronto fueron aprobadas por los intérpretes de las normas religiosas. Para 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, la mujeres sólo estaban obligadas a hilar, tejer o moler si así se estipulaba en su contrato de matrimonio; de otro modo se trataba de actividades totalmente voluntarias. Ahora bien, si una mujer pobre había asegurado su subsistencia, antes de casarse, realizando alguno de estos trabajos, su marido debía esperar que continuara haciéndolos tras el matrimonio[60]. Ya se ha visto antes que en las actas de contratación de sirvientas se hacía constar que una de sus obligaciones era hilar; en una escena que retrata al juez de Córdoba Ibrāhīm b. al-'Abbās (m. después de 322/837-8) impartiendo justicia en un salón de su residencia, se indica cómo, en una esquina de la estancia, se hallaba una *ŷāriya* hilando[61]. Pero la esposa que podía exigir tener otras mujeres a su servicio y que por tanto estaba exenta de las tareas domésticas usuales, tampoco tenía que hilar o tejer para su marido si no estaba dispuesta a ello[62].

En la mayor parte de los textos consultados, el trabajo textil de las mujeres es el hilado; pocas veces se menciona que tejieran.

---

[59] Ibn Ŷuzayy, *Qawānīn*, p. 226.

[60] *Adab al-nisā'*, nº 235.

[61] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 59. Cf. M. Marín, "Nómina", nº 32.

[62] Ibn Bāq, *Zahra,* p. 88.

Tradicionalmente, en efecto, las mujeres musulmanas han hilado mucho más que tejido, al menos como trabajo remunerado[63]. No obstante, la escena doméstica de confección de prendas para los miembros de la familia no se entiende sin la presencia de telares, aunque fueran de menor tamaño y más ligeros que los usados por los tejedores profesionales. En el texto de una consulta que, según Ibn Lubāba, se hizo a Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/848), aparece una mujer que precisaba extender su telar (*mansaŷ*) para arreglarlo; la operación se hizo en la mezquita, en un momento en que estaba vacía, y la mujer acudió allí acompañada de un operario experto[64]. Como el objeto de la consulta se refiere a un juramento de repudio hecho por el marido de esta mujer, no hay en ella indicaciones suficientes para saber si el telar se usaba únicamente para confeccionar telas de uso familiar o si, además, se vendían a otras personas. Pero lógicamente así debió de ser en muchos casos; al igual que las hilanderas, las tejedoras tenían en sus manos un instrumento que les permitía participar en los procesos de producción y comercialización de productos manufacturados. El nivel cuantitativo de esa participación no puede precisarse con la documentación preservada en los textos escritos, pero el hecho de que el *sūq al-gazl* se considerase un lugar donde se reunían las mujeres[65] confirma la relación entre la producción textil y el trabajo de las mujeres.

Con cierta frecuencia se ha hecho referencia al papel de las mujeres como confeccionadoras y distribuidoras de comida en el entorno doméstico e incluso fuera de él. Se ha tratado, hasta ahora, de mujeres libres y casadas, que ejercían esa actividad como servicio a sus maridos o a quienes los visitaban; en una explotación agraria, la mujer del intendente de la finca era también la responsable de cocinar para los jornaleros. Pero las mujeres de buena posición social disponían, como se ha visto, de servidoras que, entre otras cosas, se ocupaban de la preparación de alimentos. Esto podía llegar a ser una especialización

---

[63] Cf. M. Shatzmiller, *Labour*, p. 351 y un ejemplo concreto en G. Leiser, "Travellers' Accounts", p. 20-1. En cambio, R. Brunschvig ("Métiers vils", p. 50-56) sigue a I. Goldziher para explicar el prejuicio en contra de los tejedores por haber sido tarea de mujeres y esclavos.

[64] Al-Ša'bī, *Aḥkām,* nº 989.

[65] Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 602.

profesional entre las esclavas, lo que doblaba su valor en el mercado: por una esclava cocinera o panadera (*ṭabbāja, jabbāza*), según Ibn al-'Aṭṭār, podían conseguirse dos que no tuvieran esta característica[66]. Es posible que fuera una de estas mujeres la llamada Umm Ḥakīma, autora de una receta de pollo conservada en el anónimo *K. al-Ṭabīj* de época almohade[67], aunque este apelativo, bajo la forma Umm Ḥakīm, aparece en recetarios orientales anteriores, como el de Ibn Sayyār al-Warrāq; podría tratarse, por tanto, de una adaptación de la tradición culinaria 'abbāsí y no de una cocinera andalusí que hubiera llevado este nombre. Un problema similar se plantea con la recomendación de al-Saqaṭī de que, para probar la calidad de una cocinera, se le haga confeccionar un *asfīdabāŷ*[68]; de tratarse de un consejo destinado realmente a andalusíes, habría sido de esperar que el nombre de ese plato hubiera adoptado su forma local (*ṭafāyā*)[69]. A pesar de lo inseguro de estos datos, la existencia de esclavas especializadas en la cocina y la fabricación de pan está atestiguada por Ibn al-'Aṭṭār; libres o esclavas, las sirvientas de una casa acomodada tenían entre sus obligaciones la de atender a la confección de alimentos para la familia y sus invitados.

Ha de situarse también en el ámbito doméstico un trabajo que sólo pueden hacer las mujeres: el de las nodrizas[70]. Según las normas jurídico-religiosas del islam, una mujer tiene dos razones para recurrir a que otra mujer amamante a sus hijos. La primera, que se encuentre enferma o no tenga suficiente leche; la segunda, que su rango (*šaraf*) le permita negarse a ello. En este caso, puede ocurrir que el niño sólo acepte la leche de su madre, ante lo cual las opiniones de los juristas divergen: hay quien considera que está obligada entonces a

---

[66] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṭā'iq*, p. 56. Cf. M. Shatzmiller, *Labour*, p. 352.

[67] *Kitāb al-ṭabīj*, p. 128.

[68] Al-Saqaṭī, *Ādāb al-ḥisba*, p. 53/381.

[69] Son muy numerosas las referencias a este nombre que el *asfīdabāŷ* tomó en al-Ándalus y el Mágreb, por lo que me limitaré a indicar que el *K. al-Ṭabīj* da varias recetas de este plato (p. 85-7).

[70] El estudio más completo sobre este tema es el de A. Giladi, *Infants, Parents and Wet Nurses*; a él remito para su análisis desde la perspectiva médica y legal en el islam medieval.

amamantarlo, pero también quien cree que puede persistir en su actitud, aunque como consecuencia, será ella la que abone los gastos de la nodriza[71]. De no darse esta última circunstancia, el marido está obligado a contratar los servicios de una nodriza (*ẓi'r*), para lo cual se redactaba el acta correspondiente:

> Contrata Fulān a Fulāna bt. Fulān para criar a su hijo Fulān en su casa o en casa de ella en el lugar tal, durante dos años a partir de la fecha de este documento; para lavar sus pañales (*jirqa*) y coberturas (*lafā'if*) y bañarlo cuando sea tiempo de hacerlo, por tantos dinares distribuidos en los meses de los dos años mencionados, pagándosele cada mes tanto. Le corresponde a él su manutención y vestido, si ella estuviera en casa del contratante. Si se queda en su propia casa, dirás: a él le corresponde pagarle, por su manutención, tanto al mes, que son dos arrobas de harina de trigo bueno y bien molido, un cuarto de arroba de aceite verde bueno y dos arrobas de carbón; de vestido, en invierno, un jubón (*ṣudra*) de lino, un abrigo forrado, un velo, un cubrecabeza y unos zapatos (*qurq*). En el verano, tales cosas, y para el lecho tales otras; mencionas de esto lo que se haya acordado con él[72].

Es éste el único modelo de documento para contratación de nodrizas que se conserva en los formularios notariales andalusíes, como ya observó M. Shatzmiller[73], circunstancia que añade valor a la gran riqueza de información que contiene: la duración prevista del periodo de lactancia, los cuidados físicos que se han de dar al niño, la posibilidad de que resida en casa de la nodriza y, finalmente, las compensaciones en especies que recibe ésta, además de un salario no especificado. A este respecto, es interesante hacer notar que el almeriense Ibn Bāq, dos siglos después que al-Ŷazīrī, manifestaba que había unanimidad entre las autoridades jurídicas para decidir que el padre del niño debía pagar un salario a la nodriza, pero no otras cosas,

---

[71] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 64-5 e Ibn Ŷuzayy, *Qawānīn*, p. 227. Cf. M. Shatzmiller, *Labour*, p. 353-4 y "Women and Wage Labour", p. 183; A. Giladi, *Infants, Parents and Wet Nurses*, p. 91-2.

[72] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 246.

[73] M. Shatzmiller, "Women and Wage Labour", p. 185.

como el aceite[74]; también Ibn Bāq suministra el dato de que el alquiler de los servicios de una nodriza, en su época, solía ser de un dirham y medio al día, siempre que los precios no subieran en exceso, porque entonces también el salario de la nodriza debería hacerlo[75].

Destaca asimismo, en ese modelo de contrato, la precisión con que se señalan las prendas de vestir debidas a la nodriza y, sobre todo, la calidad de la comida que le corresponde. La alimentación de las nodrizas se consideraba de especial importancia y los tratados médicos contienen recomendaciones específicas para ella. Ibn Zuhr, contemporáneo de al-Ŷazīrī, indica que las nodrizas deben comer pan bien cocido y fermentado y mejorar su dieta usual con carne de pollo y de choto[76]. Este régimen alimenticio aparece igualmente en un texto literario del mismo siglo VI/XII: la carta de felicitación de Ibn Mugāwir a un almojarife de Valencia por el nacimiento de su hija, en la que le recomienda que escoja como nodriza a una mujer joven de buena reputación y opulentas formas físicas, a la que debe dar de comer carne de cordero, pollo graso y sopas de harina[77].

Disponer de los servicios de una nodriza, a la que había que pagar un salario, vestir adecuadamente y alimentar con una dieta rica en carnes no estaba al alcance más que de segmentos sociales muy limitados. En una de sus obras médicas, Ibn al-Jaṭīb, al tratar de la lactancia, insiste en que la mejor es la de la madre y que se ha de procurar recurrir a ella siempre que sea posible, pero pasa a continuación a detallar las condiciones que deben cumplir las nodrizas, admitiendo de modo implícito que al menos en casos de necesidad o de usos sociales -en familias de alto rango- era necesario recurrir a ellas[78]. La tradición árabe oriental recomendaba el empleo de nodrizas nubias "porque pertenecen a una raza que es paciente y cariñosa con los niños y no les enseñan palabras feas"[79], tradición recogida por autores

---

[74] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 66.

[75] *Idem*, p. 67.

[76] Ibn Zuhr, *Agḍiya*, p. 129/142. 'Arīb b. Sa'īd (*Jalq*, p. 55-7/60-1) da instrucciones muy detalladas sobre cómo corregir, con el régimen alimenticio, las posibles deficiencias en la leche de la nodriza.

[77] Ibn Mugāwir, nº 45.

[78] Ibn al-Jaṭīb, *Wuṣūl*, p. 128/257.

[79] Ibn Buṭlān, *Risāla fī širā' al-raqīq*, en traducción de P. Coello, "Las

andalusíes como al-Saqaṭī[80]. Si hubo nodrizas nubias en al-Ándalus no dejaron huella en los textos escritos y parece lógico suponer que, como en el caso de las sirvientas, se recurriera preferentemente a mujeres de origen más cercano. Una de ellas, cristiana, es conocida por la famosa anécdota que explica el origen de la *nisba* al-Rušāṭī[81]. La prevención contra los negros encuentra una nueva confirmación en un refrán recogido por A. del Castillo: "quien durmió en seno de negra (*sámra*) o bebió de pecho negro, ¿cómo esperar bien de él, cuando las venas de la negra tiran?"[82] La existencia de este refrán podría ser indicativa, por otro lado, de que fuera común recurrir a nodrizas negras.

El papel de las nodrizas dentro del círculo familiar tiene una serie de consecuencias que lo sitúan más allá del cumplimiento estricto de un trabajo por el que se cobra un salario. En primer lugar, y como es bien sabido, la crianza por una misma nodriza establece vínculos semejantes a los de la sangre, por lo que un matrimonio entre un hombre y una mujer que hubieran sido amamantados por una misma nodriza era nulo de pleno derecho (*nikāḥ bāṭil*)[83]. Se consideraba que la ruptura de ese tabú tendría consecuencias directas sobre la descendencia de una unión semejante, como sucedió en el caso del zaragozano Yaḥyà b. ʻAbd al-Raḥmān al-Abyaḍ (m. 263/866-7), que era albino. Para explicar esta anomalía fisiológica, "se decía que su madre era hermana de leche de su padre y en él apareció ese signo de Dios"[84]. Al prohibirse el matrimonio entre personas unidas por el parentesco «de leche», se concedía a los varones el estatuto de *ḏū maḥram* respecto a las mujeres, con lo cual sus relaciones personales se situaban fuera de las estrictas normas de segregación. Es posible que haya que entender así un breve y sorprendente -a primera vista- comentario de Ibn Saʻīd quien, al biografiar a Hišām II, afirma que "su madre Ṣubḥ fue quien promovió a al-Manṣūr b. Abī ʻĀmir y se decía que ella lo había amamantado,

---

actividades de las esclavas", p. 209.

[80] Al-Saqaṭī, *Ādāb al-ḥisba*, p. 53/381.

[81] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 462. Cf. M. J. Viguera, "Cristianos y judíos", p. 625.

[82] F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes andalusíes*, nº 1390.

[83] Cf. D. Santillana, *Istituzioni*, I, p. 223.

[84] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Ajbār*, nº 501; Ibn al-Faradī, *Ta'rīj*, nº 1559 y Qāḍī ʻIyāḍ, *Tartīb*, IV, p. 274.

por lo cual se le llamaba *ẓi'r* Hišām (padre adoptivo de Hišām)[85] Podría pensarse, dado el contexto en que aparece esta noticia -una colección de anécdotas destinada a mostrar las pocas luces de Hišām II[86]-, que se trata de uno de los muchos rumores que corrieron por Córdoba para explicar la posición de Ibn Abī 'Āmir en el alcázar califal; pero, con independencia de su veracidad, es significativo que se utilizase, porque indica que de ese modo las relaciones entre el «chambelán» y la madre del califa se habían acogido a una interpretación particular del código de relaciones familiares que ponía en marcha la intervención de una nodriza.

Además de establecer el parentesco de leche, las nodrizas representaban un papel importante en los lazos afectivos de la familia, que era reconocido por los juristas. Una nodriza tenía derecho a visitar a los niños que había criado y las mujeres de su familia; según Ibn Rušd

> se sabe, por la costumbre ininterrumpida, que las personas a las que la nodriza ha amamantado suelen quererla más, se preocupan más por ella y disfrutan más viéndola que sus parientes de sangre[87].

Pero, por otro lado, el trabajo como nodriza imponía a la mujer que lo ejercía unos límites muy concretos respecto a su actividad sexual. La tradición médica recogió la creencia antigua de los árabes sobre la mala calidad de la leche de una mujer que mantiene relaciones sexuales o que, a consecuencia de ellas, queda embarazada[88]. Recogiendo esa tradición, Ibn Mugāwir aconsejaba al almojarife valenciano que no cohabitara con la nodriza de su hija, para evitar que produjera *gayl*, término ténico que describe la leche de una mujer que mantiene

---

[85] Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 190. Sobre las relaciones entre Subḥ y Almanzor, cf. L. Bariani, "De las relaciones entre Subḥ y Muḥammad ibn Abī 'Āmir al-Manṣūr" y M. Marín, "Una vida de mujer: Ṣubḥ".

[86] Sobre lo cual, cf. M. J. Viguera, "Imágenes de Almanzor", p. 16-7.

[87] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 267/444.

[88] 'Arīb b. Sa'īd, *Jalq*, p. 55/60 e Ibn Jalṣūn, *K. al-Aġḏiya*, p. 64/89 (en la traducción, p. 89 (nota 28) se citan los precedentes griegos [Hipócrates y Galeno] de esta creencia). Se desaconsejaba que las nodrizas consumiesen perejil, entre otras razones porque se creía que esta plantaba excitaba el deseo sexual (Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-Filāḥa*, II, p. 306).

relaciones sexuales y que se creía malsana para los niños[89]; en esta exhortación de Ibn Mugāwir se adivina, de nuevo, la disponibilidad sexual de las sirvientas para sus amos.

Por la misma razón si, como era de esperar, la nodriza estaba casada, debía abstenerse de mantener relaciones sexuales con su marido durante el periodo en el cual amamantaba a un niño. En su comentario jurídico a la escritura de contratación de nodriza antes citada, al-Ŷazīrī toca esta cuestión, haciendo notar que se debe mencionar expresamente en el contrato que el marido de la nodriza está de acuerdo en ese punto; si rompe esa cláusula y cohabita con su esposa, el padre del niño puede anular el contrato por el perjuicio que ello podría ocasionar a su hijo. Del mismo modo, el marido de la nodriza podía hacer anular un contrato de este tipo si se había firmado sin su conocimiento; el marido podía sentirse perjudicado tanto en sus derechos al uso sexual de su mujer como en su posible participación en sus ganancias[90].

Por sus implicaciones dentro de la estructura familiar y su papel como creador de relaciones afectivas y de parentesco, el trabajo de la nodriza es el que está mejor documentado dentro -y fuera- del ámbito doméstico. No precisaba de conocimientos o entrenamiento especiales y, por tanto, estaba al alcance de muchas mujeres que podían asegurarse así unos ingresos regulares, aunque fuera temporalmente. Era un trabajo, sin embargo, que dislocaba su propia vida personal, conyugal y familiar, reservado por tanto a mujeres de escasos medios económicos. En el otro extremo de la escala social, las mujeres de familias nobles y acomodadas podían negarse a cumplir esa función, por lo que se aseguraba la necesidad de recurrir a otras mujeres que las sustituyeran. Una escena doméstica de la vida de Abū Marwān al-Yuḥānisī retrata magníficamente la organización interna de una casa de buena posición, en la que la nodriza representa un papel fundamental. Servía en esa casa -la de Abū Marwān- un hombre llamado Abū Isḥāq Ibn ʻAyšūn, que se ocupaba de las necesidades de la familia en el exterior de la residencia, en tanto que su mujer cuidaba del servicio

---

[89] Ibn Mugāwir, nº 45. Las tradiciones proféticas sobre la conveniencia de compatibilizar la lactancia con las relaciones sexuales no son unánimes al respecto; cf. G. H. J. Juynboll, "The Ḥadīṯ in the Discussion on Birth-Control", p. 378-9.

[90] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 246. Cf. M. Shatzmiller, "Women and Wage Labour", p. 188.

doméstico y amamantaba a la hija de Abū Marwān. Cuando, un día, Ibn ʻAyšūn y su esposa se ausentaron para ir a Guadix, el dueño de la casa encontró a su mujer bañada en lágrimas, desesperada porque, al faltar la nodriza, se había tenido que ocupar sin interrupción del cuidado de sus propios hijos. La historia, que termina con la vuelta de los sirvientas gracias a la milagrosa intervención de Abū Marwān, no precisa de glosa alguna: el relato de los hechos muestra con claridad meridiana cuáles eran los papeles respectivos de señoras y criadas[91].

Finalmente, se debe prestar atención a la actividad profesional de las mujeres que habían recibido una esmerada educación y que utilizan su formación para ejercer un trabajo remunerado. Caligrafía y enseñanza parecen haber sido los dos tipos de trabajo preferidos por estas mujeres, que no tenían acceso a los cargos de la administración jurídico-religiosa, cuyo ejercicio era patrimonio exclusivo de los hombres.

Un texto de ʻAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, que cita a Ibn Abī l-Fayyāḍ, afirma que "en el arrabal oriental de Córdoba había 170 mujeres que copiaban el Corán en letra cúfica. Y si esto era sólo en un barrio, ¿qué sería en todos ellos?"[92]. Estas frases han servido, desde hace tiempo, para apoyar la teoría de la superior condición de las mujeres andalusíes respecto a otras musulmanas de su tiempo, ya que suponían "lo difundida que llegó a estar la instrucción de la mujer"[93]. Ahora bien, sin entrar a tratar la estricta veracidad de la noticia de Ibn Abī l-Fayyāḍ, lo que puede deducirse de ella es que las mujeres instruidas eran calígrafas porque no podían ser otra cosa. Para copiar repetidamente el texto coránico se necesita desde luego un cierto nivel de conocimientos, pero éste no es necesariamente muy elevado. También, grandes dosis de paciencia y minuciosidad, cualidades tradicionalmente consideradas propias del trabajo de las mujeres. La caligrafía, como el bordado o el encaje, precisa de perseverancia y exactitud, sobre todo cuando el objeto de la copia es el texto sagrado. Es también un trabajo que puede hacerse en las casas, manteniendo a

---

[91] Al-Qaštālī, *Tuḥfa*, p. 114.

[92] *Muʻŷib*, p. 520.

[93] J. Ribera, "La enseñanza entre los musulmanes españoles", p. 346.

las mujeres en el entorno doméstico que les es propio y concediéndoles, además, un aura de piedad religiosa y respetabilidad. No es extraño, por tanto, que quienes habían llegado a dominar el arte de la escritura -poco difundido, por otro lado, entre las mujeres- se dedicaran a su ejercicio profesional[94].

En algunos casos, a los conocimientos puramente caligráficos se unían otros de mayor entidad, que permitieron que algunas mujeres alcanzaran la categoría de *kātiba*s, es decir, que eran capaces de componer misivas y encargarse de la correspondencia oficial. Se conocen los nombres de 11 mujeres así calificadas por las fuentes biográficas[95]: de ellas, sólo tres fueron mujeres libres. En el siglo III/IX, una hija del visir Tammām b. 'Āmir llamada Ruqayya fue *kātiba* de una de las hijas del emir al-Munḏir (273-275/886-888)[96]. Casi dos siglos después, Fāṭima bt. Zakarīyā' b. 'Abd Allāh al-Kātib (m. 427/1036) alcanzó renombre como *kātiba* elegante y prolífica; probablemente había aprendido el oficio de su padre, que fue *kātib* de al-Ḥakam II[97], pero su biógrafo se limita a mencionar que escribió "libros largos", por lo que podría pensarse que Fāṭima fuera más bien una copista. Tampoco se sabe con certeza si Ḥafṣa bt. Mūsà b. Ḥammād (n. 519/1125), hija y esposa de *qāḍī*es y calificada de *kātiba*, ejerció este oficio profesionalmente[98]. El resto de las *kātiba*s mencionadas en los textos árabes fueron todas esclavas y se sitúan en el entorno de los califas y otros potentados, como 'Abd al-Raḥmān III, al-Ḥakam II, Hišām II y el rey 'abbādí de Sevilla, al-Mu'taḍid[99].

Para ejercer el oficio de *kātib* se requería una extensa y cuidada formación, de carácter básicamente no religioso: profundo conocimiento de la lengua y la literatura árabes y de la redacción de documentos oficiales[100]. De las tres mujeres libres conocidas como *kātiba*s, sólo una de ellas, Ruqayya bt. Tammām, estuvo relacionada de algún modo

---

[94] Otros ejemplos de mujeres calígrafas en el islam medieval, en Ṣ. al-Munajjid, "Women's Roles in the Art of Arabic Calligraphy", p. 144-7.

[95] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", p. 143.

[96] *Idem*, nº 76.

[97] *Idem*, nº 32.

[98] *Idem*, nº 40.

[99] *Idem*, núms. 1, 57, 59, 67, 69, 75, 111 y 113.

[100] Cf. *E.I.*^{2}, *s.v.* "Kātib" [R. Sellheim y D. Sourdel].

con el entorno del alcázar, donde ejerció como secretaria de una de las mujeres de la familia emiral. ¿Fue el suyo un caso único o era usual que estas mujeres dispusieran de *kātiba*s para asegurar la gestión de sus asuntos? Es muy probable que el nombre de Ruqayya se haya conservado debido a lo ilustre de sus orígenes familiares y que la mención de otras mujeres menos nobles y que realizaran el mismo trabajo no se considerase necesaria. En cuanto a las esclavas *kātiba*s, llama la atención que aparezcan únicamente a partir del reinado de 'Abd al-Raḥmān III, responsable, precisamente, de una reorganización de los servicios administrativos del califato en 344/955[101]. Sólo de una de estas esclavas *kātiba*s se conoce algún detalle en cuanto a sus responsibilidades concretas dentro de esos servicios: se trata de Niẓām, experta redactora de cartas, a quien se confió la tarea de redactar la de pésame a al-Muẓaffar por la muerte de su padre (Almanzor) en 391/1001, carta que contenía también su nombramiento como su sucesor[102]. Puede deducirse de esta información que las esclavas *kātiba*s no se ocupaban únicamente de la redacción de documentos relacionados con las mujeres de la familia soberana, como había sido el caso de Ruqayya bt. Tammām; al igual que en otros aspectos de la actividad de las mujeres, la esclavitud podía suponer, también en éste, la superación de las barreras separadoras de género. Se carece, en todo caso, de indicación alguna sobre la posible remuneración de estos servicios[103].

Hay también datos relativos a mujeres que se dedicaron profesionalmente a la enseñanza (para lo que se emplea usualmente el verbo *addaba*). No se conoce el nombre de una descendiente del poeta áulico 'Ubayd Allāh b. Qarlumān (m. 233/847-8), de la que oyó hablar

---

[101] Cf. M. Meouak, "Histoire de la *kitāba*", p. 170.

[102] M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 69. Ninguna de las dos fuentes que incluyen la biografía de Niẓām indica expresamente que se trate de una esclava, lo que deduzco del tipo de nombre que lleva y la falta absoluta de *nasab*.

[103] La presencia de mujeres en la administración (*kitāba*) omeya (de la esclava de al-Mu'taḍid calificada como *kātiba* no se sabe con certeza que ejerciera ese oficio) no se señala en el por otra parte exhaustivo estudio de M. Meouak citado en nota 101. Desconozco si este fenómeno se dio en otras administraciones islámicas contemporáneas; entre los fāṭimíes, las esclavas de palacio se ocupaban de otras funciones (cf. N. Aḥmad, *Al-Mar'a fī Miṣr fī l-'aṣr al-fāṭimī*, p. 110-12).

Ibn al-Qūṭīya (m. 367/977), que había conocido a su padre, tratante de esclavos en el *sūq al-raqīq* de Córdoba. Esta mujer anónima era maestra de Corán (*mu'addibat al-Qur'ān*)[104] y es muy posible que enseñara únicamente a niñas, aunque éstas también podían ser iniciadas en el conocimiento del texto sagrado por un maestro varón[105]. Otra mujer -cuyo nombre tampoco se registra- aparece ejerciendo el mismo trabajo en las postrimerías de la historia andalusí, pero de ella sí se menciona, en cambio, que enseñaba el Corán a otras mujeres y a las niñas y que era una mujer campesina. Sobre su actividad se consultó a Abū Isḥāq al-Šāṭibī (m. 790/1388), que respondió lo siguiente:

> Si esta mujer enseña a las mujeres y a las niñas, ello es necesariamente beneficioso para ellas en lo que se refiere a la corrección de su oración. Ahora bien, es condición inexcusable que esa mujer sea entendida en el Corán, en cómo leerlo, hacerlo leer y recitarlo como Dios manda, sin melodías (*laḥn*), cambios ni alteraciones. Si lo hace así, no debe permitírsele que lo lea ni que lo enseñe a nadie, puesto que, si enseña de forma incorrecta, la oración de quien hace esa lectura puede ser inválida. Quien esté al corriente de esto no debe callar, sino que debe censurárselo y la gente de la aldea (*qarya*) debe prohibirle que lo haga, en caso de que cambie la palabra de Dios y luego la enseñe así alterada. Si esto no se sabe y no consta que lo acompañe de melodías, es necesario [en todo caso] que vaya a quien le enseñe aquello con lo que se hace la oración y que la gente de la aldea la investigue [en este sentido], porque la mayor parte de las mujeres, por no decir también muchos hombres, no saben leer el Corán con corrección, y lo más probable es que esta mujer sea una ignorante en ello[106].

Tanto en este caso como en el de la descendiente de 'Ubayd Allāh b. Qarlumān, al anonimato de las mujeres educadoras se une su

---

[104] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 157 r.

[105] Cf. el formulario de contrato de un maestro de Corán (*mu'allim Qur'ān*) para "enseñarlo a su hijo Fulano o a su hija Fulana o a sus hijos...", contenido en los *Waṯā'iq* de al-Buntī y editado por J. Ribera ("La enseñanza entre los musulmanes españoles", p. 354). En el mismo texto se hallan otras fórmulas de contrato de maestros para otras disciplinas (lengua, gramática, poesía, etc.) en los que únicamente se indica la posibilidad de enseñar a los hijos varones del contratante.

[106] Al-Šāṭibī, *Fatāwà*, nº 3 (p. 122).

procedencia de un ambiente familiar no relacionado con la actividad intelectual. Su dedicación profesional no procede de una tradición familiar (de lo cual se verá después algún ejemplo) y, por tanto, puede considerarse como un testimonio de la existencia continuada de maestras anónimas, capaces de difundir unos conocimientos básicos, de carácter estrictamente religioso, tanto en las ciudades como en el ámbito rural. La desconfianza de personas de autoridad, como al-Šāṭibī, hacia la calidad de esa instrucción, debe situarse en su justo lugar: el de un recordatorio de la necesidad de vigilar los métodos de transmisión del conocimiento y, más especialmente, de la observancia de la ortodoxia en la forma de recitar el texto sagrado[107].

En un nivel diferente hay que situar a mujeres como Maryam bt. Ya'qūb al-Fayṣūlī al-Šilbī al-Ḥāŷŷa (m. después de 400/1009-10)[108], ya que no sólo se conoce bien su filiación, sino que su biografía la describe como literata y poetisa y subraya sus buenas cualidades, especialmente su modestia. Maryam bt. Ya'qūb había hecho la peregrinación a La Meca y era persona de virtud religiosa; se dedicaba también a la enseñanza de las mujeres. Esta especificidad, subrayada en su biografía, distingue a Maryam de otras mujeres «sabias» que, de algún modo, se integraron en los circuitos de difusión de la ciencia y transmitieron sus conocimientos a discípulos varones[109]. De Maryam bt. Ya'qūb dicen sus biógrafos que enseñaba *adab* a las mujeres (*kānat tu'allim al-nisā' al-adab*) y, teniendo en cuenta que se trataba de una poetisa reconocida[110], no es difícil suponer el contenido de sus enseñanzas. ¿A quiénes iban éstas dirigidas? Lógicamente, a mujeres que contaban ya con una formación básica que les permitía acceder a la comprensión de textos literarios en verso y prosa; por tanto, a mujeres de grupos sociales semejantes al suyo propio[111] y que deseaban

---

[107] La recitación del Corán siguiendo líneas melódicas ha sido objeto de desaprobación y discusión; cf. M. Talbi, "La *qirā'a bi-l-alḥān*".

[108] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 60 y R. Valencia "Tres maestras sevillanas", p. 188.

[109] La mayoría de los cuales, sin embargo, pertencían a su propia familia. Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", p. 145.

[110] Cf. T. Garulo, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, p. 101-103.

[111] M. L. Ávila y T. Garulo (*loc. cit.*) proponen la identificación del padre de Maryam con el tradicionista Abū Ya'qūb Isḥāq b. Ibrāhīm al-Qayrawānī (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 266).

ampliar sus conocimientos, lo que era mucho más factible si la enseñanza se recibía de una mujer.

También pertenecía a una familia de ulemas la hermana del cordobés Muḥammad b. Ḥazm (m. 282/895-6). El padre de ambos se había dedicado a la enseñanza, como lo hicieron Muḥammad b. Ḥazm y su hermana[112]. Esta concentración familiar de esfuerzo intelectual es la que llamó la atención de los biógrafos, que sin embargo no mencionan en absoluto la especialización de esta mujer, si es que la tuvo, y a quienes iban dirigidas sus enseñanzas.

Cabe preguntarse por el espacio en que se desarrollaba este trabajo de las maestras, tanto las que proporcionaban instrucción religiosa (*mu'addibāt al-Qur'ān*) como las que enseñaban materias más especializadas. No hay informaciones explícitas sobre esta cuestión, pero es de suponer que se dio siempre en el ámbito doméstico, bien fuera el de las maestras o el de las discípulas (en este último caso, si se trataba de familias de posición elevada). Un ambiente familiar de dedicación a la ciencia favorecía, indudablemente, la adquisición de conocimientos necesaria para la dedicación de algunas mujeres a la enseñanza, aunque no siempre fue así y es muy posible que los casos de la hija del comerciante de esclavos o la mujer campesina que enseñaba el Corán fueran relativamente corrientes. Estas mujeres, de las que tan poco se sabe, habrían sido auténticas «profesionales» de la enseñanza, dedicadas a difundir conocimientos religiosos básicos: el ritual de la oración, las normas de mantenimiento y transgresión de los estados de pureza, partes del Corán, etc.

Un mundo aparte: el entorno doméstico palaciego

Mucho de lo dicho hasta ahora respecto a las actividades de las mujeres podría aplicarse al entorno doméstico palaciego, del que se conservan noticias esporádicas y casi siempre relacionadas con el periodo omeya. Aunque de forma breve -debido a la escasez de información- conviene, sin embargo, ocuparse de ese ámbito doméstico

---

[112] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. F. Codera), nº 312; Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, nº 421.

separadamente del resto de la sociedad, puesto que presenta características propias y diferentes.

Entre ellas, la práctica sistemática de la poligamia y el recurso a las mujeres esclavas, junto al desarrollo de funciones especializadas dentro de la jerarquía del servicio palaciego conforman un mundo aparte, gobernado por la etiqueta cortesana. Los cronistas destacan, sobre todo, el enorme número de mujeres que vivían en el alcázar califal o en la residencia palatina de Almanzor; esa abundancia de población femenina es un signo, entre otros muchos, del poder del príncipe. En época de al-Nāṣir, se calcula ese número con una precisión sorprendente, según los autores: 6.000, 6.314, 6.750 ó 6.814[113]. Las oscilaciones en esta cifra pueden responder a errores de transmisión o al deseo de ofrecer un dato aparentemente objetivo; el conjunto de la información debe tomarse como indicación de la capacidad económica de un poder soberano ejemplar, tanto el de los omeyas como el de los 'āmiríes. No en vano las noticias sobre las mujeres que habitaban al-Madīna al-Zāhira, la ciudad de Almanzor, no se refieren a su número, sino a la cantidad de carne (9.000 arraldes al mes) que se empleaba en su alimentación[114]. La monumentalidad de las construcciones palaciegas está destinada a sobrepasar cualquier otra residencia y a acoger en su interior toda una población cuya actividad gira en torno a la del soberano, que muestra de ese modo su excepcionalidad[115].

El conjunto de mujeres que habitaba la ciudad palaciega de al-Nāṣir comprendía, según algunas fuentes, a jóvenes, viejas y sirvientes (*jadam al-jidma*)[116]. En las dos primeras categorías habría que incluir, de acuerdo con otro texto, a mujeres que llevaban a cabo un trabajo especializado: *ŷawārī rawāšid*[117], servidoras y cocineras[118]. A las

---

[113] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 232; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 47; *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 34/40 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 567.

[114] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 119. Cf. L. Torres Balbás, "Al-Madīna al-Zāhira, la ciudad de Almanzor".

[115] Compárense las cifras dadas por los cronistas árabes con el número de personas que habitaban en Versalles en 1744: 10.000 personas (N. Elias, *La société de cour*, p. 66).

[116] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* II, p. 232 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 567.

[117] Las *rawāšid* (sing. *rāšida*) aparecen mencionadas en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 21 y 218, aunque en ninguna de estas dos ocasiones se precisa cuáles eran sus

más hábiles de estas últimas correspondía la elaboración de platos exquisitos, según el modelo establecido por la corte 'abbāsí de Bagdad. Un rastro de esta especialización se encuentra en un relato protagonizado por Almanzor. De vuelta de Tudmīr, donde había sido obsequiado con un excelente plato dulce (*jabīṣ*), Almanzor pretendió que la *ŷāriya* que le había ofrecido el magnate murciano Ibn Jaṭṭāb se lo confeccionara en Córdoba, aunque no resultó tan de su gusto como el primero[119].

Gracias a algunas indicaciones dispersas en las crónicas históricas, estas amplias categorías de mujeres que trabajan en el alcázar se perfilan algo más, y aparecen quienes cumplen trabajos muy específicos, como las "camareras de servicio" (*al-waṣā'if al-qawwāmāt*), a una de las cuales encarga al-Nāṣir que lleve a su esposa Fāṭima el recado de que desea pasar la noche con ella[120]. Un texto recogido por Ibn Ḥayyān ayuda asimismo a comprender la compleja organización interna del alcázar, en el cual las mujeres representaban un papel importante en la organización y distribución de recursos. Se refiere este texto al deseo de 'Abd al-Raḥmān II de organizar una salida al campo con sus mujeres, pocos días antes de morir. Para ello, encargó a su *ḥāŷib* 'Īsà b. Šuhayd que realizara los preparativos necesarios; cuando 'Īsà se marchó a ejecutar el mandato del emir, éste dijo a la *rāšida* que se encontraba junto a él que fuera a ver a la tesorera (*jazzāna*) de las telas y le ordenase, de su parte, que le escogiera un rico manto para la salida proyectada[121].

Se carece de más información sobre esta organización interna del alcázar, en el cual, como se acaba de ver, había mujeres responsables

---

funciones (si bien E. Lévi-Provençal interpretó el sentido de *rāšida* como "aya", cf. *España musulmana*, V, p. 259, nota 5). También las menciona *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 34/40, formando parte del conjunto de las mujeres del alcázar en época de 'Abd al-Raḥmān III.

[118] *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 34/40.

[119] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 312.

[120] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 10/16. También Almanzor llevaba, en sus expediciones militares, esclavas "de sus *qawwām*", que marchaban en medio de los *fityān* y que atendieron a sus necesidades durante su última enfermedad (Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 74).

[121] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 20-1.

de la guarda y custodia de los tejidos más preciados[122]. Era éste, sin duda, un cargo de cierta responsabilidad, puesto que de ese depósito saldrían, no sólo las vestiduras del príncipe y sus allegados, sino también las piezas de indumentaria donadas a los dignatarios de la corte o a ilustres visitantes. Los perfumes de lujo estaban también bajo la custodia de las mujeres, como se deduce de la famosa anécdota protagonizada por al-Ḥakam I durante la revuelta del Arrabal; para que se pudiera distinguir su cabeza entre las de los otros muertos, el èmir decidió ungirla con algalia y ordenó a uno de sus servidores más allegados que pidiera el pomo del perfume a aquélla de sus mujeres que lo tenía[123].

Por otro lado, ya desde la época de 'Abd al-Raḥmān I, las *ŷawārī* de la casa del emir estaban bajo la vigilancia y supervisión de otra esclava (*qayyima*) que se ocupaba de su educación y perfeccionamiento[124]. Con el aumento del número de mujeres en el alcázar, es de suponer que se multiplicaría también el de las jerarquías internas entre ellas; en tiempos del emir Muḥammad se menciona a las "intendentes" (*qahramānāt*) del palacio, dirigidas por una de ellas, que es la responsable del vestuario y las joyas de las mujeres[125].

Todo este mundo complejo quedaba muy lejos del entorno doméstico de las familias incluso más acomodadas. Los palacios califales son centros de administración y burocracia tanto como residencias de la familia gobernante y esa administración comprende la de las posesiones del príncipe y las vidas de sus mujeres[126]. Probablemente se dio un elevado grado de especialización «profesional» dentro de ese ámbito doméstico, reflejado en algunas de las actividades que, muy de tarde en tarde, aparecen en textos como los que aquí se han recogido. Aun contando con la escasez de los datos conservados, estos textos permiten suponer la existencia de un entorno doméstico en el que las mujeres ejercían funciones específicas destinadas a asegurar

---

[122] Lo mismo ocurría entre los fāṭimíes, cf. N. Aḥmad, *Al-Mar'a fī Miṣr fī l-'aṣr al-fāṭimī*, p. 111.

[123] Al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 35; con variantes, en *Ajbār Maŷmū'a*, p. 131/117.

[124] *Ajbār maŷmū'a*, p. 106/99 y *Fatḥ al-Andalus*, p. 101.

[125] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 218.

[126] En cuanto a otras actividades de las mujeres dentro del alcázar, cf. *supra*, p. 280, lo dicho acerca de las esclavas *kātiba*s.

la marcha diaria de los asuntos internos del alcázar, funciones regidas, por otro lado, por un sistema de etiqueta cortesana. En la cumbre del poder omeya andalusí, la creación de Madīnat al-Zahrā', dominada por la residencia del califa, situada en la terraza superior del conjunto, confiere a ese entorno doméstico una calidad representativa que las crónicas, al señalar el número de mujeres que lo poblaban, no dejaron pasar por alto[127].

Fuera de las casas

Al examinar los contratos de las sirvientes, se ha podido comprobar que parte de su trabajo exigía de ellas salir del entorno doméstico y acudir al mercado, al horno, a la fuente o al río. No eran las criadas, sin embargo, las únicas mujeres que desarrollaban una o gran parte de su trabajo en contacto con el mundo exterior a las casas. En un texto bien conocido[128], Ibn Ḥazm, al referirse a las personas empleadas por los amantes para comunicarse, da una muy interesante lista de oficios de mujeres:

> también suelen ser empleadas las personas que tienen oficios que suponen trato con las gentes, como son, entre mujeres, los de médica (*ṭabība*), aplicadora de ventosas (*ḥaŷŷāma*), vendedora ambulante (*sarrāqa*), corredora de objetos (*dallāla*), peinadora (*māšiṭa*), plañidera (*nā'iḥa*), cantora (*muganniya*), echadora de cartas (*kāhina*), maestra (*mu'allima*), mandadera (*mustajaffa*), hilandera, tejedora (*ṣunnā' fī l-magzal wa-l-nasŷ*) y otros menesteres análogos[129].

---

[127] Cf. M. Acién, "Madīnat al-Zahrā'", p. 17.

[128] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 32/121.

[129] No he seguido aquí alguna de las traducciones de E. García Gómez al texto de Ibn Ḥazm. En lugar de "curandera", he traducido *ṭabība* por "médica", ya que no alcanzo a comprender por qué si *ṭabīb* es "médico", *ṭabība* ha de ser "curandera" (cf. L. F. Aguirre de Cárcer, "Sobre el ejercicio de la medicina", p. 153-4). *Mu'allima* es traducida por E. García Gómez como "maestra de canto" y por E. Lévi-Provençal ("En relisant le «Collier de la Colombe»", p. 359) por "institutrice". Parece lógico suponer que se trata de una "maestra" que enseñaba labores propias de mujeres, como el bordado (cf. R. Gil Grimau, "Profesiones femeninas", p. 72). Así lo interpreta también M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World* p. 360, apoyándose en S. Goitein, *Mediterranean Society*, I, p. 128 y II, p. 185.

Como relación indicativa de trabajos ejercidos por mujeres, esta lista no pretendía ser completa y, de hecho, en otros textos se pueden encontrar ocupaciones no señaladas por Ibn Ḥazm. Pero en sí misma, la relación sorprende por su variedad, ya que es muy posible que Ibn Ḥazm la escribiera atendiendo a su experiencia personal de la vida cotidiana en la Córdoba del s. V/XI. El catálogo de trabajos así reseñado muestra coincidencias notables con los resultados de la investigación actual para otros periodos de la historia islámica: por ejemplo, en El Cairo mameluco se registran, con el mismo nombre o su equivalente, la mayoría de los oficios señalados por Ibn Ḥazm, siendo la diferencia más notable con Córdoba la que se refiere a las mujeres empleadas en instituciones ṣūfíes, o el único ejemplo conocido de una alfarera[130]. En cuanto a la lista establecida por Ibn Ḥazm, se da la circunstancia de que algunos de los trabajos que cita no se encuentran documentados en otras fuentes, lo que quiere decir, básicamente, que no se produjo el azar historiográfico de que una mujer mandadera o aplicadora de ventosas se colara en la descripción de una escena urbana o en el relato de una anécdota protagonizada por algún personaje relevante. Otros de estos trabajos, sin embargo, sí aparecen con relativa frecuencia en los textos árabes, gracias a lo cual es posible estudiar alguna de sus características, como se verá a continuación.

Entre los oficios mencionados por Ibn Ḥazm, dos (vendedora ambulante y corredora de objetos) sitúan a las mujeres que los ejercían dentro del ámbito de los intercambios comerciales. Las *dallāla*s (intermediarias, corredoras de objetos), pudieron tener un papel importante en la comercialización de mercancías fabricadas por otras mujeres[131], pero ésta no tuvo por qué ser su única área de actuación. En la Granada naṣrí, una *fatwà* de al-Saraquṣṭī presenta a una intermediaria vendiendo mercancías a crédito a un hombre, pero no se menciona si se trataba o no del producto del trabajo de otras mujeres[132]. Tampoco se tienen precisiones sobre si el oficio de *dallāla*

---

[130] Cf. A. 'Abd ar-Rāziq, *La femme au temps des Mamlouks*, p. 43-87.

[131] Así lo sugiere M. Shatzmiller, "Women and Wage Labour", p. 196.

[132] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, V, p. 238-39; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 175 (nº 285, donde hay que corregir la atribución geográfica, de acuerdo con F. Vidal, *Al-Qanṭara*, XVII (1996), p. 251) y M. Shatzmiller, "Women and Wage Labour", p.

se ejercía únicamente en los zocos, aunque es de suponer que también se pudiera desempeñar yendo de casa en casa. Ninguna norma religiosa se oponía a que las mujeres actuasen como comerciantes, pero Ibn 'Abdūn consideraba el colmo de la perversidad que una mujer ocupara el cargo de recaudador (*mutaqabbil*) de las alhóndigas de los comerciantes y los extranjeros[133]. Por un lado, esta condena sin paliativos parece indicar un rechazo hacia la posibilidad de que una mujer gobernase algún aspecto de la actividad comercial de la comunidad; pero ¿qué necesidad había de establecer una censura tan tajante de no ser porque se había dado un caso similar?

Las limitaciones a la práctica del comercio por parte de las mujeres se encuadran en el marco de las restricciones a su capacidad de acción; aun gozando de la capacidad jurídica de llevar a cabo ciertos actos, la legislación fue aceptando límites a la posibilidad de ponerlos en práctica[134]. Al-Ša'bī recoge así la doctrina de la escuela mālikí: "el marido no puede prohibir a la mujer que comercie, pero puede prohibirle que salga (de la casa) a comerciar"[135]. Ya se ha visto con anterioridad el caso de la mujer de Tudela que utilizó su aspecto masculinizado para poder viajar sin necesidad de ir acompañada por un hombre de su familia; cabe preguntarse si esta mujer aprovechó esta circunstancia para ejercer una actividad comercial. La exigencia de ocultación de las mujeres y la capacidad reconocida a los maridos para impedirles salir de las casas para comerciar dificultaron evidentemente el ejercicio de esta actividad, pero es muy posible que mujeres de alto nivel económico emplearan parte de sus riquezas en operaciones comerciales, a través de intermediarios y agentes masculinos.

Excepcionalmente se registra la actividad comercial de una mujer anónima, la madre del poeta Ibn al-Labbāna, a la que se califica de aventajada (*barza*) y que estaba al frente de una tienda (*fārisat dukkān*); dominaba los pesos y medidas, a pesar de lo cual, afirma Ibn Bassām, "era persona de confianza y según tengo entendido, honrada en su oficio

---

196.

[133] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 49/151. Cf. J. López Ortiz, "Fatwas granadinas", p. 98.

[134] Sobre este tema, cf. C. de la Puente, "Juridical Sources for the Study of Women".

[135] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 1028 (cita de *Waṯā'iq* de Ibn al-Hindī).

(*ḥirfa*)" que era, como es sabido, la venta de leche. Su pericia en esta actividad hizo que se la llegara a conocer como al-Labbāna ("la lechera"), nombre que transmitió a sus hijos, uno de los cuales, 'Abd al-'Azīz, también se dedicó al comercio[136]. No hay, en todo este texto, ninguna referencia al marido de esta mujer, lo que hace pensar que era viuda o divorciada y que, como en los casos de las mujeres hilanderas señalados antes, mantuvo a sus hijos gracias a su trabajo. La madre de Ibn al-Labbāna era, como indica Ibn Bassām, una mujer de carácter, inteligente y con conocimientos especializados; incluso se reconoce su honradez en los tratos comerciales, cuyas prácticas fraudulentas tanto censuran los tratados de *ḥisba*. No se puede por menos que pensar que su caso no debió de ser excepcional; es decir, que pudo haber muchas otras mujeres cumpliendo -con mayor o menor honradez- un oficio semejante. Como no tuvieron la suerte de ser madres o familiares de un poeta destacado, su recuerdo no mereció ser puesto por escrito[137].

En las ciudades, el mercado es el lugar natural para la venta de las manufacturas de las mujeres, especialmente las hilaturas y los tejidos. La ausencia de hombres en la familia o la escasa rigidez de las normas de segregación en las capas sociales a las que pertenecían podían llevar a las hilanderas o tejedoras a vender directamente el producto de su trabajo en el mercado. En el s. IV/X, Ibn 'Abd al-Ra'ūf mostraba su oposición a esta práctica, aceptándola únicamente si se ofrecía a las vendedoras un espacio propio[138]. Desde luego las bordadoras (*ṭarrāzāt*) de Sevilla, en época de Ibn 'Abdūn, debían de tener un lugar asignado en el zoco de la ciudad, de donde el estricto moralista pretendía que se las expulsara, acusándolas de ser prostitutas (*qiḥāb*)[139]. La estrecha relación entre las mujeres y la industria textil se continuaba en su comercialización, dentro del área del zoco dedicada a las hilaturas (*sūq al-gazl*). Para el califa al-Nāṣir, una de las causas de la decadencia del poder omeya en al-Ándalus en época de su abuelo

---

[136] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 667. Cf. M. J. Rubiera, "Oficios nobles, oficios viles", p. 75.

[137] M. J. Viguera ("Estudio preliminar", p. 27) cita también el caso de un poeta de época almohade denominado Ibn al-Jabbāza.

[138] Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 87/38.

[139] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 47/146.

e inmediato antecesor, el emir 'Abd Allāh, era que éste se ocupaba personalmente en asuntos nimios que podían resolver sus funcionarios; como ejemplo, decía al-Nāṣir que 'Abd Allāh, "al sentarse ante el pueblo para hacer justicia a una mujer sobre su hilado, al porteador (*ḥammāl*) sobre el precio de lo que cargaba y al intermediario (*dallāl*) sobre el precio de lo que pregonaba, descuidaba los asuntos importantes, la dirección de la guerra y la lucha contra quienes se le oponían, de forma que la agitación de apoderó de al-Andalus y el estado (*dawla*) estuvo a punto de quedar sin organización (*rasm*)". Este análisis político de al-Nāṣir, bien revelador de su concepción del papel del califa, se completa con una frase significativa: "¿Que utilidad pública (*maṣlaḥa*) hay en ocuparse del hilado de una mujer, cosa que corresponde al alamín del *sūq al-gazl*, si se abandona la vigilancia contra los bandoleros, el derramamiento de sangre o la ruina de las poblaciones?"[140]

Fuera del marco de las actividades del príncipe como conductor de la comunidad sitúa al-Nāṣir el trabajo de las mujeres hilanderas; al hacerlo, sin embargo, hace constar que ese trabajo se comercializaba del mismo modo que otras manufacturas y se sometía a controles de calidad por parte del alamín. La presencia física de las mujeres en el espacio donde se vendía el producto de su trabajo se deduce también de la hipotética escena de justicia protagonizada por el emir 'Abd Allāh. Los ejemplos dados más arriba, de hijos que acudían al mercado a vender las hilaturas hechas por sus madres, proceden de unos círculos sociales muy concretos, en los que la ocultación de las mujeres era un signo de piedad religiosa o de ascendencia familiar de cierto prestigio. Otras mujeres podían, sin duda, recurrir a intermediarios o acudir al zoco a vender directamente sus mercancías como una parte más de su actividad económica.

Junto al mercado, el río era, en las ciudades andalusíes, un lugar frecuentado por las mujeres. Junto a un río (¿de Sevilla? ¿de Silves?) conoció al-Mu'tamid a al-Rumaykīya, que según le informó ella misma, tenía como oficio azuzar bestias de carga[141]. Pero el río era, sobre

---

[140] Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 180.

[141] Según un texto de al-Ḥiŷārī citado por Ibn Sa'īd y traducido por M. J. Rubiera ("Algunos problemas cronológicos", p. 234).

todo, fuente de suministro de agua y espacio de trabajo para las lavanderas. En Murcia, en época de Ibn Mardanīš, un hombre necesitado de lavar sus ropas podía acudir a las lavanderas que trabajaban a orilla del río junto a la puerta del Puente, despojarse de sus vestidos y cubrirse con un manto (*zunnār*) que ellas mismas le proporcionaban[142]. El oficio de estas mujeres debía ser reglamentado, según Ibn 'Abdūn[143], con arreglo a dos criterios: en primer lugar, que no se situaran cerca de los puntos de toma de agua, de forma que se evitara el contacto con posibles impurezas en la colada; en segundo lugar, que se ejerciera su actividad en un lugar oculto, para impedir la mezcla reprobable de mujeres y hombres. La mención concreta que hace Ibn 'Abdūn de los barqueros induce a pensar que entre ellos y las lavanderas debía de producirse, lógicamente, un contacto no regulado y, por consiguiente, condenable[144]. De todas estas mujeres se ha conservado, inesperadamente, un nombre propio: el de Umm Qurayš, una lavandera (*qaṣṣāra*) a quien el califa al-Nāṣir vio en un río (¿de Córdoba?) y con la que contrajo matrimonio[145]. En todos los casos, conocidos o no, las lavanderas procedían de los sectores menos favorecidos de la sociedad; en las familias acomodadas las criadas se ocupaban de este trabajo, tal como se establecía en los contratos de arrendamiento de sus servicios. Por ello, puede caber la duda de si las mujeres a las que se refiere Ibn 'Abdūn lavaban sus propias ropas o prestaban servicios remunerados, lo que sí parece seguro en el caso de la lavandera que despertó el interés de al-Nāṣir y que llevaba un nombre de oficio documentado en árabe andalusí[146].

Entre las actividades que hoy día se calificarían como pertenecientes al «sector servicios»[147], las lavanderas -como las

---

[142] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 125. Sobre el significado de *zunnār* en al-Ándalus, cf. R. Dozy, *Dictionnaire des vêtements, s.v.*

[143] *Risāla*, p. 32/109.

[144] Del mismo modo, condena Ibn 'Abdūn (*Risāla*, p. 45/142) que las mujeres laven en los huertos por considerarlos lugares de perdición (*awkār li-zinā'*).

[145] Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 69.

[146] Cf. F. Corriente, *A Dictionary of Andalusi Arabic*, p. 431.

[147] Sobre la división ocupacional del trabajo en el islam medieval, cf. M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 94-168.

intermediarias o las tenderas- ocuparon muy escasamente la atención de las fuentes árabes. En cambio, una actividad muy bien documentada es la de las matronas o comadronas (*qābila*, pl. *qawābil*) debido, principalmente, a las repercusiones legales que podía tener su trabajo. Dos cualidades básicas debían adornar a estas mujeres: pericia y rectitud. El ámbito de su actividad no se limitaba a la práctica médica durante los partos, como podría pensarse, sino que abarcaba un campo mucho más amplio, hasta convertirlas en auténticos peritos legales, con cuyo testimonio había que contar en litigios y pleitos.

En su capacidad estrictamente médica, se recomendaba que las comadronas fueran mujeres de amplia experiencia y buen carácter. La literatura médica contiene numerosas disposiciones sobre la actuación de las matronas durante el parto, previendo toda clase de dificultades y las soluciones que debían adoptar ante ellas. En el texto más extenso sobre estas materias[148], que hace muchas referencias a las opiniones de los médicos «antiguos» (Galeno, Hipócrates), se incorporan también las prácticas propias de las comadronas en dos cuestiones concretas: el instrumento con el que se ha de cortar el cordón umbilical y el baño del recién nacido. Las comadronas empleaban, para cortar el cordón umbilical, un trozo de vidrio, una tela o un trozo de madera con forma de cuchillo, evitando el empleo del hierro, que consideraban de mal augurio. En cuanto al primer baño del niño, había comadronas que lo hacían con agua caliente; otras añadían al agua diversas sustancias, como ceniza o nuez moscada[149]. ¿Eran éstas prácticas usuales entre las comadronas andalusíes? Nada dice sobre ello el cordobés ʻArīb b. Saʻīd, que las registra sin hacer comentario alguno. La asociación de estas prácticas al *corpus* médico escrito refleja, en todo caso, un proceso de incorporación de los saberes de las mujeres en el área de conocimiento que les era reconocido como más propio: el de sus cuerpos y sus funciones biológicas.

En esa capacidad, las mujeres *qawābil* podían ser llamadas para testificar, como peritos, en asuntos tales como el nacimiento, vivo, de un niño que muere a continuación (testimonio que tenía su importancia

---

[148] ʻArīb b. Saʻīd, *Jalq*, p. 46-52/52-57.

[149] *Idem*, p. 51/56.

a la hora de establecer los derechos de herencia[150]) o si una mujer estaba o no embarazada[151]. Un ejemplo interesante de esta última actividad se encuentra registrado en una consulta jurídica en la Córdoba del s. IV/X, durante el cadiazgo de Muḥammad b. Isḥāq Ibn al-Salīm (m. 367/978)[152]. A la muerte de un hombre, sus parientes reclamaron la división de la herencia, a lo que se opuso su viuda, afirmando que estaba embarazada. Dos años después, el juez envió a los litigantes a consultar su caso con el entonces *mušāwar* Muḥammad b. Yabqà Ibn Zarb (m. 381/991)[153], ante el cual la mujer siguió afirmando que estaba embarazada; cuando Ibn Zarb sugirió que, visto el tiempo transcurrido, pudiera tratarse de un falso embarazo provocado por una enfermedad del útero, la mujer replicó: "Ibn al-Salīm nos ha enviado a ti en tu calidad de alfaquí, no en tu calidad de médico". A Ibn Zarb le hizo gracia la respuesta; el asunto se alargó hasta que, a la muerte de Ibn al-Salīm, Ibn Zarb le sucedió en el cargo de *qāḍī l-ŷamā'a* de Córdoba. Cuando el pleito se presentó de nuevo ante él, Ibn Zarb ordenó que la mujer fuera examinada por las comadronas, que dictaminaron que no estaba embarazada, permitiendo al juez sentenciar que se procediese a la división de la herencia[154].

Como expertas conocedoras del cuerpo de las mujeres, las *qawābil* eran llamadas también a reconocer sus posibles defectos físicos. En el caso de mujeres libres casadas, debían, según 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, atestiguar si se trataba de un defecto reciente, atribuible por

---

[150] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 340-1.

[151] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 43; véase también Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1141. Un resumen de las opiniones de diversos juristas mālikíes sobre este tema, en M. Arcas Campoy, "El testimonio de las mujeres", p. 476-7 y P. Scholz, "Legal Practice in the Malikite Law of Procedure", p. 429.

[152] Cf. M. L. Ávila, "La sociedad hispanomusulmana", nº 753.

[153] *Idem*, nº 834.

[154] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 227. En V. Lagardère, *Histoire*, p. 412 (nº 171) hay que corregir la página de *Mi'yār* en la que aparece esta consulta y la atribución a Ibn Daḥḥūn (m. 431/1039). Aunque el nombre de Ibn Zarb no se menciona expresamente, es obvio que se trata de él, puesto que en el texto de la consulta aparece como el sucesor de Ibn al-Salīm en el cadiazgo de Córdoba (cf. Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 114: la biografía de Ibn Zarb hace constar este hecho, así como su ejercicio del cargo de *mušāwar* en época de Ibn al-Salīm). Sobre las opiniones de los juristas mālikíes en torno a la posible duración del embarazo, cf. J. Colin, *L'enfant endormi*, p. 72-94.

tanto al marido, o anterior a la boda y causa posible de anulación del matrimonio[155]. Respecto a las esclavas, la actuación de las comadronas era igualmente decisiva para valorar su precio: según las normas legales, son ellas las que deben examinar las partes del cuerpo de la esclava que no deben exponerse a la vista de los hombres. Ibn al-'Aṭṭār precisa que este examen debe hacerse por dos mujeres de confianza, elegidas entre comadronas y mujeres de calidad, que han de describir el defecto de la esclava con exactitud; sobre ello se consultará después a dos médicos expertos. Sólo si en el lugar donde se hace la venta de la esclava no hubiera hombres calificados en las ciencias médicas, se aceptará la opinión de las mujeres sin someterla a comprobación alguna[156]. En su comentario a uno de los casos recogidos en los *Aḥkām* de Ibn Ziyād (m. 312/925), Ibn Sahl[157] es de la misma opinión: el diagnóstico que las mujeres hayan hecho de la deficiencia física de una esclava debe someterse a la opinión de dos o más médicos, que son quienes han de decidir sobre la antigüedad del defecto. Consultado acerca de este tema por Ibn Sahl, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Attāb (m. 462/1069-70) precisó que el testimonio de las mujeres no necesitaba ser confirmado en el caso de que se tratase de médicas (*ṭabībāt*). Las consecuencias económicas del «peritaje» sobre el estado físico de las esclavas podían ser de importancia tanto para el comprador como para el vendedor y ello explica la reticencia a aceptar sin comprobaciones posteriores el testimonio de las comadronas. La matización de Ibn 'Attāb demuestra, asimismo, que las *qawābil* tenían una consideración menor que la de las médicas, al menos en lo que se refiere a su capacidad como peritos legales en la compraventa de esclavas.

Finalmente, una recomendación de Ibn 'Abdūn añade otra posible función de las matronas: la de acoger en sus casas a las mujeres condenadas a pena de cárcel para que la cumplieran allí. La *qābila* debía recibir, en contrapartida a sus servicios, un salario del tesoro público (*bayt māl al-muslimīn*)[158].

---

[155] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 867.

[156] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 37.

[157] Ibn Sahl, *Waṯā'iq fī l-ṭibb*, nº 1.

[158] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 19/76.

Las médicas, cuyos dictámenes eran apreciados por los juristas más que los de las comadronas, aparecen en ocasiones en los textos andalusíes como especializadas en el tratamiento de las enfermedades de las mujeres. En los *Aḥkām* de Ibn Ziyād se recoge un litigio acerca del salario debido a una médica que había cuidado de dos niñas y que exigía cuatro dinares por su trabajo, mientras que la responsable de las niñas afirmaba que sólo le debía 12 dirhams. El tratamiento aplicado por la médica no había resultado eficaz y el dictamen jurídico sobre el caso hace notar que, en al-Ándalus, se contrataban los servicios de un médico condicionando su pago a la curación del enfermo[159].

Se conocen los nombres de varias médicas andalusíes, aunque debió de haber muchas más, como la mujer anónima que se acaba de mencionar. La segregación por géneros y la necesidad de ocultar a los hombres la mayor parte del cuerpo de las mujeres propiciaron, sin duda, una dedicación profesional que no se limitaba, como sucedía con las comadronas, a la atención de los partos. Las médicas andalusíes más famosas son las que pertenecieron a la dinastía médica de los Banū Zuhr, es decir, mujeres que siguieron la línea de especialización de los hombres de su familia, con los cuales estudiaron.

Umm ʻAmr bt. Abī Marwān Ibn Zuhr, hija y hermana de dos médicos famosos (su padre era el muy conocido Avenzoar[160] y su hermano, Abū Bakr Muḥammad b. Abī Marwān b. Abī l-ʻAlāʼ b. Zuhr al-Ḥafīd, m. 602/1205), murió después de 580/1184[161]. La hija de Umm ʻAmr, cuyo nombre se desconoce, era también una médica reputada. Umm ʻAmr, debido a sus conocimientos y práctica clínica, fue designada por los califas almohades como médica de las mujeres (libres o esclavas) y niños de su familia. Madre e hija atendían todos los partos de las mujeres almohades; a la muerte de Umm ʻAmr, su hija ocupó su lugar, hasta morir a su vez, envenenada, junto a su tío Abū

---

[159] Ibn Sahl, *Waṯāʼiq fī l-ṭibb*, p. 74. Cf. la traducción de este texto en L. F. Aguirre de Cárcer, "Sobre el ejercicio de la medicina", p. 149.

[160] Sobre la familia de los Banū Zuhr, cf. R. Kuhne, "Aportaciones", y la bibliografía allí citada, así como los estudios introductorios de C. Álvarez Millán y E. García a sus ediciones de obras de Abū l-ʻAlāʼ Zuhr y Abū Marwān Ibn Zuhr.

[161] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 91.

Bakr[162]. Pero quizá lo más destacable de la biografía de Umm 'Amr sea el hecho de que, según su biógrafo[163], sus conocimientos médicos eran tan amplios que se la consultaba respecto a las enfermedades de los hombres. El texto que se refiere a esta extraordinaria situación deja bien claro -por omisión- que Umm 'Amr no trataba directamente a hombres enfermos, aunque sí se admitía que su capacidad clínica desbordaba los límites de la ginecología. Físicamente, por tanto, Umm 'Amr no pudo traspasar las fronteras que separaban la división genérica de la práctica médica, aunque al recurrir a su discernimiento se estaba admitiendo, hasta cierto punto, la artificialidad -como construcción social- de esa división.

El caso de Umm 'Amr es ciertamente excepcional y su habilidad médica debió de ser ampliamente reconocida, a lo que sin duda ayudó la vinculación de los miembros masculinos de su familia a una profesión en la que destacaron no sólo en al-Ándalus, sino en todo el mundo islámico de su época. No parecen haber alcanzado semejante nivel de excelencia otras dos mujeres médicas de la Granada naṣrí, cuyo recuerdo se conserva gracias a Ibn al-Jaṭīb, quien les dedicó dos breves biografías en su *Iḥāṭa*[164]. De las dos, sólo una es calificada de *ṭabība*: Umm al-Ḥasan bt. Abī Ŷa'far al-Ṭanŷālī[165], poetisa y literata que fue instruida en la ciencia médica por su padre. La biografía que le dedicó Ibn al-Jaṭīb[166], dentro de su brevedad, se inclina por destacar más los méritos poéticos de Umm al-Ḥasan, de modo que no es fácil saber en qué condiciones ejerció la medicina. La segunda de estas dos mujeres, 'Ā'iša bt. 'Abd al-Wāḥid b. 'Alī b. Muḥammad b. Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Lajmī[167], era la madre de Abū 'Abd Allāh al-Šaqūrī, un ṣūfí al que conocía Ibn al-Jaṭīb, quien describió a 'Ā'iša como mujer de gran piedad, inteligente y de altas prendas personales. Añade Ibn al-Jaṭīb que 'Ā'iša "se dedicaba amorosamente al cuidado de la salud (*'ilāŷ*) de las mujeres". Es decir, no le adjudica el mismo

---

[162] Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn*, p. 104-5.

[163] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VIII, nº 245.

[164] Sobre las biografías de médicos y otros científicos en la obra de Ibn al-Jaṭīb, cf. M. Forcada, "Biografías de científicos", p. 241-4 y la bibliografía allí citada.

[165] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 430. Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 93.

[166] Analizada exhaustivamente por F. Velázquez, "Umm al-Ḥasan".

[167] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), p. 267.

calificativo (*ṭabība*) que a Umm al-Ḥasan bt. Abī Ŷa'far, que había recibido, de su padre, una formación basada, probablemente, en la transmisión textual de obras médicas. Por el contrario, la práctica curativa de 'Ā'iša parece enmarcarse en un contexto de actividades de beneficencia, ligadas al ejercicio de la piedad religiosa. Ello no quiere decir que 'Ā'iša no fuera, a efectos prácticos, tan entendida en dolencias de mujeres como otras de sus colegas que habían adquirido un saber sancionado por la transmisión científica. Su actividad, por tanto, puede ponerse en relación con la de las comadronas o la de mujeres como la descrita por Ibn Ḥazm:

> Nosotros mismos hemos presenciado y experimentado los encantamientos de una persona que curaba así los granos malignos (....) Esa misma persona, que era una mujer, trató con sus encantamientos a uno solo de dos granos que le habían salido a un hombre, dejando sin encantar al otro, y resultó que el primero se secó y en cambio el segundo acabó de brotar y le produjo al paciente un dolor intensísimo[168].

Los textos que se refieren a mujeres médicas parecen distinguir claramente entre quienes habían tenido acceso a una formación similar a la de los hombres -como en el caso de las mujeres de los Banū Zuhr o de Umm al-Ḥasan bt. Abī Ŷa'far- y las que practican una medicina aprendida, probablemente, por tradición oral, derivada de las prácticas de las mujeres y con una fuerte presencia de la medicina mágica y creencial (que, por otra parte, también se encuentra bien representada en el *corpus* médico y farmacológico de la tradición escrita[169]).

Varias actividades profesionales de las mujeres se ejercían en torno a las ocasiones de festejo y celebración, principalmente las bodas. Entre ellas hay que destacar a las mujeres que alquilaban joyas y adornos para la novia, las que la peinaban y perfumaban y las que cantaban o tocaban instrumentos musicales durante la fiesta nupcial.

El alquiler de joyas era una costumbre extendida, especialmente entre las familias que no podían permitirse su adquisición. Una consulta

---

[168] Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, V, p. 4/152. Sobre otros encantamientos, cf. *infra*, p. 633.

[169] Cf. F. Girón, "Estudio de algunas prácticas terapéuticas", p. 295-302.

jurídica presentada a Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 529/1135) giraba en torno a un litigio entre dos mujeres, una de las cuales afirmaba que había alquilado a la otra unas joyas que luego había perdido. La dueña de las joyas, por su parte, reclamaba el pago de las alhajas, porque según ella no se había tratado de un alquiler, sino de un préstamo. En la respuesta del muftí se distingue que si la dueña de las joyas se dedicaba profesionalmente a su alquiler, se dará crédito a la otra mujer, que perderá su depósito, pero no estará obligada a pagar el coste total de las alhajas[170]. Para regular este tipo de transacciones y evitar conflictos como el que se acaba de relatar, existían contratos de alquiler de joyas, tal como indica este modelo de acta:

> Ha tomado en préstamo Fulāna bint Fulān, de Fulāna bint Fulān, todas sus joyas por un total de siete días o por un plazo que empieza en el mes tal del año tal, o por un mes a partir del día tal del mes tal, o un collar (*'iqd*) o una *šamšāra*[171] de oro, cuya descripción es la siguiente y su peso es tanto, o unos brazaletes cuya descripción es la siguiente y su peso es tanto, por un alquiler de tantos dinares o dirhams, tomados por Fulāna, la dueña de las joyas mencionadas, de quien las alquila, Fulāna, o que se los pagará en tal momento. La que toma en préstamo las joyas las recibe en su mano[172].

Tan importante o más que enjoyar a la novia era su adorno corporal, confiado a la "peinadora" (*māšiṭa*). Según Ibn Bāq, era la mujer quien debía pagar sus servicios, puesto que se trataba de una necesidad suya, no del marido[173]. Estos servicios no se limitaban al arreglo del cabello; también incluían el uso de perfumes y, en general,

---

[170] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 106; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 419 (nº 198).

[171] Según F. Corriente, *A Dictionary of Andalusi Arabic, s.v.* (que lo define como "a piece of jewellery"), no hay otros casos de empleo de este término.

[172] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 197; cf. *infra*, p. 374. Sobre la expresión *dīnār darāhīm*, cf. la traducción de Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 92, nota 2. Incluso entre mujeres de la misma familia se establecían documentos de préstamo de joyas, como uno granadino de 839/1436 (L. Seco de Lucena, "Escrituras árabes de Granada", nº 12), aunque en este caso parece que se trata más bien de establecer a quien pertenecen en realidad las joyas, puesto que no se menciona el precio de un posible alquiler.

[173] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 35.

la presentación visual de la novia[174] así como, probablemente, de otras mujeres de su familia. Debía de tratarse de una actividad lucrativa para quienes la ejercían, dado el nivel de gastos que se alcanzaba en las celebraciones nupciales en al-Ándalus[175].

Dentro de esas celebraciones se podía incluir la actuación de mujeres que cantaban o bailaban, actividad siempre muy censurada por los guardianes de la moral pública. De "libertina" (*'āhir*) califica Ibn Sa'īd a una mujer sevillana que bailaba en las bodas y que se casó con un literato de Silves, perteneciente a una ilustre familia y que había abandonado sus costumbres piadosas para dedicarse a una vida licenciosa[176]. Se conoce también el nombre de una bailarina malagueña, Nuzha, que recibió el apodo de "Yajuṭṭ al-šawq" y mereció ser objeto de unos versos del poeta Ibn Kisrà (m. 603 o 604/1206-8)[177]. La penuria de datos sobre las ocasiones festivas en las que ésta y otras mujeres podían ejercer su profesión impide saber si sólo actuaban en bodas o si, como parece deducirse de un texto de al-Šaqundī, lo hacían también en otros foros públicos:

> también hay en Úbeda ciertas histrionisas y bailarinas (*aṣnāf al-malāhī wa-l-rawāqiṣ*), célebres por la viveza de su ingenio y por su arte, pues son las más hábiles criaturas de Dios en esgrimir espadas (*al-la'b bi-l-suyūf*), manejar dados y cubiletes (*al-dakk*) y en otras especies de juegos de manos (*ijrāŷ al-qarawī*), nexos de danzantes (*al-marābiṭ*) y mascaradas (*al-mutawaŷŷah*)[178].

---

[174] Una descripción del papel de estas mujeres en las ceremonias nupciales del Marruecos actual, en F. Aubaile, "Les soins de la chevelure", p. 353-4.

[175] Cf. *infra*, p. 442. M. Shatzmiller ("Women and Wage Labour", p. 189-92) y M. Fierro ("La mujer y el trabajo", nota 16) citan una *fatwà* del tunecino Ibn 'Arafa (m. 803/1401) sobre una *māšiṭa* que había incluido en su contrato de matrimonio una cláusula para que el marido le permitiese continuar su trabajo una vez casada.

[176] Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 384. Sobre el matrimonio de este personaje, cf. *infra*, p. 423.

[177] Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, p. 131. Cf. *supra*, p. 60.

[178] Al-Šaqundī, *Risāla*, p. 217/131. En su traducción, aquí citada, E. García Gómez remite (en nota 154) para estos términos al *Supplément* de Dozy, añadiendo que *ijrāŷ al-qarawī* significa literalmente "hacer salir al aldeano". Sobre las escasas alusiones a formas de representación teatral (como la que podría contener este término), cf. M. Marín, "La vida cotidiana", p. 424.

La vinculación de las artes musicales con las mujeres no se agota en estos ejemplos de tipo evidentemente popular. Esclavas cantoras (y a veces bailarinas) aparecen con mucha frecuencia en los textos andalusíes, pero su actividad no iba acompañada, usualmente, de remuneración alguna. En casos excepcionales, se sabe de espléndidos obsequios que príncipes o grandes señores ofrecen a estas mujeres: así, después de disfutar de una velada de poesía y música, al-Ḥakam I ordenó que se entregaran a su esclava cantora 'Azīz 10.000 dirhams y una hermosa pieza de tela (*qimāš*)[179]. Más modestamente, el *qāḍī* Abū Bakr Ibn al-Salīm[180], invitado a escuchar a una *ŷāriya* medinesa en casa de un vecino de Córdoba, dejó bajo la alfombra en la que estaba sentado, y sin que nadie lo advirtiera, unos dinares destinados a la muchacha. Sin embargo, al marcharse de la casa, Ibn al-Salīm informó al dueño de lo que había hecho y le hizo prometer que se los entregaría, lo que parece indicar que esta clase de recompensas terminaban a menudo en las arcas de los dueños y no en los bolsillos de sus esclavas[181].

En todo caso, la consideración social de las esclavas cantoras, destinadas a una audiencia selecta y a celebraciones privadas, era muy diferente de la de las mujeres que exhibían sus habilidades ante una concurrencia más general. Los moralistas condenan a estas últimas sin paliativos, pero se abstienen de referirse a las esclavas cantoras. El carácter de exhibición pública de histrionisas o juglaresas explica en parte la censura hacia su actividad, lo mismo que ocurre con otro trabajo practicado por las mujeres desde tiempo inmemorial: el de la plañidera (*nā'iḥa*).

Desde el punto de vista religioso, el llanto público por los muertos estaba estrictamente condenado por las normas islámicas, que veían en esta demostración de duelo un repudio a la voluntad de Dios, único en poder disponer de las vidas de los seres humanos, y una supervivencia de costumbres paganas. Mucho mayor era, si cabe, la desaprobación hacia quienes percibían una remuneración por llorar en público y hacer otros gestos de dolor: las tradiciones proféticas asimilan

---

[179] Al-'Umarī, *Masālik*, X, p. 369.

[180] Cf. *supra*, nota 152.

[181] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VI, 287; al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwa* nº 21 y al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 57; un resumen en al-Ḏahabī, *Siyar*, XVI, p. 244.

el pecado cometido por la plañidera con el de la maga (*sāḥira*) y la calumniadora (*nammāma*) (o con el de la ladrona y la alcahueta) y prometen a todas ellas los peores castigos del infierno[182]. En algunos tratados andalusíes de *ḥisba* se señala lo aborrecible de esta práctica[183], que sin embargo debió de ser muy común. En la lista de profesiones propias de mujeres que estableció Ibn Ḥazm[184] se incluye, desde luego, la de plañidera y, en el s. VII/XIII, al-Saqaṭī se limita a recomendar la prohibición de que las plañideras vayan con el rostro descubierto[185]. Estas dos indicaciones parecen suficientes para atestiguar la continua presencia de las plañideras en las ceremonias fúnebres, aunque nada se sepa de las cantidades que percibían por sus servicios.

Las prostitutas andalusíes ejercían su oficio en lugares designados como *dūr al-jarāŷ*, lo que ha hecho suponer que existiera una reglamentación de la prostitución que exigía el pago de impuestos a las mujeres o a quienes gestionaran el burdel, tal como ocurría, por ejemplo, en el Egipto mameluco[186]. De ese nombre deriva, en árabe andalusí, la forma *jaraŷayra/jarāŷayra* para designar a la prostituta[187], a la que también se llamaba *qaḥba*[188]. La existencia de las *dūr al-jarāŷ* se ha venido documentando por su aparición en el tratado de *ḥisba* de Ibn ʿAbdūn (comienzos del s. VI/XII) y en la *Ḏajīra* de Ibn Bassām (m. 543/1147), que se refiere a las *jarāŷīyāt* en una ocasión[189]. Sin embargo, según un texto de Ibn Ḥazm, existían ya en

---

[182] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, núms. 239 y 263. Cf. M. Fierro, "La mujer y el trabajo", p. 45.

[183] Yaḥyà b. ʿUmar, *Aḥkām*, p. 124/289; Ibn ʿAbd al-Raʾūf, *Risāla*, 76-7/23-4.

[184] Cf. *supra*, p. 287.

[185] Al-Saqaṭī, *K. fī Ādāb al-ḥisba*, p. 68/413. Es interesante hacer notar que Ibn ʿAbdūn, tan preocupado por otros aspectos de la "visibilidad" pública de las mujeres, no menciona a las plañideras.

[186] Cf. Ibn ʿAbdūn, *Risāla*, traducción de E. García Gómez y E. Lévi-Provençal, p. 156 (nota 2) y A. ʿAbd ar-Raziq, *La femme au temps des mamlouks*, p. 45-8.

[187] F. Corriente, *A Dictionary of Andalusi Arabic*, p. 153.

[188] Ya se ha visto más arriba cómo Ibn ʿAbdūn designa así a las bordadoras. Para otros nombres asimilados a la práctica de la prostitución, cf. *supra*, p. 46.

[189] Ibn ʿAbdūn, *Risāla*, p. 50/156 e Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 242.

la Córdoba califal del s. IV/X[190] y es posible que para entonces se tratara de una institución bien asentada.

No eran éstos, sin embargo, los únicos lugares donde se practicaba la prostitución. Ya se ha hecho notar la condena de Ibn 'Abdūn hacia los espacios que se podían transformar en lupanares, como los cementerios o los almacenes de cal y yeso[191]; parece evidente que este tipo de prostitución escapaba al control del fisco que extraía beneficios de las *dūr al-jarāŷ*. Por su parte, las esclavas podían ser utilizadas para una prostitución encubierta, de la que no se sabe si extraían algún beneficio propio y que se ejercía en las casas de los posibles compradores[192].

La existencia de las *dūr al-jarāŷ* suponía, además, una ventaja indudable para la normalidad moral del ambiente urbano. Al practicar su oficio en un espacio acotado para ello y oculto a las miradas, se consigue ignorar la presencia de estas mujeres y de quienes utilizan sus servicios. Se han mencionado antes algunos refranes andalusíes que indican claramente cómo la discreción en el ejercicio de la prostitución se consideraba más digna de alabanza que la conducta de una mujer honrada que diera lugar a habladurías[193]. Esta actitud social explica también que la censura que Ibn 'Abdūn dedica a las prostitutas no se refiera a su actividad, sino al uso de señales públicas que identificaran su condición fuera de las *dūr al-jarāŷ*. Se prohibirá, dice Ibn 'Abdūn, que estas mujeres, al salir a la calle, lleven la cabeza descubierta, así como "que las mujeres honradas usen los mismos adornos que ellas"[194]. Es decir, por un lado se pretende ocultar la condición de unas mujeres que al exhibir su aspecto físico y sus adornos (recuérdese la condena de las mujeres *mutabarriŷāt*, asimiladas a las prostitutas)[195] atraían el deseo masculino y aumentaban las posibilidades de corrupción social; por otro, se está reconociendo esa misma práctica y la adopción,

---

[190] *Naqṭ*, p. 76.

[191] Cf. *supra*, p. 236.

[192] Al-Saqaṭī, *Ādāb al-ḥisba*, p. 48-9/368-74. Cf. Y. Ragib, "Les marchés", p. 741.

[193] Cf. *supra*, p. 240. Sobre otros refranes dedicados a las prostitutas, cf. N. Lachiri, "Andalusi Proverbs on Women" e Ibn 'Āṣim, *Refranero*, núms. 245 y 417.

[194] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 51-2/156-7.

[195] Cf. *supra*, p. 192.

por otras mujeres, de formas de embellecimiento corporal utilizadas por las prostitutas.

Los previsores alfaquíes habían tenido en cuenta que una esclava sin habilidades o conocimientos propios sólo podía conseguir fondos para comprar su manumisión recurriendo a la prostitución. Éste era también el único oficio al que podían dedicarse las mujeres en situaciones de miseria económica y sin apoyos familiares, es decir, la mayoría de las prostitutas[196]. Una vez iniciado ese camino, las mujeres que se veían obligadas a ello entraban en un mundo de marginación social sin retorno posible: una prostituta no debe tener hijos ni encuentra otro escape a su profesión que el convertirse en alcahueta[197]. El único caso conocido de «promoción social» de una prostituta andalusí es ciertamente extraordinario por las circunstancias en que se produce, como se verá a continuación.

Al referirse Ibn Ḥayyān a las malas cualidades de 'Abd al-Raḥmān III, cita como ejemplo las palabras de Ibn Ḥazm en su *Naqṭ al-'arūs*: "hizo cabalgar a su impúdica bufona (*māŷina*) Rasīs en cortejo, con espada y bonete, siendo así que era una vieja (*'aŷūz*) malvada desvergonzada"[198]. Quizá no tuvo Ibn Ḥayyān a su alcance una versión más amplia del *Naqṭ*, contenida en su edición más reciente y que se extiende sobre la relación entre Rasīs y el califa cordobés:

> Dijo Abū Muḥammad [Ibn Ḥazm]: Esta Rasīs era una mujer de la *dār al-jarāŷ*, honorable y respetada. Se unió a al-Nāṣir, a quien se hizo aceptable, lo que incluso le llevó a hacerla cabalgar, descubierta (*makšūfa*) en su cortejo, llevando un bonete (*qalansuwa*) y ciñendo una espada, montada en una mula tras él, entre él y sus hijos, en un día de celebración. Así atravesó Córdoba, por la puerta de los perfumistas (*Bāb al-'aṭṭārīn*) del arrabal occidental, todo él, hasta al-Zahrā'. Me informaron de esto el visir Abū 'Abda y Abū 'Abd Allāh Ibn al-Galīẓ,

---

[196] Véase la glosa con que A. del Castillo explica el refrán "hijo de prostitución, de cada uno una gota" (F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación*, nº 705). Por su parte, un poema de Ibn Quzmān (*Dīwān*, p. 562/232) alude a la prostitución de las viudas.

[197] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1790 ("una prostituta con un hijo, no tiene cabida en ningún país") y F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación*, nº 1176 ("no sale de ajenjo estoque, ni de enemigo, amigo, ni de puta, madre de familia").

[198] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 37/40.

tomándolo ambos de Mālik b. al-Ḥasan, padre de Abū 'Abda, que había saludado a al-Nāṣir, como todos los *mawālī*, aquel día, y presenció los hechos[199].

No es extraño que Ibn Ḥazm pusiera especial cuidado en asegurar la veracidad de este relato citando al testigo presencial y a sus informadores directos: se trataba, ciertamente, de un hecho inaudito. Los niveles de transgresión alcanzados por al-Nāṣir en este paseo público de Rasīs son elevadísimos. No sólo la situó en el lugar jerárquicamente más privilegiado (entre sí mismo y sus hijos), sino que su atavío incluía los símbolos representativos del poder militar (la espada) y el *establishment* religioso (el bonete[200]). Que estos símbolos se convirtieran en el adorno de la presencia pública de una mujer era ya, de por sí, suficiente motivo de escándalo; que además esta mujer fuera «descubierta» y su condición de prostituta, ampliamente conocida, añadía escarnio al escándalo. Pocas muestras hay tan esclarecedoras del ejercicio del poder absoluto de 'Abd al-Raḥmān III y de su concepción de la figura del califa como este cortejo que lo sitúa más allá de toda convención social.

Volviendo a Rasīs, protagonista de esta extraordinaria ocasión, conviene también detenerse en las frases introductorias del pasaje de Ibn Ḥazm, en las cuales se la presenta como mujer del *dār al-jarāŷ*, es decir, prostituta; pero también se la acredita como honorable y respetada (*rafī'a muhība*). ¿Cómo entender estos calificativos? ¿Quiere decir Ibn Ḥazm que había diferencias notables entre las prostitutas y que Rasīs pertenecía a la más elevada de ellas? Es muy probable que fuera así y que, aun dentro de la marginalidad social de las prostitutas, hubiera entre ellas las mismas diferencias de clase que entre las mujeres que no compartían esa condición.

Conclusiones

El material recogido en este capítulo se ha ordenado, básicamente, por el criterio de diferenciar entre espacios de actividad:

---

[199] Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 76. E. Lévi-Provençal ya había advertido sobre este texto (*Histoire de l'Espagne musulmane*, III, p. 446).

[200] Cf. M. Fierro, "El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà", p. 325-6.

campo y ciudad o espacio doméstico y espacio público. Toda división de este tipo contiene una cierta dosis de artificiosidad, y en el caso del trabajo de las mujeres, lo que en un principio pareció un modo práctico de abordar la cuestión no dejó, sin embargo, de plantear algunos problemas. El más importante, y sobre el que se habrá de volver, es hasta qué punto es operativo establecer una frontera entre el espacio doméstico y el público, convirtiéndolos en ámbitos contrapuestos. Si bien es evidente que una buena parte del trabajo de las mujeres se realiza en el interior de las casas, también lo es que a menudo se trata de tareas que se llevan a cabo en casas ajenas, es decir, que precisaba de la circulación de mujeres por el entramado urbano, que parece ser mucho más permeable a su presencia de lo que originalmente se podría pensar. Por otra parte, hay que tener en cuenta el destino final del producto laboral de las mujeres, que puede dirigirse únicamente al consumo doméstico y las necesidades de la propia familia o bien entrar a formar parte de circuitos económicos más amplios.

Otra posibilidad de interpretación del material documental, a la que ha de aludirse necesariamente, es la que lo aborda desde el punto de vista de la clasificación ocupacional. En un análisis anterior de este carácter[201] se han subrayado algunos de los aspectos que el material estrictamente andalusí aquí empleado ya ha dejado ver: la escasísima información sobre el trabajo de las mujeres campesinas, la vinculación de algunas actividades profesionales con el mundo exclusivo de las mujeres y la diversidad de ocupaciones encontradas en el ámbito urbano. Pero la rigidez de la clasificación ocupacional también presenta sus propias dificultades, derivadas principalmente de la calidad y cantidad de la información que puede someterse a esa clase de sistematización. Ya se ha indicado que, con frecuencia, los datos acerca de mujeres trabajadoras se encuentran en los textos de forma que puede calificarse de casual, de manera que es verosímil la suposición de que hayan existido «oficios ocultos», que nunca atravesaron la barrera de la invisibilidad que separaba la actividad cotidiana de la palabra escrita. Por otro lado, esta clasificación, al basarse únicamente para al-Ándalus en los tratados de *ḥisba*[202], omite toda una serie de actividades que,

---

[201] Cf. M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 348-57.

[202] *Idem*, p. 406-9.

remuneradas o no, conforman un abanico amplio de trabajos llevados a cabo por las mujeres andalusíes, como se ha visto en las páginas precedentes.

En cualquier caso, el análisis ocupacional proporciona una imagen del trabajo de las mujeres andalusíes que lo sitúa, preferentemente, en lo que hoy se llama el «sector servicios». Las escasas referencias a la presencia de mujeres en el ámbito rural tienden también a confinarlas en esa clase de ocupación (como proveedoras de alimentación), aunque haya de nuevo que insistir en la ausencia total de información sobre el trabajo de las mujeres en las tareas agrícolas que, muy posiblemente, también desarrollaron. Dentro de la producción de manufacturas, las mujeres andalusíes, como las de otros países islámicos, participan tan sólo en el sector textil, como hilanderas, tejedoras o bordadoras. Por su parte, la diversidad de ocupaciones dentro del campo de los servicios requeridos para el buen funcionamiento de una sociedad urbana permitió que las mujeres encontraran ahí el hueco social más apropiado para ejercer un trabajo.

Dentro de este campo ocupacional, hay que distinguir, inevitablemente, entre los trabajos que son propios de mujeres y los que mantienen una indefinición de género y son, por tanto, ejercidos igualmente por hombres y por mujeres. Entre los primeros, los de nodrizas y prostitutas son los trabajos más directamente relacionados con la condición biológica de las mujeres, pero las matronas también tienen en ella su razón de ser. En cambio, determinadas actividades propias de mujeres basan su existencia en la construcción social que determina la segregación por géneros: el ejemplo más significativo es el de las médicas, pero podría también citarse a las maestras y a las mujeres que se ocupan del adorno corporal de otras mujeres. El de las plañideras es un caso especialmente interesante, ya que siendo considerado un «oficio» de mujeres, esta restricción no se explica por ninguno de los dos criterios mencionados y sólo puede entenderse como una apropiación, por parte de las mujeres, de una fórmula de expresión personal y fuera del control de los hombres. Plañideras y otras mujeres, como las prestadoras de joyas y las *māšiṭa*s, ejercen una actividad ocasional, condicionada por el ritmo de los acontecimientos familiares (defunciones, bodas).

Por su parte, las ocupaciones compartidas por hombres y mujeres pueden definirse también por el grado de aceptación y respetabilidad de

que gozaban, relacionado muy directamente con su función social. En el ámbito de los tiempos de ocio, la participación de las mujeres (cantoras, bailarinas, músicas) puede ser la misma que la de los hombres, pero su consideración es muy distinta según sea el público al que se dirijan y el entorno (palaciego o popular) en el que se produzcan. La calificación de "libertina" para una mujer que bailaba en las bodas sevillanas es muy elocuente a este respecto (en cambio, las cantoras educadas por Ziryāb y destinadas al disfrute privado de emires y grandes señores[203] sólo reciben elogios). La reprobación de Ibn Ḥazm refleja bien cómo se apreciaba esta participación «igualitaria» de hombres y mujeres:

> ... las injurias y en los insultos que mutuamente se prodigan las mujeres y los hombres degradados (...) en los oficios más sórdidos e innobles, como son los que se ganan la vida tocando y cantando, los barrenderos de las letrinas, los que trabajan en los mataderos, los que viven en esas casas de pandilla dedicadas a la pública oferta de los concubinatos por alquiler (*wa-sākinī dūr al-ŷumal al-mubāḥa li-kirā' al-ŷamā'āt*)[204].

La apertura hacia la actividad de las mujeres en el ámbito de los servicios de ocio se producía, precisamente, por su degradación social, en un fenómeno que históricamente se ha manifestado respecto a grupos sociales marginados, como las minorías de gitanos. En cambio, la participación de las mujeres en trabajos respetables y considerados como campo de acción exclusivo de los hombres fue siempre mucho más difícil y los ejemplos conocidos de la historia andalusí refuerzan, por su carácter excepcional, esta afirmación. Sucede así con la presencia de las mujeres en el ámbito del mercado, limitada casi siempre a su conexión con las manufacturas textiles o como encargadas de la guarda de esclavas dispuestas para la venta -en realidad, en ambos casos, trabajos también «propios» de mujeres.

Uno de los ejemplos más reveladores de los condicionamientos que rodean y constriñen la participación de las mujeres en los «trabajos de hombres» lo constituyen las *kātiba*s de los omeyas. Son ellas las

---

[203] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 153r.

[204] Ibn Ḥazm, *Ajlāq*, p. 90/143.

únicas de quienes se puede decir que realmente hicieron un trabajo específico de hombres y, además, altamente especializado; en cierto sentido, comparten esta posición las mujeres que administraban los depósitos reales de tejidos (aunque, de nuevo, se encuentra aquí la conexión con el ámbito textil, tan ligado a la presencia de las mujeres). Estas *kātiba*s son un caso único de participación en la maquinaria burocrática del califato, reservada a los hombres, que son quienes ocupan los diferentes escalones del *dīwān*. Lo excepcional de la actividad de estas *kātiba*s se refuerza por el lugar en que realizan su trabajo tanto como por su condición de esclavas. El alcázar califal, como sede de la presencia activa del soberano, ha de situarse en un espacio propio que lo diferencie notablemente del resto de la sociedad; si uno de los signos de su preeminencia, ya señalado, es el gran número de mujeres que alberga[205], otro es, sin duda, la adjudicación a algunas de esas mujeres de papeles que usualmente están reservados a los hombres. Como esclavas, por otro lado, estas *kātiba*s pertenecen a la misma categoría que las cantoras de alto precio: mujeres cuyo intelecto y habilidades se cultivan para realzar el prestigio de sus dueños y cuya actividad se realiza en un recinto cerrado al acceso de la gente común.

¿Qué mujeres hacían estos trabajos? Con excepciones muy concretas (algunas «maestras», la *kātiḅa* de la hija del emir Muḥammad) se trata siempre de personas que, o bien pertenecen a los estratos inferiores de la sociedad -situándose incluso en posiciones francamente marginales- o bien se encuentran en estado de necesidad imperiosa. Las piadosas viudas cuyo hilado sirve para pagar los estudios de sus hijos pertenecen a esta última categoría, en la cual se ha de englobar a otras mujeres desasistidas: huérfanas, repudiadas, esposas abandonadas por sus maridos... Es decir, mujeres que carecen de un apoyo familiar y, sobre todo, de una aportación conyugal al mantenimiento de la familia. También es probable que muchas mujeres pobres, aun estando casadas, tuvieran que recurrir a trabajos remunerados (hilanderas, bordadoras, criadas, nodrizas, lavanderas...). El ideal social, amparado por la legislación, era que la esposa debía estar a cargo del marido, a quien correspondían sus gastos de manutención, vestido y alojamiento. La

[205] Cf. J. Dakhlia, "Entrées dérobées: l'historiographie du harem", p. 45 y 53.

puesta en práctica de este ideal no estaba al alcance de todos, pero la necesidad de recurrir al trabajo remunerado de las mujeres para completar los ingresos familiares era un signo de degradación social que se advierte fácilmente en la apreciación negativa de las trabajadoras:

> cuando los francos (*franŷ*), Dios los maldiga, se apoderaron de la ciudad (Barbastro), desfloraron a las vírgenes ante sus padres, y violaron a las mujeres casadas ante su marido y sus hijos. Pasaron cosas que los musulmanes nunca habían presenciado antes en toda la historia. A quien no le apatecia hacer aquello con una criada (*jādim*), artesana (*ḏāt mihna*) o mujer vil (*ḏāt wajš*), se las daba a su servidumbre y sus pajes para que abusaran de ellas[206].

Las limitaciones que el sistema de segregación por géneros imponía a los movimientos de las mujeres afectaban muy directamente a su incorporación a áreas de actividad como el comercio; *per se*, se trataba de una ocupación permitida a las mujeres, pero se reconocía a sus maridos la potestad de impedirles salir de sus casas. Legalmente posible, un supuesto semejante traduce, no tanto una contradicción entre norma jurídica y práctica social[207], como la evidencia del reparto de tareas sociales; en la actividad productiva y laboral, las mujeres sólo pueden participar de pleno derecho en todo lo que se relaciona con sus funciones biológicas y reproductivas. Fuera de este ámbito, su presencia se tolera si va acompañada de una devaluación de su prestigio social: las mujeres de clase acomodada, por definición, no deben trabajar y, aun dentro de su casa, deben contar con el apoyo del servicio doméstico de otras mujeres menos afortunadas.

Como los grupos sociales en que esta última situación se daba no podían por menos que ser reducidos, habría que deducir que, a pesar del silencio de las fuentes, debieron de ser muchas las mujeres urbanas pertenecientes a las categorías señaladas en el texto antes citado: criadas, artesanas y mujeres viles (con lo que debe entenderse,

---

[206] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 450; una versión algo más amplia, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 184-5 (citando a Ibn Ḥayyān). Aunque el texto se refiere a las inicuas acciones de los conquistadores cristianos, su cita es oportuna ya que la formulación clasificatoria de las mujeres está hecha por un observador andalusí.

[207] Cf. M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 362.

probablemente, prostitutas y cantoras o bailarinas). Todas ellas quedaron fuera del paisaje descrito por Averroes al comienzo de este capítulo; parece evidente que el filósofo cordobés reflexiona allí sobre las mujeres de elevada condición, a las que, en efecto, la sociedad no concede más papel que el destinado a la reproducción. Su censura, por tanto, no puede extenderse al conjunto de la población. Lo verdaderamente llamativo en ese texto es que Averroes no considerase válido el argumento, tan repetidamente usado, de justificar las restricciones hacia el trabajo de las mujeres por la sublimación de su valor reproductivo. Siglos después, sí lo hizo J. Ribera, al comentar así las reflexiones de Averroes:

> lo mismo podría decirse ahora, sobre todo por aquellos que juzgan cosa pequeña e indigna de personas formales eso de tener hijos, mantenerlos y educarlos, y sólo tienen por grande y noble el dedicarse a esas altas especulaciones por las que se adquiere la ciencia que desprecia las diferencias naturales. Averroes no fue sólo mediano observador, sino injusto y poco galante al culpar a las mujeres de la miseria de España[208].

[208] J. Ribera, "La enseñanza entre los musulmanes españoles", p. 349.

7. MUJERES PROPIETARIAS[1]

Mucho tiempo después de que desapareciera al-Ándalus como entidad política y que sus últimos descendientes, los moriscos, hubieran sido expulsados de España, en el otro extremo del Mediterráneo una observadora occidental hizo este comentario sobre las mujeres musulmanas:

> those ladies are rich having all their money in their own hands, which they take with'em upon a divorce with an addition which he is obliged to give'em[2].

El reconocimiento de la ley islámica hacia los derechos de propiedad de las mujeres y, por tanto, de su entidad económica independiente ha sorprendido a menudo a los historiadores del islam o a los viajeros por territorios islámicos. En el siglo XVIII, Lady Montagu se refería a las damas otomanas de buena posición, pero su descripción podía haberse aplicado también a mujeres musulmanas de muchos otros lugares y tiempos históricos y, desde luego, también a las andalusíes.

El contraste entre los derechos económicos que la legislación islámica concede a las mujeres y la inferioridad comparativa de su condición respecto a los hombres, bien manifiesta en otros aspectos

---

[1] En varias ocasiones M. Shatzmiller ha hecho constar públicamente que estaba preparando una monografía sobre la propiedad de las mujeres en el Occidente islámico. Remito a la que espero sea próxima publicación de esa obra para un estudio más completo de esta cuestión.

[2] Carta de Lady Mary Wortley Montagu, abril de 1717 (p. 111 en la edición de C. Pick, con introducción de Dervla Murphy, London, 1988).

legales (capacidad de dar testimonio, reparto de herencias, posibilidad de iniciar procesos de divorcio, etc.), se hacía más patente a los ojos del observador exterior si se comparaba con las sociedades occidentales, en las cuales esos derechos económicos se habían visto sometidos a un proceso de deterioro imparable desde la Baja Edad Media[3]. Incluso en publicaciones recientes, se ha llegado a calificar de «paradójica» una situación en la que el reconocimiento legal de la independencia económica de las mujeres convivía con la afirmación de su inferioridad[4].

Sustentada en la autoridad del texto coránico, la capacidad de las mujeres para poseer y disfrutar de bienes propios no fue discutida por los juristas musulmanes, que tampoco la consideraron contradictoria con su posición social. En lo que respecta a al-Ándalus, la documentación que existe sobre mujeres propietarias es relativamente abundante y permite plantear una serie de preguntas en torno a las formas de ejercicio de los derechos de propiedad. ¿Se vieron estos derechos sometidos a cortapisas y dificultades? ¿Qué clase de propiedades tuvieron las mujeres? ¿Cómo dispusieron de ellas? ¿De qué modo y por qué procedimientos accedían las mujeres a la propiedad?

A diferencia de lo que ocurre en otras áreas temáticas, en las que es posible combinar la información procedente de muy diversos tipos de fuentes, la inmensa mayoría de los datos documentales conservados sobre las propiedades de las mujeres proceden de fuentes jurídicas y, en especial, de las colecciones de *fatwà*s. Quiere esto decir que mucho de lo que se sabe sobre las propiedades de las mujeres tiene su origen en la existencia de un conflicto entre personas o una diferencia de opinión entre juristas; en la ausencia de estos supuestos, no era necesario ocuparse de la «normalidad» de las transacciones económicas que registraban los cambios de propiedad y la presencia en ellos de mujeres. Sólo los documentos de archivos preservan estos últimos casos; pero desgraciadamente sólo se conservan en un número muy limitado. A

---

[3] D. Herlihy, *Women Family and Society in Medieval Europe*, p. 52 y ss., data esta evolución negativa a partir del s. XI, vinculándola con el establecimiento de una familia de tipo patrilineal, agnática y monógama en la que las mujeres pierden el derecho a una herencia igual a la de los hombres, la transmisión hereditaria se concentra en el primogénito varón y la dote vuelve a ser del tipo romano.

[4] M. Shatzmiller, "Women and Property Rights", p. 221.

pesar de esta dificultad (y de otras generalmente señaladas para el uso de las fuentes jurídicas, como la frecuente ausencia de precisiones cronológicas), las páginas que siguen pretenden examinar las cuestiones que plantea el material documental, para así averiguar si hay respuestas a las preguntas anteriormente planteadas.

Cosas de mujeres

Un problema que al parecer se debatió con cierta frecuencia a la hora de establecer qué bienes pertenecían a un hombre fallecido (y, por tanto, debían entrar en el reparto de su herencia), era el de determinar si alguno de esos bienes pertenecía a su viuda y no a él. Esta dificultad la ofrecían, principalmente, los enseres propios de la casa en la que habían convivido los cónyuges. Los juristas mālikíes se ocuparon desde muy pronto en deslindar los campos de propiedad entre marido y mujer, por el procedimiento de cargar a los objetos con un significado inherente ligado al género de su poseedor. Según Mālik b. Anas, "los bienes propios de la mujer son la jofaina (*ṭast*), el aguamanil (*ibrīq*), el horno de pan (*tannūr*), el candelero (*manāra*), las alhajas (*ḥiyāl*), abrigos (*qibāb*), colchones (*asirra*), alfombras (*farš*), almohadones (*wasā'id*), cojines (*marāfiq*) y tapices (*busṭ*). Al hombre le corresponden el cinturón (*minṭaqa*), la espada y el sello".[5]

La determinación de qué bienes contenidos en la casa pertenecían de suyo al marido o a la mujer no dejó de generar controversias y diferencias de opinión, motivadas por la posibilidad de que hubieran sido adquiridas con los peculios independientes de cada uno de ellos. Esclavos y animales hallados en la casa a la muerte de su propietario eran considerados como bienes «masculinos», a no ser que la viuda pudiese demostrar documentalmente su adquisición. Otros bienes igualmente adjudicables al marido eran los cereales y el numerario; correspondía a la mujer hacer valer sus razones para reclamar su posesión (por ejemplo, podía justificar que el dinero era suyo si había

[5] M. Arcas, "El reflejo de la sociedad", p. 79: la cita de Mālik procede del *Muntajab* de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008). En la nota 11 de este mismo trabajo se sugiere que *qibāb* sea ropa de abrigo para la cama.

vendido recientemente alguna propiedad inmueble)[6]. Para evitar litigios *post mortem* y también para reconocer durante la vida conyugal cuáles eran los enseres propiedad de las mujeres, se podían establecer actas documentales en las que se detallase, ante testigos, qué cosas pertenecían a la esposa. Aun así, cuando la descripción de los objetos no se había hecho conforme a las normas procesales, la mujer debía prestar juramento de que le pertenecían[7].

Un modelo de documento de este tipo prevé que un hombre reconozca a su esposa o a su *umm walad* la posesión de todos los tapices (*wiṭā'*), coberturas (*giṭā'*), vestidos (*ṯiyāb*), baúles (*tawābīt*), utensilios (*mawā'īn*), joyas y muebles que se encuentren en su casa, estableciendo que todo ello es propiedad de la mujer, habiéndolo obtenido con su trabajo (*kasb yadi-hā*) y no teniendo él ningún derecho sobre nada de ello[8]. Pero había otra posible dificultad, causada por el tiempo transcurrido entre la firma de un documento semejante y la muerte de su signatario: los enseres adquiridos en ese intervalo y que no figuraban por tanto en el acta ¿a quién pertenecían? En estos casos se recurría, de nuevo, a la distinción de bienes «propios de mujeres», como lo eran sus vestidos. Había quienes reclamaban, de forma más general, la posesión de "las cosas de mujeres" (*mim-mā yamluku-hu l-nisā'*)[9], entendiendo probablemente por ello una relación semejante a la que se ha citado más arriba. En éstos y otros supuestos parecidos, la decisión de los juristas consultados suele convenir en la necesidad de que las partes implicadas en el litigio (la viuda y los demás herederos) hagan juramento de que son los auténticos propietarios[10].

Un litigio cordobés documenta, con precisiones cronológicas y onomásticas, este tipo de disputas entre los herederos y la viuda, que reclama como propiedad suya y, por tanto, fuera de la herencia de su marido, objetos o dinero. Se trata de un caso presentado ante el juez de Córdoba Abū Bakr Ibn Manẓūr (m. 464/1072)[11]: un vecino de Cabra,

---

[6] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 385-6.

[7] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 158.

[8] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 307.

[9] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1084 (nº 295/3).

[10] Ibn Rušd, *loc. cit.* e Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 191/344.

[11] Cf. M. L. Ávila, "Los Banū Manẓūr", p. 28.

llamado Ibn al-Ṣābūnī, se había trasladado a Córdoba dejando en depósito con otro hombre unos tapices (*busṭ*) y alfombras de oración (*muṣallīyāt*) de lana. Tras la muerte de Ibn al-Ṣābūnī en Córdoba, sus hijos reclamaron este depósito a la viuda, diciendo que eran de su padre y les correspondían en herencia. La viuda, por su parte, afirmó que eran de sus enseres propios y le pertenecían, mientras que el depositario declaró que el fallecido se las había llevado en persona[12]. Aunque la consulta jurídica que se hizo sobre este caso fue favorable a la propiedad de los hijos de Ibn al-Ṣābūnī (previo trámite de juramento), no es aventurado deducir que la reclamación de la viuda se apoyaba en la consideración general de que los textiles de amueblamiento de la casa pertenecían a las mujeres.

Utensilios y textiles domésticos -junto a su propia indumentaria- pertenecen por tanto al ámbito de las posesiones de las mujeres dentro de la casa. Estas propiedades se almacenaban en baúles o cofres[13], muebles que aparecen a menudo en la documentación jurídica como lugares de guarda de los objetos más preciados: telas, vestidos y joyas, cuya custodia y contenido podían dar lugar a disputas y litigios.

Además de los textiles y los enseres destinados al servicio doméstico, las joyas también entraban dentro de la categoría de posesiones específicas de las mujeres. Ya se ha hecho notar anteriormente el valor de las alhajas como parte del adorno de las mujeres, especialmente de aquéllas que pertenecían a las familias de abolengo; también se ha indicado que, en el caso de las *ŷawārī*, no parece que gozaran siempre de la plena posesión de estos objetos[14]. En los círculos más acomodados de la sociedad, es evidente que muchas mujeres libres pudieron disponer de la propiedad absoluta de sus joyas, que podían llegar a tener un valor muy elevado y convertirse así en depósito para hacer frente a los avatares de la fortuna. Entre otros posibles ejemplos, puede señalarse a este respecto el del visir de los zīríes granadinos Simāŷa, que tras su destitución se trasladó a Almería, acompañado por su mujer, la cual "salió también con muchas alhajas adornadas de piedras preciosas (*ḥalī kaṯīr min al-ŷawhar*), sin contar

---

[12] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 388.

[13] Denominados *tābūt* o *jizāna*. Cf. J. Sadan, *Le mobilier*, p. 144-53.

[14] Cf. *supra*, p. 212-16.

el numerario (*māl*) que pudo ocultar a mis investigaciones", según relata el rey 'Abd Allāh en sus memorias[15]. La extraordinaria magnanimidad de algunos príncipes se traducía también en la distribución de joyas y objetos fabricados con metales preciosos a las mujeres de su entorno doméstico. Son conocidos, y ya se han mencionado, los obsequios de este tipo que distribuyó 'Abd al-Raḥmān II a varias de sus esposas. Algunos de los extraordinarios marfiles cordobeses estaban destinados a las mujeres de la familia omeya, como el estuche de juegos y la arqueta hechos para una hija de 'Abd al-Raḥmān III[16] o los dos botes dedicados en 355/966 a "la más querida de las mujeres fecundas", es decir, Ṣubḥ[17]. Se cita también, admirativamente, el regalo hecho por al-Mu'tamid, con ocasión de las bodas de su hijo al-Rašīd con la hija del rey de Denia, 'Alī b. Muŷāhid: el rey de Sevilla hizo que se fabricaran para cada uno de los novios sendas gacelas de oro que pesaban 700 *miṯqāl*es[18].

Si bien semejantes propiedades sólo estaban al alcance de muy contadas mujeres, de la documentación conservada se deduce claramente que la posesión de un número limitado de joyas modestas era bastante común. En 839/1436, una mujer granadina llamada 'Ā'iša bt. 'Alī al-Martušī hizo redactar un acta notarial para reconocer el préstamo que hacía, a su propia hija, Fāṭima bt. Ḥasan Zurayq, de unos vestidos, un brazalete y unos pendientes de oro[19]. El objeto del documento era establecer que el préstamo no suponía en absoluto una transferencia de propiedad entre ambas mujeres; al mismo tiempo, el acta deja ver cuáles debieron de ser las alhajas más corrientes poseídas por mujeres de posición holgada pero no excesivamente acomodada. En otro documento granadino, algo posterior (890/1485), un marido dona a su

---

[15] *Tibyān*, p. 80/180.

[16] Cf. J. D. Dodds (ed.), *Al-Andalus*, p. 190-2.

[17] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions*, núms. 197 y 198. Cf. M. Ocaña Jiménez, "Las ruinas de "Alamiría", p. 380 (y F. Prado-Vidal, "Circular visions", p. 21, sobre las interpretaciones de la iconografía empleada en esta y otras arquetas o botes destinados a mujeres y que vinculan la exclusiva decoración vegetal con la celebración de la fertilidad).

[18] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, p. 521 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, 614 (con algunas variantes sobre el texto de Ibn Bassām). Cf. R. Valencia, "Presencia de la mujer", p. 136-7.

[19] L. Seco de Lucena, "Escrituras", nº 12.

esposa, Mahŷūna bt. Ibrāhīm al-Ḥakīm, 200 dinares de plata y una ajorca de oro (*al-qaṣab al-ḏahabī*)[20]. Otros textos jurídicos se refieren, genéricamente, a la propiedad de joyas no identificadas que se donan a hijas o esposas[21]. De toda esta documentación se deduce que, junto a los textiles y los enseres de menaje doméstico, las alhajas de poco o mucho precio constituían las propiedades más usuales de las mujeres de cierta categoría social, aquélla que también les permitía, en caso de disputa sobre su posesión, acudir a la justicia y reclamar sus derechos. La relación intrínseca entre todos estos objetos (textiles, utensilios domésticos, alhajas) y su posesión por mujeres es elocuente en sí misma, puesto que sitúa a las mujeres en ámbitos de trabajo y dedicación específicos. Sin embargo, y como se verá a continuación, las mujeres podían ser propietarias de otros bienes en los que esta connotación de género está ausente por completo.

Propiedades rurales

La poetisa andalusí más antigua que se conoce es Ḥassāna al-Tamīmīya, que vivió bajo los reinados de al-Ḥakam I y ʻAbd al-Raḥmān II (180-238/796-852). A Ḥassāna[22] le concedió al-Ḥakam I la pensión (*martab*) que había sido de su padre y la promesa de una buena dote cuando se casara[23], así como un documento de exención de impuestos sobre todas sus posesiones (*waqqaʻa la-hā bi-jaṭṭ yadi-hi taḥrīr amlāki-hā*)[24]. De todo ello se tiene noticia porque el gobernador de Ilbīra, Ŷābir b. Labīd, no había respetado las órdenes del emir y Ḥassāna se presentó en Córdoba para reclamar, ante ʻAbd al-Raḥmān II, las disposiciones de su padre, componiendo después un panegírico en honor del emir. Y es así como se sabe que esta mujer era propietaria

---

[20] L. Seco de Lucena, *Documentos*, nº 51.

[21] Cf. *infra*, p. 359.

[22] Sobre la cual cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 44 y T. Garulo, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, p. 90-4.

[23] *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 130-1/138-9.

[24] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 167-8; también en *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 142/151. El texto de al-Maqqarī está traducido en E. Terés, "El poeta Abū l-Majšī", p. 241-3.

de tierras (*amlāk*) en la región de Ilbīra, donde se habían asentado grupos tribales árabes tras la conquista de la Península Ibérica[25].

Su caso no fue excepcional[26], aunque sí lo fueran las circunstancias que rodean su aparición en las fuentes escritas. Las mujeres con propiedades rurales aparecen en los textos jurídicos por varios motivos: establecimiento de la propiedad de fincas rurales dejadas en herencia[27], ventas o arrendamientos de terrenos[28], transferencias de propiedad en el momento del matrimonio[29] y cesiones de uso y explotación[30]. En los documentos de archivo granadinos se menciona a diversas mujeres dueñas de cármenes y predios en la vega de Granada durante la segunda mitad del s. IX/XV[31]. La extensión de estos terrenos no se menciona, pero de la escueta redacción de estas actas de compraventa se deduce que las mujeres son más a menudo vendedoras[32] que compradoras de fincas[33]. En este último caso,

---

[25] Sobre ello, cf. P. Guichard, "Arabes d'Orient et d'al-Andalus", p. 348-52.

[26] Además de la posesión de fincas rurales, la concesión de una exención de impuestos para las posesiones de una mujer y de su marido se registra también en un documento de época naṣrí, cf. J. Vallvé, "Un privilegio granadino", p. 238-242.

[27] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 502, 698 y 918; al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VI, p. 263-4 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 171 [nº 266]); Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 170/320; al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 258 y 350; Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1127 (nº 304/1).

[28] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 502 y 600; al-Ša'bī, nº 310; al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VI, p. 198 (V. Lagardère, *Histoire*, p. 178 [nº 303]).

[29] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 965 (nº 258) y p. 1167.

[30] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 777; al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 484 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 421 [nº 213]).

[31] Los documentos árabes romanceados publicados por Osorio y Santiago Simón, que van de 1348 a 1454 y se relacionan con distintas propiedades ubicadas en la alquería de Quempe (*Qamb Qays*), también registran la presencia de varias mujeres entre los herederos, vendedores o compradores de terrenos.

[32] L. Seco de Lucena, "Escrituras", núms. 8, 20, 36, 61, 72, 77 y 79. Es preciso hacer constar, a este respecto, que en el modelo de documento para venta de una casa registrado por Ibn Mugīṯ (*Muqni'*, p. 130), se añade la fórmula necesaria cuando es una mujer la que vende, adición no habitual en otros modelos de actas para transacciones comerciales.

[33] L. Seco de Lucena, "Escrituras", núms. 27, 78 y *Documentos*, núms. 25 y 48. Tanto en los documentos de archivo como en los textos jurídicos, las mujeres parecen ser propietarias de lotes de extensión reducida, a juzgar por los precios que, en ocasiones, se mencionan en los primeros o la terminología usada en los segundos. Sólo en algunos casos excepcionales (en las familias omeya y naṣrí) se menciona que una mujer sea una gran propietaria rural.

además, se observa que son los varones de la familia los que adquieren terrenos para las mujeres, incluso cuando el dinero empleado les pertenece a ellas. Así lo hizo Aḥmad b. Sa'īd b. Musā'id, para su esposa 'Ā'iša bt. Muḥammad b. 'Iyāḍ, en 897/1492; en cambio, en 874/1470, Abū Ŷa'far Aḥmad b. 'Uṯmān al-Gurūŷ había donado a su hija 'Ā'iša los fondos con los que adquirió, para ella, un predio de regadío[34].

El relativamente escaso número de documentos de este tipo que se conserva no permite extraer conclusiones basadas en un recuento cuantitativo y cabe la posibilidad de que la mayor frecuencia de ventas de terrenos por parte de las mujeres se deba a una serie de factores casuales. Pero la concentración de estos documentos de archivo en un periodo cronológico muy limitado y en áreas geográficas muy concretas les concede un valor significativo que no puede pasarse por alto y que podría traslucir una cierta precariedad de las propiedades de las mujeres, puesto que su venta es más frecuente que su adquisición.

Tal como sucedía con respecto a los bienes propios de mujeres, gran parte de la información conservada a propósito de las fincas rurales se refiere a problemas planteados por la reclamación de la propiedad. Un recorrido -que no pretende en modo alguno ser exhaustivo- por las fuentes jurídicas presenta una imagen común: las mujeres reclaman tierras que afirman habían pertenecido a su padre y que por tanto corresponden a su herencia, en tanto que los hermanos u otros hombres de la familia aseguran que se trata de posesiones adquiridas con su propio peculio. Los juristas consultados sobre este tipo de casos solían estar de acuerdo en que la aseveración de los hombres de la familia debía ser probada documentalmente y, de no ser ello posible, las mujeres tenían que jurar públicamente la veracidad de su reclamación[35]. Este tipo de problemas podía surgir también entre esposos: una cuestión planteada a Ibn Rušd trata sobre un hombre que, en el acta de matrimonio, había entregado a su mujer la mitad de los bienes que poseía en una aldea. Pasado el tiempo, el hombre vendió un terreno en ese lugar, aduciendo que lo había comprado después de

---

[34] L. Seco de Lucena, "Escrituras", nº 78 y *Documentos*, nº 25.

[35] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VI, p. 263-4 y al-Ša'bī, *Aḥkām*, núms. 258-9 y 350. Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 171 [nº 266]).

casarse y, por tanto, no formaba parte de los bienes cedidos a la esposa, lo que ésta negaba, reclamando su propiedad[36].

La dificultad de corroborar, mediante pruebas documentales, las afirmaciones de estas reclamaciones se observa también en litigios entre diferentes ramas de una misma familia. Un largo y complejo pleito cordobés enfrentó a una mujer llamada Hušayma bt. Sa'īd b. Muzayn con su primo paterno Muḥammad b. Ŷa'far, a propósito de unos terrenos (*aḥqāl*) que Hušayma afirmaba habían pertenecido a su padre y le correspondían en herencia. Por su parte, Muḥammad b. Ŷa'far negaba estas alegaciones, puesto que, según decía, su propio padre había comprado los terrenos a un hermano de Hušayma[37]. A finales de ŷumādà I de 517/julio de 1123, se presentó en Córdoba un pleito semejante, originado en Badajoz. Dos primos maternos se disputaban la herencia de una *qarya*: el hombre presentó un documento (*siŷill*) que probaba que había pertenecido a su madre, quien había heredado un tercio de la propiedad de su padre. Por el contrario, la mujer afirmaba que el terreno en disputa había pertenecido a su propio padre -hermano de la madre de su primo- y que el documento describía otra finca diferente[38].

En el caso de Hušayma, los juristas consultados dieron finalmente la razón a su primo, mientras que en el segundo litigio la opinión de Ibn Rušd estaba condicionada a la consecución de testimonios fiables sobre la procedencia de los terrenos y la continuidad en su posesión. En ambos casos, el papel de las mujeres en la presentación de sus demandas es activo y personal. Según se desprende de los textos, son ellas las que replican a las alegaciones de sus parientes, presentan argumentos contrarios y piden al juez que tome medidas para defender sus intereses. Parece haber sido mucho más común, sin embargo, que las mujeres estuvieran representadas en estos litigios por sus maridos, del mismo modo que una serie de datos sobre las propiedades rurales de las mujeres indican que su explotación se encomendaba a otros miembros de la familia o se entregaba en arrendamiento a otros hombres.

---

[36] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1167. Cf. *infra*, p. 371.

[37] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 698; v. también p. 702 y ss. Los terrenos en disputa estaban situados, según la edición de *Aḥkām*, en la *qarya* de Šaytamat al-Barbar.

[38] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1127 (nº 304/1).

Este fenómeno ha sido puesto de relieve por D. Serrano en su estudio de los casos judiciales recogidos por Muḥammad b. 'Iyāḍ[39], que corresponden a un periodo concreto de la historia común del Mágreb y al-Ándalus: el siglo VI/XII. De la misma época es una consulta hecha a Ibn al-Ḥāŷŷ sobre una mujer que arrienda su tierra por dos años a un hombre después de haber hecho con él un contrato de aparcería (*muzāra'a*), por lo que el cultivador tenía derecho, según el jurista, a que se le devolviera la mitad del alquiler del primer año[40]. Casos semejantes se encuentran también en otros periodos de la historia andalusí[41] y de todos ellos podría deducirse que las mujeres propietarias de fincas rurales residían en núcleos urbanos y recurrían a la contratación de campesinos bajo diversas fórmulas jurídicas para explotarlas, o bien cedían a hombres de su familia su gestión y aprovechamiento. Una consulta hecha, probablemente, al jurista granadino Abū Sa'īd Ibn Lubb (m. 782/1381), presenta el caso de una mujer que había transferido a su marido sus propiedades rurales, cultivadas por él durante 18 años; al ver el marido próxima su muerte, hizo establecer un acuerdo con el resto de sus herederos para preservar la parte que a ella le correspondía del beneficio de las tierras. Lo más interesante de esta consulta es, con todo, el comentario del jurista acerca de este tipo de cesiones, práctica y costumbre ordinarias en su entorno geográfico como una forma de asegurar la armonía conyugal (*'urf 'āmm fī hāḍihi l-aqṭār li-maṣlaḥat zawŷīyati-himā*)[42].

Si realmente fue Abū Sa'īd Ibn Lubb el autor de esta opinión jurídica[43], su comentario no necesita de mayor glosa y confirma la tendencia a que se ha hecho alusión anteriormente: las mujeres propietarias de fincas rurales rara vez se habrían ocupado en persona de su gestión económica e incluso su usufructo habría estado en manos de

---

[39] *Maḍāhib*, estudio introductorio, p. 63.

[40] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VI, p. 166 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 360 [nº 304]).

[41] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VI, p. 198 y VIII, p. 142-3. Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 178 (nº 303) y *Campagnes et paysans*, p. 128.

[42] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 484-5. Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 421 (nº 213).

[43] La secuencia de *fatwà*s en esta sección de *Mi'yār* así lo hace pensar, aunque pudiera tratarse de un *muftī* anónimo. En el texto de la respuesta se cita también la opinión de Ibn al-Ḥāŷŷ.

sus maridos o de otros hombres de su familia. La posesión de tierra cultivada podía llegar a ser, por tanto, puramente nominal, aunque sí constituía una baza importante en el sistema de intercambios matrimoniales y en la transmisión hereditaria. A finales del s. III/IX o comienzos del IV/X se consultó a varios alfaquíes cordobeses sobre las medidas tomadas por los herederos de un tal Dā'ūd, que había legado un collar de perlas a una hija suya menor de edad. Los demás herederos decidieron venderlo y con su precio adquirir unas tierras para la niña, decisión que fue aprobada por los juristas por el mayor beneficio que ella podría obtener de su futuro producto, en tanto que la alhaja, por muy alto que fuera su precio, inmovilizaba el capital[44]. El valor de la tierra como inversión productiva, ligado a la posesión de las mujeres y por tanto susceptible de representar un papel decisivo en las negociaciones pre y posmatrimoniales, queda bien señalado en este texto jurídico y se destaca más claramente a la luz de los otros documentos examinados en este capítulo.

A medio camino entre la propiedad rural y la urbana, los huertos (*ŷinān*, *basātīn*) se situaban en la periferia de los núcleos urbanos e incluso en el interior de las murallas, siempre cercanos a canales, acequias o cursos de agua, donde también se encontraban los molinos[45]. También aquí se registra la aparición de mujeres propietarias y, en alguna ocasión, afirmando sus derechos ante sus vecinos. Así lo hicieron dos mujeres cordobesas propietarias de unos huertos contiguos a un solar cuyo comprador pretendía levantar una tapia que desaguaba en esos huertos; fueron ellas las que hicieron constar su oposición, pero corrió a cargo de sus maridos la gestión del litigio[46]. Lo mismo ocurrió en una disputa acerca de la venta de unos huertos por parte de 'Abda bt. Ṭāhir, cuyo marido, Muḥammad b. Ibrāhīm, la representó en el litigio[47]. Se conserva, por otra parte,

---

[44] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 149-50. Uno de los autores de la respuesta es Ayyūb b. Sulaymān (m. 326/937-8).

[45] Cf. V. Lagardère, *Campagnes et paysans*, p. 64-86 y D. Serrano, estudio introductorio a su traducción de Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 47-50.

[46] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1075 y *Waṯā'iq fī šu'ūn al-'umrān*, nº 14. Cf. V. Lagardère, "Moulins d'Occident musulman", p. 107.

[47] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 749. Entre los alfaquíes consultados sobre este caso figura Muḥammad b. Walīd (m. 309/921). Otros ejemplos en V. Lagardère, *Histoire*, p.

copia de un documento de compraventa entre dos mujeres valencianas, llevado a cabo sin intervención de ninguno de sus parientes masculinos y firmado en ramaḍān de 515/noviembre de 1121:

> En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Idlāl, *umm walad* de Fulano, ha comprado de ʻĀ'iša bt. Fulān viñedos (*dawālī*) en la capital de Valencia, dentro de su muralla nueva, en el barrio tal y con tales lindes, y el huerto (*ŷanna*) que está fuera de la ciudad de Valencia en tal lugar y con tales lindes, con todos los derechos sobre la casa y el huerto vendidos y delimitados, sus utilidades y servidumbres interiores y exteriores, todo el terreno correspondiente, sus construcciones y restos en ruinas por cima y por bajo de él y los árboles y cultivos, productivos o no, que hay en el huerto. Todo ello es una compra válida y completa sin condiciones, excepción o derecho de retroceso. Ambas se dan por enteradas de esto y de su precio, que es tanto[48].

Del mismo modo que estas dos valencianas realizaron entre sí una transacción comercial sobre las propiedades de una de ellas sin precisar de ser representadas por los hombres de su familia, a mediados del s. V/XI otra mujer, esta vez cordobesa, se hizo cargo, al enviudar, de los molinos dejados en herencia por su marido. Los otros dos coherederos, hijos de otro matrimonio del fallecido, se encontraban ausentes y la viuda -llamada Naŷāt- procedió al arrendamiento y cobro de las tasas (*maks*) de los molinos[49].

Propiedades urbanas

La mayor parte de los datos relacionados con las propiedades inmuebles de las mujeres se refieren a casas o partes de casas situadas en las ciudades. Esta abundancia de información incluye referencias a las mujeres de la familia omeya, que debieron de ser propietarias urbanas de cierta importancia. En dos ocasiones se repite, a propósito

---

184 (nº 327 bis) y L. Seco de Lucena, *Documentos*, núms. 73 (c) y 79.

[48] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 939 (nº 249).

[49] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 629.

de estas mujeres, una situación parecida: el príncipe (en un caso el emir Muḥammad y, en el otro, el califa al-Nāṣir) desea comprar, para una de sus mujeres, una casa perteneciente a la herencia de unos huérfanos[50]. Los dos jueces que intervienen en estos asuntos, Sulaymān b. Aswad y Munḏir b. Sa'īd respectivamente, se oponen a la venta, lo que ilustra, a los ojos del lector de estos textos, la capacidad de resistencia de los juristas hacia las intervenciones arbitrarias del poder político[51]. La adquisición de este tipo de propiedades para las mujeres de la familia soberana está bien definida en el segundo de estos relatos, en el que interviene al-Munḏir b. Sa'īd. El califa deseaba comprar, para una de sus mujeres favoritas, una casa concreta, que pertenecía a los huérfanos de Zakarīyā', hermano de Naŷda[52], y que estaba situada en el arrabal oriental de Córdoba, unida a un baño público que proporcionaba una amplia renta. También en este caso el *qāḍī* consiguió eludir el propósito del príncipe[53]; pero lo que interesa aquí no es tanto la intención ejemplificadora de estos textos como el hecho de que dejan traslucir el interés económico que representaba la posesión de propiedades urbanas, capaces de generar rentas destinadas a mujeres de elevada posición.

En cuanto a otras capas sociales, la frecuencia de informaciones sobre pleitos y litigios en torno a casas propiedad de mujeres lleva a concluir que en familias de cierto nivel económico era usual encontrar a las mujeres como propietarias urbanas. Cuando el juez Muḥammad

---

[50] La similitud de ambos casos hace pensar en la construcción de un *topos* destinado a subrayar el papel del ulema como vigilante controlador de las acciones del príncipe. Lo mismo ocurre en la situación estudiada por M. Fierro en "Caliphal Legitimacy and Expiation".

[51] Sulaymān b. Aswad intervino para elevar de tal modo el precio de la casa que el emir Muḥammad renunció a su compra. Existen dos versiones de este hecho: en la más antigua (Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 140/173), el emir desea comprar la casa para uno de sus hijos. En la segunda versión (Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 152) se menciona como destinataria de la compra a una de las *karā'im* del emir. En ambas, la intervención del juez provoca su destitución.

[52] Debe de tratarse del general derrotado en Alhandega en 327/939 (cf. A. al-'Abbādī, *Los eslavos en España*, p. 11 e Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, índice de la trad., p. 408).

[53] Véase al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, p. 16-7. Cf. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 209-212 (en las que se incluyen, además de este relato, otros que ilustran la actividad «recriminadora» de Munḏir b. Sa'īd frente a al-Nāṣir).

b. Salama (m. 289/901-2) hizo testamento de sus bienes, éstos eran tan escasos que ni siquiera la casa en la que vivía era suya, sino que pertenecía a su hija ʻĀfiya[54]. Se conservan ejemplos de mujeres propietarias de casas que litigan con sus vecinos, o éstos con ellas, a propósito de servidumbres y daños ocasionados en sus respectivas posesiones: la construcción, por ejemplo, de una escalera exterior que afecta a la casa vecina, la reclamación por el humo de un horno o de una cocina o la desviación de una conducción de agua[55]. No falta tampoco la habitual queja por las servidumbres «visuales» de una construcción más elevada y que permitía observar el ámbito privado de una casa vecina. En este caso concreto, los detalles del litigio no carecen de interés: los demandantes son dos hermanos y la demandada una mujer, Fāṭima, dueña de la casa en la que reside con su marido, Abū l-Qāsim al-ʻUmarī. Los demandantes afirman que desde la azotea de la casa de Fāṭima se puede pasar sin dificultad a la suya y observar su propio patio. El marido de Fāṭima, que actúa como representante suyo, se opone a la demanda puesto que, según asegura, la azotea de su casa no tiene vistas sobre la de sus vecinos. La decisión de los juristas consultados es favorable a la demandada que, sin embargo, debe construir una balaustrada en su azotea para impedir el paso a la de sus vecinos[56].

Una reclamación presentada por una mujer cordobesa ante el *qāḍī* Abū ʻAlī al-Ḥasan b. Muḥammad Ibn Ḏakwān (nombrado en 435/1043 y destituido en 440/1048)[57] permite apreciar cómo las mujeres propietarias eran conscientes del valor económico de sus posesiones urbanas. Esta mujer, llamada ʻĀtika, había presentado una queja contra un tal ʻAbd al-Raḥmān, por haber construido junto a su vivienda un horno cuyo humo la perjudicaba. Habiéndose comprobado ante el juez que ʻAbd al-Raḥmān había hecho lo necesario para

---

[54] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 172/212-3.

[55] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1071, 1080 y 1097; *Waṯā'iq fī šu'ūn al-ʻumrān*, núms. 11 y 17.

[56] *Idem*. p. 1089 y nº 18 (pleito presentado ante el juez cordobés Muḥammad b. Yabqà b. Zarb [m. 381/991-2]). La cuestión de estas servidumbres visuales es bien conocida; entre la bibliografía más reciente a este respecto, cf. J. P. Van Staevel, "Casa, calle y vecindad", p. 59.

[57] Cf. M. J. Viguera, "Los jueces de Córdoba", p. 128.

suprimir esta molestia, ʿĀtika reiteró su reclamación, aduciendo esta vez que la mera presencia del horno dañaba su propiedad, cuyo precio disminuiría en caso de ser puesta en venta. Los alfaquíes consultados no fueron unánimes en su respuesta, pero los que eran favorables a la demandante justificaron la existencia del perjuicio afirmando que el precio de la casa de ʿĀtika estaba sujeto a una depreciación debido a la frecuencia de los incendios en los hornos; nadie querría comprar su casa a no ser por un precio muy inferior al que podría haber obtenido antes de la construcción del horno[58].

La compraventa de casas originaba otro tipo de problemas, causados por los defectos de construcción. En el s. V/XI, dos mujeres de Córdoba pleitearon por la compraventa de una casa ubicada en el interior de la medina; la compradora, que había pagado más de la tercera parte del precio total, declaró que la casa estaba en ruinas y presentó tres testigos que avalaron su declaración. Otra mujer presentó una reclamación semejante por una casa comprada a un hombre en ramaḍān de 458/julio de 1066; en ambos casos, el precio de la casa oscilaba entre 260 y 280 *miṯqāl*es de oro[59]. También se registran, como sucedía con las propiedades rurales, cuestiones relacionadas con la transmisión patrimonial, en las cuales era necesario documentar a quién pertenecían los inmuebles urbanos y cómo se había llevado a cabo su adquisición o si sobre ella existían servidumbres financieras[60].

La mayor parte de la información mencionada hasta aquí se refiere genéricamente a la propiedad de casas dentro de los recintos urbanos; sólo en alguna ocasión se alude a que las mujeres propietarias lo eran sólo de parte de una casa, pudiéndose ello deber a los repartos de herencias o a las transmisiones patrimoniales entre cónyuges[61]. En los documentos de archivo granadinos, sin embargo, es frecuente encontrar informaciones sobre mujeres que venden o compran porciones reducidas de construcciones urbanas, sobre todo algorfas y almacerías, es decir, "cámaras para granos" y "habitaciones de terraza con entrada

---

[58] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1080 y *Waṯā'iq fī šu'ūn al-'umrān*, nº 17.

[59] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 572 y 616.

[60] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 326, 652, 744, 789, 871-2 y 1069 (*Waṯā'iq fī šu'ūn al-'umrān*, nº 10); al-Šaʿbī, *Aḥkām,* nº 872; Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 960 (nº 256).

[61] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 506 y 871-2.

independiente"[62]. Estos habitáculos tienen, generalmente, un precio reducido: cinco dinares, ocho dinares y medio... en contraste lógico con el precio de una casa granadina en el Albaicín, en 836/1433, que era de 30 dinares, o en Bāb al-Ṭawwābīn (en 887/1482), que era de 20 dinares; la primera fue vendida por 'Ā'iša bt. Abī 'Uṯmān Sa'd al-Ḥanīnī y la segunda por Umm al-Fatḥ bt. Muḥammad al-Šalubānī[63]. Aunque las mujeres granadinas aparecen en estos documentos como propietarias de casas de éste o aún más elevado precio, lo más común es que sus transacciones económicas tengan como objeto almacerías o algorfas, que sólo en muy rara ocasión pertenecen a hombres[64]. ¿Podría deducirse que, al menos en la Granada naṣrí, las propiedades urbanas de las mujeres eran preferentemente de tamaño reducido y escaso valor económico? Tal parece, de acuerdo con la documentación conservada; pero no es posible saber si ello obedece a una constante de la historia andalusí o si responde a las condiciones específicas del periodo final de esa historia.

Al comienzo de este apartado se ha hecho referencia al interés que representaba la posesión de fincas urbanas, en tanto que fuente de renta producto de su alquiler. En el s. III/IX, un cordobés litigó contra su yerno, que vivía con su esposa en una casa propiedad de ésta; el padre de la mujer pretendía que ambos la abandonaran de modo que se pudiera alquilar y así proporcionar una renta a su hija. Aunque el juez - Sulaymān b. Aswad- se negó a sentenciar en favor del demandante, alegando que el marido de su hija no disponía de casa propia donde alojarse, la pretensión de este padre cordobés refleja con precisión el valor económico que suponía la posesión de inmuebles en la ciudad[65]. Un aspecto concreto de esta posibilidad de rentabilizar la propiedad dio no poco quehacer a los juristas mālikíes: ¿estaba obligado un hombre casado a pagar el alquiler de la casa en que vivía cuando ésta pertenecía a su esposa?

---

[62] Cf. F. Corriente, *Diccionario de arabismos, s.v.* y L. Torres Balbás, "Algunos aspectos de la casa hispano-musulmana", p. 181-85.

[63] L. Seco de Lucena, "Escrituras", núms. 11, 17, 57 y 59. Otros casos de venta de almacerías en núms. 22 y 38.

[64] Además de las referencias ya citadas, cf. L. Seco de Lucena, "Escrituras", núms. 3 y 70 y *Documentos*, núms. 36 y 63.

[65] Ibn Ḥārit̤ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 136-7/168-9.

En el capítulo que Ibn 'Iyāḍ dedica a este tema[66], se recogen opiniones de autoridades mālikíes favorables a este tipo de pago: Mālik b. Anas, en efecto, consideraba que "ella tiene derecho a (que él pague el alquiler) mientras dure (el matrimonio), si él tuviera medios económicos durante ese periodo"[67]. El desarrollo doctrinal de esta postura incluyó, posteriormente, toda una serie de matizaciones y condiciones, que tendían a favorecer la estancia del marido en la casa conyugal perteneciente a la esposa sin necesidad de que por ello abonase alquiler alguno. Una vez, por ejemplo, que la esposa hubiera aceptado vivir con su marido en estas condiciones, no le era posible reclamar más adelante el pago del alquiler. También podía reconocerse esa exención en el contrato de matrimonio, como contrapartida a la aceptación, por parte del marido, de no obligar a su esposa a trasladarse a otra vivienda[68]. Una distinción recogida por varios juristas afecta al estatuto personal de la mujer casada y al reconocimiento de su derecho a recibir este pago: si se encuentra aún bajo tutela de su padre (es decir, si no tiene plena capacidad legal), este derecho se considera indiscutible, lo que no ocurre tras su emancipación[69]. Ésta, al menos, era la opinión de Ibn Rušd.

Esta opinión parece haber evolucionado hacia una restricción total de la capacidad de las mujeres para exigir el pago del alquiler de su casa a su propio marido. Si bien Ibn Rušd lo admitía, como se acaba de indicar, para las mujeres bajo tutela, en la Granada naṣrí se citaba su autoridad para afirmar (en una respuesta jurídica de Abū Sa'īd Ibn Lubb), que "la opinión común (*al-mašhūr*) es que el marido habita en la casa de su esposa sin que deba pagar por ello", al tiempo que se reconocía la existencia, en la práctica, de este tipo de pagos, incluso con la aprobación de las autoridades legales. La explicación que se da a esta situación es que un juez ignorante de la opinión común de los jurisconsultos había aprobado en una sentencia el derecho de las mujeres a cobrar alquiler a sus maridos, creando un precedente que llegó a

---

[66] *Maḏāhib*, p. 223-7/389-94.

[67] *Idem*, p. 224/391.

[68] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 355; Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 224/391 y al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VIII, p. 347-8 y X, p. 250 (se trata de la misma *fatwà* de Ibn Zarb, fechada en rabī 'II de 379/julio de 989). Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 349 (nº 254).

[69] Al-Ša'bī, *Aḥkām,* núms. 1043-4; Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 749 (nº 12) y p. 759.

convertirse en costumbre. La *fatwà* de Ibn Lubb termina reafirmando que tanto la práctica jurídica (*'amal*) como la jurisprudencia ratifican el derecho del marido a la exención del alquiler[70].

Mucho menos frecuentes que las noticias sobre propiedad de casas son las que se refieren a tiendas y ello ha de ponerse en relación, evidentemente, con la escasez paralela de datos acerca de la intervención de mujeres en la actividad comercial. Varios alfaquíes cordobeses fueron consultados, a finales del s. III/IX, sobre el caso de una mujer que había vendido indebidamente dos tiendas cuya propiedad no podía enajenarse, puesto que eran un *ḥubs*. Se acordó que la compraventa debía ser anulada; en su descargo, la vendedora afirmó que había sido amenazada con sufrir violencia física si no accedía a realizar la transacción[71]. Mucho tiempo después, en 874/1470, dos mujeres granadinas, Nu'ayma bt. Abī Surūr Mufarraš y Umm al-Fatḥ bt. Abī l-Qāsim al-Ŷayyānī, compraron conjuntamente una tienda en la Alcaicería de Granada por 210 dinares de oro. Ninguna de las dos compareció para establecer el contrato de compraventa, en el cual fueron representadas por dos hombres[72]. Muy probablemente, este tipo de adquisiciones se hacía como inversión productiva de alquileres, lo mismo que ocurría a menudo con las casas[73].

Otras propiedades: dinero, esclavos

En alguno de los ejemplos citados anteriormente se ha podido observar que la compra de propiedades se hacía por parte de los hombres de la familia con dinero propio de las mujeres, a quienes correspondía la titularidad de lo adquirido. Podía ocurrir que, en ausencia de las interesadas, no se estableciera correctamente a quien pertenecía el dinero empleado; alguna mujer recurrió a la acción de la

---

[70] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VIII, p. 290. Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1978), p. 133; V. Lagardère, *Histoire*, p. 368 (nº 345) y M. Shatzmiller, "Women and Property Rights", p. 241-2.

[71] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 983.

[72] L. Seco de Lucena, *Documentos*, nº 26 (c).

[73] Cf. L. Torres Balbás, "Alhóndigas", p. 453-4.

justicia para hacer valer sus derechos en ese sentido[74]. Todo ello indica, por otro lado, que las mujeres de buena posición disponían de sumas de dinero que podían alcanzar cantidades muy elevadas: del literato Labīb b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Qaysī al-Qal'ī (m. después de 623/1226) se decía que había heredado conjuntamente de su padre y su madre 20.000 dinares[75].

La actividad de las mujeres como compradoras y vendedoras de propiedades urbanas y rurales es un claro indicio de su incorporación a los circuitos económicos de intercambio de propiedades. El dinero así obtenido pertenecía legalmente a las mujeres, como también cualquier otra suma que hubieran recibido en herencia o a través del contrato de matrimonio. Ahora bien, la propiedad de dinero en efectivo dentro del círculo familiar parece haber estado sujeta a la presión de la autoridad marital, de forma que las mujeres acababan siendo acreedoras de sus maridos. Es posible que estos préstamos no siempre se reconocieran documentalmente, facilitándose así un traspaso de dinero en favor de los maridos que se convertía en donación permanente. Un caso revelador de lo común de esta práctica fue sometido a la consulta del jurista cordobés Ibn 'Attāb (m. 462/1069-70): una mujer había prestado a su marido 30 dinares de oro, por un plazo de 3 ó 5 años. Al año y medio de esto, el marido la repudió y ella reclamó el pago de la deuda afirmando que si le había prestado el dinero había sido por ser su marido. Ibn 'Attāb, en su respuesta, se refiere a lo común de esta práctica entre las mujeres; para asegurarse el amor de sus maridos y la continuidad del matrimonio, la concesión de préstamos del propio peculio habría sido una costumbre general y aceptada[76].

Los jueces y jurisconsultos, al reconocer la extensión de esta práctica, garantizaban también las posibles reclamaciones de las mujeres en caso de desavenencia conyugal. Anterior en el tiempo al caso antes citado es otro registrado en los *Aḥkām* de Ibn Ziyād: un *qāḍī* no identificado aceptó la demanda de una mujer para que su marido le pagase una deuda. El marido alegó que no disponía de numerario y solicitó al juez un plazo para trasladarse a Jaén y vender una finca que

---

[74] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 360.

[75] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa* (ed. Šaqūr), p. 43. Véase también Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 247ss/419ss.

[76] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 782-3.

tenía allí, lo que le permitiría hacer frente al pago de la deuda (que debía de ser, por tanto, bastante elevada). Sin embargo, el *qāḍī* rechazó su petición, sentenciando que el hombre debía ser encarcelado mientras se confirmaba que no disponía de más bienes que esa finca; una vez establecido este extremo, el hombre sería autorizado a trasladarse a Jaén siempre y cuando presentase un garante y su mujer diera su acuerdo[77]. Es evidente que el *qāḍī* consideraba posible que la alegación del marido no fuese sino una argucia destinada a evadir el pago de su deuda, por lo que tomó toda una serie de medidas para proteger los derechos de la esposa.

Hasta qué punto esta tendencia al «préstamo» de dinero por parte de las mujeres casadas era general puede comprobarse en la descripción de una elaborada estafa contenida en el tratado de *ḥisba* de al-Saqaṭī, uno de cuyos pasos es el establecimiento de un falso documento por el cual el estafador hace constar que su capital procede de un préstamo que le ha hecho su mujer[78].

Los préstamos sin interés se hacían también a otros miembros varones de la familia[79], convirtiéndose en un medio de absorción del dinero de las mujeres por parte de los hombres. En alguna ocasión se tiene constancia del reconocimiento documental de este tipo de deudas[80]; cabe preguntarse si era éste un recurso habitual o si dependía de la buena voluntad de los recipiendarios de los préstamos.

Las mujeres, sobre todo las de posición económica acomodada, poseían también esclavos y, sobre todo, esclavas. Un modelo de acta notarial expresa la cesión, por parte de un hombre, del contrato de *mukātaba* de un esclavo a su hijo o hija menores de edad; los pagos correspondientes a este contrato de manumisión concertada se harán por tanto a los hijos del firmante del documento y a ellos compete igualmente establecer *walā'* con el liberto[81]. La precisión que se hace, en esta acta, de que depende de la voluntad del signatario el que sea un

---

[77] *Idem*, p. 861.

[78] Al-Saqaṭī, *Ādāb al-ḥisba*, p. 59-60/394-5.

[79] Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 181-2/333-4.

[80] L. Seco de Lucena, *Documentos*, núms. 9 y 62.

[81] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 249-50.

hijo o una hija el beneficiario de ella es, sin duda, muestra de que se trataba de una posibilidad real. El valor económico de esta cesión no alcanzaba únicamente al pago de los plazos de la *mukātaba*, puesto que el *walā'* suponía también derechos de herencia respecto a los esclavos manumitidos[82]. Al mismo tiempo, creaba responsabilidades hacia ellos, ya que correspondía a la antigua dueña representar a su *mawlāt* en el establecimiento de su contrato de matrimonio[83].

Diversos textos recogidos en las fuentes jurídicas documentan la propiedad de esclavos por parte de mujeres, siempre en el ámbito doméstico. Las cuestiones que se someten a la consideración de los juristas tienen que ver, sobre todo, con los problemas derivados de una manumisión condicional[84], obligada por las circunstancias[85] o derivada de un acuerdo entre herederos[86]. La existencia de vínculos de *walā'* -producto de una manumisión- con mujeres de buena posición se hace constar en algunas biografías de andalusíes. En varias ocasiones hay referencias a una hija de 'Abd al-Raḥmān I, de uno de cuyos esclavos libertos descendía el *qāḍī* 'Amr b. 'Abd Allāh b. Layṯ[87]; es posible que se tratara de Burayha, que manumitió al bisabuelo de Yūsuf b. Jaṭṭār b. Sulaymān (m. 322/933-4)[88] y a la que también se atribuye un lazo de clientela con un antepasado de Sa'īd b. Aḥmad b. Sa'īd/Sa'dīl b. 'Abd Allāh[89]. Según Ibn Ḥāriṯ, Aḥmad b. Bīṭīr (m. 303/915) era hijo de un *mawlà* de una mujer de palacio no identificada;

---

[82] Limitados, en el caso de las mujeres, a aquéllos a quienes ellas mismas han manumitido; cf. Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 271.

[83] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 43/83.

[84] Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 283 (nº 80).

[85] *Idem*, I, p. 147 (nº 7); más resumido y con algunas variantes, en al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 203 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 417 (nº 190).

[86] Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 260/436.

[87] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 117/144. Cf. L. Molina, "Un árabe entre muladíes", p. 348.

[88] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Ajbār*, nº 520.

[89] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Alarcón), nº 2616 e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, IV, nº 51. Cf. M. Fierro, "Los *mawālī* de 'Abd al-Raḥmān I", p. 87-9, donde se registran los nombres de nueve *mawālī* de hijos del primer emir omeya, tres de los cuales son los aquí citados en relación con su hija o hijas. No en todos los casos se hace constar que los *mawālī* hayan sido esclavos, extremo que se especifica en muy pocas ocasiones (Fierro, *idem*, p. 89).

otros autores precisan que esta relación de clientela procedía de una manumisión (*walā' 'itāqa*)[90]. Más detalles sobre la relación entre mujeres de la historia andalusí temprana y sus esclavos se encuentran a propósito de una muy conocida familia de Algeciras, la de los descendientes de Nāṣiḥ[91], esclavo que perteneció a Muzāḥima bt. Muzāḥim b. Muḥammad al-Ṭaqafī al-Ŷazīrī. Cuando Muzāḥima lo adquirió en 165/781-2, este hombre -que se llamaba Yḏraf- era un cautivo bereber de los Awraba[92]; su dueña le dio el nombre de Nāṣiḥ y, más adelante, lo manumitió, lo casó y le concedió (como *ḥubs*) una de sus fincas en la *qarya* de L.n.qīla[93].

Las precisiones históricas en torno a estas mujeres propietarias de esclavos se derivan, no hace falta decirlo, de su pertenencia a familias árabes prestigiosas (en el caso de Muzāḥima) o a la familia soberana. Es muy probable que, como Nāṣiḥ, otros de estos esclavos fueran también cautivos de guerra. Pero nada impedía que las mujeres los adquiriesen en los mercados de esclavos, directamente o a través de hombres de su familia; o, incluso, que participasen en ese mercado como vendedoras de esclavas. Quizá haya que entender como testimonio de esa actividad una reclamación hecha a una tal 'Ā'iša, que había vendido a Ibn Ayman una esclava por 28 *miṯqāl*es, entregándosela ataviada únicamente con dos *qamīṣ* andrajosos[94].

La cesión y transmisión de las propiedades: testamentos, legados píos, donaciones

En el apartado precedente se ha podido observar cómo las mujeres de cierta posición participaban activamente -por sí mismas o a través de sus representantes legales- en la compraventa de propiedades

---

[90] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Ajbār*, nº 11. El *qāḍī* 'Iyāḍ (*Tartīb*, V, p. 163-4), atribuye esta información a Ibn 'Attāb, que afirmaba que el propio Aḥmad b. Bīṭīr era el *mawlà* de esta mujer.

[91] Sobre ellos, cf. L. Molina, "Familias andalusíes, I", p. 89-90.

[92] Los Awraba habían opuesto una fuerte resistencia a la penetración de los ejércitos islámicos; cf. *Encyclopédie Berbère*, VIII, *s.v. Awerba*.

[93] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 129 v. Mucho más resumido, en Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 324. Cf. E. Terés, "'Abbās ibn Nāṣiḥ", p. 340.

[94] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 559.

y cómo eran capaces de atesorar sumas de dinero que sólo a ellas pertenecían. Pero había otras formas en las que las mujeres podían disponer de sus propiedades: testamentos, establecimiento de legados píos y donaciones. Todas ellas equivalen, en conjunto, a una cesión o distribución de las propiedades y a este tema se prestará ahora atención.

En lo que se refiere a los testamentos, hay que tener en cuenta que, de acuerdo con las normas legales islámicas, el testador, sea mujer u hombre, sólo puede disponer libremente de un tercio de sus propiedades; el resto ha de dividirse entre sus herederos de acuerdo con una reglamentación muy elaborada y compleja[95]. La no muy abundante información sobre disposiciones testamentarias hechas por mujeres ofrece algunas características comunes en lo que se refiere a las mandas efectuadas con ese tercio de libre disposición. Así, se conservan algunas consultas hechas a jurisconsultos sobre testamentos en los que las mujeres establecen una manda destinada a sufragar ceremonias fúnebres tras su muerte y a la construcción de su tumba. El caso más antiguo de este tipo se presentó a un juez de Córdoba: en el testamento de una mujer se disponía que se colocara un pabellón (*jibā'*) sobre su tumba, se pagase a alguien para que recitase el Corán ante ella y, finalmente, se adquiriese un sudario con el producto de sus propios bienes. Ibn 'Attāb (m. 462/1069-70) consideró que el testamento debía ser ejecutado, ya que no había una opinión unánime entre los ulemas acerca de la desaprobación de la práctica de elevar pabellones sobre las tumbas[96]. Mucho más tarde, en época naṣrí, se planteó el problema de una mujer que había dejado cuatro testamentos diferentes, en uno de los cuales se legaba una cantidad de dinero para el arreglo de su tumba y el pago de quien recitase el Corán ante ella. En la respuesta del jurista sobre este punto, se admite la construcción de un muro -sin techo- alrededor de la tumba, así como la recitación del Corán al séptimo día de la muerte[97].

---

[95] Sobre la cual existe el estudio exhaustivo de A. Cilardo, *Diritto ereditario islamico*.

[96] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 242 y al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, 405-6 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 414 [nº 175]). Véase *infra*, p. 614.

[97] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 485-6 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 422 [nº 215].

Es posible que la coincidencia del tema objeto de consulta, en estos dos casos tan separados en el tiempo, no refleje la continuidad de una práctica real, sino la preocupación de los juristas por establecer la pertinencia de una costumbre sobre la que no existía unanimidad de opinión y que afectaba tanto a mujeres como a hombres: ¿era aceptable construir monumentos funerarios?[98] En todo caso, sí debe tenerse en cuenta el hecho de que, en ambos testamentos, las mujeres expresan su voluntad inequívoca de que parte de sus bienes se empleen en ceremonias y símbolos destinados a asegurar la preservación de su identidad religiosa. Si la construcción de «monumentos» funerarios se prestaba a divergencia de opiniones, los pagos para la recitación del Corán no levantaban ninguna objeción y debieron de ser práctica corriente. En un documento cristiano de 1516 se recoge el testimonio del hijo de un mayordomo de la corte naṣrí según el cual, una «reina mora» (esposa de Boabdil) había dejado una manda en su testamento

> para el alfaquí de la dicha mesquita porque touiese a cargo de yr a rezar la çala sobre la sepultura do está enterrada la dicha rreyna, el qual avía de yr a rrezar a la dicha sepultura dos veces cada semana para siempre jamás[99].

Una tendencia general -hasta donde puede utilizarse esta expresión al referirse a datos tan escasos- es la que muestra a las mujeres dejando parte de sus bienes para obras de beneficencia. Varias mujeres granadinas legan diversas cantidades para la adquisición de alimentos y medicinas para pobres y enfermos[100] o para la provisión de dotes a doncellas pobres[101]. Se trata de un tipo de manda que aparece también en las disposiciones testamentarias hechas por hombres que se conservan en la misma colección documental[102] o en otro conjunto de

---

[98] Debe recordarse que las construcciones en los cementerios fueron duramente condenadas por Ibn 'Abdūn por razones de moralidad pública (*Risāla*, p. 26-7/94-6).

[99] M. Gómez-Moreno, "El cementerio real de Mondújar", p. 275.

[100] L. Seco de Lucena, "Escrituras", núms. 64, 89, 90.

[101] *Idem*, nº 13. Sobre la aportación económica de las familias de las mujeres en las transacciones económicas matrimoniales, cf. *infra*, p. 365-6.

[102] *Idem*, nº 4.

carácter semejante[103]; aunque los legados caritativos de mujeres superan en número a los de los hombres, es arriesgado deducir de ello una vinculación más estrecha entre mujeres y cesiones patrimoniales destinadas a la beneficencia *post mortem* que entre hombres y este tipo de legados.

La ejecución de estas voluntades testamentarias no dejó, por otro lado, de plantear algunos problemas, como se desprende de alguna discusión jurídica recogida por las fuentes. Parece que la indeterminación de estos legados, destinados a «pobres» en general, sin identificación individual de las personas a quienes beneficiaban, favoreció en algún momento su apropiación por parte de los albaceas. Una cuestión planteada a Ibn Sahl se refiere a un legado, establecido por una mujer, en favor de pobres de buenas costumbres y a la posibilidad de exigir a su hija y heredera testimonio documental de haber ejecutado las disposiciones de su madre. La respuesta de Ibn Sahl -que acepta la declaración de la heredera en sentido afirmativo, siempre que se trate de una persona de conocida rectitud- alude a la conducta poco escrupulosa de quienes se apoderaban de estos legados apoyándose en la indefinición de la manda y plantea, por tanto, dudas en cuanto a la efectividad de este tipo de disposiciones testamentarias[104].

La conexión entre piedad religiosa y distribución de bienes a los más desfavorecidos se observa muy claramente en una consulta hecha en la Granada naṣrí a propósito del testamento de una mujer que había legado el producto de un trigal para proveer con ello a la alimentación de quienes se reunían a conmemorar la noche del *mawlid*. En el mismo texto se hace constar que estas celebraciones incluían cantos y danzas y se pregunta por el destino que debe darse al legado: ¿ha de distribuirse entre los pobres o reintegrarse a los herederos de la fallecida? En su respuesta, al-Ḥaffār (m. 811/1438) comparte la desaprobación hacia las formas de religiosidad antes aludidas y recomienda que el legado se distribuya entre los pobres[105]. La alteración de la voluntad de la difunta trata claramente de reorientar su

---

[103] L. Seco de Lucena, *Documentos*, núms. 7c y 87.

[104] Ibn ʿIyāḍ, *Maḏāhib*, p. 185/338.

[105] Al-Wanšarīsī, *Miʿyār*, VII, p. 114 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 277 [nº 231]). Sobre las celebraciones del *mawlid* en época naṣrí, cf. N. Kaptein, *Muḥammad's Birthday Festival*, p. 129-40.

deseo de hacer una manda piadosa hacia expresiones devocionales de aceptación general.

Cabe también señalar la presencia, no por limitada menos significativa, de legados hechos por mujeres a otras mujeres. En el caso de la mujer que había dejado cuatro testamentos diferentes, ya señalado más arriba[106], uno de ellos legaba a otra -no identificada como de su familia- un collar y un pañuelo de cabeza (*šarabīya*). En 835/1432, Fāṭima bt. Sa'īd b. Lubb legó todo el tercio de libre disposición de sus bienes a su nieta por parte de hija Fāṭima bt. Aḥmad b. Musā'īd. Otra mujer granadina, 'Ā'iša bt. Abī 'Abd Allāh Muḥammad al-Ŷinŷāllī, otorgó sendos legados de cinco dinares a dos mujeres, mientras que, cuatro años después de la conquista de Granada, Umm al-Fatḥ bt. Muḥammad al-Šalubānī recordaba, en sus últimas voluntades, a una hijastra y a una sobrina[107]. Podría pensarse, aun con todas las precauciones necesarias, en una tendencia a asegurar la distribución de determinadas propiedades personales -joyas, vestidos, dinero- entre mujeres de la familia o del círculo más próximo a las testadoras.

El establecimiento de un legado pío (*ḥubs*) era una segunda forma de cesión de propiedad que podía tener dos vertientes: beneficiar a la comunidad musulmana (mediante legados en favor de pobres y enfermos o para asegurar el mantenimiento de mezquitas, fortalezas de la frontera, etc.) o a miembros de la familia del legatario[108]. Los legados píos de carácter público que mejor se conocen son, como es lógico, los de las mujeres de las familias soberanas y, muy especialmente, los de la familia omeya. Los más antiguos de que se tiene noticia son los establecidos por dos mujeres de al-Ḥakam I (180-206/796-822):

---

[106] Cf. *supra*, p. 336.

[107] L. Seco de Lucena, "Escrituras", núms. 10, 13 y 90.

[108] La rica documentación sobre este tipo de legados en el Mediterráneo oriental ha dado lugar a la aparición de numerosos estudios basados en ella (cf. M. Hoexter, "*Waqf* Studies in the Twentieth Century"). Sobre los *aḥbās* en al-Ándalus se carecía hasta muy poco de investigaciones de conjunto. Ahora hay que reseñar dos tesis doctorales dedicadas a este tema: la de A. García Sanjuan (Universidad de Sevilla, 1998) y la de A. M. Carballeira (que se está ultimando en el Departamento de Estudios Árabes del Instituto de Filología, CSIC).

> ... 'Aŷab, madre de su hijo 'Abū 'Abd al-Malik Marwān, de la que toman su nombre la mezquita de 'Aŷab en el arrabal occidental, al este de Córdoba, y la almunia de 'Aŷab, que está a la otra orilla del río; esta almunia es un *ḥubs* para los leprosos. Mut'a, madre de su hijo Abū 'Uṯmān Sa'īd, que era hermano de Sa'īd al-Jayr, con el que a veces se confunde. De Mut'a toma su nombre la mezquita que está también al oeste de Córdoba y el cementerio adyacente a la mezquita; ambos eran fundación (*taḥbīs*) de Mut'a, que había instituido otros muchos *aḥbās* de beneficencia y era una mujer noble[109].

Por otros textos se sabe que la explotación de la almunia de 'Aŷab se hacía con esclavos, cuyos nombres estaban registrados en el *dīwān* del *qāḍī* de Córdoba[110]. Pero no es corriente que se especifique, como en este caso, qué terrenos se habían constituido en *ḥubs* para un fin determinado, como era el de atender a los gastos de un hospital público. Lo más usual es, como puede observarse en ese mismo texto, que la información se limite a vincular el nombre de una mujer determinada con la fundación de una mezquita y el establecimiento de un *ḥubs* destinado a su mantenimiento. A veces, ni siquiera este último extremo se hace constar, aunque parece evidente que, en la misma línea que se documenta en otras sociedades islámicas, las mujeres de las familias gobernantes ejercieron su actividad constructora mediante el recurso a los legados píos[111].

El gran momento de edificaciones de mezquitas en Córdoba mediante la financiación de las mujeres de la familia omeya corresponde al reinado de 'Abd al-Raḥmān II (206-238/822-852). Cuatro de las mujeres del emir dieron su nombre a otras tantas mezquitas: Ṭarūb, Fajr, al-Šifā' y Mut'a. La famosa Ṭarūb, conocida sobre todo por su intento de alterar, en favor de su hijo 'Abd Allāh, la sucesión prevista,

---

[109] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 116r; más resumido, en f. 175r (respecto a 'Aŷab). Cf. L. Torres Balbás, "Los contornos", p. 451.

[110] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1115 y *Waṯā'iq fī aḥkām al-qaḍā' al-ŷināʾī*, p. 74-5.

[111] Para otros ejemplos similares, cf. A. Abd ar-Raziq, "Trois fondations féminines"; M. Tolmacheva, "Female Piety and Patronage", p. 163-5 y C. F. Pietry, "Class Solidarity versus Gender Gain", p. 133. R. S. Humphreys ("Women as Patrons of Religious Architecture", p. 36) ha subrayado la importancia de las mujeres ayyūbíes en la infraestructura religiosa de Damasco, a la que contribuyeron tanto como los hombres de la familia ayyūbí.

hizo erigir una mezquita en el arrabal occidental de Córdoba, además de otras construcciones que no se detallan en las fuentes. En el mismo barrio estaba la mezquita de al-Šifā', muy alabada por los cronistas debido a que, de todas las mujeres de 'Abd al-Raḥmān II, fue la que más legados píos estableció en favor de mezquitas, leprosos y pobres en general. Por su parte, la mezquita elevada por Fajr se consideraba como una de las más imponentes de la ciudad (*min ummahāt al-masāŷid*)[112]. La mezquita de al-Šifā' terminó dando su nombre a uno de los nueve arrabales de la parte occidental de Córdoba[113]. Finalmente, una de las hijas de 'Abd al-Raḥmān II, al-Bahā', patrocinó la construcción de una mezquita en el arrabal de al-Ruṣāfa[114].

El programa constructor de las mujeres de la familia de 'Abd al-Raḥmān II se debió a un esfuerzo conscientemente planeado y organizado y en el que debieron invertir cantidades considerables de dinero, junto a la cesión de propiedades, convertidas en *ḥubs* y destinadas a garantizar el mantenimiento de los edificios y los salarios de los empleados en las mezquitas. Corresponde plenamente, este esfuerzo, a la política «islamizadora» del emir, a quien se atribuye la

---

[112] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 146v y 147r. Parece haber alguna confusión respecto a la mezquita de Mut'a. Aquí se cita a Mut'a, mujer de 'Abd al-Raḥmān II, como patrona de un cementerio y, en otro lugar de la misma obra (f. 142r), como constructora de una mezquita, mientras que antes se ha visto que una mujer del mismo nombre, de la familia de al-Ḥakam I, era citada como constructora de una mezquita y el cementerio adyacente (cf. L. Torres Balbás, "Cementerios hispanomusulmanes", p. 166). En ambos casos el entorno topográfico es el mismo. La mezquita de Mut'a aparece citada en algunas biografías de sabios andalusíes que enseñaron en ella o fueron *imāme*s allí (cf. al-Zubaydī, *Ṭabaqāt*, p. 290 e Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 91). También se cita el cementerio de Mut'a en una consulta jurídica de finales del s. III/IX-comienzos del s. IV/X, con el objeto de prohibir que los cortejos fúnebres de los cristianos lo atraviesen (Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1043; texto citado por E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, V, p. 125-6).

[113] Según la descripción de la ciudad por Ibn Baškuwāl, recogida por al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 465-6 (cf. J. Zanón, *Topografía*, p. 28). También debe recordarse la existencia de un cementerio que debía su nombre a otra de las mujeres de 'Abd al-Raḥmān II, Mu'ammara (cf. L. Torres Balbás, "Cementerios hispanomusulmanes", p. 167).

[114] Cf. M. Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores", p. 112.

fundación de numerosas mezquitas en todo el territorio andalusí[115]. Todo ello lo retrata muy bien el cronista de la dinastía:

> rivalizaron sus *ŷawārī* y sus mujeres *maqṣūrāt* en la construcción de mezquitas excelsas en Córdoba. Tuvieron estas mujeres, entonces, una gran actividad de beneficencia, compitiendo en hacer obras pías y haciendo grandes desembolsos según los diferentes rangos que tenían. Se completaron en la tierra de Córdoba y su alcazaba, gracias a su excelsitud, mezquitas de sólida construcción, espaciosas proporciones y llenas de gentío. Duró su construcción, con la mención de Dios, un periodo atribuido a ellas y reconocido con sus nombres, como la mezquita de Ṭarūb, la de Fajr, la de al-Šifā' y la de Mut'a (...). Las construcciones (*āṯār*) de estas mujeres (*ḥuram*) en este capítulo trajeron gloria a la dinastía[116].

Del mismo modo que el emir Muḥammad (238-273/852-886) continuó la política constructora de su padre[117], las mujeres de su familia siguieron esta tradición. El más extenso de los cementerios cordobeses se debió a la fundación de una de las mujeres del emir Muḥammad, Umm Salama, que también dio su nombre a una mezquita[118]; en época del emir 'Abd Allāh (275-300/888-912), correspondió a Gizlān el patrocinio de una mezquita llamada de Gizlān *al-sayyida*[119].

Durante el califato omeya, mujeres que tuvieron un papel importante en la historia de la dinastía, como Marŷān, también dejaron su impronta en el paisaje urbano de Córdoba. A Marŷān, madre de al-

---

[115] Cf. M. Acién y A. Vallejo, "Urbanismo y estado islámico", p. 117, donde, junto a las mezquitas fundadas por las mujeres de 'Abd al-Raḥmān II, se señalan las patrocinadas por los esclavos Šurayf, Ṭarafa y Masrūr.

[116] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 142r.

[117] Cf. M. Fierro y M. Marín, "La islamización de las ciudades andalusíes", p. 71.

[118] Cf. L. Torres Balbás, "Cementerios hispanomusulmanes", p. 163 y J. Zanón, *Topografía*, p. 85-7.

[119] En su patio fue enterrado Ibn al-Ḥaḍḍā' en 467/1074-75 (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 134). M. 'A. Jallāf (*Qurṭuba al-islāmīya*, p. 47) sitúa esta mezquita en el interior de la medina de Córdoba.

Ḥakam II, se atribuye la edificación de muchas mezquitas, entre las cuales sobresalía la que llevaba su nombre, es decir, *masŷid al-sayyida*:

> una de sus obras más notables fue la gran mezquita atribuida a "la Señora" en el arrabal occidental, hoy arruinada pero que fue una de las de construcción más espaciosa en Córdoba y de mejor hechura, cuyos servicios, lavatorios, guardianes y muchedumbres que la frecuentaban eran atendidos gracias al espléndido legado que había instituido para ésta y otras de las mezquitas de la ciudad, con campos de elevado valor y abundante renta, situados en la parte occidental de Córdoba[120].

La epigrafía monumental ha conservado el recuerdo de las construcciones y reparaciones llevadas a cabo en una mezquita cordobesa por una *umm walad* de 'Abd al-Raḥmān III, Muštāq[121]. Por otros fragmentos epigráficos se puede rastrear la actividad constructora de Ṣubḥ, esposa de al-Ḥakam II y madre de Hišām II: una fuente erigida en Écija en 367/977 lo fue por orden suya[122]. Existe también noticia de un *masŷid Umm Hišām* cuyo nombre podría indicar que su fundación se debió a Ṣubḥ, aunque nada se dice expresamente en este sentido[123].

Como parte de los signos identificadores del poder y la munificencia de los gobernantes, la intervención de las mujeres en la construcción de mezquitas continuará durante toda la historia de al-Andalus, pero su reflejo en las fuentes árabes carece del sentido emblemático que otorga a esta actividad la cronística de los omeyas. En época de taifas, la madre del rey de Sevilla al-Mu'taḍid sufragó los

---

[120] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 13/19. Es posible que fuera otra de las mezquitas fundadas por Marŷān la que se denominaba como *masŷid Umm al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh*, que sobrevivió por lo menos hasta el año 600/1203-4; cf. J. Zanón, *Topografía*, p. 103 y M. 'A. Jallāf, *Qurṭuba al-islāmīya*, p. 52.

[121] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions*, nº 18. Muštāq es mencionada también por Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 8/14; fue ella la que sustituyó a Marŷān en el favor del califa durante los últimos años de su vida.

[122] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions*, nº 30.

[123] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1043. Esta mezquita todavía existía *ca.* 540/1145-6, fecha de la muerte de 'Ayyāš b. Faraŷ, que había sido su *imām* (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrakušī, *Ḏayl*, V, nº 883). La referencia a un *masŷid Umm Hāšim* en Córdoba (Ibn 'Askar, *A'lām Mālaqa*, p. 243) ¿puede ser una confusión por Umm Hišām?

gastos de construcción de una mezquita que llevó su nombre; se sabe que las obras fueron dirigidas por Fāris b. Qādim y que Faraŷ b. Ḥadīda (m. 480/1087-8) obtuvo un puesto de almocrí en esta mezquita, con un salario a cargo de los *aḥbās*, aunque no hay información sobre si estos legados píos habían sido establecidos por la madre de al-Mu'taḍid[124]. La famosa I'timād, esposa de al-Mu'tamid, hizo erigir una mezquita en Sevilla; se conserva la inscripción conmemorativa de la construcción de su alminar[125]. Más tarde, en época almorávide, una consulta jurídica hecha a Ibn Rušd documenta de nuevo la participación de las mujeres de la familia gobernante en la construcción de mezquitas. Se trataba, en este caso, de la ampliación de la de Murcia, y el emir 'Alī b. Yūsuf (500-537/1106-1142) preguntaba a Ibn Rušd sobre el dinero empleado por *al-sayyida al-ḥurra* en esas obras; el jurista cordobés se mostró conforme en que se autorizase el uso de ese dinero siempre y cuando hubiera llegado a sus manos por medios legítimos (*ḥalāl*)[126].

Los testimonios sobre establecimiento de *ḥubs* para edificaciones de carácter religioso por parte de mujeres que no pertenecían a las familias soberanas son mucho más escasos, puesto que su repercusión pública era también mucho menor. Los ejemplos conservados atestiguan la posibilidad de una práctica que debió de ser más usual de lo que hace suponer su mínima presencia en los textos. Una mujer cordobesa llamada Samra estableció un *ḥubs* para una mezquita con una casa que había comprado, aunque luego el vendedor pretendió anular esa venta; el hecho debió de suceder a comienzos del s. IV/X[127]. El caso, ya mencionado, de la discusión sobre los cuatro testamentos de una misma mujer, debe traerse de nuevo a colación, porque en uno de ellos se legaba un terreno (*mawḍi'*) constituido como *ḥubs* para una

---

[124] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Alarcón), nº 2520 e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 1053.

[125] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions*, nº 32.

[126] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, 946-8 (nº 252). Hay también referencias, en Córdoba, a un *masŷid Umm Mu'āwiya* (J. Zanón, *Topografía*, p. 104 y M. 'A. Jallāf, *Qurṭuba islāmīya*, p. 51) y, en la medina de Valencia, a un *masŷid al-Sayyida* (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, IV, nº 339).

[127] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 980.

mezquita[128]. Otra mujer de época naṣrí dispuso, en vida, la cesión como *ḥubs* de una *zāwiya* en Baza, que dejó en manos de unos *fuqarā'* al ausentarse de la ciudad por un periodo de nueve años. Al morir la donante, después de su vuelta a Baza, su hermano y heredero reclamó el edificio, alegando imprecisiones en el acta de establecimiento del *ḥubs*. El jurista consultado a este respecto no dio la razón al reclamante, pero hizo constar su desaprobación respecto a que el *ḥubs* se hubiera establecido en favor de los *fuqarā'*, "especialmente los de esta época nuestra, que frecuentan los lugares fortificados (*ḥuṣūn*) y otros, alejados de la capital, y que se dedican en su mayoría a prácticas no recomendables, siendo muy pocos los que merecen confianza"[129]. No está de más recordar que esta opinión pertenece al mismo jurista (al-Ḥaffār) que censuraba, como se ha visto más arriba, la manda de una mujer en favor de las celebraciones del *mawlid*.

También se tiene constancia de la existencia del segundo tipo de *ḥubs*, el que se establecía en favor de particulares, usualmente miembros de la familia del donante y que servían, en buena medida, para eludir la rigidez del sistema de reparto de herencias[130]. Dos consultas jurídicas recogidas por al-Ša'bī muestran, una de ellas, a una mujer que establece un *ḥubs* de una casa en favor de una hija menor de edad; la otra, a una mujer que, después de comprar una casa, la convierte en *ḥubs* en favor de la vendedora y uno de sus hijos[131]. Sin embargo, es más abundante, como se verá después, la información relativa a las mujeres como beneficiarias de legados píos de este tipo que como sus fundadoras.

Finalmente, las mujeres podían disponer de sus propiedades mediante donaciones hechas en vida. Este tipo de cesiones afectaba a propiedades inmuebles, como en el caso de una mujer anónima que donó (*taṣaddaqat*) a su hijo una casa y unos campos. Ella continuó

---

[128] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 485.

[129] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VII, p. 115-6; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 277 (nº 233).

[130] Cf. la documentación estudiada por D. S. Powers respecto a un *ḥubs* establecido por una mujer de Fez en 729/1329 ("*Fatwā*s as Sources for Legal and Social History").

[131] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, núms. 148 y 871.

viviendo en la casa hasta su muerte, cuando se planteó la reclamación de una hija que pretendía que los bienes cedidos entrasen en la herencia de su madre[132]. Parece haber sido frecuente que las mujeres cedieran, más que la propiedad, su usufructo, a miembros varones de su familia. Esto podía dar lugar a conflictos como uno recogido por Muḥammad b. 'Iyāḍ: al donar una mujer el usufructo de una casa a su padre, su marido se consideró perjudicado, aduciendo que esta donación equivalía a la cesión de la propiedad[133]. Para asegurar el control conyugal de las donaciones, se reconocía a los maridos el derecho a recurrir las que una mujer pudiera hacer a alguno de sus parientes sobrepasando el tercio de sus propiedades[134]. Por último, también la mujer soltera que hubiera alcanzado la edad del *ta'nīs* estaba capacitada legalmente para hacer donaciones; su condición debía ser atestiguada por dos alfaquíes en el acta de donación o bien dejarse constancia en ella de su edad, que debía ser siempre superior a los 30 años[135].

Las donaciones más usuales consistían en la cesión, por parte de las mujeres casadas, del usufructo y explotación de sus bienes, como ya se ha hecho notar en el caso de las propiedades rurales. La exención del pago del alquiler al marido que vive con su esposa en la casa propiedad de ella podría también considerarse como un tipo de donación, sobre todo cuando se estipulaba como condición en el contrato de matrimonio. Los juristas consideraban aceptable que una mujer donase a su marido la casa propia, en la que vivía el matrimonio, estimando que la estancia del hombre en esa casa le concedía la propiedad del edificio, a diferencia de lo que ocurría en el supuesto contrario -la donación del marido a la mujer-[136].

Una consulta hecha al granadino Ibn Lubb (m. 782/1381) confirma la extensión de la práctica de donar a los maridos la explotación de los bienes de las mujeres. A la muerte de un hombre,

---

[132] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 316.

[133] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 221/388. La reclamación del marido se basaba en la posible interpretación del uso de un bien como ocupación de la que se derivan derechos de propiedad. Cf. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman*, III, 361-7.

[134] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 148.

[135] *Idem*, p. 304.

[136] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 303.

sus herederos, la viuda y unos sobrinos de él, pleitearon por su herencia. La viuda pretendía que se le debía el producto de sus propios bienes, en tanto que los sobrinos afirmaban que éstos habían sido objeto de una donación a su tío. El contrato matrimonial presentado por la viuda como prueba documental despertó sospechas de manipulación, puesto que le faltaba el margen, lugar donde "era costumbre registrar la donación (*mut'a*)"[137]. De manera que, si bien se sentenció en favor de la viuda respecto a otros aspectos de la herencia, también se validó la cesión de sus bienes a su difunto marido[138]. En su respuesta y comentario jurídico, Ibn Lubb confirma el carácter consuetudinario de estas donaciones, destinadas a reforzar el vínculo conyugal[139]. Es interesante, asimismo, el hecho de que, según documenta esta consulta, se procediera, al menos en algunos lugares, a poner por escrito la donación en el margen del acta del contrato matrimonial -o en un segundo documento, como se verá más adelante.

Como formas de donación encubierta puede también considerarse la renuncia de las mujeres casadas al pago de la parte aplazada (*kāli'*) del acidaque[140]. Debía de ser ésta una acción bastante común[141]; tanto, que las colecciones de formularios notariales recogen diversos modelos de documento para ella. En estas fórmulas preparadas para uso de notarios se observan algunas diferencias dignas de mención. Los tres modelos de acta relativos a esta cuestión y recogidos por la más antigua de estas colecciones (la del cordobés Ibn al-'Aṭṭār, m. 399/1008) muestran una renuncia al pago del *kāli'* por parte de mujeres -casadas o repudiadas- que obtienen a cambio una cierta compensación económica, en metálico o en especies, dándose como ejemplo de esto último un vestido (*ṯawb*) de lino y unos cahíces de trigo. Todas estas actas se presentan como fórmulas de acuerdo (*ṣulḥ*) tras un litigio entre ambos esposos[142].

---

[137] También llamada *imtā'*; cf. *infra*, p. 378.

[138] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, X, p. 286-8 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 459 [nº 158]).

[139] *Idem*, p. 287.

[140] Sobre el acidaque, cf. *infra*, p. 365.

[141] Cf. D. Serrano, introducción a Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 109.

[142] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 434, 436 y 441.

En cambio, formularios posteriores, como los del toledano Ibn Mugīṯ (m. 459/1067) y al-Ŷazīrī (m. 585/1189), incluyen, junto a acuerdos similares de compensación para indemnizar a una viuda que desiste de reclamar su *kāli'*[143], modelos de documento en los que la esposa renuncia a este pago sin recibir compensanción económica alguna, aunque se plantea la posibilidad de que esta renuncia sea la contrapartida al compromiso del marido a no tomar otra esposa o concubina. Si esta cláusula se especifica en el contrato de matrimonio, se la debe hacer seguir, según al-Ŷazīrī, de la fórmula siguiente: "dona Fulāna a su esposo Fulān todo el *kāli'* de su acidaque cuyo monto es tanto, a condición de que él no tome otra esposa o concubina. Si lo hace, Fulāna vuelve sobre su donación y retoma lo que ha donado del mencionado *kāli'*"[144]. Al contrario que los textos propuestos por Ibn al-'Aṭṭār, que reflejan la solución a un litigio durante la vida conyugal o como resultado de un repudio, éstos de Ibn Mugīṯ y al-Ŷazīrī sitúan el momento de la donación en el inicio del matrimonio, como fórmula de garantizar, hasta cierto punto, un estado de monogamia. Más aún, las expresiones utilizadas para justificar la renuncia de la esposa a parte de sus derechos económicos emplean un lenguaje revelador: este acto de desprendimiento de las mujeres se presentan como una acción de gracias al marido por los dones que él a su vez derrama sobre la esposa mediante la generosidad de su convivencia y lo hermoso y noble de su conducta.

Las diferencias entre los formularios notariales que se acaban de observar podrían atribuirse a divergencias jurisprudenciales, bien conocidas para el caso de los alfaquíes toledanos y cordobeses[145], pero también podrían indicar la existencia de un proceso de cambio social que habría afectado directamente las vidas de las mujeres andalusíes y cuyas causas no están suficientemente documentadas. Parece evidente que todos los formularios reflejan lo usual que era la renuncia al pago aplazado de la dote; pero si bien en el de Ibn al-'Aṭṭār las mujeres pleitean para obtener una cierta compensación económica por esta renuncia, en los de Ibn Mugīṯ y al-Ŷazīrī se observa que la

---

[143] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 337.

[144] *Idem*, p. 70/113 y al-Ŷazirī, *Maqṣad*, p. 306 (trad. en p. 41-2 de la introducción).

[145] Cf. D. Serrano, "La escuela de alfaquíes toledanos".

recompensa por el don ofrecido consiste en un refuerzo de los lazos matrimoniales monógamos[146].

Esta tendencia a reforzar el vínculo conyugal mediante cesiones de usufructo de bienes y de plazos del acidaque, aceptada también por la jurisprudencia de época naṣrí[147], no evitó, naturalmente, la aparición de reclamaciones por parte de la esposa que no había renunciado a sus derechos. El propio formulario de Ibn Mugīṯ contiene modelos de declaración (*maqālāt*) para estos casos: el marido afirma en ella que la mujer ha desistido de recibir su *kāli'* y ella lo niega[148]. Cuestiones sometidas a consulta del *qāḍī* 'Iyāḍ y de Ibn Rušd muestran que estas donaciones de las mujeres originaban, a su vez, pleitos entre herederos del beneficiario[149], si bien era posible llegar a acuerdos como los previstos en un acta notarial reproducida por al-Ŷazīrī; en ella, la viuda acuerda con el resto de los herederos renunciar al pago de su *kāli'* y ser compensada por ello con la entrega de cinco mantos de ciclatón[150].

Límites al ejercicio del derecho a la propiedad

En un capítulo anterior[151] se ha puesto de manifiesto cómo las mujeres, aun casadas, eran mantenidas durante un cierto número de años bajo la tutela de sus padres, tutela que éstos ejercían permanentemente sobre sus hijas solteras a no ser que, por su propia

---

[146] Bien es verdad que la ausencia de este tipo de actas en el formulario de Ibn al-'Aṭṭār puede deberse simplemente al estado fragmentario en que su texto ha llegado hasta nosotros (agradezco a F. J. Aguirre haber llamado mi atención sobre este punto).

[147] Cf. *supra*, p. 323.

[148] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 368-70. Una disputa entre Yaḥyà b. Umayya y su esposa 'Ā'iša, que se presentó ante los *mušāwarūn* cordobeses de finales del s. III/IX, contiene un elemento parecido: Yaḥyà afirma que 'Ā'iša ha renunciado a su *kāli'* y que tiene copia del documento, pero cuando se le requiere para que la presente, alega que no la puede encontrar (Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 780).

[149] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, 1080 (nº 295) e Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, 131/274; también en al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 143.

[150] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 336.

[151] Cf. *supra*, p. 165.

voluntad, las emancipasen. Esta consideración de las mujeres como menores e incapaces durante una gran parte de sus vidas afectó de modo importante al ejercicio de sus derechos económicos y, entre ellos, al derecho a la propiedad. Aunque no proceda de un autor andalusí, la opinión del ifrīqí Ibn al-Ṣā'ig (m. 486/1093), recogida por su discípulo al-Māzarī (m. 536/1141), merece ser mencionada en este contexto, puesto que deja claramente establecidos cuáles son los límites de la capacidad legal de las mujeres (sin olvidar que al-Māzarī tuvo muchos e importantes discípulos andalusíes[152]):

> Según las *fatwà*s de mi maestro [Ibn al-Ṣā'ig], la mujer permanece en estado de incapacidad (*safah*) en tanto que no se confirme la aparición de una circunstancia indicadora de su mayoría de edad (*rušd*). Respecto a las mujeres del campo y otras que son entendidas, mayormente, en temas mundanos y en las transacciones de toma y daca, no se les debe poner un plazo muy largo, después de casarse, para adquirir esa condición, a diferencia de lo que debe hacerse con las mujeres de las ciudades que viven retiradas (*maḥŷūbāt*) y con las hijas de los notables. Éstas deben permanecer como estaban [sin capacidad legal] hasta que aparezcan muestras de lo contrario[153].

Como en ocasiones ya señaladas anteriormente, la distinción social aparece en este texto como el factor de mayor influencia en las vidas de las mujeres musulmanas: si todas padecen de un recorte de su capacidad legal, las pertenecientes a ámbitos urbanos de cierta posición sufren más acusadamente de la condición de incapaces. Para salir de ella, las mujeres debían ser declaradas oficialmente mayores de edad (*rāšida, muraššada*). El procedimiento se describe en una anécdota contenida en la biografía del *qāḍī* de Córdoba Aslam b. 'Abd al-'Azīz (m. 317/929 ó 319/931)[154]: a su tribunal acudió un grupo de gente de la medina de Córdoba y de Šabulār, en el arrabal oriental, para testificar en la declaración de mayoría de edad (*taršīd*) de una mujer del arrabal occidental. Al iniciarse el procedimiento y presentar el

---

[152] Cf. H. R. Idris, "L'école mālikite de Mahdia", p. 161-3.

[153] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 523-4. Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 397 (nº 96).

[154] Cf. M. Marín, "Nómina", nº 248.

mandatario (*wakīl*) las pruebas documentales, el juez mostró su asombro porque los testigos habitaban muy lejos del lugar de residencia de la mujer (que vivía al final de Balāṭ Mugīṭ); la explicación de esta irregularidad residía en que de la mujer se cuidaba un gran señor, que había ordenado a varios de sus protegidos (*ṣanā'i'*) comparecer ante el tribunal como testigos[155]. Del mismo modo, podía establecerse por escrito, ante las autoridades judiciales, acta de inhabilitación de una persona, fuera mujer u hombre, incapaz de ocuparse de sus propios asuntos o que dilapidase sus bienes[156].

Esta limitación en la capacidad de obrar[157] afectaba directamente a la actuación de las mujeres respecto a sus propiedades. Las acciones de una mujer casada se consideraban inválidas durante los primeros años de su matrimonio (*safīha mardūdat al-fi'l*)[158], o en tanto que permaneciera soltera. Una mujer llamada Amat al-Raḥmān bt. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Ubaydūn vendió una finca de su propiedad en la falda del monte de Córdoba; aunque su hermano, su marido y su madrastra ratificaron su acuerdo sobre la venta, ésta fue impugnada por su cuñado Muḥammad b. Aḥmad b. Yazīd, alegando que la vendedora se encontraba bajo tutela -estado equivalente al de incapaz- y que por tanto la acción no era válida[159]. Si se trataba de una mujer soltera, las reticencias a que pudiera disponer de sus bienes requerían que se diera testimonio de su capacidad para ello[160]; en cualquier caso, los juristas admitían que el padre de una soltera *mu'annis* podía vender las propiedades de su hija, que se encontraba bajo su tutela[161]. Alcanzada la edad del *ta'nīs*, una mujer soltera y huérfana de padre dejaba de ser considerada incapaz[162].

---

[155] Procedente de Ibn Ḥāriṭ al-Jušanī, este relato es reproducido por el *qāḍī* 'Iyāḍ, *Tartīb*, V, p. 196-7 e Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 421. Sobre *ṣanā'i'*, cf. *infra*, p. 558.

[156] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṭā'iq*, p. 614.

[157] Cf. C. de la Puente, "Juridical Sources for the Study of Women: Limitations of the Female's Capacity to Act According to Mālikī Law".

[158] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 139.

[159] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 127.

[160] *Idem*, p. 240 e Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 150/297.

[161] Ibn Mugīṭ, *Muqni'*, p. 143.

[162] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 745.

Se ha observado más arriba que del limitado número de documentos de archivo andalusíes que se conservan parece deducirse que las mujeres actuaban más a menudo como vendedoras que como compradoras. Los modelos documentales para transacciones de compraventa indican también una característica distintiva: en los de venta, al texto común que se aplica tanto a mujeres como a hombres, cuando la vendedora es una mujer casada se considera necesario añadir una cláusula que incluya el acuerdo de su marido o su testimonio de aceptación del documento completo[163]. Esto, si no se da el muy frecuente caso de que sea el marido quien actúe como representante o mandatario (*wakīl*) de su esposa en todo tipo de transacciones comerciales (lo mismo que ante la justicia).

En los círculos sociales más elevados, la gestión directa de las propiedades de las mujeres estaba encomendada a miembros de la elite burocrática y administrativa. El ejemplo más conocido es, sin duda, el de Almanzor, a quien se encomendó "la representación (*wikāla*) de Ṣubḥ Umm Hišām y la administración de su fortuna y sus propiedades rurales"[164]. El caso de Almanzor no es único, si bien los historiadores llaman especialmente la atención sobre este episodio de su carrera para explicar así su elevación posterior. El volumen de posesiones de las mujeres de la familia soberana por una parte y, por otra, la rigidez de su enclaustramiento en los recintos reales hicieron necesaria la intervención de funcionarios dedicados a la administración de estas propiedades. Dentro de una trayectoria mucho más usual que la de Almanzor, este cargo podía formar parte de un *cursus honorum* como el del tradicionista Aḥmad b. ʻAbd Allāh b. Abī Ṭālib al-Aṣbaḥī (m. 326/937-8), quien, al inicio de su carrera, estuvo encargado de la magistratura del mercado y de la administración de los bienes de algunas de las mujeres de ʻAbd al-Raḥmān III[165].

En ámbitos sociales menos encumbrados, es frecuente hallar a los maridos actuando en representación de sus esposas, tanto en las reclamaciones de herencias y deudas como en compraventas, divisiones

---

[163] Ibn Mugīṯ, *Muqniʻ*, p. 130 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 146.

[164] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 268.

[165] Más adelante, y después de llevar a cabo misiones de confianza en algunas coras, fue nombrado *qāḍī* de Elvira y, finalmente, de Córdoba (Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 202/252).

de tierras, alquileres, etc. Esta representación debía atestiguarse documentalmente, especificando su alcance y sus límites, como se desprende de un caso sometido a consulta de varios juristas, entre ellos Aḥmad b. Bīṭīr (m. 303/915) y Sa'īd b. 'Uṯmān al-A'nāqī (m. 305/917), en el cual parte de las opiniones emitidas tienen en cuenta la fecha del documento de *tawkīl* otorgado por al-Bahā' bt. Tammām para la venta de una finca, así como las atribuciones concretas que contenía[166]. La representación marital se ejercía en casos muy concretos, como el de Qamar bt. Ḥusayn al-Mālaqī, que en 862/1458 delegó su representación en su marido, Sa'īd b. Aḥmad b. 'Azzūz, para que vendiera una almacería que poseía en un barrio de Granada[167]. También se conocen, además, ejemplos de concesión de poderes generales de representación a miembros varones de la familia; se conserva el documento por el que, en 894/1489, Umm al-Fatḥ bt. Abī 'Uṯmān nombraba a su hermano Mas'ūd para administrar todos sus bienes y representarla en todos sus asuntos[168].

La concesión de poderes de este tipo -sobre todo si eran de carácter general- situaba a las mujeres en una posición de relativa falta de control sobre sus propiedades. Dependía de la buena voluntad -o el interés- del mandatario la consulta a la mujer que había otorgado la representación si, en el curso de la transacción, surgían cambios o elementos nuevos que podían perjudicarla o favorecerla. En 524/1130, los herederos de un tal Yūsuf b. Aḥmad b. Hilāl propusieron que uno de ellos se hiciera cargo, mediante compra y posterior manumisión, de un esclavo del fallecido, llamado Sa'āda. El mandatario de la viuda propuso que fuera ella quien realizara esta buena acción, pero como

---

[166] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 510 y ss.

[167] L. Seco de Lucena, "Escrituras", nº 38. Otros ejemplos, en formularios notariales como el de Ibn al-'Aṭṭār (*Waṯā'iq*, p. 21), o en colecciones de sentencias y consultas jurídicas (Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 314, 322, 749, 751; al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, V, p. 206 [cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 184, nº 327 bis]).

[168] *Idem*, nº 73. Véase el caso recogido por M. L. Ávila, "La proclamación (*bay'a*) de Hišām II", p. 111, en el que una mujer designa a su hijo como su representante en un pleito contra su marido por unas propiedades: "el hijo se había negado antes de pedir consejo a los alfaquíes de Córdoba, algunos de los cuales le indicaron que obedeciera a su madre y que la defendiera contra su padre, considerando que honrar a la madre es lo que está más conforme con el *ḥadīṯ* existente sobre este punto".

suponía una pérdida económica, fue a consultarla; una vez establecido su acuerdo, se procedió a su registro documental[169]. ¿Era éste un procedimiento usual? No es posible saberlo, pero en cualquier caso es evidente que los hombres a quienes se concedía poder de actuación en nombre de las mujeres de su familia adquirían con él un amplio margen de maniobra. El derecho a la propiedad de las mujeres se encontraba, así, con otro de sus límites: el de su ejercicio individual.

El acceso a la propiedad

Aunque, como ya se ha podido comprobar en algún caso concreto, las mujeres participaban como compradoras en los intercambios de propiedad, la fórmula más documentada de su acceso a la posesión de bienes es la de la redistribución familiar. Es decir, las mujeres heredaban y recibían propiedades según modos diversos de transmisión y en momentos varios de su existencia, especialmente al casarse.

Debe recordarse de nuevo que las leyes islámicas sobre la herencia permiten sólo la libre disposición del tercio de los bienes del testador; el resto debe ajustarse a un sistema complejo que garantiza el acceso a la herencia de diez grados de parentesco masculino (padre, abuelo paterno, hijo, nieto, hermano, hijo del hermano del padre o de padre y madre, tío paterno, hijo del tío paterno, esposo y *mawlà al-ni'ma*) y siete de parentesco femenino (madre, abuela materna o paterna, hija, nieta, hermana, esposa y *mawlāt al-ni'ma*)[170]. Esta normativa favorece la división de la propiedad de manera equitativa y siempre teniendo en cuenta los grados de parentesco con la persona fallecida: se trata, en realidad, de una fórmula destinada a mantener los derechos y deberes recíprocos del sistema de parentesco[171]. Si bien las

---

[169] Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 260/436.

[170] Así define las categorías de herederos al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 376. Sobre las partes que corresponden a cada categoría, v. Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 570 y ss. Sobre *mawlāt al-ni'ma* (la mujer que manumite a un esclavo), cf. Ibn Abī Zayd, *Risāla*, 274-5.

[171] Cf. N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, p. 3-4. R. Frye ("Women in Pre-Islamic Central Asia", p. 64-5) afirma que la legislación zoroástrica respecto

mujeres, de acuerdo con el Corán, reciben en herencia la mitad de lo que corresponde a los hombres, su inclusión en el sistema de transmisiones patrimoniales hereditarias con unas cuotas establecidas supone, en principio, una erosión del control exclusivo de las propiedades por parte de los hombres de la familia[172].

No es de extrañar que se pueda documentar, en épocas y regiones islámicas muy diferentes, la presencia de fórmulas sociales destinadas a luchar contra esa erosión. Es decir, que mientras que la norma legal era inatacable, puesto que se basaba en un principio coránico, se desarrollaron procedimientos para evitar su cumplimiento estricto y soslayar así la obligada división de las propiedades. En un texto recientemente editado, un alfaquí de la región de Marrakech condena la práctica usual en su época (s. XII/XVIII) de obligar a las mujeres de las tribus a ceder sus propiedades por donación a sus parientes masculinos[173]. Las partes recibidas en herencia por estas mujeres revertían, de este modo, a los varones de la familia y, muy probablemente, la condena del jurista no tuvo repercusiones inmediatas en su entorno. Sin que en al-Ándalus pueda documentarse una situación parecida, el hecho es que se conservan datos suficientes para afirmar que los herederos masculinos disputaban a menudo el derecho de las mujeres a participar en las herencias familiares. Varios casos recogidos en la literatura jurídica muestran a mujeres reclamando a sus hermanos sus derechos hereditarios[174], o a éstos aduciendo que determinadas propiedades no deben entrar en el cómputo de la herencia, por haber sido objeto de donación previa por el padre fallecido[175]. Este tipo de litigios sugiere que la acumulación y posterior transmisión de propiedad familiar se veía amenazada por los derechos sucesorios de las mujeres y que, por tanto, los herederos varones procuraban asegurarse, en vida de su padre, la posesión de los bienes sujetos al reparto *post mortem*. Un caso recogido por Muḥammad b. ʻIyāḍ muestra, además, la

---

a las herencias era más favorable a las mujeres que la islámica; pero cf. J. Rose, "Three Queens", p. 35, donde se detalla esa normativa, con muchos puntos de contacto con la del islam.

[172] Cf. D. Santillana, *Istituzioni*, II, p. 496.

[173] Al-Kīkī, *Mawāhib*, p. 65 y ss.

[174] Cf. *supra*, p. 321.

[175] Ibn al-ʻAṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 430 e Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 280 (nº 78).

resistencia a la división de la herencia por criterios de lazos de parentesco que sobrepasan la oposición de género: los familiares de un hombre que enfermó gravemente al poco de contraer matrimonio quisieron evitar que la esposa heredara si fallecía el marido, por lo que le recomendaron que estableciera legados en favor de su cuñada y de los musulmanes pobres[176].

Es posible que para evitar situaciones similares, padres preocupados por la herencia futura de sus hijas les concedieran donaciones en vida o les reconocieran deudas (¿ficticias?) que deberían serles reembolsadas a su muerte. Se trata, naturalmente, de un procedimiento aplicable tanto a hijas como a hijos; aunque, como se verá después, son más abundantes las donaciones, también se conoce algún ejemplo de reconocimiento de deuda[177], al que quizá podrían añadirse dos documentos granadinos de 894/1488 y 896/1490[178]. En el primero de ellos, Ḥasan b. Sa'īd b. Zurayq reconoce a su mujer una deuda en pago de la cual le cede la mitad de una casa; en el segundo, redactado verosímilmente tras la muerte de Ḥasan, se hace una valoración del precio de la casa a efectos del reparto de su herencia.

En esta última cuestión -la división de las propiedades entre los herederos- se observa también la necesidad de llegar a acuerdos entre las partes y muy especialmente entre la viuda y el resto de los herederos. Se conservan modelos notariales de este tipo de convenios, en los que se prevé que de una herencia considerable, que comprende fincas rurales y urbanas, numerario, ganado, joyas, trajes, esclavos y otros bienes muebles, la esposa reciba una cantidad en dinero contante o en especies, renunciando a cualquier reclamación sobre el resto de las propiedades[179]. Un acuerdo firmado en Córdoba en ṣafar de 457/enero de 1065 puso fin a las reclamaciones de los herederos de un tal 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Zayd, que eran su mujer, 'Ā'iša, su madre, Ṣafīya, y su hermano de padre y madre, Aḥmad. Merece la

---

[176] Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 131/273.

[177] *Idem*, p. 181-2/333-4.

[178] L. Seco de Lucena, *Documentos*, núms. 62 y 64.

[179] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 422 y 425. En la segunda de estas actas de acuerdo, se prevé la entrega a la viuda de un quintal de alheña.

pena detenerse en los pormenores de este litigio, en el que intervino el juez Muḥammad b. Aḥmad b. Majlad (m. 470/1077)[180].

Las dos partes enfrentadas eran, por un lado la viuda, representada por Muḥammad al-Qurašī al-'Umarī y, por otro, la madre del fallecido, a quien representaba su hijo y también heredero Aḥmad. Las propiedades dejadas en herencia (bienes muebles, vestidos y dos viñedos) se vendieron y se procedió al reparto de su precio. Los dos hombres, durante todo el desarrollo del pleito, trataron de reivindicar para sus representados la posesión anterior de determinados bienes o bien reclamaron derechos previos sobre ellos. Así, el representante de la viuda, 'Ā'iša, reclamó la cantidad de 50 *miṯqāl*es por el pago del *kāli'*, afirmando además que el hombre fallecido había dejado en manos de su madre y de su hijo una serie de bienes que debían entrar en el reparto. Por su parte, Aḥmad reclamó una cantidad de hilado traído de Málaga y que, según él, estaba en poder de la viuda. Ambos litigantes se disputaron asimismo la propiedad de un caballo alazán y un esclavo negro. Cuando finalmente se llegó al acuerdo antes mencionado, 'Ā'iša recibió 70 *miṯqāl*es previa renuncia al resto de los bienes en disputa, en tanto que Aḥmad, en nombre de su madre, renunció al hilado y al resto de su reclamación[181]. Como en los modelos notariales, en este pleito cordobés se observa el enfrentamiento entre los parientes de un hombre fallecido -que incluyen a las mujeres de su familia- y su viuda, así como la fórmula más habitual para dirimir este tipo de conflictos: la compensación económica a la renuncia de reclamaciones sobre los bienes objeto de controversia.

También en Córdoba y en el s. V/XI se sitúa una querella similar, esta vez a propósito de la herencia de Ibn al-Ṣaddīnī, en cuyo testamento se legaba a su *umm walad* Sulwān la casa en la que había vivido con ella. Además, nombraba albaceas a Sulwān y a un alfaquí. Ambos debían proceder a ejecutar el testamento, que incluía a dos herederas más: la hija y la hermana del difunto, llamada 'Ā'iša. El representante de 'Ā'iša se querelló contra Sulwān por no haber seguido las instrucciones del testamento, que requerían la consulta de los

---

[180] Muḥammad b. Aḥmad Ibn Baqī, descendiente de Baqī b. Majlad, fue juez de Córdoba en dos ocasiones (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1203).

[181] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 843.

albaceas a Abū l-Walīd Muḥammad b. Ŷahwar[182]. Como ocurre a menudo, y a pesar de que este caso fue objeto de una larga discusión jurídica[183], no se conoce el resultado final del pleito, en el que vuelve a asomar la oposición entre las mujeres de la familia del testador y su viuda. La elevada posición de Ibn al-Ṣaddīnī, un acaudalado *kātib* que murió en 436/1044, puede también explicar la resistencia de su hermana a ceder posesiones a una *umm walad*[184].

En las disposiciones tomadas tras la muerte de 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Zayd se observa que sus propiedades se pusieron a la venta, de manera que la herencia que se repartió entre sus legatarios consistía realmente en el producto de esa transacción. Los formularios notariales documentan asimismo esta práctica, que facilitaba los pagos debidos por la persona fallecida, sobre todo la exigencia de abonar, con cargo a sus bienes, la parte aplazada del acidaque (*kāli'*)[185]. La división de bienes inmuebles entre los herederos hacía posible que algunos vendieran partes de una propiedad compartida sin consultar a los coprietarios, lo que daba lugar a reclamaciones para el ejercicio del derecho de preferencia en la adquisición en las que pueden aparecer hermanas enfrentadas entre sí[186]. En resumen: las divergencias entre herederos a la hora de aplicar las disposiciones testamentarias de una persona fallecida muestran, por un lado, cómo las relaciones de parentesco prevalecían ṣobre los lazos matrimoniales y, por otro, hasta qué punto la necesidad de proceder a la distribución de la propiedad heredada según las normas legales obligaba a su venta, inmovilización o, incluso, a distorsionar las regulaciones legales para garantizar el control familiar de los bienes en litigio. Ahora bien, si el acceso a la propiedad de las mujeres por vía de herencia se enfrentaba

---

[182] Se trata del segundo de los señores ŷahwaríes de Córdoba, donde reinó de 435/1943 a 456/1063 (cf. M. J. Viguera, "Historia política", p. 106-7).

[183] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 400-4 (Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 413 [nº 174]).

[184] En el texto de al-Wanšarīsī (*Mi'yār*, IX, p. 404) se llama a este personaje al-Ṣadīqī o Ibn al-Ṣadīqī y se citan sus datos biográficos tomándolos de *al-Matīn* de Ibn Ḥayyān. Su padre, Rifā'a b. al-Faraŷ b. Aḥmad al-Qurašī (m. 413/1022-3; cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 424), conocido como Ibn al-Ṣaddīnī, era un tradicionista cordobés; en su biografía se cita a un nieto suyo, Muḥammad b. Sa'īd b. Rifā'a.

[185] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 162.

[186] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 871-2, 892 y 894.

a una serie de obstáculos producto de la resistencia a diseminar los bienes familiares, las fórmulas creadas para solucionar esta situación de conflicto incorporaban modelos de compensación económica basados en el reconocimiento básico del derecho a participar en la transmisión de bienes. De alguna forma, se expulsa a las mujeres de la posesión de bienes inmuebles, capital familiar destinado a la transmisión genealógica, y se les otorga a cambio la propiedad de dinero, joyas u otros bienes en especies. Ello no quiere decir, por otra parte, que las mujeres dejaran escapar, cuando les era posible, las posibilidades de reclamación y acceso a la justicia que les estaban abiertas; están bien documentados casos en que se personan para reivindicar sus derechos a la muerte de sus maridos u otros parientes, e incluso se conservan modelos de actas notariales para este fin[187].

Como ya se ha indicado más arriba, las donaciones en vida, efectuadas generalmente por padres o maridos, servían para asegurar la transferencia de propiedades a las mujeres sorteando la rigidez de la normativa islámica sobre herencias[188]. En buena parte, estas donaciones corresponden a lo que se ha calificado antes como propiedades características de las mujeres; se trata de objetos valiosos (tejidos, joyas), que se guardan en cofres y arcas (*tābūt*) en las casas familiares. Se sabe de la existencia de este tipo de donaciones por las reclamaciones a que daba lugar su posesión tras la muerte del donante, a no ser que éste hubiera tenido la precaución de establecer un acta notarial detallando lo depositado en el arca y confirmando su transferencia a una mujer de la familia. En el acta debían figurar las firmas de testigos que hubieran comprobado la relación de objetos y presenciado el cierre del cofre donde se habían depositado[189]. También se admitía la propiedad del contenido de un cofre en favor de

---

[187] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 342; Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1197 (nº 312).

[188] Así, en 890/1485, Abū Ŷa'far Aḥmad b. Muḥammad al-Muganní donó a su esposa Maḥŷūna bt. Ibrāhīm al-Ḥakīm 200 dinares de plata y una ajorca de oro (*al-qaṣab al-ḏahabī*) y lo hizo constar documentalmente (L. Seco de Lucena, *Documentos*, nº 51). El formulario de Ibn al-'Aṭṭār contiene modelos de acta para donaciones a hijos menores de edad (*Waṯā'iq*, p. 211).

[189] Éstas son las condiciones que requería Ibn Rušd (al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 187; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 417 [nº 189]).

la hija de un hombre fallecido si se sabía con certeza que lo había adquirido para ella[190]. En todos los casos recogidos por los textos jurídicos acerca de esta cuestión, se subraya el carácter cerrado del cofre o arca en el que se depositan los bienes objeto de donación: la posesión de las llaves del arca podía también ser objeto de controversia, como ocurrió en un litigio cordobés de 459/1066-7, presentado ante el *ṣāḥib al-madīna* de Córdoba, Muḥammad b. Hišām b. 'Īsà al-Ḥafīd. Los herederos de 'Abd Allāh b. Labīb al-Bayṭār hicieron constar un acta de reserva (*'aqd istir'ā'*) en la que se afirmaba que 'Abd Allāh b. Labīb, estando enfermo, había hecho depositar una serie de dineros en un cofre cuya llave se había quedado su esposa, Sa'da. La viuda negaba cualquier conocimiento de los hechos, en tanto que los herederos la acusaban de haberse apropiado de bienes que les correspondían de la herencia de 'Abd Allāh b. Labīb[191]. No está claro, en este caso, si se trataba realmente de una donación, pero la vinculación entre propiedad de las mujeres, arcas selladas y bienes específicos se mantiene, como forma de transferencia patrimonial dirigida únicamente a las mujeres.

Las donaciones de propiedades inmuebles carecían de esta connotación de género y es posible documentar cesiones de este carácter tanto a las hijas como a los hijos de una misma familia. También se observa cómo las donaciones en metálico o en especies (joyas, tejidos), hechas a mujeres jóvenes o incluso niñas podían ser manipuladas por sus padres, que habían transferido la posesión pero no la gestión de esos bienes. Una consulta jurídica hecha a Ibn 'Attāb (m. 462/1069-70) atiende a la reclamación presentada por una mujer cuyo padre le había donado, siendo ella niña, vestidos, joyas y alhajas, estableciendo un acta notarial para documentar la donación. Sin embargo, el padre decidió después emplear estos fondos para la adquisición de unas casas, que consideró serían de mayor provecho para la hija. La inversión resultó poco afortunada y la mujer perdió más de los dos tercios del valor inicial de la donación[192]. Se conocen otros casos similares, en los que los padres emplean el dinero donado a sus hijas y, por tanto, legalmente suyo, en la adquisición de inmuebles, que pueden llegar a formar parte

---

[190] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, núms. 181, 184 y 190.

[191] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 718.

[192] *Idem*, p. 942 y ss.

de las transferencias patrimoniales en el momento del matrimonio[193]; los documentos granadinos también recogen este tipo de fórmula, aparentemente destinada a hijas menores o bajo la tutela de sus padres[194]. De ahí que se pudiera incluso ocultar a las beneficiarias la existencia de la donación, permitiendo su venta o enajenación si surgía la necesidad de disponer de su precio. Ésta parece ser la razón que explica el comportamiento de un padre que cede unos inmuebles a su hija, sin comunicárselo, los vende más adelante a su hijo y se apropia del dinero producto de la transacción[195].

En cierto modo, se puede considerar al *ḥubs* como un tipo específico de donación, por la cual el producto de unos bienes determinados revierte en los beneficiarios que nombra el donante. Ha de tenerse en cuenta, en cualquier caso, que la recepción del *ḥubs* no supone tanto un acceso a la propiedad (trátese de mujeres o de hombres) como a su usufructo; en realidad la propiedad se inmoviliza y queda sujeta a normas legales que impiden o limitan su libre disposición.

Con alguna excepción, la gran mayoría de la información conservada acerca de las mujeres como receptoras de *ḥubs* se refiere a los problemas planteados por la transmisión hereditaria de sus derechos; tal insistencia no puede considerarse casual y confirma la tendencia, ya apuntada en otras cuestiones relativas a la propiedad de las mujeres, a limitar su inserción en la transferencia genealógica de bienes inmuebles.

La reflexión jurídica sobre la transmisión del *ḥubs*, muy prolija y detallada, centra su atención, en lo que respecta a las mujeres, en su capacidad para dejar a sus hijos en herencia la parte que les correspondía en la constitución de un legado de este carácter. Si el fundador del *ḥubs* no era cuidadoso en la redacción del acta -o si el notario no le advertía de las implicaciones de las fórmulas empleadas- los hijos de sus hijas quedaban excluidos de la transmisión de derechos sobre el *ḥubs* y ello tan sólo por utilizar la locución *wuldī* en lugar de

---

[193] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 984 (nº 269).

[194] L. Seco de Lucena, *Documentos*, núms. 25 y 39. En la familia real nazarí este fenómeno se traduce en la donación de grandes huertas (cf. L. Seco de Lucena, *Muḥammad IX*, p. 214; L. Torres Balbás, "Los contornos", p. 475 y B. Pavón Maldonado, *El Cuarto Real de Santo Domingo*, p. 32).

[195] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 210/367.

wuld wa-wuld wuldī; sólo esta última garantizaba la herencia del *ḥubs* por línea femenina[196]. Estas finuras lingüísticas se prestaron lógicamente a discusión entre los juristas, lo que probablemente reflejaba la existencia de divergencias entre los herederos de los beneficiarios o entre ellos mismos. En el s. VI/XII, preguntado sobre si, en un acta de *ḥubs,* la expresión "mis hijos" (*awlādī*) se refería a hijos e hijas o solamente a hijos, Ibn al-Ḥāŷŷ se remitió a la costumbre local en esta materia, lo que indica la falta de una posición doctrinal unánimemente aceptada[197]. Quedaba, en todo caso, a la discreción del donante la posibilidad de privilegiar a sus hijos varones y equiparar su participación en los beneficios a la que les correspondería en caso de tratarse de un reparto de herencia, es decir, el doble de lo que se otorga a las mujeres[198].

La estrecha relación entre *ḥubs* y herencia y, por tanto, la posibilidad de restringir el acceso a este tipo de beneficios a las mujeres «exteriores» a la familia -es decir, unidas a ella por vínculos matrimoniales, no de sangre- se hace patente en un caso planteado en el seno de la familia omeya, recogido por Ibn Sahl y que se refiere a las disposiciones tomadas por ʻAbd al-Raḥmān II para establecer un *ḥubs* en favor de dos de sus hijas menores, habidas de su unión con Ṭarūb Umm ʻAbd Allāh. En una primera acta redactada por Yaḥyà b. Yaḥyà y Muḥammad b. Jālid, se hacía constar que, en caso de fallecimiento de las beneficiarias, el *ḥubs* correspondería al emir o, en su defecto, a su hijo (¿ʻAbd Allāh?), excluyendo formalmente de la transmisión a las mujeres de ʻAbd al-Raḥmān II. Consultado sobre la redacción del acta, ʻAbd al-Malik b. Ḥabīb propuso una fórmula más ajustada a las normas del derecho islámico y que garantizaba igualmente la exclusión de las mujeres del emir del proceso de transmisión del *ḥubs*; el mismo modelo se siguió para corregir las actas redactadas en favor de otras tres

---

[196] Ibn al-ʻAṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 204-10. Otra fórmula posible consistía en especificar que el *ḥubs* se establecía *ʻalà ḏurrīyatī*, apoyándose en Corán, VI, 84-5. Véanse también al-Šaʻbī, *Aḥkām,* nº 319; Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 986 y 1004 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 290-1.

[197] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VII, p. 444 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 273, nº 219).

[198] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 285.

mujeres de 'Abd al-Raḥmān II y sus respectivos hijos (al-Šifā' y Muṭarrif, Ihtizāz y al-Mugīra y Mu'ammara y al-Munḏir)[199].

De forma parecida, cuando Almanzor estableció un *ḥubs* en favor de una de sus hijas o de una de sus esclavas-madres y sus posibles descendientes, el documento fundador del legado no dejaba dudas sobre el destino de los bienes en caso de fallecimiento sin hijos de la beneficiaria: correspondía su usufructo a los descendientes directos de Almanzor (con la estipulación adicional de que los hijos recibirían dos partes más que las hijas)[200]. En el s. V/XI, ante una reclamación hecha en Ceuta sobre un *ḥubs* de la familia de los Banū Abī Muslim al-Ṣadafī se redactó un acta de testimonio de que las únicas descendientes del fundador eran dos mujeres, a cuya muerte el usufructo del *ḥubs* había pasado a sus primos paternos[201]. Una consulta enviada a Ibn Rušd desde Denia presenta la misma situación: el fundador del *ḥubs*, establecido en favor de una hija, pone como condición que si su hija y su descendencia posible mueren antes que él, o si ella moría sin hijos, antes o después que él, el *ḥubs* volvía a su propiedad o, de haber muerto él también, al pariente varón más próximo[202]. En conjunto, los datos conservados sobre esta cuestión se asemejan a los relativos a las donaciones *inter vivos*: los padres que desean beneficiar a sus hijas (o los maridos que hacen lo propio con sus mujeres), toman la precaución de asegurar que las propiedades cuyo usufructo se otorga permanezcan vinculadas a la familia[203].

Este «retorno» de los bienes objeto de un *ḥubs* a su fundador o a sus herederos varones se instituye tanto si las mujeres habían tenido hijos (así ocurre con las de 'Abd al-Raḥmān II) como si morían sin

---

[199] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 950. Reproduce este texto al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VII, p. 417; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 268, nº 201.

[200] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VII, p. 412; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 256, nº 256 (que envía por error a *Mi'yār*, VII, p. 416).

[201] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 194/348.

[202] Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 145 (nº 5).

[203] Compárese con el caso sevillano examinado por Ibn Rušd (*Masā'il*, II, p. 1163 [nº 308]): un tal Ayyūb estableció que si su hija 'Ā'iša, que recibió una donación suya, moría sin hijos, lo donado correspondía a su nieta Amat al-Raḥmān, llamada Fatna, hija de su hijo Aḥmad. Y si, al morir 'Ā'iša, Ayyūb estaba con vida y Fatna había muerto sin descendencia, la donación retornaba a Ayyūb. Si Ayyūb había muerto antes que 'Ā'iša, la donación pertenecía a la herencia de 'Ā'iša.

descendencia propia, caso este que parece haber sido más común. Pero la propia dinámica del sistema islámico de transmisiones hereditarias también contribuía a ir despojando progresivamente a las mujeres del acceso a los beneficios del *ḥubs* original. Si el acta de establecimiento de un *ḥubs* preveía que tenían derecho a heredarlo todos los hijos e hijas del fundador así como todos sus descendientes, el proceso subsiguiente de reparto hereditario privilegiaba indudablemente a los hijos de las generaciones sucesivas, como se observa en el caso de un *ḥubs* cordobés establecido en el s. III/IX en favor de cuatro hermanos, dos mujeres y dos hombres. La herencia consecutiva de los beneficiarios de este *ḥubs* (una casa) deja ver que de trece herederos cuyos nombres se hacen constar, nueve eran hombres y cuatro mujeres[204].

Menos frecuentes son las informaciones sobre el uso que las mujeres hacían de los bienes constituidos en *ḥubs* para su beneficio. Se sabe que, como se ha visto antes[205], era posible establecer *ḥubs* en favor de personas unidas al fundador por vínculos de *walā'*. Un asceta llamado al-Ṣayyād lo hizo así en favor de una mujer y un hombre, ambos *mawālī* suyos; se consultó a Ibn Lubāba (m. 314/326) a propósito de una reclamación de la mujer, que aseguraba que el hombre había alquilado la casa objeto del *ḥubs* sin hacérselo saber y que hacía dos años que le debía la parte correspondiente de los beneficios[206]. En otro caso, largamente discutido por Ibn Sahl (m. 486/1093), que intervino en él personalmente, unas mujeres de Badajoz beneficiarias del *ḥubs* de unas tierras las arrendaron por 50 años, pero pretendieron anular el acuerdo al cabo de unos siete años. El arrendatario, que era hermano de Abū Šākir Ibn al-Mu'aḍḍal, un alfaquí de Badajoz, se negó a ello y la cuestión terminó siendo enviada a Ibn Sahl (en cuya opinión no era correcto establecer contratos de arrendamiento sobre tierras *ḥubs* con plazos tan dilatados)[207].

---

[204] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 967.

[205] Cf. *supra*, p. 335.

[206] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 982.

[207] *Idem*, p. 600 y 974; resumido, en al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VII, 437 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 269 [nº 202]).

Finalmente, el matrimonio constituía, para las mujeres, uno de los momentos clave en sus vidas para el acceso a la propiedad. El sistema de transferencias patrimoniales entre las dos familias de los contrayentes suponía para la novia recibir una serie de bienes que pasaban a ser de su propiedad, tanto en el momento del matrimonio como en un futuro que podía coincidir con su divorcio, su viudedad o un plazo fijado de antemano.

Este sistema ha sido objeto de estudio en una reciente tesis doctoral cuya publicación se prepara en la actualidad y a la cual remito para un detallado análisis jurídico de la cuestión[208]. Me limitaré por tanto aquí a señalar sus características generales y los aspectos concretos en que afectaba a la capacidad económica de las mujeres andalusíes.

De manera sucinta, los intercambios económicos que se establecen en la alianza matrimonial son los siguientes. En primer lugar, el acidaque (*ṣidāq* o *ṣadāq*), entrega del novio a su futura esposa y condición inexcusable del matrimonio en el islam[209]. En la práctica, sin embargo, una parte de esa entrega, llamada *naqd*, se hacía efectiva al padre de la novia, que la empleaba usualmente en adquirir el ajuar de su hija; una segunda parte (*kāli'*) destinada exclusivamente a la esposa se aplazaba a una fecha fijada de antemano o se hacía efectiva en el momento de la disolución del matrimonio por divorcio o muerte del marido[210]. Además, en al-Ándalus era costumbre que el marido donase a su futura esposa bienes muebles o inmuebles (*siyāqa*). Todo ello suponía, por tanto, un traspaso de propiedades desde el novio (y su familia) hacia la novia (y su familia). En la dirección contraria, el sistema dotal islámico abarcaba, por un lado, el ajuar de la novia (además del que podía haber sido adquirido con el *naqd*) y, por otro,

---

[208] A. Zomeño, *Dote y matrimonio en el occidente islámico medieval: estudio de la jurisprudencia islámica* (en curso de publicación).

[209] Esta entrega directa a la novia y no a su familia se considera una de las innovaciones más significativas de la legislación de origen coránico en lo que respecta a la posición de la mujer; cf. G. Stern, *Marriage in Early Islam*, p. 45-56. Quizá por ello, los estudios generales sobre la familia y el matrimonio islámicos se ocupan sobre todo del acidaque (cf. J. L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, p. 24-26), término que utilizo para lo que J. Goody (*The Development of the Family*, p. 240) llama "indirect dowry".

[210] Cf. *supra*, p. 347.

donaciones específicas (*niḥla*) de propiedad efectuadas por los padres de la desposada.

En el s. V/XI, al-Bakrī, al describir las costumbres de los eslavos, afirmaba que en lo que se refiere a las dotes, son las mismas que las de los bereberes; en ambos casos eran muy elevadas y se pagaban a los padres de las novias[211]. Al-Bakrī no hace constar si se está refiriendo a los bereberes de al-Ándalus o a los del norte de África, pero, en todo caso, su observación hace patente cómo el modelo islámico «original», basado en un principio coránico[212], sufrió adaptaciones a entornos sociales diferentes y evolucionó de acuerdo con los cambios históricos. En lo que se refiere a los bereberes, estudios etnográficos contemporáneos han mostrado la diversidad de sistemas dotales empleados[213], por lo que tampoco puede identificarse automáticamente el «hecho bereber» con la entrega al padre de la novia en lugar de a ella misma. Que al-Bakrī así lo hiciera constar puede interpretarse como la presencia, en su época, de una fórmula poco acorde con la normativa islámica, por lo cual le sirvió eficazmente de paralelo para su descripción de las costumbres de los eslavos.

El monto del acidaque debía hacerse constar en el contrato de matrimonio, teniendo en cuenta que la cantidad mínima era de un cuarto de dinar o tres dirhemes de plata[214]. Si el contrato matrimonial no especificaba cantidad alguna, el matrimonio no podía consumarse sin estipular para la novia un acidaque de paridad, es decir, una entrega correspondiente a su situación social[215]. La especificación de cantidades debidas a la futura esposa aparece como una de las condiciones básicas para la validez del matrimonio; a veces se registran disensiones acerca del curso legal de las monedas mencionadas, lo que podía hacer experimentar variaciones en el pago de la parte aplazada del acidaque[216]. Todo ello contribuía a hacer de las actas de acidaque documentos extremadamente valiosos para apoyar posibles

---

[211] Al-Bakrī, *Ŷugrāfiyā*, p. 167. El término utilizado es *niḥla*.

[212] "Dad a las mujeres, espontáneamente, sus dotes" (Corán, IV, 4).

[213] Cf. *Encyclopédie Berbère*, XVI, *s.v.* "dot".

[214] Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 80/28; Ibn Mugīṭ, *Muqni'*, p. 35/74.

[215] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 58.

[216] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 917 (refiriéndose a un caso presentado ante Ibn Mugīṭ).

reclamaciones por parte de las esposas; su pérdida, por tanto, podía tener consecuencias graves.

Los desórdenes de la *fitna* de finales del s. III/IX, que afectó a gran parte del territorio andalusí, causaron la desaparición de muchos documentos públicos y privados. Abū Ṣāliḥ Ayyūb b. Sulaymān (m. 302/914) fue consultado sobre el caso de una mujer que había perdido el documento de su acidaque en ese periodo; cuando reclamó el pago del *kāli'* a su marido, éste negó deberle cantidad alguna. En su respuesta, Abū Ṣāliḥ hace notar que debe tenerse en cuenta si la práctica del *kāli'* es corriente en el lugar donde se ha planteado el caso; de ser así, corresponde a la reclamante, que debe hacer juramento, un pago aplazado de paridad[217]. Fuera como consecuencia de guerras y enfrentamientos o por razones de otro tipo, la pérdida del documento de acidaque debía de ser lo suficientemente común como para que se llegara a codificar un acta de "renovación de acidaque" (*taŷdīd ṣadāq*), según la cual el marido dejaba constancia de que "su mujer le había informado de la pérdida del acta de acidaque y le ha pedido su renovación", aceptada por él. En el nuevo documento se especificaban las condiciones económicas y de otro tipo del contrato matrimonial, en presencia de la esposa, que debía manifestar su acuerdo[218].

El establecimiento del contrato de matrimonio era objeto de negociación entre el futuro marido y el tutor de la novia, generalmente -pero no siempre- su padre. Uno de los ejemplos más tempranos que se conocen de este tipo de documentos es el del acidaque de la esposa de Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/848); transcrito por un autor del s. VI/XII, su texto dice así:

> En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso. Esto es lo que da en acidaque Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṯī a su mujer 'Abda bt. Muḥammad b. Ŷābir al-Quraší. Le da 1000 dinares de dirhams, de lo cual 500 dinares son en *naqd*. Su padre (de ella) le rebaja (*haḍama*) de esta suma, en el momento del contrato, 200 dinares, quedando para ella, después del *naqd* y la rebaja, trescientos dinares, aplazados a la fecha del año 216 [831-2]. La casó su padre, siendo ella virgen y

---

[217] *Idem,* nº 864. El mismo caso fue recogido por al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, III, 118 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 97 [nº 122]).

[218] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 57.

estando bajo su custodia, por lo que se estipula de *naqd*, rebaja y *kāli'* aplazado en este documento. Estuvo de acuerdo Yaḥyà b. Yaḥyà, lo aceptó y fue testigo su padre (de ella). Son testigos Ibrahīm b. 'Abbād al-Qurašī, de su puño y letra, en ŷumādà II de 210 [septiembre de 825], junto con al-Ḥāŷŷ (o al-Ḥaŷŷāŷ) b. Yarbū' al-Qurašī y Muḥammad b. Jālid al-Umawī[219].

El procedimiento descrito en esta acta de matrimonio demuestra cómo el padre de la novia podía ejercer su función de tutor en detrimento de los intereses de su hija. Del monto total del acidaque, 1000 dinares, 'Abda bt. Muḥammad sólo podía esperar recibir, seis años después de su boda, 300 dinares. La «rebaja» especificada en el contrato es, evidentemente, uno de los elementos sobre los que juega el conjunto de intercambios económicos y de prestigio entre los dos firmantes del acuerdo. Es posible que este tipo de transacciones fueran comunes en los círculos sociales a los que pertenecía Yaḥyà b. Yaḥyà y en los cuales la expresión escrita de un acidaque elevado contribuía al prestigio familiar tanto como la generosidad del padre de la novia al proponer una rebaja tan considerable.

Un caso semejante se describe en una consulta hecha a Ibn Rušd acerca de una mujer llamada Maryam bt. Muḥammad b. 'Īsà, quien expone que su abuelo materno, 'Abd al-Raḥmān b. Yazī', exoneró a su padre de pagar la cantidad de 40 *miṯqāl*es que correspondían al *naqd* acordado para el matrimonio con su madre, 'Azīza bt. 'Abd al-Raḥmān. Esta rebaja se hizo constar en el acta de acidaque justificándose en la bondad de la acción y la consideración que Muḥammad b. 'Īsà merecía de su futuro suegro. Muertos ambos cónyuges, Maryam bt. Muḥammad presentó una demanda sobre la acción de su abuelo, que creía había sido hecha en perjuicio de los intereses de su madre[220]. Ibn Rušd, en su respuesta, confirmó la legitimidad de la acción de 'Abd al-Raḥmān b. Yazī'[221]. Como se ha visto en el documento de acidaque de la mujer de Yaḥyà b. Yaḥyà, la negociación entre las partes implicadas en un contrato de matrimonio

---

[219] Al-Garnāṭī, *Waṯā'iq*, p. 12-3.

[220] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1003 (nº 273).

[221] Es así como aparece este nombre en la edición manejada, con una posible variante (Nazī'), aunque es posible que se trate, en realidad, de Bazī'.

podía suponer un descenso en las cantidades que teóricamente debía percibir la futura esposa, ya fuera en concepto de *naqd* o de *kāli'*.

Cierto es, por otro lado, que el sentir común en al-Ándalus era que los acidaques suponían una carga considerable para el peculio de los futuros maridos: un refrán recogido por Alonso del Castillo ("los naufragios en la mar sólo son a causa de abusivas dotes") se ha explicado por la necesidad de recurrir a actividades de riesgo (comercio marítimo o piratería) para poder reunir rápidamente las cantidades requeridas[222]. La insistencia con que algunos juristas recuerdan que casarse con una mujer virgen, huérfana y sin tutor, no exime del pago del acidaque[223], hace pensar que había quienes utilizaban esa circunstancia para ahorrarse un desembolso no deseado.

Entre los documentos granadinos se conservan algunas actas de matrimonio que permiten apreciar en el acidaque grandes variaciones, debidas a la diferencia en la posición económica de las familias implicadas. En un acta de 842/1438, el acidaque consiste en 600 dinares, de los cuales el padre de la novia recibe, como *naqd*, 375, aplazándose el *kāli'* a dos años después de la boda. En otro contrato matrimonial, fechado en 893/1488, el acidaque se compone de seis dinares, diversos vestidos y perfumes, mientras que el *kāli'* se pacta en dos dinares y una alforja de lino, que se entregarán por el esposo seis meses después. Entre estos dos extremos figura otro acidaque, mencionado en un documento de 856/1452: 110 dinares, una alfarda dorada y una sirviente (*jādim*). De todo ello, sólo se habían hecho efectivos 70 dinares, por lo que a la muerte del marido, su viuda reclamaba que el resto le fuera pagado con cargo a su herencia[224].

Aun con las limitaciones y erosiones que se han podido observar, es evidente que parte de las entregas de dinero y objetos que formaban el acidaque llegaban a manos de las mujeres; junto con las herencias, los intercambios económicos matrimoniales suponen su fuente principal de acceso a la propiedad. Los usos locales y las prácticas consuetudinarias tuvieron en todo ello un papel cuya importancia se revela a veces como decisiva y que los juristas se veían obligados a

---

[222] F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes andalusíes*, nº 1294 y nota 4.

[223] Por ejemplo, Ibn al-'Aṭṭār, citado en al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 747.

[224] L. Seco de Lucena, *Documentos*, núms. 4, 61 y 6 (d-f).

reconocer aun cuando careciera de fundamento doctrinal. En el s. VI/XII, Ibn Ward[225] desautorizó, por esa razón, la práctica de que las mujeres se vieran obligadas, después de casarse, a emplear el dinero de sus acidaques en el ajuar matrimonial; sin embargo, y a pesar de que cita precedentes de su actitud, reconoce que la opinión general es contraria a la suya[226]. En cambio, en el s. V/XI, al-'Uḏrī documenta una costumbre de la región de Algeciras que parece favorecer la participación de las mujeres en la riqueza comunitaria:

> En la costa de Algeciras hay un lugar conocido, sobre el mar, para la caza de pájaros. Allí llega, en todas épocas del año, una clase de pájaros que no acude a ningún otro lugar. Los habitantes de la región son dueños de estos lugares, los consignan en los acidaques de sus mujeres y los contratan por precios muy altos[227].

Si bien el acidaque llega a manos de la esposa de manera indirecta (a través de su padre o tutor y transformado en ajuar) o con limitaciones en su disponibilidad, el matrimonio es también el momento en que la mujer recibe unas donaciones directas (*siyāqa*) de su futuro esposo. Estas entregas también figuraban en el acta de matrimonio[228], lo que no siempre evitaba reclamaciones posteriores. En 461/1068-69, se hizo a Ibn Sahl una consulta desde Granada, a propósito de un hombre que tenía dos casas contiguas, una de las cuales había sido cedida como *siyāqa* a su esposa en el contrato de matrimonio, donde se describía la situación del inmueble y sus límites. Cuando, al cabo de un año de vida conyugal, la mujer falleció, sus herederos reclamaron ambas casas, basándose en esa descripción; el viudo, en cuyas manos seguía estando la casa cedida a su esposa, negó naturalmente que le

---

[225] Aḥmad b. Muḥammad b. 'Umar al-Tamīmī (m. 540/1146) fue *qāḍī* en Granada y Sevilla y luego *muftī* en Córdoba; se le comparó, en cuanto a sus conocimientos jurídicos, con Ibn Rušd (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 177; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 169-71; Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, nº 17).

[226] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VIII, p. 77-78 (cf. V. Lagardère, Histoire, p. 366 [nº 336]). Cf. F. Z. Guechi, "Le çadâq a Constantine".

[227] Al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 120.

[228] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 37/76, da como ejemplo la cesión de un terreno o una casa.

hubiera donado la segunda[229]. La intervención de los padres o tutores en la gestión de este tipo de entregas también se prestaba, como en el caso del acidaque, a desvíos en provecho propio. El *qāḍī* cordobés Muḥammad b. Bašīr (m. 198/813-4) se pronunció en contra de un padre que había vendido la casa cedida en *siyāqa* a su hija antes de la consumación del matrimonio, fundamentando su opinión, eso sí, en el posible perjuicio para el marido[230].

De estos y otros casos discutidos por los juristas andalusíes se deduce que la cesión de la propiedad en forma de *siyāqa* consistía a menudo en la entrega a las mujeres de la casa en la que luego residía el matrimonio. La cuestión que podía plantearse entonces, y a la que ya se ha hecho referencia, era la posibilidad, para las mujeres, de cobrar un alquiler a sus maridos[231]. Si la propiedad cedida era una finca rural, se consideraba que el producto obtenido de ella pertenecía a la esposa[232]. Ibn Rušd ha conservado un ejemplo de *siyāqa* en el mundo rural, localizado en el territorio del *ḥiṣn* de Alcaudete (Al-Qabḏāq): el marido cede una casa en una aldea (*qarya*) y una finca, la mitad de la cual estaba baldía y la otra era un olivar[233]. En otro caso sometido a la opinión de Ibn Rušd, una donación similar (la mitad de los bienes que poseía el marido en una *qarya*) produjo una reclamación posterior de la esposa ante la venta, por parte del marido, de una de las fincas que formaban parte de la *siyāqa*. El hombre afirmaba, en su descargo, que la finca vendida había sido adquirida por él después del matrimonio y, por tanto, la mujer no tenía derecho a ella[234]. Parece ser que estas ventas, por parte de los maridos, de los bienes que habían donado en *siyāqa* eran cosa frecuente entre los campesinos granadinos de época naṣrí. Muchas mujeres tenían conocimiento de estas ventas cuando era

---

[229] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 326.

[230] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 872.

[231] Cf. *supra*, p. 329-30.

[232] Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 749 (nº 12) y p. 759.

[233] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 965 (nº 258); cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 179 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 107 (nº 179). La consulta (relativa a la terminología metrológica empleada) fue hecha por 'Abd al-Malik b. Masarra (m. 552/1157), encargado entonces de los *aḥkām* de Alcaudete y luego *qāḍī l-ŷamā'a* de Córdoba (Ibn al-Abbār, *Mu'ŷam*, nº 233).

[234] *Idem*, II, p. 1167. Ya se ha hecho referncia a este caso, cf. *supra*, p. 321.

demasiado tarde para presentar reclamaciones ante la justicia; en todo caso, los maridos solían aducir, como en el caso anterior, que las propiedades vendidas no pertenecían a las de sus mujeres[235].

Las transferencias económicas que lleva a cabo la familia de la novia en el momento del matrimonio consisten principalmente en su ajuar personal (*ŷihāz, šūra*), aunque no debe olvidarse que la entrega primera del acidaque (el *naqd*) podía emplearse en adquirir muebles, vestidos y joyas para la esposa y para la casa en la que había de vivir con su marido. Como uno de los principios implícitos que parecen regir este sistema de intercambios matrimoniales es el de la equidad en las entregas de ambas familias, el monto del acidaque exigía unas donaciones equivalentes por parte de la familia de la novia. Es más: cuanto más abundante fuera el donativo concedido a las mujeres en forma de ajuar, mayores eran las posibilidades de captar un marido de buena posición.

Parece referirse a este último punto uno de los relatos semilegendarios que se conservan en torno a la embajada de Yaḥyà al-Gazāl a Constantinopla[236]. Según se cuenta, al disponerse al-Gazāl a volver a al-Ándalus, la reina bizantina le ofreció la recompensa que desease por su hermoso comportamiento durante su estancia en la ciudad, lo que fue aprovechado por al-Gazāl para exponerle la penosa situación de sus hijas, no muy agraciadas y pobres, por lo que corrían el riesgo de quedarse solteras. "Si mi señora -continuó el atribulado padre- les concediera uno de sus collares, podría dotarlas con él ante los hombres" (*la-nafaqtu-hunna 'inda l-rïŷāl*). El magnífico regalo así obtenido originó la fortuna de Yaḥyà al-Gazāl, aunque no dejó de traerle algunos problemas[237]. En la biografía de Abū Bakr Yaḥyà b. al-Ḥasan Ibn Ṣafwān (m. 621/1224-25) se da, como ejemplo de su generosidad, el regalo de una brida y una cantidad de dinero a una viuda que no tenía con qué preparar el ajuar de su hija[238].

En ambos casos, tan diferentes entre sí por la procedencia social de sus protagonistas, se observa que las donaciones de los padres podían

---

[235] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 630. Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1978), p. 134-5 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 422 (nº 219).

[236] Cf. *supra*, p. 219.

[237] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 161 r y 162 r.

[238] Ibn 'Askar-Ibn Jamīs, *A'lām Mālaqa*, nº 173.

contribuir significativamente a mejorar las perspectivas matrimoniales de las mujeres. Un conocido texto de 'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī confirma la importancia de esta clase de consideraciones en el juego de alianzas familiares que implica toda unión conyugal. Al describir al-Marrākušī, en efecto, la enorme abundancia de esclavas producto de las expediciones de Almanzor, explica cómo esto provocó un fenómeno de retraimiento ante el matrimonio con las mujeres libres; para luchar contra ello, los padres andalusíes se vieron obligados a aumentar considerablemente el ajuar de sus hijas (*fī-mā yuŷahhizūna bi-hi banāti-him min al-ṭiyāb wa-l-ḥaly wa-l-dūr*)[239]. Vestidos, joyas y casas servían así para atraer el interés de posibles maridos y compensar el esfuerzo económico que suponía establecer un lazo matrimonial, mucho mayor que el de adquirir una esclava cuyo precio había disminuido ante la abundancia de la oferta[240].

En el otro extremo de la escala social, la orfandad y la falta de recursos para la adquisición de un ajuar elemental eran también obstáculos considerables para un matrimonio conveniente; ya se ha hecho alusión a la insistencia de los juristas acerca de la obligatoriedad de pagar a estas mujeres un acidaque. Si ellas carecían del ajuar entregado por su familia, el posible marido tendría más argumentos para negarse a pagar el acidaque o, en todo caso, para reducirlo al mínimo posible. Ibn Ḥazm asegura que las mujeres piadosas tenían a gala "prestar a las novias menesterosas (*'arūs muqilla*) sus propias ropas y alhajas"[241]. En el mismo sentido, una obra de beneficencia de la que se encuentran rastros en los documentos granadinos es el establecimiento de mandas para doncellas necesitadas, que podrían así adquirir un ajuar conveniente: en 841/1438 el testamento de 'Ā'iša bt. Abī 'Abd Allāh Muḥammad al-Ŷinŷāllī legaba 20 dinares de oro para

---

[239] Al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 60-1.

[240] Curiosamente, H. Pérès (*La poésie andalouse*, p. 399, nota 7) interpreta la momentánea alteración del "mercado" matrimonial en época de Almanzor como una de las posibles causas de la libertad de las mujeres andalusíes: al encontrar dificultades para casarse, las mujeres habrían disfrutado, por el hecho mismo de su soltería, de unas condiciones de vida más favorables y liberales. Da la sensación de que Pérès, que publicó la primera edición de su obra en 1937, aplicaba a al-Ándalus observaciones hechas sobre la realidad de su tiempo (pocas páginas más adelante, califica a Wallāda de "garçonne").

[241] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 46/143.

repartir entre cuatro doncellas musulmanas pobres; más generoso -puesto que más opulento- había sido, en 834/1430, Abū Yazīd Jālid b. Abī l-Ḥasan Ŷā'a l-Jayr, que legó diez dinares por persona con el mismo fin[242]. Entre cinco y diez dinares oscilaba, pues, la cantidad considerada mínimamente necesaria, en la Granada naṣrí, para dotar a una mujer e introducirla de ese modo en la red de negociaciones económicas implícitas en un contrato matrimonial.

En la edificante biografía del juez de Córdoba 'Abd al-Malik b. Masarra[243], se afirma que, entre otras obras de beneficencia, se dedicaba a proveer de ajuar (*taŷhīz*) a todas las huérfanas que conocía por razones personales o profesionales; incluso, en una ocasión, pidió prestadas a una mujer de buena posición unas alhajas que llevaría la novia necesitada durante las celebraciones nupciales. El resto del relato adquiere un carácter moralizante y ejemplificador, pero no carece de visos de realidad. La necesidad de aparecer dotada de suficientes elementos de adorno se convierte, para las novias, pobres o ricas, en un reclamo imprescindible de la posesión de alhajas y, por tanto, de su valor como portadoras de propiedades. El caso de la huérfana protegida por 'Abd al-Malik b. Masarra debía de ser bastante común: el despliegue de riqueza se basa en un préstamo[244], es decir, una ficción, pero sin ella se desmorona el contrato social en el que se apoya el matrimonio. No todas las eventualidades de esta clase de situaciones tendrían un final tan feliz como el de éste relato, que continúa así:

> Entre esas joyas había un collar de alto precio. Sucedió que este collar se extravió y una de las peinadoras (*mawāšiṭ*) lo encontró y lo escondió. Cuando llegó a 'Abd al-Malik b. Masarra la noticia de su pérdida, dijo: "no lo divulguéis porque, si Dios quiere, no se ha perdido". Al término de las bodas la dueña del collar lo reclamó y él le dijo: "se te llevará dentro de tres días". Al día siguiente se presentó ante él la peinadora llevando consigo el collar completo sin que le faltara una sola cuenta y le dijo: "por Dios, había decidido vender sus cuentas una por una, pero mi espíritu no cedió y mi voluntad no pudo

---

[242] L. Seco de Lucena, "Escrituras", nº 13 y *Documentos*, nº 7 (c).

[243] Cf. *supra*, nota 233.

[244] O en un alquiler; cf. *supra*, p. 298-9.

vencerlo. Llévalo, Dios te bendiga, a sus dueños". Él lo cogió y se lo devolvió a su dueña[245].

El ajuar personal pagado por los padres de la novia no siempre era adquirido directamente por ella o por sus familiares directos: las cantidades necesarias podían entregarse al futuro esposo. Un litigio cordobés de finales del s. III/IX, sometido al parecer de varios alfaquíes (entre ellos 'Ubayd Allāh b. Yaḥyà y Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba) enfrentó a un hombre llamado Mu'min y a su suegro. Este último reclamaba los 300 dinares entregados a Mu'min para la adquisición del ajuar (*ŷihāz*), afirmando que no los había empleado para ese fin. Los juristas aconsejaron que se enviara a dos testigos a casa de Mu'min, para que comprobaran qué cosas se habían adquirido con el dinero en cuestión; si no podía justificar haber gastado toda la suma, debía devolver a su suegro la cantidad restante[246]. No era ésta la única posibilidad que había de que las mujeres quedasen al margen de la gestión o incluso de la propiedad de su ajuar. El padre o tutor podía entregar el ajuar en tanto que comodato (*'āriya*) y, más adelante, reclamar su devolución. Así le ocurrió a Fāṭima bt. 'Abd Allāh b. Muḥammad, que se había casado en 457/1065 con un tal Aḥmad al-Jayyāṭ[247]; un caso semejante fue objeto de consulta ante el *qāḍī* granadino Abū 'Amr Ibn Manẓūr (m. 888/1483), que dictaminó que el padre tenía derecho a recuperar el ajuar dentro del año siguiente a la boda de su hija, siempre y cuando el resto de las transacciones económicas matrimoniales se hubieran llevado a término[248]. Y aun cuando quedase claramente establecido que el ajuar pertenecía a la esposa, no podía ésta disponer libremente de él, para su venta, por ejemplo, hasta pasado un tiempo -que Ibn Rušd cifraba en cuatro años- después de su boda[249].

---

[245] Ṭāhir al-Ṣadafī, *Sirr*, p. 59.

[246] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 328.

[247] *Idem*, p. 330.

[248] L. Seco de Lucena, "Notas para el estudio del derecho hispano-musulmán", p. 9. Sobre Ibn Manẓūr, cf. M. L. Ávila, "Los Banū Manẓūr al-Qaysī", p. 30-2.

[249] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VI, p. 116.

Junto al ajuar, las mujeres podían recibir, al casarse, otras donaciones (*niḥla*) de su propia familia, en forma de dinero o de bienes inmuebles; donaciones que, con el mismo nombre, podían hacer al novio sus padres. De ambos casos se conserva testimonio documental de archivo[250], aunque la literatura jurídica se ocupa preferentemente de las donaciones a mujeres[251]. Los modelos de actas para este tipo de donación prevén que pueda hacerla tanto el padre como la madre de la novia y, de hecho, se conocen diversos ejemplos de transmisión patrimonial de madre a hija en el momento de la boda y en concepto de *niḥla*. En el s. V/XI, se consultó a Abū Muḥammad Ibn ʿAttāb sobre la validez de una *niḥla* por la cual una mujer había cedido a su hija una casa en la cual se había reservado para sí una algorfa en la que pensaba residir por el resto de sus días y cuya extensión no llegaba al tercio del total de la propiedad; por otro lado, había establecido que, a su muerte, la algorfa quedaría incorporada al resto de la casa. A pesar de estas precauciones, Ibn ʿAttāb consideró nula la cesión, por el elemento de riesgo que implicaba la ocupación de la algorfa[252].

Sin embargo, a comienzos del s. VI/XII, el significado de la *niḥla* había evolucionado hasta ser considerado como la parte de la herencia paterna que habría de corresponder en su momento a la hija que se casa. Así lo hizo constar el *qāḍī* ʿIyāḍ en una consulta que envió a Ibn Rušd en 515/1122. Una mujer había donado a su hija, haciéndolo constar en su contrato de matrimonio, una cantidad (*māl*) como *niḥla*. Cuando, más adelante, su yerno le reclamó la parte que correspondía a su esposa de la herencia paterna, la mujer adujo que ya se la había dado en tanto *niḥla*. El *qāḍī* ʿIyāḍ se inclinaba por excusar a esta

---

[250] L. Seco de Lucena, *Documentos*, nº 4 y 61. En el primero de estos documentos creo que se trata de una *niḥla* a la desposada por parte de su padre, aunque en la traducción del texto es el novio quien aparece como donante.

[251] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 29-30, presenta la formulación que debe revestir la *niḥla* de una casa (de padre a hija). Un caso que se extiende desde 390/999 a 464/1071 tiene como origen la cesión de un huerto como *niḥla* a las dos hijas de un hombre; tras sucesivas ventas, los nietos del donante presentaron en la última de las dos fechas citadas una reclamación sobre su propiedad (al-Šaʿbī, *Aḥkām*, nº 56).

[252] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 359 (y véase H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 151). En un caso dictaminado por Ibn ʿIyāḍ (*Maḏāhib*, p. 220/386), el padre se apodera de las rentas de la *niḥla*, que se componía de una casa, una tienda, unos huertos y un molino; su hija, ya casada, seguía estando bajo su tutela.

madre ignorante del significado exacto de la *niḥla,* basándose en el hecho de que, en su época, pocos eran los que conocían el sentido de esta donación, que para la mayoría de la gente consistía en el adelanto de la herencia[253]. De esta forma, la cesión de propiedades en el momento del matrimonio podía llegar a excluir a las mujeres de la herencia familiar y perjudicar sus intereses económicos: mientras que la herencia se gobierna por normas legales bien establecidas, la cantidad y el valor de la *niḥla* sólo dependían de la voluntad del donante y no tenían por qué equivaler a la porción de sus derechos hereditarios. Por otra parte, la *niḥla* entendida como regalo nupcial podía ser considerada como una forma de superar el desigual reparto de la herencia en lo que se refiere a las mujeres; de ahí la resistencia a mantenerla como tal o, en los lugares donde se sigue practicando, el recurso a prácticas compensatorias para los hijos varones en las disposiciones testamentarias. Esto es lo que se hacía en zonas rurales en época de Abū Sa'īd Ibn Lubb (m. 782/1381), que reprueba la costumbre de requerir para ello el acuerdo de las hijas, tanto por razones jurídicas como de sentido común: es muy difícil, afirma, que las hijas se opongan a la voluntad de su padre[254].

Ha podido observarse, a lo largo de esta exposición sobre las transferencias económicas matrimoniales, cómo existe la tendencia a equilibrar las entregas entre los dos grupos familiares. Esta tendencia no se enmarca dentro de la evolución interna del pensamiento jurídico islámico, sino que procede, como en otros casos similares, de prácticas sociales desarrolladas al margen de la teoría legal, a la que se incorporan -cuando lo hacen- con grados variables de dificultad o aceptación. En este caso concreto, la desaprobación evidente de los juristas no consiguió eliminar una costumbre originada por la voluntad de suprimir desigualdades entre los dos grupos familiares que establecían una alianza matrimonial. En ese contexto, el acceso de las mujeres a la propiedad es sólo accidental; de lo que se trata, realmente, es del mantenimiento de intercambios económicos que reflejen la respectiva posición de las partes. Llegar a un equilibrio entre ambas

---

[253] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 219/385 e Ibn Rušd, *Masā'il*, II, 925 (nº 11).

[254] Al-Wanšarisī, *Mi'yār*, IX, p. 364-5 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 420 [nº 205]).

supone una igualdad jerárquica -en términos tanto de prestigio social como de capacidad económica- que compense las pérdidas sufridas en la negociación: cesión de mujeres y sus derechos hereditarios por un lado y, por otro, entrega de acidaque y donaciones destinadas al hogar conyugal.

La existencia de una normativa legal que exigía del futuro esposo una serie de transferencias económicas podía ser utilizada por la familia de la novia para resistirse a pagos compensatorios, que afloran en los textos en caso de conflicto. Un hombre de Silves se negó a acceder a la solicitud de su futuro yerno, que pretendía que el ajuar de la novia equivaliese al valor de lo que él entregaba en *siyāqa*, basando su petición en la costumbre (*'urf*) imperante en la región. Cuando este problema se planteó ante Ibn Rušd, el texto de la consulta insistió en este aspecto y en lo antiguo de la práctica (*'urf wa-'āda*) sobre la cual se apoyaba la reclamación del contrayente. Por otro lado, el padre de la novia era un hombre rico y de parecida posición las dos familias, todo lo cual venía a corroborar lo razonable de la postura del novio[255].

Otra fórmula compensatoria del acidaque consistía en establecer, en el contrato de matrimonio, una donación específica que la familia de la esposa cede a su marido, aunque el usufructo de la propiedad correspondía a la mujer como *niḥla*. Conocido como *imtā'*, este procedimiento no era aprobado por los juristas, que lo valoraban justamente como una retribución (*muqābala*) del acidaque, cuyo fundamento -la entrega de propiedades a las mujeres con el fin de adquirir el derecho de acceder a sus facultades sexuales y reproductivas- quedaba así desvirtuado. Ya se ha señalado antes que estas donaciones se solían registrar, en Granada, en el margen del contrato de matrimonio[256]. Al-Ŷazīrī hace notar que el *imtā'* era práctica usual en Algeciras y otros lugares y que se solía registrar en un documento independiente, mientras que la *niḥla* aparecía en el contrato matrimonial[257]. Ambas soluciones -la escritura marginal o en un acta independiente- reflejan tanto la dificultad teórica de integrar estas

---

[255] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1260.

[256] Cf. *supra*, p. 347.

[257] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 34.

entregas en el documento principal como su práctica constante y aceptada.

Las mujeres como propiedad

Las mujeres andalusíes no sólo podían ser propietarias, sino también objeto de propiedad, adquirida por compra (las esclavas) o en calidad de botín (destinado en último término a su incorporación al circuito económico de compraventa de esclavos).

En tanto que esclavos, mujeres y hombres se consideraban una mercancía. Lógicamente, por tanto, en los tratados de derecho islámico gran parte de la materia jurídica relativa a los esclavos aparece en los capítulos dedicados a las ventas. Y también, como con cualquier otra mercancía, la calidad de las esclavas influía de manera determinante en su precio, influido asimismo por la abundancia o escasez de oferta en un momento determinado.

Los datos sobre el precio de las esclavas en al-Ándalus son sumamente dispersos y se concentran, además, en los niveles más superiores de la sociedad. Para los textos jurídicos, la diferencia entre esclavas de baja calidad y esclavas excelentes se establece en la frontera de los 50 dinares: las que se vendían por encima de este precio pertenecían a la segunda de estas categorías. La persistencia de este criterio diferenciador en textos separados entre sí por dos siglos[258] podría no revelar una estabilidad centenaria de los precios, sino la permanencia de un criterio legal aceptado por el consenso de los juristas. Pero también existen indicios de su conexión con las prácticas económicas y sociales. Una sirviente (*jādim*) fue vendida por 28 *miṯqāl*es a comienzos del s. IV/X en Córdoba y varios juristas dictaminaron que debía llevar vestidos apropiados a su condición, como pellizas, *qamīṣ* y manto (*miqnā'*)[259]. En el s. V/XI, una esclava negra, también vendida en Córdoba, alcanzó el precio de 100 *miṯqāl*es[260]; se trataba, por tanto, de una de las esclavas de clase

[258] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 36; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 194.

[259] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 559.

[260] *Idem*, p. 551.

superior, destinadas al uso sexual y a la reproducción y no al servicio doméstico, como la anterior[261]. Las esclavas nubias mencionadas en los documentos de la Geniza de El Cairo tenían unos precios que oscilaban entre los 15 y los 28 dinares, en tanto que la esclava de precio más alto mencionado en esos documentos es una rumí vendida por 80 dinares[262]. El abanico de precios de estas compraventas no parece, por tanto, muy alejado al de los escasos datos andalusíes que se conocen.

Estas magnitudes se disparan al alza si las esclavas son adquiridas por miembros de las familias gobernantes o por el propio príncipe. Las cantidades que se mencionan, en esos casos, están evidentemente destinadas a deslumbrar al lector de unos textos compuestos para gloria de la dinastía que describen[263]. El precio más alto que mencionan las crónicas andalusíes es el 10.000 dinares, pagado por el emir Muḥammad a su hermano Hišām como compensación por una esclava que le pertenecía y de la que Muḥammad se había enamorado; el precio fabuloso pagado por ella es proporcional al deseo del emir y a la necesidad de corresponder a la generosidad de su hermano, que se la había enviado provista de joyas, vestidos, enseres y servidoras[264]. En otros relatos del mismo carácter, se mencionan de forma genérica las grandes sumas pagadas por esclavas cantoras iraquíes[265] o de otro origen[266]. Se esperaba de príncipes y grandes señores que emplearan grandes cantidades de dinero en este tipo de adquisiciones y los comerciantes de esclavos empleaban esta carta con habilidad, aunque no siempre con éxito. Cuando el emir Muḥammad, antes de subir al trono, ejercía como gobernador de Mérida, un judío que había traído esclavas

---

[261] De hecho, esta esclava negra fue devuelta por su dueño al vendedor, al no haber menstruado al cabo de 70 días de su compra.

[262] S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, I, p. 137-8. Cf. E. Ashtor, *Histoire des prix*, p. 208.

[263] Sobre el prestigio que suponía la posesión de un gran número de esclavos de alto precio en el periodo mameluco, cf. Sh. Marmon, "Domestic Slavery", p. 10.

[264] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 216. Una relación de los astrónomicos precios pagados por califas omeyas de Oriente y 'abbāsíes, en A. Cheikh-Moussa, "Figures de l'esclave chanteuse", p. 45-52. Cf. E. Ashtor, *Histoire des prix*, p. 59 y 363.

[265] Como Qamar, adquirida por el señor de Sevilla Ibn Ḥaŷŷāŷ (Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 128-9).

[266] Por la que luego fue madre de su hijo 'Abd Allāh pagó Almanzor una suma elevadísima (*idem*, II, p. 285).

de Ŷillīqīya[267] subió excesivamente el precio de una de ellas, que había atraído la atención del príncipe. El comerciante tuvo que recurrir a la intervención del *qāḍī* Sulaymān b. Aswad para recuperar a la esclava y, finalmente, la vendió en el precio que Muḥammad consideró apropiado[268]. Un relato sobre la liberalidad del emir al-Munḏir ofrece un recorrido inverso; si en el caso del judío y el emir Muḥammad, la avaricia del comerciante es castigada, aquí su generosidad consigue la adecuada recompensa:

> Un comerciante le regaló una esclava de gran hermosura y experta cantora, llamada Ṭarab. Cuando contempló su belleza y apreció su canto, ella cautivó su corazón. Dijo a uno de sus servidores: "¿Qué crees que debemos pagar a ese comerciante por esta esclava, que tan bien nos ha parecido?" Le respondió: "Calcula el precio y págale su valor; se la ha estimado en 500 dinares". Dijo al-Munḏir al servidor: "¿Qué tienes para pagarle?" Respondió: "los 500". Repuso al-Munḏir: "Eso es avaricia. A quien nos regala una esclava que nos ha complacido en extremo ¿hemos de corresponderle con su precio exacto? Si se la hubiera vendido a un judío le habría pagado eso mismo". El servidor le dijo: "Los comerciantes son avariciosos y con lo mínimo se contentan". Replicó al-Munḏir: "Pues nosotros somos generosos y magnánimos y no nos contentamos con lo mínimo para quien nos mostramos generosos. Págale 1000 dinares, dále las gracias por habérnosla proporcionado y hazle saber que ella nos ha complacido"[269].

Este precio de 500 dinares en el que se había tasado a Ṭarab reaparece en la biografía de un andalusí emigrado a Creta en el s. III/IX[270] y de quien se afirmaba que poseía 20 *ŷawārī*, cada una de las cuales le había costado ese misma cantidad[271].

---

[267] Sobre las esclavas de esta procedencia, cf. *supra*, p. 130.

[268] Ibn Sa'īd, *Mugrib,* I, p. 151; al-Bunnahī, *Marqaba*, p. 56.

[269] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 577.

[270] Cf. V. Christides, *The Conquest of Crete*, p. 103-36.

[271] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīŷ*, nº 1413.

Entre los reyes de taifas, las crónicas distinguen a Huḏayl b. Razīn (m. 436/1044-45)[272] como el que llegó a pagar precios más altos por esclavas cantoras, a las que era muy aficionado. El famoso instructor de estas esclavas Muḥammad b. al-Kattānī le vendió una por la elevada cantidad de 3.000 dinares, después de que otros reyes de taifas hubieran desistido de su adquisición[273]. No es de extrañar que se dijera de Huḏayl que había provocado un alza en el precio de las esclavas de lujo. Este fenómeno también se había dado a finales de la época 'āmirí, cuando, para describir la bonanza económica de este periodo, dice Ibn Ḥayyān que los andalusíes de buena posición rivalizaron en la construcción de residencias palaciegas y encarecieron los precios de las mercancías de lujo: caballos, vestidos y esclavas cantoras[274]. La puesta en circulación de numerario, como consecuencia de la reducción de impuestos efectuada por 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, ocasionó, según Ibn Ḥayyān, el aumento de gasto en este periodo y la consiguiente alza de precios en los productos más significativos del consumo de productos suntuosos, entre los cuales no dejan de señalarse las esclavas cantoras.

La abundancia de oferta en el mercado de esclavas podía provocar el efecto contrario, como ya se ha indicado para la época de Almanzor. Por el contrario, en épocas de perturbación del orden, el mercado se resentía. Cuando el señor de la taifa de Badajoz, al-Muẓaffar Ibn al-Afṭas, quiso comprar esclavas cantoras (*waṣā'if mulhīyāt*) en Córdoba, su enviado no pudo encontrar más que dos muchachas de poco mérito en casa de un comerciante de esclavos; por razones que no se esclarecen pero que probablemente tenían que ver con la inestabilidad política andalusí, este tipo de mercancía escaseaba mucho en la antigua capital califal en aquellos momentos. El enviado de al-Muẓaffar no pudo siquiera dejar Córdoba con su compra, debido a los repetidos ataques de la caballería del sevillano al-Mu'taḍid, y tuvo que esperar a que el rey de Badajoz le enviara una escolta para proteger su viaje de vuelta[275].

---

[272] Sobre su reinado, cf. J. Bosch Vilá, *Albarracín musulmán*, p. 117-139.

[273] Ibn Bassam, *Ḏajīra*, III, p. 112-2 y 320; Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, III, 183. Sobre Ibn al-Kattānī, cf. *infra*, p. 641.

[274] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 78 e Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 98.

[275] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, p. 35 e Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, III, p. 212.

El valor económico que representaban las esclavas se trasluce también, y en un ámbito mucho más amplio que el de las adquisiciones excepcionales de los príncipes, en la amplia documentación que existe acerca de sus posibles defectos físicos y fraudes en su venta. Mucho más escasa es la información sobre la existencia de lugares específicos para la venta de esclavas; apenas se sabe de la existencia de una *dār al-banāt* destinada a este fin en Córdoba a finales del califato[276]. Las esclavas de mayor precio eran objeto de transacciones privadas entre comerciantes y posibles compradores, en tanto que los zocos albergaban los mercados de esclavos de categorías inferiores.

En los tratados de *ḥisba* se concede especial atención a los posibles engaños en la venta de esclavas, tema tratado ampliamente por al-Saqaṭī[277]. Uno de los fraudes sobre los que más se llama la atención es el que consistía en vender como rumí a una esclava que no lo era; se ha indicado en un capítulo anterior que las mujeres de este origen eran las más apreciadas por los andalusíes[278]. Al-Saqaṭī ejemplifica este riesgo para el comprador en un vivo y animado relato que tiene como protagonista a un granadino, comprador en Córdoba de una esclava rumí de alto precio que resulta luego ser andalusí; cuando se descubre el fraude, ella misma le aconseja que, para resarcirse del engaño, la venda de nuevo en Almería como rumí por un precio mayor del que pagó en Córdoba[279]. Ya se ha aludido a las reclamaciones presentadas por esclavas ante las autoridades judiciales y en las que se aducía su condición de mujeres libres; debe también hacerse notar que estas reclamaciones podían ser de carácter fraudulento[280]. Se conservan modelos de actas notariales para reivindicar la posesión de una esclava, en las que se hace constar que los testigos la conocen a ella y a su dueño y no les consta que la esclava haya dejado de serlo[281]. Este tipo de documentos serviría para contrarrestar reclamaciones de libertad, fundadas o no, pero también podían ser útiles a la hora de

---

[276] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, III, p. 81. R. Arié ("Aperçus sur la femme", p. 147) interpreta este término como "lupanar".

[277] *Ādāb al-ḥisba*, p. 47-53/367-380.

[278] Cf. *supra*, p. 129.

[279] Al-Saqaṭī, *Ādāb al-ḥisba*, p. 54-5/384-6.

[280] *Idem*, p. 54/383-4.

[281] Ibn Muġīṯ, *Muqniʿ*, p. 309.

cuantificar los bienes dejados en herencia o de reclamar a la esclava huida.

En el precio de una esclava entraba el de la ropa que vestía y que debía ser adecuada a su condición; si, para realzar sus cualidades físicas, el comerciante de esclavos las adornaba con una indumentaria especial, ésta podía serle arrebatada, a no ser que el comprador la exigiese como condición para su compra. A la inversa, el comprador podía aceptar que la esclava le fuera entregada con vestidos de inferior calidad a la que le correspondía, aunque para evitar reclamaciones posteriores, este extremo debía hacerse constar en el acta de compraventa[282].

Al igual que sucedía con los esclavos, la propiedad de una esclava podía compartirse entre varios dueños[283]; sin embargo, las normas legales prohibían el préstamo sin interés de la esclava, con objeto de impedir su uso sexual por otros que no fueran sus dueños, únicos que tenían acceso legítimo a ella[284]. Una esclava de calidad podía ser una inversión lucrativa para un individuo o para una sociedad comercial y aunque se conocen episodios de maltrato a esclavas[285], también está documentada su atención médica. Una consulta presentada a Ibn al-Makwī (m. 401/1010) se refiere a una esclava que ha desaparecido mientras la cuidaba un médico judío[286]; podría tratarse de un hecho aislado, pero la literatura médica andalusí proporciona más datos sobre el cuidado de la salud y la integridad física de las esclavas. En efecto, en el prontuario médico de Ibn Wāfid se encuentran 29 recetas referidas a mujeres (o niñas), de las cuales 13 son específicas para esclavas que padecen distintas enfermedades. Sólo en una de estas recetas se alude al estatuto de la esclavitud de las mujeres como condicionante de su aspecto físico, tanto mejor cuanto más deseable: se trata de un medicamento para eliminar la palidez de la tez[287].

---

[282] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 191. Véase también al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 457.

[283] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 251; al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 723.

[284] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 152 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 317.

[285] Cf. *supra*, p. 139 e *infra*, p. 686-7.

[286] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VIII, p. 319. Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 352 (nº 266). Ibn al-Makwī, en su respuesta, sentenció que el médico era responsable de la garantía de la esclava, pero Ibn al-Ḥāŷŷ se mostró contrario a esta opinión.

[287] Ibn Wāfid, *Libro de la almohada*, p. 42, 263, 264, 192, 224, 225, 232, 257,

A la muerte de sus dueños, las esclavas podían obtener la libertad si así se había establecido en su contrato de *mukātaba*[288] o en el testamento del dueño. Pero si no era éste el caso, las esclavas formaban parte de la herencia y podían ser sometidas al mismo trato que el resto de las pertenencias de la persona fallecida. Ibn Ḥazm menciona, en este sentido, a una esclava de calidad que había pertenecido a Muḥammad b. Aḥmad b. Wahb, descendiente de Badr (el famoso *mawlà* de 'Abd al-Raḥmān I) y que fue vendida con su herencia[289]. Las vinculaciones económicas entre esclava y dueño (o dueña) no terminaban con la posible manumisión, puesto que al establecerse entonces lazos de clientela entre ambas partes, el antiguo dueño conservaba el derecho a heredar de su antigua esclava. Abū Ṣāliḥ Ayyūb b. Sulaymān (m. 302/914), preguntado por una esclava cristiana, que había tenido hijos con su dueño musulmán, fallecido, respondió que ella era libre por la muerte de su dueño, pero que no podía volver a territorio cristiano porque su clientela (*walā'*) correspondía a los herederos del hombre; en caso de que la mujer se convirtiera al islam, a ellos también correspondía la posible herencia de la mujer[290].

Esto fue precisamente lo que ocurrió en un caso bien documentado, presentado en Córdoba ante el *ṣāḥib al-maẓālim* 'Ubayd Allāh b. Muḥammad b. Adham (m. 486/1093)[291]. El reclamante, Aḥmad b. Jalaf, obraba en nombre propio y en el de su madre, Ḏūna, y su hermano pequeño, Ḥāmid, aún bajo la tutela de la madre de ambos. Aḥmad b. Jalaf afirmaba a la muerte de 'Ulà, esclava que había sido manumitida por su abuelo, Ḥāmid b. Bakr, eran él, su hermano y su madre los que tenían mayor derecho a heredar la *walā'* de 'Ulà y sus bienes (el padre de Aḥmad y Ḥāmid, Jalaf, había fallecido con anterioridad). Se presentó ante el *ṣāḥib al-maẓālim* el documento de

---

318 y 319.

[288] Cf. *supra*, p. 133-34.

[289] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 77/188. Véase también Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 183/335.

[290] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 235. Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 406 (nº 141).

[291] Cf. M. L. Ávila y M. Marín, "Nómina de sabios de al-Andalus", nº 1125. Después de ejercer este cargo y el de *mušāwar*, 'Ubayd Allāh b. Adham fue nombrado *qāḍī l-ŷamā'a* de Córdoba en 468/1075 por al-Mu'tamid, por lo que este caso tuvo que plantearse antes de esta fecha.

manumisión de 'Ulà, así como testimonios sobre su muerte y la ausencia de su marido, todo ello dentro de las acciones destinadas a reivindicar la herencia de la esclava manumitida: unos vestidos y una pequeña casa[292]. Dos generaciones después de la manumisión de esta esclava, el vínculo de clientela entre ella y su antiguo dueño todavía podía ser aducido para reclamar lo que parece haber sido una herencia modesta; el mero hecho de la existencia de litigios semejantes pone de manifiesto la importancia de la posesión de esclavos dentro del sistema de transferencias económicas familiares.

La lectura de las crónicas históricas andalusíes no deja lugar a dudas sobre una de las consecuencias más importantes de los enfrentamientos militares: la pérdida de libertad de las mujeres y los niños y su conversión en mercancía destinada al mercado de esclavos. La expansión militar islámica en el norte de África se había distinguido por su elevada captación de «recursos humanos», especialmente bajo el gobierno de Mūsà b. Nuṣayr. Pero hay que hacer constar que Ifrīqiya se convirtió, en palabras de M. Talbi, en una "provincia exportadora de *ŷawārī*"[293] que no procedían directamente del botín de guerra, sino del desarrollo de un lucrativo comercio. En efecto, las reservas de esclavos como consecuencia de la expansión militar islámica empezaron a agotarse en el s. II/VIII, cuando esta expansión alcanzó sus límites máximos; bajo el califato 'abbāsī, las conquistas de nuevos territorios son puramente simbólicas y del mismo modo se reduce el número de esclavos procedentes de capturas durante acciones de guerra[294].

En al-Ándalus se observa una evolución semejante, condicionada por su situación de región fronteriza con territorio enemigo, potencialmente expuesto a incursiones de castigo, uno de cuyos fines principales era la captación de esclavos. Las mujeres así incorporadas al mercado de esclavos se señalan esporádicamente en las fuentes árabes, como en el caso presentado ante Ayyūb b. Sulaymān al que se ha hecho referencia más arriba; probablemente hubo un goteo constante de capturas, intensificado en periodos muy concretos, durante los cuales

---

[292] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 245 (que se refiere al *ṣāḥib al-maẓālim* como 'Ubayd Allāh b. Adham).

[293] M. Talbi, *L'émirat aghlabide*, p. 30-35.

[294] Cf. T. Ibn 'Āmir, *al-Ḥaḍāra al-islāmīya wa-tiŷarat al-raqīq*, p. 86 y ss.

la abundancia o significado de estas cautivas atrajo la atención de los cronistas. Así sucede durante la conquista de la Península Ibérica: Mūsà b. Nuṣayr, como había hecho en Ifrīqiya, provee al califa de Damasco de un enorme botín, del cual formaban parte mujeres y niños[295]. La penetración en territorio franco produce el mismo efecto y en la expedición de 177/793-4 a Narbona se indica que 'Abd al-Wāḥid b. Mugīṯ asoló la Cerdaña, mató a los hombres y apresó a las mujeres (*ḥarīm*) y los niños[296]. La incorporación, por la fuerza, de un nuevo territorio al ámbito del islam lleva aparejada la captación de cautivos y especialmente la apropiación de mujeres.

Las crónicas históricas no se detienen en el detalle de estas apropiaciones durante el emirato y el califato en al-Ándalus. Los príncipes omeyas parecen haber adquirido esclavas preferentemente a través de comerciantes, algunos de ellos judíos[297], como ya se ha visto en ejemplos citados anteriormente. El antepasado de los historiadores Aḥmad e 'Īsà al-Rāzī, Muḥammad b. Mūsà al-Rāzī, trajo al emir Muḥammad, en 271/884-85, una esclava extraordinaria que había comprado en Oriente y por la que es de suponer que esperaría obtener un precio elevadísimo; desgraciadamente para él, el visir Hāšim b. 'Abd al-'Azīz evitó su venta porque temía que se tratase de una espía[298]. Por su parte, 'Abd al-Raḥmān II, que era muy cuidadoso en la selección de sus esclavas, debía de mantener corresponsales comerciales en Oriente, que adquirían para él esclavas de la mayor excelencia, como Faḍl, 'Alam y Qalam, las famosas *madanīyāt*[299]. De Bagdad se trajo a Sevilla, para Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ, a una esclava (Qamar) por la que pagó grandes sumas de dinero[300].

La incorporación de al-Ándalus al comercio internacional de esclavas de lujo (o de categorías inferiores) no eliminó la presencia de

---

[295] *Fatḥ al-Andalus*, p. 34 e Ibn al-Kardabūs, *Iktifā'*, p. 50. Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 185-86.

[296] *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 121/128.

[297] Sobre el papel de los comerciantes judíos en la trata de esclavos y la posición de al-Ándalus en ese comercio, cf. Ch. Verlinden, "Les Radaniya" (con un análisis crítico de la bibliografía sobre este tema).

[298] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 267.

[299] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 147r y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 140.

[300] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 128-9.

mujeres cristianas cautivadas en aceifas y expediciones de castigo. Esta presencia aparece registrada por escrito en alguna ocasión, como en la aceifa de 352/963-4 contra Ŷillīqiya[301], pero adquiere caracteres sistemáticos bajo el gobierno de Almanzor. Si en el relato de casi todas las campañas de este periodo se subraya la captación de cautivos en general, en algunas se ofrecen las enormes cifras de mujeres apresadas, que van desde 1.000 traídas de León hasta 13.000 de Zamora o 18.000 de Pamplona[302]. La irrupción en el mercado de esclavas de grandes cantidades de mujeres -aun teniendo en cuenta el carácter puramente simbólico de las cifras ofrecidas- hizo bajar sus precios, como ya se he hecho notar, hasta el punto de que una esclava rumí, de noble cuna y gran belleza, se vendió en Córdoba por la módica cantidad de 20 dinares, bien lejos, por tanto, de la suma de 50 dinares que habría correspondido inicialmente a su dueño[303].

La captación sistemática de mujeres al enemigo, impulsada desde el poder y su expresión militar, suponía una distribución de recursos económicos entre los miembros del ejército e ingresos suplementarios para el aparato estatal, de acuerdo con las normas islámicas de reparto del botín. Los grandes periodos de esta captación se corresponden, naturalmente, con los momentos de supremacía militar andalusí: la conquista de la Península y el gobierno ʿāmirí son los más significados y sólo pueden añadírseles, más tarde, algunas expediciones almohades; la historiografía subraya las grandes cantidades de cautivas cristianas conseguidas en las campañas de Abū Yūsuf Yaʿqūb (580-595/1184-1199)[304]. La expedición almohade contra Évora y su región en 577/1181-82 es un buen ejemplo de los efectos económicos, reconocidos por el cronista, que tenía la captación de mujeres. En esa campaña el ejército almohade capturó 400 mujeres y niñas, además de 120 hombres; el número menor de hombres se explica porque ofrecían resistencia armada y muchos murieron a manos de los musulmanes. De regreso a Sevilla, "los cautivos se pusieron a la venta, con lo que

---

[301] *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 171/181.

[302] *Idem*, p. 186/197 y ss. Véase también Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 216.

[303] Al-Marrākušī, *Muʿŷib*, p. 61.

[304] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ*, p. 218-9.

aumentó el número de sirvientes entre la gente y se generalizó el bienestar"[305].

En los enfrentamientos armados entre musulmanes, la historia andalusí registra la captura y venta de las mujeres del enemigo con una regularidad constante. Desde los primeros tiempos del islam en al-Ándalus, este procedimiento -censurado por los cronistas- se dibuja como elemento eficaz de represión y humillación del rival. El sucesor de Balŷ b. Bišr, Ṯa'laba b. Salama al-'Āmilī, tras derrotar a una coalición enemiga de árabes y bereberes en Mérida, llevó a Córdoba a 10.000 cautivos, la mayoría mujeres y niños, a los que puso inmediatamente a la venta[306]. La intervención del nuevo gobernador de al-Ándalus, Abū l-Jaṭṭār, llegado desde Ifrīqiya, puso fin a esta situación; se hace notar, de este modo, cómo la infracción a las normas islámicas (que prohiben convertir a un musulmán en esclavo) es anulada desde el propio poder. Pero en periodos de inestabilidad y ausencia de un poder semejante, que vele por el respeto a la legalidad establecida, la captura y venta como esclavas de mujeres musulmanas no es excepcional. La época de la *fitna* que dio fin al califato omeya es uno de esos periodos y las crónicas, al retratar los desmanes de todo tipo cometidos en la guerra civil, prestan especial atención al cautiverio y venta de mujeres: en Córdoba, durante el enfrentamiento entre bereberes y cordobeses partidarios de Muḥammad b. 'Abd al-Ŷabbār al-Mahdī en 399/1009, mujeres bereberes fueron cautivadas y vendidas en la *dār al-banāt*, en un contexto de matanza general de bereberes[307].

El caso de una de las hijas de al-Mu'tamid, Buṯayna, vendida como esclava tras la derrota de su padre, no fue único, aunque sea el más conocido[308]. También sufrieron la misma suerte las esposas e hijas del señor de Málaga Ibn Ḥassūn en 548/1153, tras la toma de la ciudad por los almohades[309]. Fueron precisamente los almohades los que dieron a esta práctica una legitimación religiosa, al haber calificado Ibn Tūmart a los almorávides de infieles, lo que autorizaba el cautiverio

---

[305] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* V, p. 144-45.

[306] *Ajbār Maŷmū'a*, p. 45/53 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 22.

[307] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 81. Otro caso parecido, en *idem*, p. 107-8.

[308] Cf. M. J. Rubiera, *Al-Mu'tamid ibn 'Abbād*, p. 54.

[309] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 293-4 (y más resumido, en al-Ḥimyarī, *Rawḍ, s.v. Mālaqa*). Sobre Ibn Ḥassūn, cf. M. J. Viguera, *Los reinos de taifas*, p. 193-4.

de sus mujeres e hijos así como el despojo de sus bienes[310]. Los relatos de la toma de Marrakech por los almohades insisten claramente en ese punto, así como en la consiguiente bajada de precios en el mercado de esclavas[311].

Conclusiones

Que yo sepa, sólo M. J. Viguera y M. Shatzmiller han planteado el problema de la participación de las mujeres andalusíes en la actividad económica de su propia sociedad. La conclusión a la que llega Viguera es que las mujeres andalusíes, como las de otras sociedades patriarcales, medievales o contemporáneas, no eran protagonistas ni en la producción ni en el consumo de bienes, como consecuencia de su confinamiento dentro de la esfera privada de la sociedad[312]. En cuanto a Shatzmiller, su análisis de 21 *fatwà*s contenidas en el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī se centra en las mujeres como propietarias y tiene un carácter predominantemente jurídico, subrayando el acceso a la propiedad de las mujeres y sus límites, así como la falta de un control total sobre esa propiedad por parte de los miembros varones de la familia[313].

Fuera del ámbito andalusí, la mayor parte de los estudios sobre la actividad económica de las mujeres en el mundo islámico premoderno se han centrado en el periodo otomano, para el cual existen fuentes documentales de primer orden[314]. Gracias a ellas, se ha podido rescatar la memoria histórica de la participación activa de las mujeres en la economía de las ciudades otomanas. En el periodo mameluco, por otra parte, el análisis conjunto de su rica historiografía y los documentos de archivo ha permitido llegar a conclusiones muy

---

[310] Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib*, p. 181.

[311] *Al-Ḥulal al-mawšīya*, p. 143-4; Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 27.

[312] Cf. M. J. Viguera, "Reflexiones históricas" y "A Borrowed Space: Andalusi and Maghribi Women in Chronicles".

[313] M. Shatzmiller, "Women and Property Rights", p. 253-57.

[314] Véase la bibliografía citada por R. Roded, *Women in Islam*, p. 136, con una selección de los trabajos más destacados en ese campo.

semejantes, aunque circunscritas a las esferas más elevadas de la sociedad[315].

Con todas sus limitaciones, repetidamente señaladas, las fuentes andalusíes que han servido para elaborar este capítulo han resultado mucho más fructíferas de lo que en un principio podría suponerse. Incluso sus deficiencias resultan reveladoras. Así, es notable la desproporción entre las informaciones relativas al trabajo de las mujeres y a su capacidad de ser propietarias de bienes, siendo mucho más escasas las primeras que las segundas. Pero esta desigualdad no es sorprendente. Las mujeres trabajadoras, sobre todo las que se dedican a ocupaciones manuales, pertenecían a las clases sociales menos favorecidas, de las que raramente se ocupan los textos escritos. Por el contrario, el papel de las mujeres como propietarias, de gran trascendencia en las transmisiones patrimoniales familiares, se registra con una abundancia que refleja la atención prestada a los niveles sociales acomodados. El desnivel documental entre trabajo y propiedad podría también reflejar actitudes sociales: mientras que el trabajo de las mujeres es una actividad individual, aunque esté condicionada por el contexto social en que se produce, la propiedad de las mujeres deriva, en primer lugar, de su pertenencia a las redes de parentesco y tiene una perspectiva ampliamente comunitaria.

Las mujeres andalusíes ocuparon unos ámbitos de producción muy precisos y bien delimitados: sólo en la manufactura textil puede hablarse con certeza de su participación constante y regular[316]. El resto de las actividades profesionales en las que se detecta la presencia de mujeres se caracterizan por pertenecer al sector servicios y, en muchos casos, por ser trabajos llevados a cabo por y para mujeres. Hay pocas huellas de participación de mujeres en el comercio y su indudable presencia en las explotaciones agrícolas ha sido silenciada casi siempre por los textos escritos. A pesar de todo ello, la diversidad de ocupaciones mencionada por los autores andalusíes y la esporádica atención que merecen las profesiones ejercidas por mujeres podrían representar la punta de un iceberg imposible de calibrar a través de la

---

[315] Cf. C. F. Petry, "Class Solidarity versus Gender Claim" y "A Paradox of Patronage", p. 195-201 y A. L. S. Marsot, "Two Entrepreneurial Women".

[316] Lo mismo que en la Europa medieval cristiana; cf. D. Herlihy, *Women, Family and Society*, p. 50. Véase también M. J. Viguera, "Estudio preliminar", p. 27-8.

documentación conservada. Está claro, por otra parte, que la actitud hacia el trabajo de las mujeres está condicionada por su procedencia social y el tipo de ocupación que ejercen. Esta actitud es negativa sólo para las mujeres de buena condición, que son servidas y no sirvientes, o para quienes se dedican a actividades social o religiosamente censurables (prostitutas, bailarinas...)[317].

Es indudable que, al menos entre las clases sociales de cierta posición económica, las mujeres andalusíes gozaron del derecho a la propiedad que les garantizaba el derecho islámico y que poseyeron sumas de dinero, tierras, inmuebles urbanos, esclavos, joyas, vestidos, enseres y muebles de la casa... Dos son las características más señaladas de las propiedades de las mujeres: su inserción en la red de transmisiones patrimoniales familiares y la tendencia a limitar esa inserción mediante una serie muy diversa de procedimientos. La mayoría de las mujeres eran propietarias por haber recibido herencias o donaciones de sus propios padres y a través del sistema dotal, en el momento de su matrimonio; del mismo modo, su papel en las transferencias familiares abarcaba su capacidad como testadoras y donantes. No había ningún impedimento legal, por otra parte, para que, al disponer libremente de sus propiedades, las mujeres las acrecentasen por compras o inversiones de su dinero, de lo cual se conocen algunos casos. Sin embargo, en la documentación conservada las mujeres aparecen mucho más como vendedoras que como compradoras y, asimismo, como donantes de cantidades de dinero a miembros varones de su familia. Parece haber sido frecuente la cesión de derechos de gestión y explotación de las propiedades, así como la renuncia (con o sin compensación) al cobro de deudas, especialmente la parte aplazada del acidaque. Si bien se conocen bastantes casos en los que las mujeres reclaman activamente sus derechos ante la justicia, también es muy corriente que sean representadas por sus maridos u otros parientes varones, bajo cuya tutela y vigilancia se encuentran durante la mayor parte de sus vidas.

---

[317] Sobre la consideración hacia el trabajo en general y especialmente hacia las profesiones manuales en el islam medieval, cf. M. Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 369 y ss.

La evidente limitación que estas circunstancias ejercen sobre el ejercicio del derecho a la propiedad debe entenderse como una manifestación de la resistencia a perder el control de los bienes familiares y su transmisión genealógica. Ello explica también que en los repartos de herencias se haga renunciar a las viudas a todos o a parte de sus derechos a cambio de compensaciones en especie, o que los fundadores de *ḥubs* excluyan de ellos a los hijos de sus hijas. Cuando dos núcleos familiares establecen una alianza, las negociaciones matrimoniales muestran una resistencia similar a conceder a las mujeres el uso pleno de su derecho a recibir propiedades y, en cualquier caso, se gobiernan por una tendencia a la equiparación de entregas entre ambas familias.

Algunas de estas limitaciones proceden de la propia construcción del derecho islámico; otras se originan en prácticas sociales cuya evolución es posible reconocer en ocasiones, como ocurre en el caso de la *niḥla* y su transformación en adelanto de la herencia paterna para las mujeres en el momento de su matrimonio. Ahora bien, la persistencia y regularidad con la que aparecen, en la historia andalusí, mujeres propietarias de bienes de mayor o menor cuantía permite asegurar su inserción en la actividad económica general y no sólo como tranmisoras de propiedad, aunque quizá fuera esta su función más importante. La estrecha relación entre propiedad y ámbito familiar incluye también la consideración de las mujeres como propiedad, objeto de compraventa destinado a la reproducción o al trabajo doméstico. Si las esclavas representaban un valor económico circunscrito a su individualidad y sobre el que no tenían control alguno, las mujeres libres poseían una capacidad de acceso a la propiedad y a su explotación que las convertía en eslabón imprescindible dentro del engranaje de transferencias del sistema de parentesco.

¿Quiere esto decir que las mujeres eran meros nexos de transmisión, sin capacidad decisoria sobre sus posesiones? Debió de ser así en muchos casos; en otros tantos, si se atiende el testimonio de los textos árabes, las mujeres utilizaron las posibilidades que les ofrecía la legislación islámica para afirmar su posición como miembros económicamente activos de la sociedad. Las fuentes escritas apenas dejan entrever la paradoja de que, cuanto más elevada fuera la posición socioeconómica de las mujeres, más limitada había de ser su capacidad de intervención personal en la gestión de sus propiedades. Aun así, la

participación de las mujeres de las familias soberanas en la creación y mantenimiento de obras públicas y servicios de beneficencia no debe pasarse por alto, como tampoco debe olvidarse que algunas de esas mujeres supieron emplear sus bienes para fines políticos bien definidos[318].

Tal como aparecen en los textos conservados, las mujeres andalusíes no fueron, desde luego, protagonistas de la actividad económica; pero tampoco estuvieron fuera de ella en absoluto. Objetos de compraventa, receptoras de herencias, donaciones y acidaques, donantes y testadoras, trabajadoras en sectores secundarios de la producción... la caracterización de las mujeres dentro de la vida económica parece expulsarlas hacia los márgenes de un esquema general, espacio que compartieron con otros actores económicos (artesanos, pequeños propietarios, asalariados) y que no puede desdeñarse por muy secundario que fuera. Y, a diferencia de lo que ocurría en otras sociedades contemporáneas no islámicas, la independencia de la propiedad de las mujeres dentro del matrimonio les dotaba de una capacidad económica singular y les proporcionaba un valor propio dentro del entramado de las relaciones familiares.

[318] Cf. *infra*, p. 572 y 575.

8. MATRIMONIO, PARENTESCO Y PODER

En el capítulo anterior se ha hecho notar cómo el matrimonio era una de las claves del acceso a la propiedad de las mujeres, habiéndose también destacado la importancia que tenía en el marco de las transferencias patrimoniales y personales que vertebraban las redes de parentesco. Pero la familia es algo más que un espacio de intercambio de bienes y servicios; también es el ámbito privilegiado de las relaciones afectivas y sexuales y un lugar de ejercicio de poder[1]. En este capítulo se estudiará cómo se insertaron las mujeres andalusíes en la vida familiar a través del matrimonio y qué relaciones de parentesco y de poder se establecieron en torno a los vínculos conyugales[2].

Es usual caracterizar el matrimonio musulmán por lo que más distingue a esta institución respecto a sus paralelos en el mundo cristiano y, más específicamente, católico: la poligamia y el divorcio[3]. Ambas características, unidas a la filiación agnática predominante, han llevado asimismo a concluir que, contrariamente a lo que sucede en Occidente, la pareja conyugal árabe-islámica tiene una consistencia muy débil[4]. La inmutabilidad de la imagen así construida tiende a borrar las variaciones históricas y de otro tipo dentro del mundo árabe-islámico al que perteneció al-Ándalus, dificultando la percepción de una realidad que sólo recientemente ha empezado a ser conocida en su diversidad[5].

---

[1] Cf. M. Bozon, "Le choix du conjoint".

[2] Sobre las relaciones afectivas y sexuales, cf. *infra*, p. 656 y ss.

[3] Cf. P. García Barriuso, *Derecho matrimonial islámico*, *passim* y C. Imber, *Ebu's-su'ud*, p. 165 (por citar sólo dos autores de muy diferente orientación ideológica y ámbito de estudio).

[4] P. Guichard, *Structures sociales*, p. 19.

[5] Cf. J. Tucker, "The Arab Family in History", p. 195-99 y N. Hanna, "Marriage

La información textual conservada sobre el matrimonio y las relaciones familiares en al-Ándalus no es todo lo rica que el investigador actual desearía, pero aun así permite ampliar la perspectiva más tradicional, de la cual es buena muestra la definición que hizo en su día E. Lévi-Provençal de la familia andalusí:

> Como en Oriente y en el África musulmana, la casa que albergaba la familia formaba en la Edad Media un microcosmos cerrado al exterior, pero en el cual, desde por la mañana hasta por la noche, se atrafagaban mujeres, niños y gentes de condición libre o servil, y sobre el cual ejercía el dueño de la casa una autoridad sin límites. El jefe de la familia, cualquiera que fuese su categoría social, era señor absoluto de su casa (...) toda la casa respiraba cuando el dueño se iba por la mañana a sus obligaciones cotidianas[6].

Es evidente que Lévi-Provençal estaba proyectando, hacia el mundo andalusí, el modelo político del «déspota oriental» de tan larga tradición en el pensamiento europeo y que, aplicado a las relaciones familiares, se traduce en una autoridad patriarcal omnímoda[7]. Las normas legales islámicas, así como la producción escrita de carácter teórico (sea jurídica, sapiencial o literaria) insisten, desde luego, en la obediencia de la mujer casada como una de las bases del matrimonio ideal[8]; pero cabe preguntarse si, dentro de una indudable estructura patriarcal, la institución matrimonial no incluyó en al-Ándalus, como en otras sociedades islámicas tradicionales, formas de comportamiento que

---

among Merchant Families".

[6] E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, V, p. 258. R. Arié (*España musulmana*, p. 271) sigue fielmente este texto que resume así: "los rasgos fundamentales de la familia musulmana en España -patriarcado, licitud de la poligamia, autoridad absoluta del cabeza de familia sobre la mujer, hijos y servidores, coincidían con los de la Berbería medieval y los del Mediterráneo oriental"; la misma apreciación se repite en su artículo "Aperçus sur la femme", p. 139. También pervive en investigadores españoles actuales (Cf. R. Izquierdo, "Población y sociedad", p. 95).

[7] Cf. J. Dakhlia, "Entrées dérobées", p. 44-5. Para otro ejemplo de este mismo tipo de interpretación, en el ámbito anglosajón, cf. A. Moors, "Debating Islamic Family Law", p. 141-43.

[8] Cf. *supra*, p. 83 y ss. Véase también al-Tiŷānī, *Tuḥfa*, p. 148 y 156.

se verían seriamente afectadas, en época posterior, por la construcción del Estado moderno[9].

Un ejemplo de la variedad de opciones personales que se ofrecían, en este sentido, a algunas mujeres andalusíes puede observarse en la biografía de una mujer llamada Laylà, que murió poco antes de 528/1133-34:

> Era una esclava manumitida (*mu'taqa*) por Abū Bakr Ibn Jaṭṭāb, de Murcia. La mencionó el *qāḍī* Abū Bakr Ibn Abī Ŷamra[10], que dijo de ella: sobresalía entre las mujeres de su tiempo por su inteligencia y comprensión de toda clase de ciencias. Esto fue lo que llevó al *qāḍī* Abū l-Qāsim b. Hišām Ibn Abī Ŷamra[11], *qāḍī* de Granada, a casarse con ella, a pesar de lo elevado de su propia posición en la ciencia, la religión y la ascendencia familiar (*al-bayt*). Muchos habían pretendido casarse con ella, pero ella los rehusó, aceptando al *qāḍī* Abū l-Qāsim, que la hizo suya y la amó apasionadamente[12].

Se plantean, en este texto, algunas cuestiones importantes, entre las que destaca sin duda la capacidad de Laylà para elegir entre sus pretendientes a quien consideró más adecuado, así como la decisión del *qāḍī* de tomar como esposa a una mujer de posición social notablemente inferior a la suya y cuyos méritos personales había construido ella misma basándose en su inteligencia y en la adquisición de saberes. Ahora bien, partir de este texto -o algún otro de contenido semejante- para documentar la existencia de relaciones matrimoniales basadas en la exogamia, la libre elección de cónyuge y la solidez de los lazos afectivos no supondría más que invertir los términos de la visión más tradicional, con una apoyatura documental igualmente débil y aislada. Como se verá a continuación, los datos disponibles no permiten siempre llegar a conclusiones definitivas, pero sí contribuyen a recrear algunos aspectos de la realidad histórica que revelan un amplio espectro

---

[9] Cf. N. Hanna, "Marriage among Merchants Families", p. 143-4.

[10] M. en 599/1202, fue autor de una historia de su familia, *al-I'lām fī l-ta'rīf bi-Banī Abī Ŷamra al-a'lām* (cf. L. Molina, "Los Banū Jaṭṭāb", nº 18).

[11] Muḥammad b. Hišām b. Aḥmad b. Walīd, m. 530/1136 (*idem*, nº 19).

[12] Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-ṣila*, en Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VIII (2), nº 112 e Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. Šaqūr, nº 38. Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 58.

de posibilidades de interrelación personal y social, muy alejado del esquematismo al que se ha hecho alusión más arriba.

Matrimonio y celibato

Como se ha indicado con anterioridad, el matrimonio es, para la religión musulmana, el estado ideal del individuo, sea éste hombre o mujer. Cuando al-Gazālī enumera, entre los inconvenientes del estado matrimonial, su interferencia en el servicio a Dios por parte del musulmán varón, no deja a continuación de admitir que ambas dedicaciones son perfectamente compatibles[13]. Por eso mismo, las biografías de los ulemas andalusíes, ejemplo de comportamiento adecuado a las normas islámicas, suelen precisar el hecho de que un determinado sabio no se casara nunca, no tuviera hijos o no tomara, siquiera, una concubina. Sin que estos casos merezcan el menor reproche por parte de los biógrafos, es evidente que su excepcionalidad merecía ser recogida y señalada, ya que suponía una muestra de piedad muy poco corriente[14]. No deja tampoco de señalarse la carga que suponía, para un sabio sin medios de fortuna propios, la relación matrimonial; de Aḥmad b. Muḥammad b. Hāšim al-A'raŷ (m. 345/956) se afirma que experimentó cierto perjuicio al establecer una familia, porque se vio obligado a recurrir a la enseñanza para asegurar su manutención[15].

Otra posible muestra de rechazo hacia el matrimonio se observa en personajes como el asceta Muḥammad b. Dulayq (m. 335/946)[16] que, después de dedicarse durante 20 años a recorrer el mundo, se casó a avanzada edad, o en quienes, al parecer, llevaban vida célibe dentro

---

[13] Al-Gazālī, *Iḥyā'*, II, p. 37-39. Cf. J. A. Bellamy, "Sex and Society", p. 31-3 y A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, p. 110-11.

[14] Véanse a este respecto: Ibn Ḥārit̤ al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā'*, núms. 215 y 460; Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VI, p. 151 y VIII, p. 195; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 37 (p. 27) y nº 612; Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, p. 75; Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, núms. 590, 635 y 1235; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 257 y IV, p. 30.

[15] Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt*, nº 269.

[16] M. Marín, "Nómina", nº 1178.

del matrimonio, como Yaḥyà b. Qāsim b. Hilāl (m. 272/885 ó 297/909-10)[17]. Casado y con hijos, Abū Marwān al-Yuḥānisī censuró en una ocasión a uno de los miembros de su círculo de discípulos, que pasaba las noches en su casa, con su mujer, y se atrevía a hablar de sufismo en las reuniones diurnas presididas por Abū Marwān[18]; cabría deducir de este comentario que el santo de Ohanes no condenaba las relaciones conyugales, pero sí la intensidad de su práctica. Sabido es, por otro lado, que el místico Ibn 'Abbād de Ronda (m. 729/1390) admitía carecer de impulso sexual e incluso del deseo de mirar a las mujeres[19] o que Ibn Ḥazm llegó a experimentar una repugnancia absoluta hacia el matrimonio[20]. La abstención de relaciones sexuales se hace explícita en otros casos, como el del ḥammūdí al-Qāsim b. Muḥammad (r. 440-446/1048-1055)[21], de quien dijo Ibn Ḥazm que "fue hombre continente (*ḥaṣūr*) que no se acercó a las mujeres"[22] o el zīrí 'Abd Allāh b. Buluggīn, en quien esta característica se atribuye a debilidad de carácter[23].

No es necesario insistir en la excepcionalidad de estas actitudes, aunque su mera presencia documental sea significativa, puesto que contribuye a matizar la insistencia normativa en la necesidad de contraer matrimonio. En un capítulo anterior se han recogido algunas noticias sobre mujeres que, por propia elección, renunciaron a casarse[24]; si se tiene en cuenta el desnivel entre el número de biografías de mujeres y de hombres en el conjunto de la literatura biográfica andalusí, el que

---

[17] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, IV, p. 428. Véase también el relato del matrimonio de Muḥammad b. Šuŷā' al-Ṣūfī en M. Marín, *Individuo y sociedad*, p. 134-35 (texto recogido también por Ibn al-Ŷawzī en *Ṣifat al-ṣafwa*, cf. M. Chodkiewicz, "La sainteté féminine", p. 104). Se atribuye a dos ulemas distintos una misma anécdota que parece denotar su abstinencia sexual durante el mes de ramadān (Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Ajbār*, nº 434 (p. 317-8) y nº 475; Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, IV, p. 142).

[18] Al-Qaštālī, *Tuḥfa*, p. 95.

[19] Cf. M. Asín, "Šāḏilíes", p. 41 y 46. Véase también al-Maqqarī, *Nafḥ*, V, p. 344.

[20] Ibn Ḥazm, *Ajlāq*, p. 28/45.

[21] Cf. L. Seco de Lucena, *Los Ḥammūdíes*, p. 52-54.

[22] *Ŷamhara*, p. 45.

[23] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 269.

[24] Cf. *supra*, p. 162.

tres de ellas tomaran esta decisión representa una proporción parecida a la de los hombres que adoptaron el celibato. En ambos casos, se trata casi siempre de motivaciones religiosas, vinculadas a un estilo de vida minoritario, no sólo respecto al conjunto de la población, sino también dentro de las formas de expresión de la piedad islámica.

Sin embargo, la renuncia al matrimonio podía no ser voluntaria, si se producía una descompensación demográfica y el número de hombres era inferior al de mujeres, que perdían así valor en el «mercado» matrimonial[25]. No hay datos suficientes en la historia de al-Ándalus para documentar situaciones de este tipo, aunque ʻA. ʻA. al-Ahwānī haya sugerido que los enfrentamientos militares con los cristianos las produjeron, de lo que habría dado testimonio la literatura paremiológica[26]. El texto de al-Marrākušī, repetidamente citado en estas páginas, sobre las dificultades de casar a las muchachas andalusíes libres debe recordarse de nuevo en este contexto, pero teniendo en cuenta que documenta, más bien, otro aspecto de las estructuras familiares islámicas: el concubinato con esclavas. Algo más reveladores son los textos jurídicos, en los que se registra la discusión sobre la edad del *taʻnīs*, es decir, el acceso de la mujer soltera a la mayoría de edad. Un litigio del s. V/XI muestra, como se verá a continuación, cuál podía ser la situación de estas mujeres en su contexto familiar.

El padre de Fāṭima bt. Jayra, en su testamento, había dispuesto que su hija pasase a la tutela de sus dos hermanos, ʻAbd al-Malik y ʻAbd al-Raḥmān; si uno de ellos moría, la responsabilidad sobre Fāṭima correspondía al superviviente. Fāṭima residió en casa del primero de los hermanos desde comienzos de 447/abril de 1055 hasta šaʻbān de 459/junio-julio de 1067, fecha de la muerte de ʻAbd al-Malik. El resto de la familia de ʻAbd al-Malik (su viuda, ʻĀʼiša, y varios hijos) quedó a cargo del hijo mayor del fallecido, Ḥizb Allāh, quien reclamó entonces a su tío ʻAbd al-Raḥmān, con carácter retroactivo, los gastos derivados de la manutención, vestido y alojamiento de su tía soltera, Fāṭima. La demanda de Ḥizb Allāh se fundamentaba en que su padre

---

[25] Para este fenómeno en la Europa medieval cristiana, cf. M. Rivera Garreta, *Textos y espacios de mujeres*, p. 145 y ss.

[26] "Amṯāl al-ʻāmma fī l-Andalus", p. 266. Cf. N. Lachiri, "Andalusi Proverbs", que cita este texto de al-Ahwānī y añade la práctica de la homosexualidad masculina como otra posible causa de soltería entre las mujeres.

había atendido a los gastos de Fāṭima en el entendimiento de que, si ella vendía alguna de sus propiedades, le resarciría económicamente. En efecto, tal como se hizo constar ante las autoridades judiciales, Fāṭima era propietaria de una casa y del tercio de otra en la medina de Córdoba, en el barrio (*ḥawma*) de la mezquita de al-Balansī. Se daba la circunstancia de que los dos tercios restantes de la segunda casa eran propiedad de 'Abd al-Raḥmān, que residía en los dos edificios, seguramente colindantes. 'Abd al-Raḥmān, por su parte, declaró que no debía cantidad alguna a los herederos de su hermano 'Abd al-Malik, porque éste se había comprometido a asegurar el mantenimiento de su hermana a cambio de una cantidad de oro que ella le había entregado, y que había recibido, a su vez, de su padre, como donación con destino a su ajuar.

Los alfaquíes consultados sobre este caso dictaminaron que 'Abd al-Raḥmān debía pagar a su hermana un alquiler por ocupar su casa -cosa que, evidentemente, no había hecho hasta entonces- y que los herederos de 'Abd al-Malik tenían derecho a la compensación económica que solicitaban. Asimismo establecieron lo que tenía que recibir Fāṭima para su manutención: harina de trigo, aceite, leña, vestidos y una pequeña cantidad de dinero para sus gastos. Cuando 'Abd al-Raḥmān pretendió que su hermana se fuera a vivir con él, a lo que Fāṭima se negaba, asegurando que prefería residir con sus sobrinos, los juristas confirmaron el derecho de Fāṭima a elegir su lugar de residencia[27].

La edad de Fāṭima bt. Jayra no se menciona expresamente, pero sí se dice, en el texto que recoge parte de su peripecia vital, que era una mujer adulta; probablemente, no demasiado joven. Su incorporación a la familia de 'Abd al-Malik, así como su manutención y vestido, estaba garantizada por sus propiedades urbanas -o, de ser cierta la alegación del segundo hermano, por la entrega de su peculio personal. La fragilidad de su posición se hace más evidente en la actuación de 'Abd al-Raḥmān, que probablemente querría llevarla a su casa para evitar pagarle el alquiler que, como propietaria, le debía. El margen de acción de una mujer soltera como Fāṭima, aun perteneciendo a una familia

[27] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 374-6.

acomodada, quedaba reducido a la reivindicación de su preferencia por vivir con unos parientes y no con otros.

La presencia de mujeres solteras en los establecimientos familiares no es registrada por los textos andalusíes salvo en contadísimas ocasiones. Sin embargo, esta falta de atención no debe tomarse como prueba de que la inmensa mayoría de las mujeres se casaban. Ya se ha hecho referencia a los temores de Yaḥyà al-Gazāl de que sus hijas se quedaran solteras[28]. El famoso poeta y literato Ṣafwān b. Idrīs (m. 598/1201) pasó por una situación semejante. Alguno de sus biógrafos señala, en efecto, que se trasladó a Marrakech motivado por la necesidad de adquirir el *ŷihāz* para una hija suya que había llegado a la edad de casarse. Tras un inicial fracaso en sus propósitos de conseguir dinero ejerciendo como poeta áulico, una intervención sobrenatural (el califa tuvo un sueño en el que el Profeta le ordenaba solucionar los problemas de Ṣafwān) premió el perdón que había pedido a Dios por esperar de los hombres lo que debía haberle pedido a Él[29]. También se sitúa en época almohade un relato recogido por Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt que tiene por objeto alabar la generosidad del califa 'Abd al-Mu'min. Tras llegar a Salé en 545/1151, 'Abd al-Mu'min hizo distribuir dinero y otros donativos; Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt afirma que vio cómo un jeque de los Banū l-Mawṣilī, de Badajoz, salió al encuentro del califa y le expuso su cruel situación: había sido hecho prisionero por los cristianos y tenía tres hijas a quienes no podía proveer para sus posibles bodas. 'Abd al-Mu'min le entregó 200 dinares como compensación por el pago de su rescate y 300 *miṯqāl*es para el ajuar de las muchachas[30].

Las hijas de Ṣafwān b. Idrīs y del jeque de los Banū l-Mawṣilī tuvieron así un acceso al matrimonio en condiciones favorables; es decir, las negociaciones entabladas por sus padres para casarlas se apoyaban en intercambios materiales equitativos. No es posible saber cuántas mujeres andalusíes tuvieron que resignarse a contraer matrimonio de manera menos ventajosa o, simplemente, tuvieron que adoptar el celibato como forma de vida. En el caso de Fāṭima bt. Jayra,

---

[28] Cf. *supra*, p. 372.

[29] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 359; al-Maqqarī, *Nafḥ*, V, p. 68-9. Cf. *E.I.*^{2}, *s.v.* "Ṣafwān b. Idrīs" [M. Fierro].

[30] Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, *Mann*, p. 361.

no parece que ésta fuera la razón de que permaneciera soltera, puesto que era propietaria de unas casas y disponía de una donación paterna para adquirir su ajuar. Cabe por tanto suponer que, en determinados periodos históricos sí se pudo producir una descompensación entre el número de hombres y el de mujeres. Siempre dentro del ámbito de las conjeturas, no está de más recordar que, en la época en que vivió Fāṭima bt. Jayra se registran una serie de subidas importantes en el número de fallecimientos de hombres, reflejados fielmente en el caso de los ulemas y cuyas causas se desconocen[31]. ¿Tendría que ver con ello la situación de Fāṭima?

Matrimonio: un acto legal

La validez del matrimonio se establecía en al-Ándalus de acuerdo con una serie de normas legales, entre las que hay que señalar, en primer lugar, la que prohíbe la práctica del matrimonio *mut'a*. Es esta una prohibición general a todas las escuelas jurídicas sunníes, como es bien sabido[32]. Sin embargo, en al-Ándalus puede rastrearse una débil huella de este tipo de vínculo conyugal, contraído para un plazo determinado de antemano. En el s. III/IX, la biografía del sabio oscense Muḥammad b. Šuŷā' (m. 301/913) hace constar que "se decía que aprobaba el matrimonio *mut'a*"[33], lo que podría interpretarse como una prueba de la presencia de tradiciones jurídicas locales en esa época, anterior a la uniformización islamizadora del s. IV/X[34]. En este último siglo la doctrina oficial no alberga dudas y el matrimonio *mut'a* se condena sin paliativos[35]. Aun así, parece que se arbitraron medios para admitir una práctica particularmente destinada a resolver las necesidades sexuales de los hombres desplazados de su residencia habitual. En el caso de Muḥammad b. Šuŷā', su aceptación del vínculo temporal

---

[31] Cf. M. L. Ávila, *La sociedad hispanomusulmana*, p. 39-40.

[32] Cf. *E.I.²*, *s.v.* "Mut'a" [W. Heffening], donde se estudia la evolución de las opiniones a este respecto en los primeros siglos del islam.

[33] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā'*, nº 213 e Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīŷ*, nº 1156.

[34] Cf. M. Fierro y M. Marín, "La islamización de las ciudades andalusíes", p. 75.

[35] Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 81/30.

podría haberse basado en las condiciones vitales de las regiones de frontera y las guarniciones enviadas a ellas. Algo después, una cuestión planteada a Ibn Lubāba (m. 314/926) recoge el caso de un hombre que, habiéndose trasladado a un lugar donde iba a residir durante un mes, pretendía contraer matrimonio con el propósito de repudiar a su esposa pasado ese plazo. Según Ibn Lubāba, este recurso era legítimo siempre que el contrayente no hiciera pública su intención[36]. Debe hacerse notar que esta opinión de Ibn Lubāba fue recogida por al-Ša'bī[37], que murió a finales del s. V/XI; es posible que todavía en esa época los juristas se plantearan la conveniencia de legitimar una práctica que, en cierto modo, era más adecuada para la «moralidad» pública que el recurso a la prostitución; ése es, precisamente, el argumento utilizado por el hombre cuyo caso se planteó ante Ibn Lubāba.

Las diferencias legales entre el matrimonio canónico y el matrimonio *mut'a* no se limitaban al plazo fijado de antemano para su disolución. Los alfaquíes de al-Ándalus las conocían bien, así como las tradiciones de Ibn 'Abbās aprobando su práctica, como se desprende de un caso sucedido en Badajoz en época de Ibn Rušd, a quien se consultó sobre él. Su protagonista era un ulema que reconoció haber contraído ese tipo de matrimonio para evitar, como en el caso anteriormente citado, caer en el pecado de fornicación. Los aspectos más interesantes de todo el asunto son dos: por un lado, la causa primera de las acciones del ulema, que se había enamorado de una mujer de condición social inferior a la suya, por lo que temía que su padre se opusiera a su matrimonio con ella -se volverá más adelante sobre esta cuestión- y, por otro, la enumeración detallada y consciente de las normas del vínculo conyugal calificado de *mut'a*, reverso exacto de las que rigen el matrimonio canónico. En efecto, el contrato de matrimonio del ulema de Badajoz se había hecho sin la presencia del *walī* o representante legal de la esposa, su acidaque era de medio dirham y los testigos no eran personas de buena reputación o testigos de oficio.

Para responder ante la justicia por haber cometido todas estas infracciones a la legalidad, el ulema de Badajoz adujo que, precisamente, lo que distinguía al matrimonio *mut'a* era que para

---

[36] Una concesión similar era admitida por al-Šāfi'ī, cf. W. Heffening, "Mut'a".

[37] *Aḥkām*, nº 878.

contraerlo sólo era necesario el consentimiento de la esposa, puesto que de lo que se trata en realidad es, en este caso, de un alquiler de los órganos sexuales de la mujer; a falta de la transacción, en principio permanente, que supone el matrimonio canónico, no es necesaria la presencia del *walī*. Los juristas que aprueban el matrimonio *mut'a*, continuó, no exigen una cantidad mínima para el acidaque y los testigos no eran de oficio puesto que ninguno de ellos habría aceptado figurar como tal en un documento semejante[38].

De las tres respuestas del ulema transgresor, las dos primeras se refieren a la concepción del vínculo matrimonial como acto legal y su formulación contribuye a destacar las condiciones indispensables para su validez según los juristas mālikíes: representación legal de la esposa por medio de un tutor varón, acidaque de paridad y testigos honorables[39]. Ibn Rušd, en su respuesta a la consulta planteada por la acción de este ulema, condenó enérgicamente su conducta, agravada por su calidad de hombre de ciencia y perfecto conocedor de las normas legales. Para Ibn Rušd, se trataba de un caso claro de fornicación (*zinā'*) y debía por tanto aplicarse el delito canónico previsto (*ḥadd*). Aunque no se sabe si se llevó a la práctica la recomendación del jurista cordobés, el planteamiento y discusión de este caso, junto con la severa e insistente condena de Ibn Rušd, llevan a pensar en la posibilidad de que no se tratara de un incidente excepcional. No quiere esto decir que se pretenda asegurar la existencia continuada de matrimonios *mut'a* en al-Ándalus, ya que lo que parece deducirse del comportamiento del ulema de Badajoz es que éste había buscado, en los mecanismos de la ley islámica, aquél que respondía mejor a la solución de su problema personal. Por el contrario, la opinión de Ibn Lubāba antes citada parece indicar que la temporalidad del matrimonio era aceptada siempre que no se hiciera pública, es decir, siempre que no pudiera calificarse estrictamente como *mut'a*. Ahora bien, esto tenía unos efectos prácticos importantes para la esposa, que conservaba el derecho al acidaque de paridad y, al producirse el divorcio, al cobro de la parte aplazada de ese

---

[38] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1117 (nº 301). Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), p. 89 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 107 (nº 183). Sobre la cantidad mínima del acidaque, cf. *supra*, p. 366.

[39] Cf. A. Carmona, "Aportación al estudio del contrato matrimonial", p. 53.

acidaque[40]. La condena absoluta del matrimonio *mut'a* y la dificultad de ponerlo en práctica -de escriturar este tipo de relación, en una palabra- resultaba ventajosa económicamente para las mujeres; el recurso a la intención secreta de un repudio a plazo fijo, si bien menos gravosa, cargaba de fragilidad la unión matrimonial. De ahí la importancia, como se verá luego, de asegurar adecuadamente la elección de cónyuge.

En dos ocasiones se menciona el matrimonio *mut'a* como una práctica vinculada a movimientos heréticos o de opositores al sistema político-religioso predominante. Puesto que la información que se tiene sobre estos movimientos no procede de sus propios círculos, cabe preguntarse si la acusación de haber adoptado ese procedimiento matrimonial responde a la realidad o si se trata, más bien, de un recurso habitual para desprestigiar a los que manifestaban divergencias con el *statu quo*. Ibn Ḥazm reflexiona sobre el primero de estos dos casos, el del masarrí de Pechina Ismā'īl al-Ru'aynī, de quien afirma que

> admitía como lícito el matrimonio contratado por un plazo fijo. Claro es que esta tesis en nada habría dañado a la ortodoxia de su fe y a la justicia de su moral, si se hubiese limitado a defenderla por razones que él personalmente hubiese encontrado, examinando el sentido del texto de la revelación, y si, además, creía sinceramente que no tienen fuerza las razones aducidas por los canonistas para dar por derogada esa forma de matrimonio[41].

Parece que Ibn Ḥazm admite aquí, como lo hacen de forma diferente Ibn Lubāba y el ulema de Badajoz, la justificación intelectual de esta forma de matrimonio; siempre, claro está, que esta justificación no se transformase en una práctica al alcance de cualquiera. Para la estabilidad moral de la comunidad era sumamente peligrosa la difusión de este tipo de doctrinas, asociadas a manifestaciones religiosas de tipo místico y que, en al-Ándalus, adquirieron en época almorávide-

---

[40] En la España cristiana, los contratos de barraganía podían indicar expresamente el periodo de convivencia acordado entre las partes y suponían comunidad de bienes; cf. R. Córdoba de la Llave, "A una mesa y una cama", p. 134.

[41] Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, p. 151/V, 93. Cf. M. Fierro, "La religión", *Los reinos de taifas*, p. 437.

almohade tintes claramente políticos. Uno de estos sufíes fue Ibn Aḥlà (m. 645/1247), que se hizo con el poder en Lorca[42]. La biografía de un discípulo de Ibn Aḥlà, 'Alī b. Muḥammad b. Muṭarrif al-Ŷuḏāmī al-Ḍarīr (m. 663/1264 ó 664/1265), incluye algunos párrafos significativos:

> de él (Ibn Aḥlà) tomó su doctrina (*maḏhab*), en la que destacó y de la que hizo propaganda en vida de Ibn Aḥlà. A su muerte dirigió a la mayoría de sus discípulos y se sentaba en la aljama de Lorca a leer el libro sagrado según su interpretación (*ṭarīqa*). Enseñaba la doctrina en su casa, como habían hecho su maestro y sus seguidores. Luego se trasladó a Murcia, donde hizo lo mismo hasta su muerte en 663 ó 664. Yo lo ví, hablé con él y asistí a sus lecciones. Era un propagador del mal en esta doctrina ignorante de todas las ciencias, permitía el vino, el matrimonio *mut'a* y casarse con más de cuatro[43].

La asociación entre consumo de vino y transgresión sexual no es, naturalmente, casual y constituye el núcleo de la acusación de herejía contra muchos movimientos disidentes en la historia del islam. Lo interesante, sin embargo, de las escasas noticias que se conservan sobre Ibn Aḥlà y sus discípulos reside en la evidente repercusión popular de su predicación, asociada a un rechazo del orden político reinante y a la pretensión de establecer uno nuevo, basado en el ideal de justicia. La posibilidad de contraer matrimonios temporales, desprovistos también de los requisitos económicos y legales exigidos por la ley canónica, pudo ejercer un atractivo indudable entre las capas de la población a las que iba dirigida una «doctrina» religiosa con implicaciones políticas evidentes. Y, por otro lado, la admisión de esta fórmula matrimonial podía utilizarse para dar color legal y religioso a las uniones de hecho, que debieron de existir en comarcas o capas sociales poco «islamizadas» según los criterios oficiales.

Las condiciones de validez legal del matrimonio canónico fueron objeto de una desarrollada casuística por los juristas[44]. Para algunos,

---

[42] Cf. M. Fierro, *idem*, p. 475 y 494.

[43] Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-ṣila*, nº 281.

[44] Cf. P. García Barriuso, *Derecho matrimonial*, p. 176-184.

la presencia de los testigos no era imprescindible[45] y en regiones rurales apartadas no siempre era fácil encontrar a personas adecuadas para esta función. Ibn Lubāba declaró que los matrimonios contraídos en fortalezas y aldeas donde los testigos eran gente de mala conducta no eran válidos[46], aunque es fácil imaginar que su condena tuvo efectos prácticos muy limitados. En época naṣrí, Abū Sa'īd Ibn Lubb (m. 782/1381) aseguraba que la publicidad del matrimonio y el consentimiento de los esposos y del *walī* eran suficientes, apoyándose para ello en la tradición de la escuela jurídica mālikí[47]. La primera de estas condiciones se conseguía mediante la celebración del banquete nupcial (*walīma*); el acto legal parece haberse ido despojando, progresivamente, de ciertos requerimientos jurídicos, transformándose en un acontecimiento refrendado tanto por la sociedad como por el ordenamiento legal.

Las discusiones jurídicas sobre la necesidad o no de solicitar el consentimiento expreso de las mujeres a la hora de contraer matrimonio son reveladoras de hasta qué punto esa condición resultaba prescindible. En el caso de las vírgenes, la recomendación de que se las consulte va seguida o precedida de la afirmación de que su padre o tutor tiene derecho a imponerles su voluntad en esta materia[48]. La solicitud de consentimiento para estas mujeres se entendía de forma muy restrictiva: su silencio significaba conformidad, mientras que una negativa tenía que expresarse verbalmente. Si una mujer virgen lloraba al ser preguntada sobre una cuestión que iba a decidir su futuro, sus lágrimas eran interpretadas generalmente como signo de asentimiento. En cambio, mujeres divorciadas o viudas, o vírgenes emancipadas por sus padres o tutores legales, tenían legalmente la capacidad de casarse sin requerir el consentimiento de las autoridades masculinas de su familia[49]. El sistema legal admitía así que la ignorancia sexual equivalía a incapacidad de control del destino individual y sólo en el caso

---

[45] Cf. A. Carmona, "Aportación al estudio del contrato matrimonial".

[46] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, III, p. 137; cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 128 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 97, nº 128.

[47] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, III, p. 229; cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 212.

[48] Ibn Mugīṭ, *Muqni'*, p. 24-5/58-9; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 41 y 346-7.

[49] Ibn Mugīṭ, *Muqni'*, p. 42/82 y 38/77-8.

excepcional de la virgen emancipada -a la cual, por tanto, se le concedía autonomía para gestionar sus bienes- se pasaba por alto esta circunstancia definitoria de la identidad de las mujeres.

La insistencia de algunos juristas en recomendar el principio de la solicitud de consentimiento a las vírgenes puede entenderse como reconocimiento de la unión conyugal en tanto que relación entre dos personas. Tanto esta recomendación como la admisión del silencio en tanto que respuesta positiva tenían el apoyo de la Tradición Profética[50], pero está claro que la autoridad patriarcal se reconocía como definitiva en las decisiones que concernían al matrimonio de las hijas de la familia, asimiladas a los menores de edad[51]. Ha de tenerse en cuenta, además, que aunque los datos al respecto son muy escasos, muchas mujeres se casaban a edad muy temprana y ello condicionaba, evidentemente, su autonomía y su capacidad de mostrar oposición hacia decisiones tomadas en su nombre.

Finalmente, la validez del acto legal del matrimonio suponía, como ya se ha indicado, el establecimiento de un acidaque, con lo cual se reconocía la necesidad de compensar económicamente a las mujeres por ceder a un hombre el disfrute exclusivo de su sexualidad. No es difícil imaginar que, para muchos, la entrega del acidaque se entendía como una adquisición de carácter mercantil. Ibn Mugīṭ alude claramente a esta opinión al acusar a los «ignorantes» de creer que con el acidaque se compensa a la mujer por el uso de su cuerpo, cuando de lo que se trata es de compensar la facultad de gozar de él. De no ser así, continúa Ibn Mugīṭ, no se pagaría el acidaque completo a la mujer cuyo marido ha muerto antes de consumarse el matrimonio[52]. La sutileza de la distinción establecida por Ibn Mugīṭ -y por otros juristas musulmanes- no era fácil de apreciar, evidentemente, por el común de la población.

---

[50] Cf. G. Stern, *Marriage in Early Islam*, p. 32-6.

[51] Ibn Mugīṭ (*Muqni'*, p. 30/68) afirma que el padre puede casar sin su consentimiento a su hija virgen, su hijo menor y su esclavo; el albacea, a su vez, puede hacer lo mismo con la huérfana virgen y el huérfano, si su padre le había capacitado para ello.

[52] Ibn Mugīṭ, *Muqni'*, p. 23/57. Sobre el acidaque dentro del sistema de transferencias económicas del matrimonio, cf. *supra*, p. 365.

Las condiciones de validez del matrimonio tomaban forma documental en el registro por escrito del contrato matrimonial. Por los modelos de actas notariales conservados se conocen bien las cláusulas más usuales que se incorporaban a los contratos y que al menos a través de este tipo de fuentes parecen haber gozado de cierta continuidad[53]. Estas clásulas, además de establecer el régimen dotal, regulaban la vida matrimonial de las mujeres en varios aspectos fundamentales: la residencia de la pareja conyugal, los límites a las ausencias del marido, el régimen de relaciones de las mujeres con los miembros de su propia familia, la categoría social de la esposa (y su consiguiente exigencia de servidumbre) y la regulación del número de esposas legales o concubinas que el marido podría tener. En el modelo de contrato que se acaba de resumir, incluye además su autor, Ibn al-'Aṭṭār[54], una cláusula por la que se obliga al marido a tratar amablemente a la esposa; formularios posteriores transforman esa recomendación en una fórmula mucho más efectiva, por la cual se prevé que las mujeres maltratadas en su persona o sus bienes puedan anular su vínculo matrimonial[55].

Las cláusulas del contrato, por tanto, se convierten en una garantía de protección de los derechos de las mujeres y revelan cuáles eran las posibles amenazas que se cernían sobre su vida conyugal: ausencia prolongada e injustificada de los maridos (y, como corolario, interrupción del pago de la *nafaqa*), cambio de residencia de la pareja sin contar con su aquiescencia, prohibición de relacionarse con su propia familia, descenso en el nivel social e introducción de coesposas o concubinas en el núcleo familiar. Correspondía al padre de la novia o a su tutor legal el establecimiento cuidadoso de estas cláusulas, de acuerdo con la familia del novio y dentro del marco de una negociación de transferencias económicas, todo lo cual se solía pactar al hacer la petición de matrimonio (*jiṭba*)[56]. Es muy verosímil suponer que el

---

[53] Cf. A. Carmona, "Aportación al estudio del contrato matrimonial", p. 59.

[54] Cf. Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 7. El texto completo de este modelo de contrato matrimonial está traducido en A. Carmona, *op. cit.*, p. 56-59; otra traducción posterior en P. Chalmeta, "El matrimonio", p. 46-9. Véanse también Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 20/54 y 86-7 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 12-17.

[55] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 20/54 y 86-7 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 12-17.

[56] Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 207 (resumen de una *fatwa* de Abū

modelo normativo de contrato, al convertirse en un documento real, no siempre contendría todas las cláusulas previstas por los notarios. De hecho, los mismos autores de formularios notariales, al exponer las cláusulas, advierten que de no constar alguna de ellas en el contrato, o al no estar su redacción suficientemente especificada, las mujeres no tendrán derecho a reclamaciones posteriores. Por ejemplo, la ausencia de la cláusula para facilitar servidumbre a la esposa (*ijdām*) libera al marido de cumplir con esta obligación, a no ser que su mujer sea de posición elevada (*ḏāt al-ḥāl*)[57]. En todo caso, es evidente que en este supuesto se trata de una cláusula que afectaba a sectores muy minoritarios de la población.

De alcance más amplio -y con una repercusión documental más extendida- son las cláusulas relativas a la residencia conyugal, la ausencia del marido y el compromiso de no tomar otra esposa o concubina. De esta última se tratará más adelante[58]; ahora me detendré en las dos primeras.

La posibilidad de que las mujeres se negaran a aceptar un traslado forzoso de residencia, prevista en el contrato de matrimonio, debe entenderse, probablemente, como un rechazo a abandonar sus propios vínculos familiares, es decir, su familia paterna. De ahí también que se haga figurar en el contrato la anuencia del marido a que la esposa visite a sus parientes más próximos y sea visitada por ellos. No hay que olvidar que la tutela del padre puede extenderse hasta varios años después de casadas sus hijas y que la fuerza de los vínculos de parentesco, en una sociedad patrilineal, es más intensa que la de las relaciones de matrimonio. En caso de repudio, viudedad u otra circunstancia desgraciada, las mujeres casadas hallaban protección y refugio en su propia familia antes que en la de sus maridos. Pero como la cláusula del contrato matrimonial que requería la aquiescencia de las mujeres antes de cambiar de residencia erosionaba la autoridad del marido, se arbitraron medios de compensación: el marido que vivía en una casa propiedad de su esposa se comprometía en el contrato de

---

Sa'īd Ibn Lubb). Véase también al-Garnāṭī, *Waṯā'iq*, p. 12.

[57] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 29/66.

[58] Cf. *infra*, p. 447 y ss.

matrimonio a no hacerla cambiar de residencia a cambio de quedar libre de la obligación de pagarle alquiler[59].

Al menos entre los juristas andalusíes el consenso sobre la conveniencia de no obligar a las mujeres casadas a trasladarse a otro lugar que el habitual de su residencia debía de estar bastante extendido. La opinión contraria, en efecto, se señala como excepcional. Así ocurre con Abū l-Muṭarrif al-Ša'bī, cuyo biógrafo afirma que tenía "opiniones particulares" (*maḏāhib min al-iŷtihād*) sobre muchos asuntos, entre los cuales cita éste:

> sentenció sobre el hombre que quería trasladarse de al-Ándalus con su familia al otro lado del mar y cuya mujer se negaba a irse con él por temor al mar y a las dificultades del viaje, que él estaba autorizado a sacarla (de al-Ándalus) y llevársela donde quisiera, ya que era responsable de ella en su ausencia[60].

Al-Ša'bī seguía, en esta opinión, a Saḥnūn, al que cita en idéntico sentido en su colección de sentencias jurídicas[61]; parece, sin embargo, que su postura era minoritaria entre los alfaquíes de al-Ándalus. Los modelos de contrato recogidos en los formularios notariales hacen constar, incluso, que si las mujeres han dado su acuerdo para el traslado de residencia, tienen luego derecho a regresar al lugar de procedencia si así lo solicitan y al divorcio en caso de que el marido se niegue a darles la correspondiente autorización[62].

La cláusula de limitación de la ausencia del marido prevé que, de superarse los plazos señalados en el contrato matrimonial, las mujeres podían disponer libremente de sus personas; es decir, se anulaba el vínculo matrimonial. Se establecían teóricamente dos plazos: seis meses de ausencia continuada por cualquier razón y un máximo de tres años si el viaje tenía como objeto cumplir con el precepto de la peregrinación a La Meca. Durante cualquiera de estas ausencias, los maridos estaban obligados a procurar a las esposas medios de mantenimiento[63].

---

[59] Cf. *supra*, p. 330.

[60] Al-Bunnāhī, *Marqaba*, p. 108.

[61] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 703.

[62] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 15-6.

[63] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 8; Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 21; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*,

La movilidad de los andalusíes, al menos los de cierta capacidad económica, era bastante notable; no hay más que recordar la importancia del fenómeno de la *riḥla fī ṭalab al-'ilm* entre los ulemas de al-Ándalus[64]. Las ausencias de los hombres podían deberse a otras razones, como la práctica del comercio, la búsqueda de oportunidades profesionales, el ejercicio de cargos públicos o, a menudo, la cautividad en manos de los cristianos. De ahí que los juristas distinguieran entre ausencia voluntaria e involuntaria y que algunos, como al-Ša'bī, recomendasen que el contrato matrimonial diferenciase entre ambas posibilidades ya que, de no ser así, la ausencia involuntaria (por cautiverio) no podía dar lugar al divorcio. Del mismo modo, se requería distinguir entre la ausencia en un lugar lejano o cercano[65]. Una opinión de Ibn al-'Aṭṭār recogida por al-Ša'bī muestra la importancia de precisar bien, en el contrato matrimonial, los términos empleados para formular esta cláusula: se debe especificar la ausencia "en al-Ándalus y en otros lugares", porque si el marido se desplaza a la otra orilla del Estrecho por más tiempo del acordado y en el contrato sólo se había mencionado la ausencia en al-Ándalus, no habrá lugar a la reclamación de la esposa[66]. Cuando constaba que el ausente se encontraba en país musulmán, la esposa debía demostrar con testigos su estado de abandono -además, por supuesto, de certificar que estaba casada-. El *qāḍī* ante el cual presentaba su reclamación debía entonces escribir a las autoridades del supuesto lugar de residencia del marido, enviando las señas de identidad del desaparecido e inquiriendo por él; de no tenerse constancia del país en el que se encontraba, se esperaba del *qāḍī* que extendiera sus investigaciones a todo el orbe musulmán, con el objeto de confirmar, tras un plazo de cuatro años, el divorcio definitivo de la esposa[67].

El límite de seis meses para cualquier ausencia voluntaria que no estuviera relacionada con el cumplimiento de la peregrinación se justifica, en opinión de los juristas, por su consideración de que el

---

p. 15.

[64] Cf. L. Molina, "Lugares de destino de los viajeros andalusíes".

[65] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 778 y 876.

[66] *Idem*, nº 824.

[67] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 475. Cf. *infra*, p. 461 y ss., para las fórmulas de divorcio por recurso a la cláusula de ausencia.

matrimonio es el único medio legítimo de satisfacer las necesidades sexuales tanto de los hombres como de las mujeres. Se aducía la autoridad de 'Umar b. al-Jaṭṭāb al afirmar que ése era el plazo máximo que las mujeres soportaban una separación conyugal[68]; una anécdota protagonizada por el califa 'Abd al-Malik b. Marwān en Damasco apoya esa tradición y justifica la decisión del califa de acortar las expediciones del ejército[69]. La legimitidad prestada por estas autoridades del islam temprano sirvió para preservar un margen de acción a las mujeres abandonadas que, de este modo, podían recurrir a los bienes de sus maridos para su subsistencia o incluso deshacer sus vínculos conyugales optando a un nuevo matrimonio.

Las complejidades de la redacción de contratos matrimoniales y sus repercusiones económicas y sociales, de las cuales sólo se ha dado aquí una visión muy somera, fueron probablemente la causa de que, con el tiempo, se creara una magistratura especializada en su gestión y aplicación. Característica no sólo de al-Ándalus (existió también en Ifrīqiya, al menos desde el s. VI/XII[70]), la función del *ṣāḥib al-manākiḥ* se documenta a partir de la época almorávide; la nomenclatura que los designa parece indicar que se ocupaban de la redacción de los contratos matrimoniales[71]. Asimismo, en la biografía de 'Uqayl b. 'Aṭīya b. Ŷa'far al-Quḍā'ī (m. 608/1211), un alfaquí originario de Tortosa que se estableció en Málaga, se dice que, antes de ser *qāḍī* de Granada y de Siŷilmāsa, se dedicaba a redactar actas matrimoniales (*kāna yaktub al-manākiḥ*) para el *qāḍī* de Málaga Ibn Yarbū'[72].

---

[68] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 23. Cf. W. Walther, *Femmes en Islam*, p. 116, citando a Ibn Qayyim al-Ŷawzīya.

[69] Ibn 'Abd al-Barr, *Bahŷa*, II, p. 46-7.

[70] Cf. H. R. Idris, *Berbérie*, II, p. 577.

[71] Cf. R. El Hour, "La organización jurídica de los almorávides", II, p. 868-72. En al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, p. 72/90, se afirma que Abū Ḏarr Muṣ'ab b. Muḥammad b. Mas'ūd estuvo encargado de la *juṭṭat al-manākiḥ* de Sevilla antes de 509/1115-16, lo que es un error evidente: Muṣ'ab b. Muḥammad vivió entre 533/1138-39 y 604/1207-08 (Ibn al-Abbār, *Takmila* [ed. F. Codera], nº 1098).

[72] Ibn 'Askar, *A'lām Mālaqa*, nº 148. Véase también Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-ṣila* (ed. E. Lévi-Provençal), nº 313.

Como magistratura especializada (*jutṭat al-manākiḥ*), este cargo aparece mencionado en algunas biografías de alfaquíes[73], sin que se den explicaciones complementarias sobre el alcance de sus competencias. En otros casos, se utiliza una terminología ligeramente diferente: *wālī l-manākiḥ wa-l-aḥkām* o, incluso, *wālī aḥkām al-nisā'*[74].

Es muy posible que la necesidad de precisar exactamente las cláusulas de los contratos matrimoniales, para evitar situaciones de conflicto, llevaran progresivamente a la especialización de los «secretarios» del juzgado en este campo y, en una fase posterior, a su conversión en una magistratura secundaria. La aparición de una nomenclatura específica en época almorávide lleva a pensar que fue entonces cuando se sintió la necesidad de crear un cargo judicial destinado a gestionar los asuntos matrimoniales de la población. ¿Quién se ocupaba de ellos con anterioridad?

En una cuestión propuesta a Ibn Zarb (m. 381/991) se plantea la posibilidad de que el delegado (*mujlif*) del *ṣāḥib al-sūq* o de cualquier otro magistrado (*ḥukkām*) redacte actas matrimoniales. La respuesta de Ibn Zarb es negativa, con la salvedad de que la autoridad política (*sulṭān*) haya autorizado la delegación[75]. Esta cuestión, en la que lo que interesa a los juristas es el problema procesal de la delegación, revela al mismo tiempo que, al menos en el s. IV/X, magistrados como el *ṣāḥib al-sūq* tenían, entre sus atribuciones, la de establecer contratos matrimoniales. En el siglo siguiente, se tiene constancia de que litigios sobre disolución de vínculos conyugales o sobre reclamaciones de dotes se presentaron ante el *ṣāḥib al-šurṭa* de Córdoba[76]. ¿Podría

---

[73] 'Atīq b. 'Abd al-Ŷabbār al-Ŷuḏāmī (m. 539/1144-45) lo ejerció en Valencia (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 236); Aḥmad b. 'Abd al-Mu'min b. Mūsà al-Qaysī (m. 619/1222-23) en Ceuta (*idem*, I, p. 269); 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī (m. 643/1245-46) en Sevilla (*idem*, V, nº 498).

[74] Aḥmad b. 'Alī b. 'Abd Allāh al-Hawwārī (m. 612/1215-16) y Muḥammad b. Ḥātim b. Yaḥyà b. Mutawakkil al-Tamīmī (m. 624/1226-27), en Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, I, p. 309 y VI, nº 407.

[75] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, núms. 378 y 981. Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1978), p. 128 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 450 (nº 118).

[76] Cf. M. Jallāf, "Ṣāḥib al-šurṭa fī l-Andalus", p. 78. Véase, sobre las competencias de los magistrados cordobeses que no eran *qāḍī*es, Ch. Muller, "Administrative Tradition and Civil Jurisdiction".

interpretarse la aparición del cargo de *ṣāḥib al-manākiḥ* como una forma de unificación de competencias dispersas entre magistrados secundarios? De ser así, habría que entender este fenómeno dentro del contexto general de una política almorávide de reorganización de la administración judicial, destinada a delimitar claramente las competencias de los jueces y otros magistrados y su jurisdicción territorial[77].

Además de redactar los contratos matrimoniales, se sabe, gracias a la respuesta dada por Ibn Rušd a una consulta enviada desde Badajoz, cuáles eran las responsabilidades de estos funcionarios, cuyo nombramiento dependía del *qāḍī* correspondiente: debían comprobar que la esposa fuera soltera o viuda y que, en caso de haber estado casada anteriormente, hubiera cumplido el plazo legal de espera entre dos matrimonios; que tuviera o no representante legal o que éste se hallara ausente; que no se la obligara a contraer un matrimonio desigual o, caso de ser virgen y huérfana, que se le asignara en el contrato matrimonial una dote de paridad. El *ṣāḥib al-manākiḥ* debía asegurarse también de que, si era costumbre local introducir cláusulas en el contrato de matrimonio, se procediera de este modo ya que, según Ibn Rušd, los escribanos (*kuttāb*) descuidaban erróneamente este aspecto. Finalmente, los documentos resultantes debían ser sancionados por el *qāḍī*[78]. La preocupación manifestada por Ibn 'Abdūn sobre los redactores de contratos matrimoniales[79] se observa también en el texto de Ibn Rušd, que insiste en la necesidad de mantener unas normas legales que, como se ha señalado anteriormente, protegían la posición social y económica de las mujeres. Los encargados de poner en práctica este conjunto normativo debían comprobar asimismo que la unión conyugal se ajustaba a los requerimientos de la transmisión genealógica patrilineal y que los matrimonios respetaban los plazos y condiciones

---

[77] Cf. R. El Hour, "La organización jurídica de los almorávides", II, p. 938-46. I. Q. Butšīš (*Al-Magrib wa-l-Andalus*, p. 26-7) sostiene que la *juṭṭat al-manakiḥ* se estableció para casar a las mujeres que no tenían *walī* o cuando éste se hallaba ausente.

[78] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1037 (nº 280/2) y p. 1041; también en al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, III, p. 110-1. Véase H. R. Idris, "Le mariage" (1978), p. 131.

[79] *Risāla*, p. 13/64: "los contratos de matrimonio no se confiarán sino a un alfaquí escrupuloso y de buena posición, no a un joven a quien el cadí confía este oficio para que viva de él".

establecidos para garantizarla. El acto legal toma, así, una expresión documental creada por los juristas para mantener un orden social en el que las mujeres, al ceder su capacidad sexual y reproductiva, obtienen unas compensaciones cuidadosamente estipuladas.

Es difícil precisar hasta qué punto estas condiciones de la legalidad del matrimonio se cumplían o a qué segmentos de la población alcanzaban. El texto de Ibn Rušd que se acaba de citar incluye también la posibilidad de establecer contratos matrimoniales "por libre consentimiento" (*bi-lafẓ al-ṭaw'*) en oposición a los que contienen cláusulas como las estudiadas más arriba[80]. Los primeros, por tanto, serían mucho más simples y no garantizarían de forma tan estricta las compensaciones económicas o personales previstas para las mujeres. La determinación en el uso de uno u otro tipo de contrato se deriva, para Ibn Rušd, de la costumbre local (*'urf*), aunque incluso en este caso advierte sobre la errónea práctica de los escribanos de no tenerla en cuenta.

Unión y desunión: bodas, poligamia y divorcio

Los aspectos legales del matrimonio examinados hasta ahora sólo cubren una parte de las repercusiones sociales e individuales de la unión conyugal. De las implicaciones que podía tener la correcta elección de esposa dan una idea bastante ajustada los textos de carácter normativo en los que se catalogan sus virtudes ideales[81]; en cuanto a las del marido, se cifraban principalmente en su capacidad para proteger y sostener económica y socialmente a su mujer y a sus hijos. Según Ibn Mugīṯ, hay tres clases de posibles maridos:

> en primer lugar, el esposo ejemplar (*zawŷ dahr*), que es el parigual de la mujer; después, el esposo honorable (*zawŷ birr*), que es el de noble ascendencia y a quien se desea aunque disponga de escasos medios;

---

[80] A. Zomeño ("The Islamic Marriage Contracts in al-Andalus") interpreta esta expresión de manera algo diferente: se trataría de una "promesa voluntaria" hecha por el marido, aunque era costumbre considerarla como cláusula de obligado cumplimiento.

[81] Cf. *supra*, p. 83 y ss.

finalmente, el esposo de dote (*zawŷ mahr*), que carece de rango y eleva la dote para ser deseado[82].

En forma muy condensada, Ibn Mugīṯ expone en este texto las opciones matrimoniales que se ofrecían a las mujeres de buena familia: encontrar un marido de su misma condición y nivel económico, sacrificar este último punto para enlazar con una familia de origen noble (*šarīf*) o aceptar a un pretendiente adinerado sin tener en cuenta la procedencia de sus antepasados. Rara vez, en cualquier caso, tomaban las mujeres por sí mismas este tipo de decisiones -especialmente si era su primer matrimonio-, que estaban en manos de los varones de la familia. Si, como se ha visto más arriba, una mujer como Laylà pudo escoger por marido al *qāḍī* Abū l-Qāsim b. Hišām Ibn Abī Ŷamra fue precisamente porque, al ser una esclava liberta, carecía de parientes masculinos que pudieran actuar en su nombre. Pero al mismo tiempo, el relator de este caso excepcional subraya lo desigual de una unión en la que el marido reunía en su persona nobleza familiar y posición social prestigiosa.

Elección de cónyuge y celebraciones nupciales

La conveniencia de contraer matrimonios pariguales (y de arbitrar mecanismos compensatorios de la desigualdad: nobleza de origen en lugar de posición holgada o viceversa) tiene una larga tradición en el pensamiento jurídico islámico y ha sido objeto de varios estudios contemporáneos[83]. La doctrina de la *kafā'a* ("paridad" u "homogamia") entre esposos varía de una escuela jurídica a otra y cubre campos conceptuales variables: ¿ha de entenderse esa paridad en el plano religioso únicamente o debe incluir consideraciones de ascendencia familiar, posición social y recursos económicos?

Aunque Mālik b. Anas (m. 179/795) sólo concedió importancia a la paridad en un sentido religioso[84], los juristas mālikíes ampliaron

---

[82] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 41.

[83] Cf. A. Zomeño, "*Kafā'a* in the Mālikī School", nota 2.

[84] *Idem*, p. 88. Cf. F. J. Ziadeh, "Equality (*Kafā'ah*) in the Muslim Law of Marriage", p. 505.

progresivamente el repertorio de condiciones necesarias para la elección de un cónyuge adecuado. Este desarrollo del pensamiento jurídico mālikí, que también se dio en al-Ándalus, revela su adaptación a las necesidades de una sociedad jerárquica en la cual los matrimonios cimentan la estratificación social, basada en criterios de linaje y posición económica. Y aunque la postura igualitaria de Mālik (la única paridad exigible es la religiosa) se repite como principio fundamental[85], también se recogen opiniones y casos concretos que demuestran hasta qué punto la *kafā'a* se ponía en práctica como uno de los resortes del dirigismo matrimonial encaminado a impedir uniones «desiguales».

Mientras que la doctrina ḥanafí desarrolló una teoría de la paridad con fuerte énfasis en los aspectos religiosos y de linaje[86], los mālikíes no mantuvieron una posición unánime, lo que permitió una mejor adaptación a las exigencias sociales. Ibn 'Abd al-Ra'ūf, en el s. IV/X, recogía el principio de Mālik: *al-kafā'a fī l-dīn*[87] ("la paridad se refiere a la religión"), única y exclusivamente. El conocido texto que detalla las cuestiones en que los mālikíes de al-Ándalus se apartaron de la opinión de Mālik y de la de Ibn al-Qāsim, estudiado recientemente de modo exhaustivo por A. Carmona, incluye entre ellas "la exigencia, al concertar un matrimonio, de igualdad en bienes y en situación" (*fī l-māl wa-l-ḥāl*)[88]. Al datar convincentemente las referencias que se dan en este texto en una época anterior a la de Ibn 'Abd al-Ra'ūf, A. Carmona se pregunta si no se habría producido una evolución que llevó a abandonar la costumbre de los primeros tiempos (paridad de bienes y posición social) para aceptar la "mínima exigencia de igualdad" propuesta por Ibn 'Abd al-Ra'ūf. Pero responde a esta pregunta de forma negativa, aduciendo para ello otros testimonios del s. IV/X y posteriores, alguno de los cuales se examinarán también aquí; la afirmación de Ibn 'Abd al-Ra'ūf parece más bien responder a la necesidad de respetar, al menos en teoría, el principio expresado por Mālik b. Anas en su definición de la *kafā'a*.

---

[85] Cf. J. D. Latham, "Ibn 'Abd al-Ra'ūf", p. 6-7, con citas de Averroes, Jalīl y sus intérpretes modernos (Santillana y Bousquet).

[86] Cf. C. Imber, *Ebu's-su'ud*, p. 173-4.

[87] *Risāla*, p. 79/27.

[88] A. Carmona, "Diferencias entre la jurisprudencia", p. 80.

Entre los textos citados por A. Carmona[89] se encuentra la respuesta de Ibn Rušd a una cuestión planteada acerca de una mujer, viuda, que había concertado el matrimonio de una de sus hijas confiando el establecimiento del contrato a su propio hermano, tío materno, por tanto, de la muchacha. Los primos paternos de la joven, que vivían a dos días de distancia de su lugar de residencia, no fueron consultados sobre el matrimonio y, cuando tuvieron noticia de él, pretendieron que se invalidase, aduciendo que la madre -que había vuelto a casarse tras la muerte del padre de la novia- era incapaz (*safīha*) y que el novio no era de categoría parigual (*gayr kaf'*). Ibn Rušd declaró que el matrimonio era válido, a no ser que los reclamantes pudieran demostrar que esta unión perjudicaba claramente a la muchacha.

No se especifica, en esta consulta, el tipo de inferioridad que aquejaba al marido; en otros casos sí se menciona una desigualdad económica o de linaje. Así, en el s. IV/X, Ibn Zarb condenó la conducta de un árabe que había malcasado a su hija, afirmando que la autoridad política (*sulṭān*) debía ocuparse de este caso; el padre en cuestión es calificado de depravado (*fāsid*)[90]. Ibn Ḥazm señala concienzudamente los desiguales matrimonios contraídos por algunas mujeres 'āmiríes[91]. El hijo de Almanzor, 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, casó en efecto a su sobrina Ḥabība (hija de su hermana Burayha, casada con su primo paterno 'Abd Allāh b. Yaḥyà b. Abī 'Āmir) con un *mawlà* de los 'āmiríes, 'Abd al-Malik b. Qand; Abū Ḥafṣ 'Abd Allāh b. 'Amr b. Abī 'Āmir, hijo de un primo paterno de Almanzor, censuró acremente la acción de al-Muẓaffar en versos escandalizados:

> ¡Un árabe que casa con su esclavo a la hija de su hermana!
> ¡Declare Dios abominable semejante hecho y lo arroje de sí con su aborrecimiento![92]

Una hermana de Ḥabība y una nieta de este Abū Ḥafṣ también se casaron con *mawālī* de su familia, lo que Ibn Ḥazm no deja de

---

[89] *Idem*, p. 81.

[90] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 1023.

[91] *Naqṭ*, p. 70-71.

[92] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 278; al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, nº 935.

subrayar como muestra de la decadencia del linaje 'āmirí, que se preciaba de tener, a través de Almanzor, antepasados árabes por línea materna y paterna[93].

La falta de paridad económica podría haber estado en la base de la reclamación presentada ante Ibn Rušd que se ha visto más arriba; desde luego es la razón de otro caso sobre el que también se le consultó -desde Ronda- y en el cual el posible perjudicado era el novio, huérfano de padre y bajo la tutela de su madre. Ésta concertó un matrimonio con una muchacha cuyo padre carecía de medios económicos (*'adīm lā māl la-hu*), que tampoco ella poseía, siendo así que el muchacho era un buen partido (*margūb*) para cualquier familia acomodada. También en este caso, y a la vista de las condiciones contractuales del matrimonio, Ibn Rušd respondió que el matrimonio no podía invalidarse[94]. En una posibilidad inversa -una mujer de buena posición económica casada con un indigente- Ibn al-'Aṭṭār era del parecer de que, si ella deseaba permanecer con su marido y vivir ambos de sus ingresos, sus parientes varones no podían obligarla a deshacer el matrimonio[95].

Las biografías de algunos ulemas andalusíes documentan la posibilidad de matrimonios, en principio desiguales, en los cuales la esposa goza de una mejor posición que su marido y favorece su ascensión social o el desarrollo de su carrera intelectual. El casamiento de Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Abī 'Īsà con la hermana de su amigo Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm (m. 350/961-62) es uno de los ejemplos mejor conocidos de esta clase de uniones[96], pero no es el único. Abū Bakr al-Ṭurṭūšī se casó, durante su residencia en Alejandría, con una mujer que aportó al matrimonio una residencia cuyo primer piso se pudo convertir en *madrasa*[97]; es el mismo caso de Ibn Sab'īn en Ceuta[98]. La inserción, a través del matrimonio, en una familia de elevada posición, podía permitir al ulema el abandono de la práctica profesional en la que basaba hasta entonces sus ingresos, como le

---

[93] *Naqṭ*, p. 71.

[94] *Masā'il*, II, p. 848 (nº 223).

[95] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 841.

[96] Véanse los detalles de todo el asunto en M. Marín, "Parentesco simbólico", p. 350-54.

[97] M. Fierro, estudio introductorio a su traducción de *Ḥawādiṯ*, p. 52.

[98] Cf. E. Lator, "Ibn Sab'īn", p. 375 y 406.

ocurrió al almeriense 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Lubb al-Awsī (m. 747/1346-47). Su biógrafo afirma que pertenecía a una familia destacada en la ciencia y que, como su padre y su abuelo, fue predicador en la aljama de Almería. Notario de gran fama en su ciudad, abandonó la redacción de documentos al casarse con una de las *'aqā'il* de la casa de los Banū Aswad[99].

Pero quizá el mejor ejemplo de las tensiones entre el requisito social de paridad conyugal y las dificultades para ajustarlo al ideal religioso (en su doble significado de igualdad ante Dios y de rechazo a los bienes del mundo) se encuentre en la biografía de Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900):

> Dijo Aḥmad b. Jālid: un día fui a verlo [a Ibn Waḍḍāḥ] y me dijo: "Lee esta tablilla". La leí y era de una mujer de las hijas de los reyes, que le escribía proponiéndole matrimonio y pidiéndole que se casara con ella. Me dijo: "¿Qué te parece?". Contesté: "No me parece bien". Replicó: "Como tú estás saciado, no te preocupas de quien pasa hambre. Válgame Dios, que si no fuera por Ayyūb, el hijo de mi hermana, que me envía todas las noches de qué comer, ni probaría la comida ni sabría cómo encontrarla". Le dije: "Por Dios, yo me preocupo por ti y me aflijo con tus pesares. Pero alguien como tú, que es el *imām* de su tiempo, que ha soportado con paciencia la pobreza y se ha contentado con ella hasta su vejez ¡cómo va a casarse con Fulana...! Tú conoces a su padre y sabes dónde vive ella. La gente va a decir: no se trataba de resignación, puesto que en cuanto se le ha presentado la ocasión, la ha aprovechado". Se quedó pensando un rato y luego me dijo: "Tienes razón, por Dios; me has dado un buen consejo y lo voy a seguir"[100].

Este relato de carácter indudablemente moralizador tiene un mensaje evidente: Ibn Waḍḍāḥ, tentado por un matrimonio que solucionaría sus problemas económicos, reconoce finalmente lo impropio de su enlace con una familia vinculada estrechamente al poder político, fuente de contaminación para un hombre de virtud como él. El narrador, sin embargo, no se sorprende de la propuesta de esa mujer

---

[99] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), nº 94. Sobre las *'aqā'il*, cf. *supra*, p. 35-6.

[100] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Ajbār*, p. 127.

anónima que estaba dispuesta a contraer un matrimonio desigual para ella desde el punto de vista económico, desigualdad sólo compensada por el prestigio religioso y social de Ibn Waḍḍāḥ[101]. Es muy posible que, de haberse tratado de una mujer rica, pero perteneciente a otro ámbito familiar y dedicada a una vida de piedad, no se hubiera planteado el dilema en que se vio Ibn Waḍḍāḥ y que afectaba a la paridad religiosa de los contrayentes.

La virtud religiosa como ingrediente necesario en los matrimonios de los ulemas excluye lógicamente la unión con mujeres dedicadas a profesiones condenadas por la ortodoxia, como bailarinas o cantoras. No obstante, hubo quien traspasó esa frontera de forma notoria: se trata de un miembro de una familia de ulemas de Silves, los Banū l-Milḥ[102].

Abū l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad b. Isḥāq al-Lajmī Ibn al-Milḥ había crecido dedicado al estudio y manifestando una inclinación exclusiva hacia las obras de ascetas y místicos. Tanto interés por esta clase de textos y modo de vida alarmó a su padre, que lo consideraba un exceso, por lo cual incitaba a su hijo a dedicarse a la literatura. Abū l-Qāsim, que debió de ser hombre extremado, siguió el consejo de su padre hasta el fin: se marchó a Sevilla, donde destacó como poeta en la corte de al-Mu'taḍid (433-461/1041-1068-69), llevó una vida depravada y se casó con una libertina (*'āhir*) que bailaba en las bodas y a la que él acompañaba tocando el adufe. Ante semejante transgresión de todas las normas de buena conducta, el padre de Abū l-Qāsim le escribió haciendo constar que deseaba no haber tenido semejante hijo, atrayendo una respuesta no menos dura de quien, finalmente, dio otro vuelco radical a su vida regresando a Silves, donde de nuevo se consagró a la piedad religiosa y ejerció los cargos de predicador y encargado de la oración[103].

---

[101] Sobre el ascetismo de Ibn Waḍḍāḥ y sus dificultades para alimentar a su familia, cf. M. Fierro, estudio introductorio a su traducción de *Kitāb al-bida'*, p. 32-33.

[102] Ya se ha aludido a este caso, cf. *supra*, p. 300.

[103] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Cairo), nº 145; Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, I, nº 578; Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 384 y *Rāyāt*, p. 27-8/158-9; al-Maqqarī, *Ñafḥ*, IV, p. 71. Sólo Ibn Sa'īd (en *Mugrib*) y al-Maqqarī se ocupan del casamiento de Ibn al-Milḥ.

Nada puede haber más alejado de los criterios de paridad conyugal que esta unión de Abū l-Qāsim Ibn al-Milḥ, hombre de ciencia y de ilustre y acomodada familia, con una bailarina sevillana, unión que socavaba todos los fundamentos de la armonía social[104]. Frente a esta opción individual y transgresora, las prácticas matrimoniales usuales entre los ulemas tendían a establecer alianzas entre familias formando un sólido entramado de parentesco real y filiación científica y profesional, es decir, aceptando la paridad conyugal como el sistema más adecuado para establecer su cohesión como grupo social[105].

Fuera del mundo de los ulemas, el incumplimiento de las condiciones de paridad se documenta especialmente respecto a los linajes aristocráticos. Ya se han señalado las informaciones de Ibn Ḥazm sobre la familia ʻāmirí; es también Ibn Ḥazm quien califica como matrimonios «desiguales» los de dos califas omeyas (ʻAbd al-Raḥmān III, que desposó a la lavandera Umm Qurayš, y al-Mustakfī, casado con la hija de al-Aslamī[106]) y el de una princesa omeya, Asmā' bt. Hišām b. ʻAbd al-Ŷabbār, dos de cuyos hermanos fueron también califas (al-Mahdī y al-Mustaẓhir) y que se casó con un *mawlà* de los Banū Šuhayd, Aḥmad b. Rašīq al-Kātib[107]. La prevención de Ibn Ḥazm contra este tipo de uniones funciona, como se ve, en dos planos

---

[104] Ibn Saʻīd (*Mugrib*, II, p. 378) recoge otro caso de matrimonio con una mujer libertina (*ʻāhir*) en un contexto que hace esperar este género de depravaciones: el literato Abū ʻĪsà Lubb b. ʻAbd al-Wadūd al-Murbayṭarī, que se daba a la bebida, estaba enamorado de un joven (*gulām*) de quien se decía que estaba casado con una *ʻāhir*.

[105] Sobre este tema, cf. M. Marín, "Parentesco simbólico y matrimonio", p. 354-56. Recuérdese también el caso, citado *supra* (p. 404) del ulema de Badajoz que recurre al matrimonio *mutʻa* ante la previsible oposición de su padre a un enlace desigual.

[106] *Naqṭ*, p. 69, afirma que esta mujer era hermana del general Naŷda, sobre el cual cf. *supra*, p. 326. Por otra parte, el editor de *Naqṭ*, I. ʻAbbās, se pregunta si esta esposa de al-Mustakfī pudiera ser la mujer llamada al-Mawrurīya (o bint al-Marwazīya), que aparece en otros textos (Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 433; Ibn ʻIḏārī, *Bayān* III, p. 141 e Ibn Saʻīd, *Mugrib*, I, p. 54-55) como objeto del apasionado amor del califa, aunque nada se dice de su posible matrimonio con al-Mustakfī. La *nisba* "al-Aslamī" indica que el padre de la novia, en todo caso, era un cristiano o judío converso.

[107] *Naqṭ*, p. 70.

diferenciados génericamente: los varones de la familia omeya contraen matrimonios desiguales cuando sus esposas tienen una extracción social humilde; en cambio, en las mujeres omeyas y 'āmiríes, de linaje árabe, se censura su unión con *mawālī*, por alto que fuera su prestigio social, como sucede en el caso de Aḥmad b. Rašīq (m. después de 440/1048-49), famoso hombre de letras al que Muŷāhid de Denia confió el gobierno de Mallorca[108]. El rechazo mostrado por Ibn Ḥazm a esta clase de matrimonios no descubre tanto un prejuicio contra los *mawālī*, según la interpretación de Iḥsān 'Abbās[109], como el disgusto ante la anulación de los criterios de rango basados en el linaje. En los hombres, un matrimonio desigual como los que señala Ibn Ḥazm se considera signo de degradación personal; en las mujeres, pérdida colectiva para el prestigio familiar. Como se verá después, un hermano de Ibn Ḥazm estuvo casado, precisamente, con una hermana de 'Abd al-Malik b. Qand sin que el polígrafo cordobés viese en ello desdoro alguno.

En un capítulo anterior se ha mencionado la desaprobación que rodeó el matrimonio del visir Tammām b. 'Āmir b. Tammām con una mujer cristiana, así como las fórmulas jurídicas establecidas para esta clase de uniones[110]. Es evidente que la existencia de modelos contractuales para el matrimonio entre musulmanes y cristianas o judías revela la posibilidad -documentada por otras fuentes- de que el criterio de paridad religiosa no tuviera en cuenta la unión con mujeres *kitābīya*s, basándose en el Corán, como recuerda Ibn al-'Aṭṭār[111]; en cambio, como es bien sabido, a las mujeres musulmanas no les estaba permitido casarse con cristianos o judíos. Diferencia religiosa y de estatuto personal se entrecruzan en un asunto presentado ante el *qāḍī* Aslam b. 'Abd al-'Azīz (m. 317 ó 319/929 ó 931) por una mujer libre y musulmana, que estaba en poder de un cristiano (*a'ŷamī*); no se trata aquí de un matrimonio, puesto que la mujer es calificada de esclava (*ama*), pero es un ejemplo revelador de la fluidez de la aplicación de las

---

[108] Al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwa*, nº 208; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, nº 131. Es sabido que Ibn Ḥazm se refugió en Mallorca bajo la protección de Ibn Rašīq, ante el cual tuvo lugar su conocida polémica con Abū l-Walīd al-Bāŷī, sobre la cual cf. M. Fierro, "La religión", *Los reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI*, p. 427-431.

[109] En nota a *Naqṭ*, p. 70.

[110] Cf. *supra*, p. 143.

[111] *Waṯā'iq*, p. 410.

normas en función de las circunstancias, en este caso políticas, puesto que el chambelán Badr envió a decir al *qāḍī* que abandonara el asunto para respetar los pactos con los cristianos que habían abandonado sus fortalezas rebeldes[112].

En teoría era posible que una mujer libre se casara con un esclavo, aunque en ese caso ella tenía que dar su consentimiento de viva voz y ante testigos, sin que su silencio pudiera interpretarse como fórmula de asentimiento implícito. El esclavo, a su vez, debería contar con el permiso de su dueño para contraer matrimonio y es significativo que, al hacer todas estas observaciones, Ibn al-'Aṭṭār tenga en cuenta que la esposa pueda ser una mujer virgen y huérfana de padre, quizá como reflejo de las dificultades que, en esa situación, condicionaban la elección de un cónyuge parigual[113]. Los juristas también se interrogaron sobre las consecuencias de un matrimonio en el que el marido, esclavo, careciese del permiso de su dueño o hubiese ocultado su condición: la mujer tendría entonces opción a que su matrimonio fuese anulado[114]. No se sabe si esta posibilidad le fue ofrecida a la hija de un rico comerciante de Córdoba, a cuya muerte un esclavo suyo se presentó ante el *qāḍī* Muḥammad b. Bašīr (m. 198/813-4) con dos testigos que certificaron que su dueño lo había manumitido, casado con su hija y legado sus bienes; al poco tiempo uno de los testigos se retractó de su declaración, afirmando que era falsa[115]. Se tiene constancia, por otro lado, de que en algún momento se prohibió el casamiento de esclavos con mujeres libres[116].

El caso inverso -matrimonio de un hombre libre con una esclava- dependía en términos legales de la relación previa entre los cónyuges. El matrimonio con una esclava requiere su previa manumisión si pertenece al que desea convertirla en su esposa; de ello hay numerosos testimonios en el seno de la familia omeya[117]. En la de los influyentes

---

[112] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 184/228 (más resumido, en Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, V, p. 198).

[113] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 775.

[114] Según Ibn Lubāba, citado por Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 297.

[115] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 59-60/74-75 y Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, III, p. 334-5.

[116] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1115 y *Waṯā'iq fī aḥkām al-qaḍā' al-ŷinā'ī*, p. 74-5.

[117] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 146v; Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 67. Sobre las

ulemas originarios de Faḥs al-ballūṭ y cuyo representante más famoso fue el *qāḍī* Munḏir b. Sa'īd[118] se dio un caso recogido por Ibn Ḥazm como muestra de la debilidad de carácter de su protagonista, Sa'īd b. Munḏir b. Sa'īd, que estuvo encargado de la oración en la mezquita aljama de Córdoba en época de al-Ḥakam II. Sa'īd, muy enamorado de una esclava suya, le propuso manumitirla para poder desposarla. Ella aceptó con la condición de que Sa'īd acortara su larga barba y, tras la manumisión, se negó a casarse con él, aceptando en cambio a su hermano Ḥakam[119]. Además de encajar a la esclava emancipada en el tipo clásico de mujer caprichosa y veleidosa, el texto de Ibn Ḥazm parece señalar los riesgos de esta clase de matrimonios y su escasa consideración social. El matrimonio con la esclava emancipada no parece haber sido bien aceptado por el entorno familiar de quien lo contraía, por motivos económicos o de reputación. Ante Ibn Zarb (m. 381/991) se planteó la reclamación de los herederos de un hombre que había manumitido a su esclava para casarse con ella y que le había cedido en el acidaque todos sus bienes; el jurista afirmó que la cesión era perfectamente admisible y los parientes vieron frustradas sus esperanzas de herencia[120].

Aunque Ibn Ḥazm, al referir lo sucedido a Sa'īd b. Munḏir, presenta el caso como un hecho grotesco que descalifica a su protagonista masculino, lo cierto es que según las normas legales, a las esclavas manumitidas con intención de ser desposadas posteriormente les correspondía el derecho a aceptar o rechazar el matrimonio con su antiguo dueño[121]. Existen modelos de actas notariales en los que, tras la manumisión de la esclava, se hace constar:

> una vez completada esta manumisión y dueña ella de sus actos y conocedora de que puede casarse con quien desee y hacer de sí misma lo que quiera, su señor Fulān la pide en matrimonio. Lo acepta ella

---

condiciones del matrimonio con la esclava en derecho mālikí, cf. C. de la Puente, "Esclavitud y matrimonio", p. 313 y 323.

[118] Cf. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 200-20.

[119] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 41/134.

[120] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, III, p. 125; cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974) nº 36 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 99 (nº 136).

[121] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 68/111.

> como esposo con la condición de que le ofrezca la dote tal, cuyo *naqd* es tanto, recibido por ella y liberando de él al esposo; el *kāli'* es tanto y se pagará en tal fecha[122].

La insistencia de los juristas en que se solicite el consentimiento de las esclavas manumitidas para el matrimonio con quienes habían sido sus dueños se basa, como expresan los formularios notariales, en que estas mujeres se habían incorporado al conjunto de las musulmanas libres, y les correspondían por tanto una serie de derechos y deberes. Es muy posible que, en la práctica, este consentimiento expreso no pasara de ser un trámite sin gran significado, pero al menos tenía el de reconocer la necesidad de contar con la voluntad de las mujeres. Lo expresa muy bien el comentario de Ibn Mugāwir acerca de un conocido suyo:

> la pidió en matrimonio (*jaṭaba-hā*) después de haber sido su dueño. Así, ella sabía que no tenía dueño (*sulṭān*) y que dependía de ella el aceptar o el negarse. Hizo lo primero por su voluntad, no por temor[123].

Cuando la esclava manumitida estaba casada con un esclavo, al producirse su liberación se le concedía también la posibilidad de renunciar a su matrimonio; Ibn al-'Aṭṭār se apoya para establecer esta norma en el precedente de la conducta del Profeta con una esclava de 'Ā'iša llamada Barīra[124]. Ello no era posible si la esclava hubiera estado casada con un hombre libre[125].

Casarse con una esclava que no pertenecía a su futuro marido era legalmente admisible, aunque socialmente reprobable, como se observa en una consulta hecha a Ibn Zarb: un hombre se había casado con una esclava y un pariente suyo, afrentado por ello, le propuso que, si la repudiaba, le daría un pagaré por 100 dinares para que se buscara una mujer más adecuada. Una vez repudiada la esclava, el hombre en cuestión permaneció sin casarse durante tres años, periodo en el cual la

---

[122] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 67/110; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 47 y 52.

[123] Ibn Mugāwir, nº 56.

[124] *Waṯā'iq*, p. 18. Sobre el caso de Barīra, cf. *infra*, p. 457.

[125] *Idem*, p. 19; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 120.

esclava fue manumitida, se casó con otro y luego fue repudiada. Al tratarse ya de una mujer libre, su primer marido decidió volver a tomarla como esposa y cobrar el dinero prometido, pero Ibn Zarb dictaminó que no tenía derecho, dado el tiempo transcurrido, a reclamar la suma ofrecida por su pariente, que ya había muerto[126].

Los criterios de paridad o disparidad conyugal que se han examinado hasta ahora se fundan en la dimensión social de los individuos: su adscripción religiosa, su posición económica, sus vinculaciones familiares o su estatuto personal. La elección de cónyuge, y más especialmente de esposa, podía también tener en cuenta otros aspectos. Ya se ha hecho notar la preferencia por mujeres vírgenes o por aquéllas que hubieran dado muestras de fertilidad en matrimonios anteriores. La belleza no era un requisito indispensable, en teoría, si no iba acompañada de otras virtudes[127]. La preferencia por mujeres jóvenes se añade a la de la virginidad, aunque ésta adquiere un valor añadido sobre la juventud en algunos refranes[128] y en la admisión de que el futuro marido puede exigirla como condición para contraer matrimonio al padre de la novia[129]. La elaborada casuística sobre los procedimientos a seguir si un marido creía descubrir que su esposa no era virgen, como se le había afirmado, recubre con lenguaje jurídico lo que debía de ocasionar una profunda conmoción en la vida personal y familiar de las mujeres afectadas. Es muy posible que la amenaza de una situación semejante trajera como consecuencia que las mujeres fueran casadas muy jóvenes, casi niñas, con el fin de asegurar su integridad corporal hasta la entrega a sus maridos y abreviar en lo posible el periodo de responsabilidad de sus propias familias en este aspecto[130].

---

[126] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 355; también en al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, III, p. 310 (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 99 [nº 141]).

[127] Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla,* p. 80/27, recoge una selección de *ḥadīṯes* en torno a estos temas.

[128] F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes*, núms. 326 y 502 ("cásate con doncella aunque sea solterona").

[129] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 868.

[130] Cf. A. Giladi, "Gender differences", p. 303 y D. Serrano, introducción a su traducción de Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 115.

Tanto mujeres como hombres podían contraer matrimonio legalmente durante su infancia, es decir, sus padres o tutores legales podían hacerlo en su nombre y se conservan modelos de actas notariales con este fin:

> casa Fulano a su hijo Mengano, niño bajo su tutela y protección, con Mengana, hija de Zutano, niña bajo la tutela y protección de su padre, con un acidaque inmediato y aplazado por un total de tanto. Por el acidaque inmediato, que es de tanto, sale fiador Fulano por su hijo o lo entrega por él a Zutano, tomándolo éste por su hija tal y para su ajuar con destino a su esposo; el acidaque aplazado, que es de tanto, lo impone Fulano a su hijo para tal plazo, así como le impone, como provisión legal para su esposa, tales y tales cláusulas, etc. Después has de decir: la casa con él su padre tal, siendo ella virgen y niña bajo su tutela[131].

A la mayoría de edad, el matrimonio se validaba por un nuevo documento en el que el marido expresaba su aceptación de las cláusulas acordadas en el anterior, aunque se preveía asimismo que pudiera rechazarlas; en ese caso, el matrimonio no se llevaba a cabo, a no ser que la esposa aceptara renunciar a lo acordado en el primer contrato matrimonial[132]. La decisión última de las mujeres, por tanto, dependía de la que hubieran tomado, al llegar a la mayoría de edad, los maridos elegidos para ellas por sus padres o tutores.

La falta casi total de datos procedentes de otro tipo de fuentes impide llegar a conclusiones definitivas sobre la edad a que se casaban las mujeres andalusíes. Entre las consultas hechas a Ibn Rušd se conserva un caso significativo a este respecto y en el cual una huérfana de 15 años había sido casada por su tío, que afirmaba ser su tutor (*walī*) y por su madre. Ambos declararon que la muchacha era púber. Al cabo de un mes de la boda, la esposa, a quien repugnaba su marido, huyó de la residencia conyugal. La situación dio un vuelco total cuando su tío y su madre declararon no tener parentesco alguno con ella y, además, que aún no era púber. Sin embargo, en opinión de Ibn Rušd el matrimonio no podía anularse, puesto que legalmente se habían

---

[131] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 43.

[132] *Idem*, p. 54.

cumplido todas las condiciones necesarias: la mujer debía, por tanto, volver con su marido[133].

El escueto relato de los hechos anteriores suscita preguntas difíciles de responder. Si era cierto que no se trataba de parientes de la muchacha ¿qué relaciones había entre ellos? y si lo eran ¿por qué adujeron lo contrario? ¿trataban así de proporcionar un argumento legal que facilitase la anulación del matrimonio y proteger de ese modo a la malcasada? ¿había una gran diferencia de edad entre los cónyuges? No se dice en ningún momento que la muchacha padeciese malos tratos de su marido; la razón de su huida es que lo aborrecía (*karihat-hu*). A pesar de la concisión del texto jurídico, es tentador apreciar en él la facilidad con que los adultos de la familia podían arbitrar los destinos de niñas y jóvenes y la escasa o nula capacidad de maniobra de que ellas disponían para escapar a un matrimonio contraído en su nombre.

La diferencia de edad entre marido y mujer pudo haber sido un fenómeno relativamente común, dando lugar incluso a su aparición, con tono picaresco, en el refranero andalusí: "cuando un viejo se casa con una joven, se alegran los jóvenes del pueblo"[134]. La edad de procreación, relativamente alta, de los ulemas andalusíes[135], induce a pensar que, al menos entre este grupo social, las diferencias de edad entre marido y mujer pudieron ser notables, aunque se carece de datos concretos al respecto. Uno de los pocos casos de sabios andalusíes cuyas fechas de nacimiento, muerte y matrimonio se conocen, así como, de forma totalmente excepcional, las mismas fechas relativas a su esposa es el de Ibn Ŷubayr (m. 614/1217). Según estos datos, Ibn Ŷubayr tenía 30 años y su mujer, ʻĀtika, 24, cuando se casaron en Jaén, el 11 de šaʻbān de 570/7 de marzo de 1175[136]; como puede observarse, la diferencia de edad no es llamativa, pero no es posible saber si se trataba de un caso común o no. Los matrimonios tardíos de los ulemas aparecen a veces registrados en sus biografías. Por ejemplo, el cordobés ʻAlī b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Kinānī se instaló en Fez en 503/1109-10, cuando tenía 32 años, y allí se compró una casa y

---

[133] Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 238.

[134] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 3.

[135] L. Molina, "El estudio de familias de ulemas", p. 166.

[136] Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, I, p. 201 y V, p. 606.

contrajo matrimonio[137]; Abū 'Alī al-Ṣadafī se casó en Denia a su vuelta de Oriente y su única hija nació cuando él contaba, al menos, 36 años[138]. Nada se dice, en éstos y en otros muchos casos, de la edad de sus esposas y sólo puede suponerse que fueran más jóvenes que sus maridos.

Si se acepta que el matrimonio de las mujeres a edad temprana estaba motivado por la necesidad de preservarlas de posibles amenazas a su virginidad y, por ende, al honor familiar, habría que concluir que este fenómeno debía de darse con mayor intensidad entre los grupos sociales con mayor conciencia genealógica, fuera por su pertenencia a un linaje de prestigio o por su inserción en las capas superiores de la sociedad. Un buen ejemplo de todo ello lo suministra la familia de Ibn Ḥazm, cuyo hermano Abū Bakr estaba casado con 'Ātika bt. Qand, hija del gobernador de la frontera superior en época de Almanzor. Cuando Abū Bakr murió en la peste de 401/1010-11, tenía 22 años; al mismo tiempo, Ibn Ḥazm hace notar que Abū Bakr y 'Ātika, casados "en la más lozana mocedad", eran ambos de temperamento muy vivo y se habían mantenido distanciados durante unos ocho años[139]. Parece evidente que, al contraer matrimonio, Abū Bakr no podía tener más de 14 años y su esposa, probablemente menos aún.

Una vez decidida la elección de cónyuge y firmado el contrato matrimonial, podía transcurrir algún tiempo antes de la consumación del matrimonio. La adquisición del ajuar para la novia y para la vivienda conyugal, empleando para ello las entregas del novio y del padre de la novia, era un requisito indispensable para la celebración de la boda. Según el nivel económico de los contrayentes, se acudía al mercado local o a otros lugares mejor surtidos. Las novias murcianas eran afortunadas en ese sentido, porque su ciudad les ofrecía todo lo necesario para un completo ajuar, extremo lo suficientemente importante como para ser incluido en la relación de bondades de Murcia[140]. En cambio, las familias acomodadas de pequeñas poblaciones rurales debían

---

[137] *Idem*, V, nº 310.

[138] Cf. M. Marín, "La transmisión del saber en al-Andalus", p. 67.

[139] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 116/243.

[140] Al-Šaqundī, *Risāla*, p. 221/137.

acudir a las capitales comarcales para adquirir un ajuar apropiado a la categoría social de sus hijas; así lo hicieron unos notables (*wuŷūh*) de Dalías en el s. VII/XIII, desplazándose a Almería con una de sus hijas para comprarle todo lo necesario[141].

La celebración de las bodas era sin duda el momento culminante en la vida de muchas mujeres, pero suponía asimismo un acontecimiento de múltiples significados, entre los que tiene protagonismo indiscutible la sanción social y familiar de la unión sexual. La boda conforma un espacio propio que aglutina símbolos de renovación y reproducción con ritos protectores y de participación colectiva en la celebración de la fertilidad. La capacidad de ruptura del orden cotidiano que tiene un acontecimiento semejante lo convierte en ocasión excepcional para la expresión de temores, gozos y deseos ocultos de ordinario bajo las convenciones de los intercambios sociales. En las sociedades islámicas tradicionales como la andalusí las bodas son territorio privilegiado de la intervención de las mujeres, en tanto que su significado ceremonial -la celebración de su capacidad reproductiva- les permite ocupar un ámbito propio de expresión y gestionar, al menos en parte, su celebración.

No es de extrañar que la ideología dominante considerase con suma desconfianza las celebraciones de bodas y que elaborase todo un conjunto de normas destinadas a contener su desbordamiento. Uno de los *ḥadīṯ*es del Profeta recogidos por 'Abd al-Malik b. Ḥabīb enumera cuatro motivos que llevarán a las mujeres al infierno: llevar trajes de lujo, ir al baño, plañir en los entierros y acudir a las bodas[142]. Ante la pregunta de si un hombre que permitía a su esposa acudir a las bodas quedaba descalificado como testigo, Ibn Ward (m. 540/1146) contestó:

> si se trata de la boda de un pariente o de alguien íntimo de ella, no es motivo de recusación aunque se repita. Pero si se trata de bodas de gente extraña sí lo es cuando se hace a menudo, especialmente en el caso de que se cometan en la boda actos ilícitos o que tengan lugar, durante los festejos, cosas que no se consideren lícitas. Esto es algo

---

[141] Ibn al-Qāḍī, *Ŷaḏwat al-iqtibās*, nº 360. Sobre el resto de la historia, cf. *infra*, p. 659.

[142] *Adab al-nisā'*, nº 264.

muy frecuente en las celebraciones de bodas de las mujeres (*a'rās al-nisā'*)[143].

La respuesta de Ibn Ward confirma, si fuera necesario, la celebración autónoma de las mujeres durante las bodas y la formación de un espacio festivo propio al que tienen acceso tanto las mujeres de la familia más próxima como otras sin parentesco alguno con la novia. La ausencia de control masculino en ese ámbito hace tener por seguro al jurista que se cometan «actos ilícitos», es decir, que se traspasen las barreras cuidadosamente establecidas para el comportamiento de las mujeres. Los rituales de carácter propiciatorio que rodean el paso de la soltería al matrimonio, las expresiones de júbilo -con su inevitable corolario: la libre audición de la voz de las mujeres- y el adorno ceremonial de la novia constituían un conjunto de actos censurables por lo que tenían de reivindicación de la corporalidad de las mujeres.

Como consecuencia de esta mirada reprensora, no abundan en los textos andalusíes las informaciones sobre el ritual nupcial. Un muy conocido relato sobre el enlace entre Ḥamīda, hija de Mu'āwiya b. Ṣāliḥ, y Ziyād b. 'Abd al-Raḥmān (s. II/VIII), apunta hacia la existencia de una costumbre según la cual el novio podía ver a la novia en casa de sus padres antes de su traslado a la residencia conyugal. Las mujeres de la familia de Mu'āwiya b. Ṣāliḥ organizaron el encuentro con intención de gastar una treta a Ziyad b. 'Abd al-Raḥmān, de modo que su llegada a la casa coincidió con la salida de Mu'āwiya, que iba a la última oración de la tarde. La reacción de Mu'awiya al descubrir la presencia de Ziyād en el zaguán de su casa, intentando ocultarse en el pesebre de las caballerías, fue tan sólo la de hacer un comentario irónico sobre la situación y seguir su camino hacia la mezquita, dejando que su futuro yerno cumpliese sin obstáculos su propósito[144]. Nada se dice, en este texto que tan detalladamente describe las reacciones de sus dos protagonistas masculinos, sobre la finalidad de este encuentro prenupcial y si tenía únicamente como objetivo iniciar las ceremonias

---

[143] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VIII, p. 69. Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 365 (nº 327).

[144] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 35/46. Cf. M. Fierro, "Mu'āwiya b. Ṣāliḥ", p. 353-54.

refrán andalusí podría aludir a la intervención de las mujeres de la familia de la novia en el realce verbal de su apariencia física durante ésta u otras partes de la celebración: "¿quién alabó a la novia? dijo: su madre y su tía [materna]"[148]; un segundo proverbio sitúa a la novia sobre un asiento elevado (*kursī*)[149], con la intención de destacar su posición y ofrecerla mejor a las miradas de los asistentes a la boda, fueran sólo mujeres o no.

La literatura paremiológica proporciona asimismo otros indicios acerca de los rituales nupciales andalusíes, que han de tratarse con cierta precaución debido al carácter mismo de su procedencia. Un refrán recogido por Ibn ʿĀṣim ("más conocido que el arrayán en casa donde hay boda")[150] parece ser específicamente andalusí, puesto que no aparece en las colecciones orientales[151]. La conexión del arrayán con las ceremonias nupciales del mundo clásico es bien conocida[152] y la literatura antropológica sobre Marruecos lo menciona entre los ritos propios del matrimonio en Fez, aunque sólo en relación con el novio; en este tipo de documentación el arrayán se vincula más frecuentemente con la simbología de la resurrección y, por tanto, con ceremonias fúnebres[153]. Si el arrayán se empleaba en las bodas andalusíes, como indica el refrán reproducido por Ibn ʿĀṣim, habría que suponer que formaba parte del fondo común de creencias y ritos mediterráneos, algunos de los cuales tomaron color islámico, otros fueron tachados de «innovaciones» por los moralistas y algunos perduraron sin ser alterados.

Más improbable es, al menos a primera vista, que otro refrán de la colección de al-Zaŷŷālī describa una práctica real dentro de los ritos

---

[148] Ibn ʿĀṣim, *Refranero*, nº 538; al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1480.

[149] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 210. J. Sadan (*Le mobilier au Proche Orient médiéval*, p. 123-133) hace notar que el uso de este mueble sirve para acentúar la importancia de quien lo utiliza respecto a los que se sientan sobre cojines.

[150] Ibn ʿĀṣim, *Refranero*, nº 1.

[151] Cf. E. García Gómez, "Refranero", nº 1.

[152] Véase Ch. Daremberg *et alii*, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III, p. 648 (agradezco a E. Gangutia el haberme comunicado esta referencia).

[153] E. Westermarck, *Les cérémonies du mariage*, p. 117; *Survivances païennes*, p. 138 y *Ritual and belief*, *index*. Entre los ṣūfíes, el arrayán es también signo de inmortalidad, cf. M. Chodkiewicz, "La sainteté féminine", p. 104.

matrimoniales: "golpea al gato y la novia se asustará"[154]. Desde don Juan Manuel hasta Shakespeare, la situación condensada en este dicho proverbial ha servido para mostrar el mejor modo de domeñar a una esposa rebelde y el origen «oriental» del cuento incluido en *El conde Lucanor* se ha reconocido desde hace tiempo[155]. El refrán andalusí tiene paralelos marroquíes y bagdadíes (en este último caso parece ser que sí existió la costumbre de degollar a un gato la noche de bodas[156]). La presencia, en los dos extremos del mundo islámico y en épocas muy diferentes, del mismo o muy parecido adagio, parece indicar una conciencia compartida del potencial de violencia física contenido en la relación sexual y su mensaje implícito de dominación del cuerpo de las mujeres y derramamiento de sangre[157]. Sin embargo, no es posible asegurar que este refrán, al menos en al-Ándalus, describa un acto ritualizado e incorporado a las celebraciones nupciales.

Como acontecimiento colectivo, la boda tiene una repercusión pública en la que dominan dos elementos fundamentales: la música y la comida. El primero de ellos tuvo dificultades de asimilación por la ortodoxia islámica y los ulemas andalusíes discutieron desde época temprana sobre los límites de su tolerancia. En el s. III/IX, Yaḥyà b. 'Umar, apoyándose en las autoridades de la escuela mālikí, consideraba únicamente permisible el uso de dos tambores (el *kabar* y el adufe redondo) o de algún otro instrumento de los considerados como propios de las mujeres en las bodas[158]; otros juristas sólo admitían el uso del adufe[159]. En una consulta hecha a Ibn 'Attāb por Ibn Sahl, se admite el pago a músicos profesionales que tocan el *kabar* y el adufe en las bodas, pago que el novio podía negarse a hacer[160]. Pero la censura de

---

[154] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 474.

[155] F. Márquez Villanueva ("Sangre y matrimonio", p. 316-7) señala refranes persas y turcos con el mismo sentido.

[156] Cf. la nota de M. Bencherifa, en su edición de al-Zaŷŷālī, p. 106-7.

[157] Cf. F. Márquez Villanueva, "Sangre y matrimonio", p. 326-7 y M. E. Combs-Schilling, *Sacred Performances*, p. 206-11. Por cierto que una versión norteamericana de este refrán (con un caballo en lugar de un gato) se cita en la película *Not as a Stranger*, de Stanley Kramer (1955).

[158] *Aḥkām*, p. 119-20/283-85.

[159] Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 83/32; Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 220/87.

[160] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 305 y al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, III, 406-7. Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 193 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 103 (nº 159).

los hombres de religión no pudo impedir que música, canto y baile se convirtieran en elemento central de la celebración. Los invitados bailaban y danzarinas profesionales, de escasa reputación -como la que se casó en Sevilla con el ulema de Silves[161]-, participaban en las festividades; en en el s. VI/XII y al menos en Ceuta existían orquestas profesionales de negros y negras, que probablemente añadieron la tradición subsahariana al repertorio musical de las bodas[162]. En época naṣrí, Ibn Lubb reconocía resignadamente que ulemas y alfaquíes acostumbraban a asistir a festejos en los que se tocaban instrumentos censurables, como el adufe llamado *muzannaŷ*[163]. Por su parte, Ibn al-Jaṭīb se refiere a la flauta de madera, llamada *šabbāba*, que se tocaba en los banquetes de bodas[164], atestiguando así el uso de un repertorio instrumental más amplio que el autorizado por los censores de costumbres. El del adufe siguió siendo, no obstante, el signo sonoro identificador de la celebración de una boda, como se desprende de lo acaecido a un setabense en la Murcia mardanīší. Al recibir allí buenas noticias de su familia por unos paisanos y parientes a los que había encontrado por casualidad en el zoco, este hombre decidió celebrar con ellos el encuentro y las nuevas:

> compré carne y bebidas y nos pusimos a tocar un adufe. Al día siguiente llamaron enérgicamente a la puerta de la casa. Pregunté quién era y me contestaron: "soy el recaudador de las tasas sobre las bodas (*ṭarqūn*[165]) y me corresponde cobrar las gabelas sobre las diversiones. Anoche tocásteis el adufe, así que dadme lo que debéis por la boda que habéis celebrado[166].

---

[161] Cf. *supra*, p. 423. Es significativo un refrán recogido por al-Zaŷŷālī (*Amṯāl*, nº 2066): "baila y no sabe en la boda de quién".

[162] Ibn ʻIyāḍ, *Maḍāhib*, p. 87/220.

[163] Al-Wanšarīsī, *Miʻyār*, XI, p. 73-4. Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 220 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 479 (nº 70). F. Corriente identifica *zinŷ* con "címbalo" (*A Dictionary of Andalusi Arabic*, *s.v.*).

[164] *Iḥāṭa*, I, p. 460.

[165] Cf. R. Dozy, *Supplément, s.v.*

[166] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 124-25. El texto completo está traducido en M. de Epalza y M. J. Ṙubiera, "La *sofra (sujra)* en el Sharq al-Andalus", p. 33-37.

Las actividades musicales durante las bodas, no obstante la censura expresada en los textos morales y jurídicos, debieron de alcanzar un desarrollo importante. La participación activa de las mujeres en esta exteriorización de júbilo parece haberse dado en dos planos, el de las participantes e invitadas a la boda y el de las cantoras o bailarinas profesionales. La música, como espacio compartido por todas ellas, borra las diferencias en la consideración social de unas y otras y se convierte en forma de expresión propia de las mujeres. Desde época muy temprana, los juristas mālikíes extendían su aceptación de los instrumentos musicales en las bodas a los que solían utilizar las mujeres en estas ocasiones, estableciendo así un nexo de unión semejante al que subyace en la permisividad respecto al uso de joyas de oro y ropas de colores atractivos para las mujeres, mientras que se consideran inapropiadas para los hombres.

Al contrario que la música, la comida en las celebraciones nupciales gozaba de sanción religiosa; se aducía para ello un *ḥadīṯ* del Profeta: "celebrad un banquete (*walīma*) aunque sea sólo de una oveja"[167]. Esta parte de las festejos, en la que se observa un fuerte contenido sacrificial, tiene una conexión evidente con los ritos de la «gran fiesta» musulmana y, como ellos, pertenece en exclusiva a los hombres de la familia:

> me dijo mi tío materno [Ibn 'Askar]: cuando me casé hice preparar comida para la boda (*'urs*) como es costumbre entre la gente. Cuando llegó el día del sacrificio consideré que el alfaquí Abū l-Faḍl[168] era demasiado importante como para invitarlo a una ocasión semejante, teniendo para mí que era mejor invitarlo al día del banquete, puesto que el del sacrificio era día de servicio y fatiga. Estaba yo sentado cuando llamaron a la puerta; la abrieron y era el alfaquí Abū l-Faḍl, que entró y me reprendió, diciendo: "no habría creído esto de ti. ¿Cómo es que no me has invitado a participar en todo lo que ha de participarse?" Yo me avergoncé y le pedí excusas, diciéndole: "señor mío, lo que me ha impedido hacerlo ha sido que te considero en

---

[167] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 305. El *ḥadīṯ* está incluido en las colecciones canónicas (A. Wensinck, *Concordance*, VII, p. 321).

[168] Se trata de 'Iyāḍ b. Muḥammad b. 'Iyāḍ al-Yaḥṣubī, nieto del *qāḍī* 'Iyāḍ, m. 630/1232-33; véase sobre él D. Serrano, "Los Banū 'Iyāḍ", p. 372-88.

> demasiado para cosa semejante". Contestó: "¡no te preocupes! éste es mi lugar, me hayas invitado o no". Esto es el colmo de la modestia, añadió Ibn 'Askar[169].

Incluso cuando se hace una comida comunal de modestas proporciones, se ocupan de su compra y disposición los hombres de la familia. Un relato biográfico destinado a resaltar las virtudes y *baraka* de Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Muṭarrif b. Sa'īd al-Tuŷībī al-Bayrāqī (m. después de 540/1145-46) pone en boca de su hijo Abū l-Jaṭṭāb una detallada descripción de estos procedimientos:

> cuando mi padre se vio precisado a firmar el contrato de matrimonio (*'aqd nikāḥ*) de mi hermana con su marido, me dijo: "'Umar, habla con los testigos, los amigos y los vecinos para que vengan a la firma". Yo hablé con un grupo de gente y al día siguiente, cuando se reunieron, ordenó mi padre comprar un octavo de quintal de dulces y un cuarto de quintal de bizcocho (*ka'k*), como así se hizo. Cuando él llegó, le dije: "esto no basta para todos los que he invitado". Me preguntó: "¿con cuánta gente has hablado?" Respondí: "con cerca de 150". Dijo: "será suficiente, si Dios quiere"[170].

Y, en efecto, continúa diciendo Abū l-Jaṭṭāb que todos los presentes comieron a su satisfacción y aun sobró, circunstancia sólo explicable por el efecto milagroso de las virtudes del padre de la novia. Pero este tipo de recursos estaba al alcance de muy pocos y la mayoría de la población se consideraba obligada a cumplir con un ideal social de distribución de grandes cantidades de comida durante las celebraciones nupciales. Augurio de prosperidad futura para los cónyuges, el sacrificio de animales y su consumo durante la boda afectaba a todo el conjunto de redes de relación de las familias implicadas: parientes, vecinos, compañeros y amigos acuden al festín con la esperanza de comer hasta hartarse[171]. Ya en el s. IV/X, en al-Ándalus se habían

---

[169] Ibn 'Askar-Ibn Jamīs, *A'lām*, nº 151 e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VIII (1), p. 245 (nº 39).

[170] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, nº 117 (p. 57).

[171] Véase al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1208: "no alaba la boda sino quien se harta en ella". Los grandes gastos en los banquetes de bodas fueron censurados por Abū Bakr Ibn al-'Arabī, cf. I. Q. Butšīš, *Al-Magrib wa-l-Andalus*, p. 29.

desarrollado fórmulas de compensación para hacer frente a los gastos derivados de esta clase de eventos. Según Ibn al-'Aṭṭār, era costumbre ofrecer carneros, ovejas y panes[172] para la celebración de una boda, en la confianza de que quien regalaba los animales recibiría un obsequio equivalente en su momento. Se trataba, pues, de un sistema de distribución de los gastos escalonado en el tiempo y basado en la reciprocidad entre personas unidas por relaciones de parentesco o de amistad; por lo cual, si alguien no cumplía su parte del trato implícito, ponía en peligro todo el procedimiento. Cuando eso sucedía y se presentaba una reclamación ante la justicia, se sentenciaba, afirma Ibn al-'Aṭṭār, en favor del reclamante[173].

La opinión de Ibn al-'Aṭṭār y un caso específico (*nāzila*) citado por él a este respecto se reproducen en el *Mi'yār* a continuación de las respuestas, no muy definitivas, que dieron a una consulta sobre esta clase de reclamaciones Ibn Zarb (m. 381/991) y Abū Ibrāhīm Isḥāq b. Ibrāhīm (m. 352/963)[174]. Ibn Zarb parece sorprenderse de que se le haga la pregunta en cuestión y, como Isḥāq b. Ibrāhīm, considera que sólo debe atenderse la reclamación si con el regalo que la originó se hubiera establecido una condición expresa de compensación. Se diría que ambos juristas, al contrario que Ibn al-'Aṭṭār, desconfiaban de un sistema carente de precisión documental y que se basaba en un compromiso de intenciones (*ḍamā'ir*)[175].

Siete días después de la boda, según aparece en el mismo texto de Ibn al-'Aṭṭār, se celebraba un nuevo convite. Se comprende que la sabiduría popular acuñase este refrán: "¡qué buena sería la boda si no fuera por los gastos!"[176] El texto antes citado sobre Murcia en época de Ibn Mardanīš añade que los impuestos sobre las fiestas de bodas y otras celebraciones eran muy elevados en esa época y lugar, pero parece

---

[172] El texto editado de *Waṯā'iq* dice *jayr*; he seguido la lectura (*jubz*) de la edición de al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 180.

[173] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 230.

[174] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, 180-1. En el resumen de estas *fatwà*s que dan H. R. Idris ("Le mariage" (1978), p. 128) y V. Lagardère (*Histoire*, p. 409 [nº 156]) se atribuye a Isḥāq b. Ibrāhīm lo que en realidad es una cita de la obra de Ibn al-'Aṭṭār (*wa-fī l-waṯā'iq al-maŷmū'a...*).

[175] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 231.

[176] Ibn 'Āṣim, *Refranero*, nº 603.

desprenderse de ese texto que era ésta una práctica general -si bien agudizada en época mardanīsí-, lo que añadía otro capítulo a la ya de por sí elevada cuenta de gastos. Los desembolsos se repartían entre el novio y el padre de la novia (o ella misma). El primero debía correr con el gasto del banquete nupcial, pero podía negarse a pagar a los músicos y a la peinadora, como ya se ha indicado. El tutor de la novia, o ella si estaba emancipada, debían pagar al notario que establecía el contrato matrimonial y el precio del pergamino donde se escribía[177]. Como es lógico, el nivel de dispendio dependía de la posición de las familias implicadas en la celebración; una anécdota poética recogida por Ibn Bassām parece indicar que las bodas campesinas no se distinguían por la abundancia de comida ofrecida a los asistentes[178]. En cambio, entre las familias de buena posición, una boda exigía gastos muy elevados, destinados a mantener su prestigio social en términos de ostentación, los de más fácil identificación ante una audiencia determinada por lazos de relación personal. En época de al-Ḥakam II, se pone en boca de uno de sus servidores palatinos (*gulām*), Muḥammad b. Aflaḥ, lo siguiente:

> me vi forzado a gastar sumas enormes en la boda (*'urs*) de una hija mía, y no me quedó sino una brida enjoyada. Cuando las circunstancias me apremiaron, me dirigí a la ceca, que él [Almanzor] dirigía entonces; ante él estaban los *dirham*s acuñados. Le informé de lo que me traía. Se alegró de lo que me oyó decir y me dio en *dirham*s el peso de la brida con su hierro y sus correas (...) celebré la boda y aún me sobró bastante. Mi corazón lo amó hasta el punto de que si me hubiera llevado a dejar la obediencia de al-Ḥakam, lo habría hecho[179].

Además de informar sobre la hábil utilización por parte de Almanzor de sus cargos públicos para establecer en torno suyo una red clientelar, este texto documenta las exigencias que suponía, en determinados círculos sociales, la celebración de una boda. Ya se han examinado, anteriormente, las dificultades de algunos padres para

---

[177] Ibn Bāq, *Zahra*, p. 37.

[178] *Ḏajīra*, I (2), p. 875.

[179] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 62-3 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 88.

proveer a sus hijas de un ajuar adecuado; del texto que se acaba de citar se desprende que ése no era el único gasto que les afligía. Por su parte, el novio y su familia debían hacer frente al pago de banquetes nupciales onerosos. El recurso a sistemas compensatorios y de intercambio de viandas servía sin duda para distribuir el gasto entre grupos comunales unidos por intereses familiares o de vecindad, pero es dudoso que lo empleasen las familias de notables, para quienes una celebración nupcial era una fórmula excelente para realzar su distinción y cimentar su prestigio.

En la cúspide de la sociedad, el valor de las bodas como forma de representación y afirmación depende de las circunstancias políticas y del uso que puede hacerse de estas celebraciones para asentar alianzas o reivindicar signos de poder. A este respecto, es extremadamente significativo que las crónicas de la dinastía omeya, tan abundantes, no hayan conservado el recuerdo de las ceremonias nupciales de emires y califas; sus matrimonios, contraídos con mujeres de su propia familia o con esclavas manumitidas, no precisaban de repercusión exterior. En cambio, se conserva el recuerdo de la fastuosa boda de Almanzor con Asmā' bt. Gālib, y ello por varias razones. En primer lugar, para subrayar cómo Almanzor consiguió alterar en su favor el equilibrio de alianzas entre ejército (Gālib) y administración palatina (al-Muṣḥafī, el poderoso visir con cuyo hijo estaba prometida Asmā'); en segundo lugar, porque la celebración nupcial señaló de forma evidente la situación de que gozaba Almanzor en el entorno califal. En efecto, para esta boda, celebrada poco después de la muerte de al-Ḥakam II, la novia fue llevada al alcázar, donde las mujeres de la casa real la prepararon y dispusieron para una fiesta nupcial (*laylat 'urs*) calificada como la más grandiosa de la historia de al-Ándalus. Para el enlace se escogió una fecha señalada: *nayrūz* (equinoccio de primavera) de 367/8 de ša'bān de 978. Habían pasado ocho meses desde la firma del contrato matrimonial, en muḥarram de 367/agosto 977[180].

Igualmente señalada en las fuentes cronísticas como acontecimiento políticamente importante, la boda del califa almohade Abū Ya'qūb Yūsuf con una hija de Ibn Mardanīš se interpreta como la

[180] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 65; Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 267 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 400 y III, p. 89. Cf. *infra*, p. 556-7.

integración definitiva del levante andalusí en la obediencia de la dinastía. El fasto que acompaña a la celebración de esta boda en la noche del sábado 5 de rabī' I de 570/4 de octubre de 1174 se concentra en la actitud personal del novio, presentado como distribuidor generosísimo de dádivas: obsequia a la desposada con 1.000 dinares (el acidaque se había fijado en la modesta suma de 50 dinares), distribuye dinero entre las mujeres de su séquito y, finalmente, le devuelve, crecidos con su propia aportación, todos los regalos que sus hermanos, los hijos de Ibn Mardanīš, le habían ofrecido cuando la toma de Murcia. Todo ello tiene lugar en el marco de la llegada del cortejo de la novia, que aparece acompañada de mujeres de su familia y sirvientas, dispuestas a acompañarla hasta el interior de la cámara nupcial, a lo que se negó el califa[181].

En último lugar, aunque cronológicamente le correspondería uno anterior, hay que señalar una boda celebrada en Zaragoza el 27 de ramaḍān de 477/27 de enero de 1085 entre Abū Ŷa'far Aḥmad b. Muḥammad b. Sulaymān b. Hūd, hijo del rey al-Mu'taman, y la hija del visir de Valencia Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz. Las celebraciones de esta boda merecieron el recuerdo de los cronistas por razones que no sólo tenían que ver, tal como sucede en los dos casos anteriores, con las repercusiones políticas del enlace[182]: el padre del novio, conocido por sus importantes aportaciones al pensamiento matemático, "organizó un festejo famoso, en el que ofreció novedades que admiraron y deslumbraron a los presentes. Allí presentó instrumentos innovadores e hizo invitar a todos los notables de al-Ándalus, que acudieron presurosos"[183]. Lo más llamativo de esta boda fue, por tanto, la exhibición de "instrumentos innovadores" que provocaron la admiración y asombro de los invitados; probablemente se trataba de artilugios mecánicos como los que describe el texto contemporáneo de Ibn Jalaf al-Murādī[184]. El matrimonio festejado

---

[181] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* V, p. 135.

[182] Sobre la política matrimonial de los reyes de taifas, cf. *infra*, p. 542 y ss.

[183] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 641. Acerca de la obra matemática de al-Mu'taman, cf. J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, especialmente p. 133-36.

[184] *Idem*, p. 254-57.

con esta demostración de ingeniería duró muy poco; al mes y medio de la boda la recién casada falleció[185].

De la boda de Asmā' con Almanzor a la de la anónima hija del visir valenciano, la gradación de estos fastos reales se ordena en torno al protagonismo masculino, sea éste el del novio o el del padre de alguno de los contrayentes. La celebración nupcial adquiere, en los círculos más elevados de la sociedad, un carácter representativo siempre que la alianza familiar suponga una ganancia en términos de fama o poder; por el contrario, si las bodas no añaden nada al prestigio del hombre que las contrae (caso de los omeyas), no es necesario recurrir a ellas como fórmula propagandística.

Matrimonios polígamos

La posibilidad legal, para los musulmanes, de contraer matrimonios polígamos ha sido considerada tradicionalmente por los observadores occidentales como una muestra de laxitud en materia de relaciones sexuales; junto con el repudio y el concubinato, la poligamia formó parte, desde muy temprano, de los argumentos utilizados en la polémica antimusulmana para rebajar la estatura moral del adversario[186]. En esta percepción global, que partía de la descalificación del Profeta del islam como hombre entregado a los placeres sensuales, se tenía muy poco en cuenta la práctica real de la poligamia en las sociedades islámicas y menos aún sus repercusiones en la vida familiar e individual o la consideración que merecía a las mujeres el hecho de formar parte de un matrimonio polígamo. Bien es verdad que este último aspecto sólo ha podido incorporarse a la investigación en épocas muy recientes, cuando la actividad de mujeres antropólogas ha permitido plantear interrogantes que antes sólo hallaban respuesta de manera muy mediatizada y parcial[187]. En lo que se refiere a periodos históricos premodernos, sólo en los últimos años se ha empezado a cuestionar, sobre la base de estudios pormenorizados,

---

[185] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 304.

[186] Cf. N. Daniel, *Islam and the West*, p. 135-161.

[187] Cf. N. S. Hamadeh, "Wives or Daughters", especialmente p. 162-169, sobre las diferencias de la percepción de la poligamia entre las propias mujeres según se trate de un medio urbano o beduino en el Líbano actual.

la incidencia de la poligamia en las sociedades islámicas[188], aunque ya J. Goody había señalado, en su momento, las razones que impedían una práctica común de matrimonios polígamos en estas sociedades[189].

¿Qué sucedía a este respecto en al-Ándalus? Un texto de Ibn Ḥazm responde a esta pregunta desde criterios puramente económicos:

> si se nos pidiera enumerar los padres que hayan tenido veinte o más hijos varones que hayan llegado a la pubertad, no encontraríamos que eran sino muy raros y aun estos pocos los encontraríamos entre los reyes y las contadas personas que por poseer cuantiosa fortuna pueden permitirse el lujo de tener muchas esposas y esclavas, además de sirvientas que las ayuden a la crianza y educación de los hijos y gran cantidad de dinero, sin el cual es imposible mantener tanta familia[190].

Por su parte, uno de los refranes recogidos por al-Zaŷŷālī acierta, en su concisión, a reflejar el íntimo rechazo de las mujeres a formar parte de una familia polígama: "mejor ir a la tumba que a la casa de otra"[191].

La observación individual de Ibn Ḥazm y la anónima percepción que dio lugar a un proverbio -reflejo de una conciencia colectiva- confluyen por razones diferentes en una conclusión compartida: tanto para las mujeres como para los hombres la poligamia supone más inconvenientes que ventajas. Ahora bien, esta apreciación general encubre una discrepancia de fondo. Un matrimonio polígamo, en efecto, es siempre -según la sabiduría común retratada por el proverbio- desventajoso para todas las mujeres; sin embargo, no lo es para todos los hombres, puesto que quienes dispongan de los adecuados medios económicos no tendrán dificultad alguna en permitírselo y garantizar, así, una producción suficiente de herederos[192].

---

[188] Cf. el estudio de A. Al-Saidi, *Marriage Patterns of Urban Muslim Women in the Ninth/Fifteenth Century*, citado por N. El Cheikh, "Women's History: a Study of al-Tanūkhī", nota 43.

[189] Cf. J. Goody, *Production and Reproduction*, p. 17 y 42.

[190] Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, I, p. 133/II, p. 321.

[191] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1541. Cf. N. Lachiri, "La vida cotidiana", p. 117.

[192] Para alguno de los sultanes otomanos se ha documentado una política familiar que evitaba que cada una de sus mujeres tuviera más de un hijo varón (L. Peirce, *The Imperial Harem*, p. 42-45). Entre los omeyas andalusíes, éste parece haber sido el

Este sistema de reproducción no sólo requería inversiones económicas únicamente al alcance de los niveles sociales más elevados, sino que ponía en peligro la transmisión patrimonial intergeneracional, que debía regirse por fórmulas distributivas equitativas entre todos los herederos y provocaba, por tanto, la disminución de sus expectativas. Puesto que, como ya se ha examinado anteriormente, las transferencias económicas matrimoniales tendían a una equiparación entre los aportes de las familias de los cónyuges, cualquier alteración del *statu quo* inicial -es decir, cualquier nuevo matrimonio del marido- suponía un perjuicio para la esposa anterior (y sus hijos) tanto como para la inversión realizada por su familia de origen.

La resistencia hacia la poligamia, sobre todo entre familias de situación social y económica equiparable, se tradujo en fórmulas legales introducidas en los contratos de matrimonio, en los cuales se hacía constar que si el marido contraía segundas nupcias, la primera esposa tenía derecho al divorcio automático. Bien documentada en todo el Occidente islámico[193], en al-Ándalus se ha atribuido la existencia de esta cláusula a una posible influencia cristiana[194]; me inclino a creer que se trata, más bien, de la introducción en las prácticas legales de un dispositivo que respondía a una necesidad social y que se dio en otras sociedades islámicas. Si en al-Ándalus los juristas consideraban aceptable incluir esta cláusula en el contrato matrimonial aun reconociendo que para la doctrina mālikí era algo reprobable[195], en el Egipto otomano del s. XVII tanto *qāḍī*es ḥanafíes como de otros ritos aceptaban contratos matrimoniales que limitaban el número de esposas de un mismo hombre, algo especialmente notable en el caso de la doctrina ḥanafí[196]. En ambos casos parece reconocerse en esta

caso de ʻAbd al-Raḥmān II; las crónicas sólo mencionan el nombre de un hijo varón para cada una de las mujeres de su casa.

[193] Cf. A. Carmona, "Aportación al estudio del contrato matrimonial", p. 63-64. Véase también H. R. Idris, *Berbérie*, II, p. 582.

[194] Cf. A. Carmona, *idem*, p. 63.

[195] Ésa era la opinión de Ibn al-Makwī, recogida por al-Šaʻbī, *Aḥkām*, nº 1035. Según Ibn al-Qāsim, para Mālik b. Anas una cláusula de este tipo no invalidaba el matrimonio, pero su estipulación era nula (A. Carmona, *idem*, p. 64).

[196] Cf. N. Hanna, "Marriage among Merchant Families", p. 147. En 1917, la codificación otomana del derecho de familia -según el sistema ḥanafí- incluyó este tipo de cláusula (cf. A. Moors, "Debating Islamic Family Law", p. 155).

permisividad la capacidad de adaptación de la práctica jurídica islámica, con independencia de posibles influencias externas, difíciles de documentar.

La cláusula llamada, quizá no muy adecuadamente, «de monogamia», aparece en los formularios notariales andalusíes con una redacción muy semejante:

> se compromete [el contrayente] a no tomar otra esposa además de ella, a no cohabitar con esclava concubina (*surrīya*) ni mantener concubina-madre (*umm walad*). Si él hiciera alguna de esas cosas, ella quedaría libre de disponer de su persona[197].

Esta estipulación podía hacerse también después de la boda, si el marido accedía a introducirla en el contrato matrimonial en un documento posterior[198]. Por otro lado, si la esposa consentía en ello, podía asimismo establecer, en un acta notarial, que concedía a su marido autorización para tomar una concubina, aunque su contrato matrimonial hubiera incluido una cláusula en sentido contrario[199]. La escueta redacción de los formularios notariales que prevén esta posibilidad no desvela motivaciones personales en esta renuncia, que debe hacerse constar como voluntaria. Pero no parece muy arriesgado suponer que, para muchas mujeres, la alternativa era simple: aferrarse a la cláusula de origen y obtener a cambio la disolución de su matrimonio o ceder en ese derecho para conservar el vínculo conyugal. Las circunstancias personales -económicas o de otro carácter- determinaban la elección, aunque el hecho de que se haya conservado un modelo de acta para aceptar la renuncia a la «cláusula de monogamia» parece indicar que se trataba de algo relativamente común.

Se conserva, no obstante, noticia de algunas mujeres que exigieron adquirir la condición de divorcidas en cumplimiento de esta cláusula de sus contratos matrimoniales. En Córdoba, Maryam bt. Muḥammad b. Aṣbag se casó con ʻAlī b. Ṭāhir en ṣafar de 457/enero

---

[197] Ibn al-ʻAṭṭār, *Waṯā'iq*, trad. de A. Carmona, "Aportación", p. 57. En términos prácticamente idénticos, Ibn Mugīṯ, *Muqniʻ*, p. 21/54.

[198] Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 208 (según una consulta dirigida a Ibn Lubb, m. 782/1381).

[199] Ibn Mugīṯ, *Muqniʻ*, p. 72/115.

de 1065. Poco más de un año después (comienzos de rabī' II 458/2 de marzo 1066) se añadió a este documento un acta en la que se registraba un divorcio entre ambos por mutuo acuerdo de renuncia a compensaciones (*mubāra'a*), una *murāŷa'a* (aceptación de retomar a la divorciada) posterior y el compromiso del marido de que si más adelante retomaba como esposa a 'Azīza bt. Ni'm al-Jalaf, con la que había estado casado y de la que se había separado, Maryam obtendría un divorcio inmediato. La posterior reclamación de Maryam, según la cual 'Alī b. Ṭāhir había vuelto a contraer vínculo matrimonial con 'Azīza y exigiendo por tanto su divorcio, fue rechazada por su marido, que admitió haberse casado de nuevo con una mujer de Toledo, también llamada 'Azīza pero de identidad diferente a la nombrada en el acta[200].

De esta compleja historia legal y matrimonial se deduce que 'Alī b. Ṭāhir había vivido en Toledo temporalmente y allí se había casado de nuevo; recuérdese que el cambio de residencia era una de las justificaciones que se daban para adquirir un vínculo conyugal haciendo una reserva mental sobre su duración. 'Alī b. Ṭāhir se encontró quizá en la misma situación que el toledano Muḥammad b. Yūsuf Ibn al-Gāsil (m. 464/1071), cuyas obligaciones profesionales como *ṣāḥib al-aḥbās* de Calatrava le llevaron a contraer allí un nuevo matrimonio. La diferencia con el caso anterior es que Ibn al-Gāsil había reconocido a su mujer toledana, entre las cláusulas de su contrato matrimonial, el derecho a disponer del repudio de una posible nueva esposa (por su parte, la esposa de Calatrava reclamó luego el divorcio por ausencia de su marido)[201]. Tanto las mujeres de Ibn al-Gāsil como Maryam bt. Muḥammad no dudaron en acudir a la justicia para hacer valer sus derechos, de signo contrario pero convergentes en evitar la poligamia de sus maridos. Si bien no se sabe con certeza por qué Maryam prefería convertirse en mujer repudiada antes que en coesposa, es evidente que, en su caso particular, la primera de estas dos condiciones le resultaba más conveniente; la peculiaridad de su situación reside en que la «cláusula de monogamia», añadida al contrato matrimonial, se refiere a

---

[200] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 421-22.

[201] Sobre este asunto, cf. M. Marín, "Un toledano desconocido". La consulta jurídica sobre el caso de Ibn al-Gāsil se halla también en Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 414.

una mujer concreta y parece haberse concertado como fórmula para recomponer su matrimonio después de un periodo de separación.

Un testimonio de carácter literario viene a añadirse a los textos jurídicos para mostrar que hasta cierto punto los matrimonios polígamos se basaban en la «dispersión» geográfica de las esposas. Su protagonista es, no obstante, un personaje real, Abū Muḥammad ʻAbd al-Mawlà, hijo de Abū ʻAbd Allāh Muḥammad b. ʻAlī al-Lawšī[202]. No andaba ʻAbd al-Mawlà en muy buenas compañías, ya que es calificado de *māŷin* ("licencioso") y uno de sus conocidos, de persona vil (*min al-arḍāl*). En venganza por una mala pasada que le había jugado ʻAbd al-Mawlà, este hombre hizo lo siguiente:

> cuando entró en Granada, donde ʻAbd al-Mawlà se había casado con una mujer a la que había deseado mucho, se vistió a la manera de los campesinos y escribió una carta falsa como si fuera de otra esposa que ʻAbd al-Mawlà tenía en otro lugar. En esta carta se decía: "Me he enterado de que te has casado con otra mujer y decidí escribirte para que me repudiaras. Pero me ha llegado tu carta en la que me informas de que tu nueva mujer no corresponde a tu elección y que estás pensando en repudiarla. Contéstame con lo que hayas decidido y apresúrate en hacerlo, porque en caso contrario, no permaneceré contigo". Cuando pasó por la casa de ʻAbd al-Mawlà vió a la criada de su esposa y le dijo: "Soy un campesino que he venido de parte de Fulana, la mujer de Abū Muḥammad ʻAbd al-Mawlà". Al oír esto, ella se lo hizo saber a su señora, que cogió la carta y la leyó sin dudar de su veracidad, de modo que cuando llegó ʻAbd al-Mawlà la encontró en disposición muy diferente a como la había dejado. Le preguntó qué ocurría y ella le dijo: "quiero el repudio", a lo que él respondío: "¿Por qué razón, si yo soy la persona que más te quiere?" Ella le arrojó la carta y cuando él la vió, juró que no era cierto y que un enemigo suyo la había inventado. Pero ella no le creyó en absoluto y desde entonces le fue imposible la vida con ella, así que la repudió[203].

---

[202] Este Muḥammad b. ʻAlī al-Lawšī es mencionado por Ibn Saʻīd (*Mugrib*, II, 158, nº 459) como un honorable *qāḍī* y poeta de Loja, aunque ni él ni al-Maqqarī, que también lo cita (*Nafḥ*, III, p. 508, nº 372), lo sitúan cronológicamente. Su hijo murió en 638/1240-41.

[203] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 511.

Por mucho que la situación descrita en este relato sea producto de un equívoco inventado e incluso pueda ser todo él un puro juego literario, su verosimilitud ofrece pocas dudas y refleja, por un lado, la posibilidad de mantener matrimonios polígamos sin informar de ello a las diferentes esposas (como en los casos anteriores) y, por otro, que la reacción natural de las mujeres al conocer su condición de coesposas era una petición de repudio. Nada se dice, en este texto, de la existencia de una cláusula de monogamia; como se verá después, la solicitud de repudio, con ciertas condiciones, era una vía abierta para las mujeres que deseaban poner término a su matrimonio.

Quizá el caso más notable de mantenimiento de la cláusula de monogamia es el que se refiere a un personaje de gran relevancia en la historia de al-Ándalus, el emir Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf Ibn Hūd (m. 635/1238), que dominó durante diez años la región de Murcia, donde mantuvo una fuerte resistencia a la presión almohade[204]. Lo señalado de este caso es que no sólo, según algunas fuentes, causó la muerte de Ibn Hūd, sino que se reconoce en él la fuerza vinculante de la promesa hecha a la esposa de no contraer ningún otro matrimonio. El carácter casi novelesco de la intriga que se desarrolla en los últimos tiempos de la vida de Ibn Hūd puede ocultar este punto, que resulta fundamental en el desarrollo de los hechos, como subrayan los textos árabes que se refieren a ellos y que dan como causa de la muerte de Ibn Hūd su promesa de monogamia. Por esa razón, cuando se enamoró de una cautiva cristiana "de casa noble y gran hermosura", decidió ocultarla y la dejó en manos de su lugarteniente en Almería, Ibn al-Ramīmī, quien tardó poco en tomarla para sí. Cuando, más tarde, Ibn Hūd acudió a Almería, Ibn al-Ramīmī le tendió una celada para asesinarlo y evitar que recuperase a la cautiva[205]. Como puede observarse, la conducta de Ibn Hūd no fue muy diferente de la de otros andalusíes de menor categoría social: intentó sortear el dilema de cumplir la cláusula de monogamia (que, en su caso, debía de incluir también la prohibición de tomar concubinas)

---

[204] Cf. M. J. Viguera, "Historia política", *El retroceso territorial de al-Andalus*, p. 115-18.

[205] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* V, p. 341; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 132 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 464.

o renunciar a una de las dos mujeres en conflicto por el procedimiento de ocultar a la primera la existencia de la segunda[206].

Si se deja de lado a las familias soberanas, donde la poligamia era práctica habitual, son muy escasos los ejemplos expresamente documentados de este tipo de matrimonio -aparte de los que aparecen, como los ya vistos, en litigios judiciales. Así, el biógrafo de Abū l-Barakāt al-Balafīqī (m. 773/1372) indica que a su muerte dejó cuatro esposas canónicas, afirmando a continuación, a modo de explicación de un hecho poco corriente, que Abū l-Barakāt "durante su vida gozó ampliamente de las mujeres, de una manera que no había sido factible, en su región, a sus pares alfaquíes"[207]. En un documento granadino de 15 ŷumādà II 865/4 julio 1452 se recoge la reclamación de su parte de la herencia de las dos esposas de Abū l-Ḥasan ʻAlī b. Aḥmad b. Abī l-Ḥasan, Maryam bt. Nabīl b. Nabīl y Umm al-Fatḥ bt. Faraŷ b. Abī l-Faraŷ[208]. Un posible testimonio de matrimonios polígamos podría rastrearse en las biografías de ulemas en los que se hace notar la diferencia de parentesco entre hermanos cuando lo son sólo de padre o también de madre[209]. Pero este tipo de informaciones puede originarse también en matrimonios sucesivos causados por divorcio o viudedad, por lo que han de manejarse con suma precaución. Más significativas parecen ser las bajas tasas de reproducción de las familias de ulemas, con un escaso número de hijos, lo que ha llevado a M. L. Ávila, que ha estudiado ese fenómeno, a plantear una práctica de la poligamia bastante limitada en esos círculos sociales[210]. Propuesta que concuerda, por lo que se ha visto hasta aquí, con los datos procedentes de otras fuentes documentales.

---

[206] Además de los ya citados, véase otro caso semejante en M. Marín, "Parentesco simbólico", p. 352.

[207] Al-Bunnāhī, *Marqaba*, p. 166.

[208] L. Seco de Lucena, *Documentos*, nº 8.

[209] Cf., por ejemplo, Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Ajbār*, núms. 176 y 322 e Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, I, nº 674.

[210] M. L. Ávila, "La estructura de la familia", p. 35.

Disolución de los matrimonios

En contraste con la relativa escasez de datos sobre la poligamia, la información conservada sobre la anulación del vínculo matrimonial puede calificarse de abundante, lo que hace suponer, en una primera aproximación a este tema, que se trataba de una práctica más común que aquélla. Se conserva, incluso, documentación de archivo al respecto, como el contrato de separación mediante compensación (*rasm ijtilā'*) entre Muḥammad b. Aḥmad al-Aškar y 'Ā'iša bt. Abī 'Uṯmān Sa'd b. Aḥmad al-Mu'aḏḏin, fechado en 879/1474[211]. La literatura jurídica se extiende, por su parte, en todas las posibles combinaciones y complicaciones que pueden surgir en un proceso de divorcio[212]; un estudio pormenorizado de todas ellas rebasa los objetivos de este trabajo, en el que me voy a limitar a plantear las opciones que se presentaban a las andalusíes para disolver su matrimonio.

Las normas legales islámicas colocan a las mujeres en situación desventajosa respecto a los hombres a la hora del divorcio, puesto que basta que el marido exprese -con determinadas condiciones- su deseo de repudiar a la esposa para que su intención adquiera fuerza legal. En buena parte, las cesiones de propiedad que hacían las mujeres se explican por la necesidad de asegurar su estabilidad matrimonial, sobre la que existía siempre la amenaza de un repudio unilateral. La disolución del vínculo conyugal suponía, no obstante, consecuencias económicas para ambas partes: el marido tenía que abonar la parte aplazada del acidaque y sufragar los gastos de los hijos menores de edad que se quedaban con su madre. No es sorprendente, por tanto, que en caso de conflicto entre cónyuges, se desarrollaran mecanismos para evitar una separación definitiva, con sus inevitables consecuencias perjudiciales en el plano económico y personal[213].

Apoyándose en una aleya coránica, la doctrina mālikí instauró la norma de que las desavenencias entre esposos se sometieran al juicio de

---

[211] L. Seco de Lucena, *Documentos*, nº 31.

[212] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 87/131 y ss.

[213] Véase el examen de un caso contemporáneo en el que estos mecanismos, que como en al-Ándalus implican la intervención de árbitros familiares o vecinales, tienden a evitar el recurso al divorcio, en H. Watson, "Separation and Reconciliation: Marital Conflict among the Muslim Poor in Cairo".

dos árbitros (*ḥakamān*) que habían de decidir sobre la separación del matrimonio o su mantenimiento[214]. Estos árbitros, según Mālik b. Anas, debían ser parientes de cada uno de los cónyuges, aunque la condición fundamental es que fueran varones respetables y de buen juicio; si en las familias respectivas no había personas de estas cualidades, correspondía a la autoridad (*sulṭān*) su nombramiento. Los árbitros debían intentar siempre la reconciliación entre marido y mujer[215].

En al-Ándalus no siempre se siguió este procedimiento. El muy influyente Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/848) se apartó de la doctrina de Mālik en este punto como en algún otro[216] y se declaró partidario de que, cuando se produjeran desavenencias graves en un matrimonio, los cónyuges fueran llevados a la casa de una persona de confianza (*amīn*) o que esta persona se trasladara a la residencia conyugal y ejerciera, en cualquiera de los dos casos, sus buenos oficios[217].

La discusión jurídica sobre esta «innovación» de Yaḥyà b. Yaḥyà puede documentarse a lo largo de los siglos de la historia de al-Andalus[218], lo que no impide asegurar su permanencia. Para las mujeres, la institución del *amīn* o *amīna* tenía una posible ventaja sobre la de los dos árbitros, ya que les permitía abandonar el domicilio conyugal en caso de malos tratos por parte del marido acogiéndose a la respetabilidad de una costumbre aprobada social y jurídicamente[219]. No todos los alfaquíes estaban, sin embargo, de acuerdo con esta desviación de la doctrina mālikí, como se deduce de la dilatada discusión reproducida por Ibn Sahl en torno a los problemas

---

[214] Toda esta cuestión ha sido analizada detalladamente por M. Fierro, "Los mālikíes de al-Andalus y los dos árbitros".

[215] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 405 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 119.

[216] M. Fierro, "Los malikíes de al-Andalus", p. 79-83.

[217] *Idem*, p. 87. En un trabajo posterior, M. Fierro ha propuesto un origen bereber para esta costumbre que se ha documentado en otras regiones del norte de África ("Yaḥyà b. Yaḥyà", p. 317). Cf. H. R. Idris, *La Berbérie*, II, p. 587.

[218] Véanse las opiniones de Isḥāq b. Ibrāhīm b. Masarra (m. 352/963), Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070), Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 529/1135) y Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148) en M. Fierro, *op. cit.*

[219] En su descripción de la vida familiar en Mawlāy Idrīs de Zarhūn, A. Ben Talha se refiere a una costumbre similar: los jueces hacen llevar a las mujeres que se consideran agraviadas a la *dār al-ẓāwiya* ("Moulay-Idris du Zerhoun", p. 92-96).

matrimoniales de la hija del visir Tammām[220] y su esposo, Aḥmad b. Gānim.

En este largo texto, tomado de los *Aḥkām* de Ibn Ziyād (m. 312/924)[221] se plantean dos posturas distintas entre los consejeros del *qāḍī*: los que, como Ibn Lubāba, Muḥammad b. Walīd y Ayyūb b. Sulaymān, apoyan la intervención de los dos árbitros, y la de 'Ubayd Allāh b. Yaḥyà, que defiende el recurso al *amīn* por ser ésta la práctica habitual entre los jueces andalusíes. Pero más allá de la discusión jurídica, lo que creo interesante resaltar aquí es cómo los alfaquíes aprecian la situación que se les pide consideren, es decir, la reclamación de la hija de Tammām contra su marido. 'Ubayd Allāh b. Yaḥyà recomendó que, en primer lugar, se hicieran averiguaciones detalladas, porque a él le habían llegado noticias, a través de los vecinos de la pareja en discordia, de que la alegación de daños presentada por la esposa no tenía fundamento; Ayyūb b. Sulaymān, por su parte, afirmó haber presenciado una discusión (*muqāwala*) entre ambos cónyuges y no haber observado sino pequeñas diferencias entre ellos. Parece que ambos juristas trataban de evitar la ruptura matrimonial y, más aún, incluso la puesta en marcha del procedimiento de mediación, fuera éste el que fuera. Se deduce también, en cualquier caso, que este procedimiento se aplicaba especialmente cuando la esposa iniciaba un litigio contra su marido acusándole de malos tratos. Sobre este último punto, al que se volverá más adelante, Ibn Sahl, en su comentario a las respuestas de los consejeros de Ibn Ziyād (que califica de confusas y diversas), se muestra también reticente y recomienda que se establezca claramente qué clase de daño motiva la queja, puesto que "puede ser que ella considere un daño el que se le prohiba ir al baño o que se la reprenda por interrumpir sus oraciones"[222].

Aunque todavía en el s. VI/XII se documenta en textos jurídicos la práctica general de recurrir al *amīn/amīna*, de la misma época procede un modelo de acta notarial que prevé el recurso a los dos árbitros y que tiene, además, el valor de describir detalladamente los

---

[220] Podría tratarse de Tammām b. 'Āmir al-Ṭaqafī (m. *ca.* 280/893-4), visir del emir Muḥammad, sobre el cual cf. *supra*, p. 143.

[221] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 403-413. Cf. M. Fierro, "Los mālikíes de al-Andalus", p. 87.

[222] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 410.

pasos que debe seguir la administración de justicia[223]. El documento, titulado "acta de los dos árbitros"[224], se inicia con la presentación de la mujer reclamante ante el tribunal, con la acusación a su marido de que éste ha dañado su persona y sus propiedades. Llamado a comparecer ante el *qāḍī* e informado de los cargos en su contra, el marido los niega acusando a su vez a su esposa de malos tratos. Se hacen constar las dos declaraciones y la certificación del estado matrimonial que une a los litigantes. El *qāḍī*, al no encontrar en sus familias respectivas personas adecuadas para el arbitraje, nombra a dos árbitros que deben decidir sobre la separación o la continuidad del matrimonio. Finalmente, se hace constar ante el tribunal la decisión de los dos árbitros, que recomiendan que la mujer entregue a su marido una cantidad a cambio de que él la declare repudiada y dueña de su persona, por ser esto lo más conveniente para ambos. Ahora bien, en el comentario jurídico que sigue a este modelo de documento, se advierte que los dos árbitros sólo deben intervenir cuando haya acusaciones mutuas entre los esposos y quepan dudas sobre la veracidad de los hechos; el redactor del acta parece haber previsto una solución salomónica al conceder a la mujer el derecho al repudio mediante una compensación económica.

Algunos textos de carácter biográfico o literario reflejan la existencia de modos de mediación para solucionar problemas matrimoniales que no llegan a adquirir el carácter «institucionalizado» del recurso al *amīn/amīna* o a los dos árbitros. En el primero de ellos, aunque el resultado final es muy contrario al apetecido, se puede observar claramente que la fórmula utilizada es solicitar la intervención de una persona conocida por sus virtudes y piedad; en el segundo, se pretende que el mediador sea un *qāḍī*, dotado por su cargo de autoridad legal y social.

El primero de estos dos casos está protagonizado por Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Ufayr, miembro de una notable familia de Niebla que terminó sus días ajusticiado en Málaga en 638/1241-42, acusado de

---

[223] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 118.

[224] Aunque en el índice de contenido del texto editado aparece (p. 20, nº 63) como "acta de dos sentencias".

herejía por los alfaquíes de la ciudad[225]. Abū l-'Abbās había vivido en Sevilla, donde alcanzó gran fama como predicador (*wā'iẓ*). Un comerciante sevillano, que tenía en mucho las virtudes de un buen sermón, le pidió que fuera a su casa, porque su mujer se había mostrado desobediente (*našazat*[226]); el marido esperaba que el predicador, con la elocuencia y ejemplaridad de su lenguaje, arreglase la situación. Sin embargo, Ibn 'Ufayr, tras cumplir el cometido que se le había encomendado, hizo saber a la mujer que, si la causa de aborrecer a su marido era su pertenencia a la clase de los comerciantes y el bajo pueblo (*aṭrāf al-'āmma*), él estaba a su disposición. Como al parecer ella cedió de inmediato a sus deseos, el marido se vio precisado a repudiarla, tras lo cual contrajo matrimonio con Ibn 'Ufayr.

En el segundo de estos dos relatos, la solicitud de mediación se produjo cuando ya había tenido lugar el repudio de una mujer, que se dirigió por escrito al *qāḍī* de Granada Muḥammad b. Yaḥyà b. Bakr (m. 741/1340-41) para que convenciera a su marido de que la aceptase de nuevo. Aunque el *qāḍī* le respondió aludiendo al conocido *ḥadīṯ* de Mugīṯ y Barīra, es significativo que se recurra a la autoridad judicial para solucionar los problemas de la convivencia conyugal o su ruptura, esperando del *qāḍī* una actuación personal en el conflicto[227].

Al examinar el procedimiento de conciliación se ha observado que la intervención de los mediadores se solicitaba a menudo cuando la esposa presentaba una reclamación por daños a su persona o a sus bienes. Las mujeres en esa situación podían, sin embargo, requerir de la administración judicial una sentencia de repudio apoyándose en la

---

[225] Ibn Sa'īd, *Ijtiṣār al-qidḥ*, p. 165-66. Ibn 'Ufayr pertenecía en efecto a una ilustre familia de Niebla, cuyo más antiguo antepasado conocido, de origen muladí, participó en las rebeliones de finales del s. III/IX (cf. F. Roldán, *Niebla musulmana*, p. 47, 49 y 196). La literatura biográfica ha conservado el recuerdo de otros personajes de esta familia, que vivieron en los siglos VI-VII/XII-XIII (M. Penelas y J. Zanón, "Nómina", núms. 610, 755 y 921).

[226] Sobre el concepto de "desobediencia" de las mujeres en el pensamiento jurídico islámico, cf. V. Rispler-Chaim, "*Nušūz* between Medieval and Contemporary Islamic Law", p. 316-19.

[227] Al-Bunnāhī, *Marqaba*, p. 145; Ibn al-Jaṯīb, *Iḥāṭa*, II, p. 178 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, V, p. 386. Barīra, esclava de 'Ā'iša, decidió no permanecer con su marido Mugīṯ tras su manumisión, a pesar de lo mucho que él la amaba (cf. A. Wensinck, *Concordance*, Indices, p. 29).

existencia de esos daños. Su palabra no era prueba suficiente; según Zawnān (m. 232/846)[228], sólo cuando una mujer se quejaba reiteradamente de malos tratos debía ser separada provisionalmente de su marido para que gente de bien averiguara la verdad de los hechos[229]. Si la mujer conseguía testigos de su situación, se procedía a levantar un acta como la siguiente:

> Dan testimonio los que se relacionan en este escrito que conocen a Fulān b. Fulān de nombre y en persona; que han oído abundante y divulgada información en boca de las mujeres, criadas y vecinos, de que él daña a su esposa Fulāna bint Fulān en su persona, en sus propiedades (*māl*) o en ambas cosas y que no les consta que haya dejado de hacer esto en el momento en que expresan su testimonio[230].

Aunque en teoría, una vez demostrada la existencia de sevicias reiteradas, el *qāḍī* estaba capacitado para disolver el matrimonio[231], del comentario jurídico a este modelo de documento y de otros textos similares se desprende que era más fácil para las mujeres obtener su libertad si concedían a sus maridos una compensación económica (repudio por *iftidā'* o *jul'*). Quedaba entonces la posibilidad de mostrar a continuación un acta de reserva (*istir'ā'*) en la que la esposa maltratada había hecho constar, ante testigos, que su cesión no había sido voluntaria, sino obligada por las circunstancias, para poder así reclamar sus derechos si se presentaba la ocasión[232].

Se conserva copia de dos actas de este tipo que se presentaron a consulta de Ibn Rušd[233] y en las que se observa la utilización de estos recursos legales para conseguir, en primer lugar, un repudio que libre a una mujer de un matrimonio no deseado y, en segundo lugar, la restitución de los bienes cedidos con ese fin. El acta de repudio se firmó

---

[228] Cf. M. Marín, "Nómina", nº 862.

[229] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 1033.

[230] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 115. Véase también Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 327.

[231] Cf. D. Santillana, *Istituzioni*, I, p. 286.

[232] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 106/152 y p. 110/156; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 116.

[233] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 843 (nº 221); también en al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IV, p. 5-7.

en Lisboa, el 25 de ša'bān de 512/11 de diciembre de 1118 y, según sus términos, 'Ubayd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ukāmin al-Azdī se separaba de su esposa Ra'y, hija del alfaquí Abū l-Walīd Yūnus b. 'Abd al-Razzāq, a cambio de que ella renunciase al cobro de la parte aplazada de su acidaque, así como a los bienes que le había cedido su marido en el contrato de matrimonio (casas en el arrabal occidental de la alcazaba de Lisboa, huertos y fincas cercanas a la ciudad). Se reconocía únicamente a Ra'y, en este documento, la posesión de los vestidos que se le habían otorgado en el acidaque. Firmaron el acta el marido y el padre de Ra'y, que testificó conocer su contenido.

El acta de reserva presentada por esta mujer de Lisboa sigue muy de cerca el modelo de «acta de sevicias» reproducido más arriba; había sido firmada en ḏū l-ḥiŷŷa de 511/marzo-abril de 1118 y sirvió para que la respuesta de Ibn Rušd fuera favorable a la devolución a Ra'y de los bienes cedidos en su acta de repudio, puesto que demostraba que esa cesión no había sido voluntaria. Como medida de precaución, sin embargo, Ibn Rušd requería que Ra'y hiciera juramento de que el repudio se basaba en su deseo de librarse de los daños infligidos por su marido y no en su propia conveniencia.

Cabe preguntarse cuántas mujeres pudieron disponer de los recursos que estuvieron al alcance de Ra'y. Es evidente que pertenecía a las capas más acomodadas de la población y que su familia no estaba dispuesta a dejar perder las fincas urbanas y rurales que le habían sido entregadas por su matrimonio. Como alfaquí, su padre sabía muy bien cuáles eran los pasos a seguir para recuperar esas posesiones y, nueve meses antes del repudio definitivo, hizo firmar el acta de reserva que documentaba los malos tratos sufridos por su hija. Es muy posible que las mujeres de posición menos protegida encontrasen más dificultades en utilizar estos recursos, pero el caso de Ra'y bt. Yūnus merece destacarse como elemento ilustrativo de las posibilidades ofrecidas por la legislación.

Tanto si habían existido malos tratos como si no, el repudio llamado *jul'* (por compensación) implicaba la renuncia a derechos económicos, pero si el marido estaba de acuerdo y la esposa podía permitírselo, constituía una fórmula eficaz para la disolución del matrimonio a requerimiento de las mujeres. Lo más usual parece haber

sido la renuncia a la parte aplazada del acidaque (*kāli'*)[234]. Ya se ha visto con anterioridad que esta renuncia podía tener como finalidad asegurarse la buena voluntad del marido, restaurar la armonía conyugal en caso de conflicto o conseguir un compromiso de monogamia. A todo ello ha de añadirse la posibilidad de renunciar al *kāli'* para conseguir un repudio deseado por la esposa, de manera que esta parte del acidaque se configura como un capital invisible cuyo valor principal está en su capacidad de intercambio.

Sin embargo, el marido podía exigir, para conceder este tipo de repudio, otras reparaciones económicas añadidas a la renuncia al *kāli'*. En una consulta hecha a Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 529/1135) se plantea el caso de una mujer que para obtener el *jul'* había renunciado a la parte aplazada del acidaque y a otras cosas que no se especifican; además, el marido había puesto como condición que no se casara antes de un año y que, de hacerlo, le entregase 100 dinares *murābiṭīya*; Ibn al-Ḥāŷŷ declaró nula esta condición, como había hecho Ibn Rušd en casos semejantes[235]. Podría deducirse de ello que esta clase de condición, aun desaprobada por los juristas, no era excepcional. Práctica común era, por otro lado, que los acuerdos de un repudio *jul'* incluyesen la renuncia de la esposa a recibir cantidad alguna por la manutención de sus hijos después de cumplidos los dos años de edad[236].

Sólo para las mujeres de cierta posición económica era rentable la opción de recurrir a un repudio *jul'*, como refleja muy bien un relato cuyo personaje principal es el *qāḍī* de Córdoba Sa'īd b. Sulaymān (m. 240/854). Dueño de fincas en la región de Faḥṣ al-Ballūṭ, Sa'īd recibió un día en su casa a su intendente, que le informó sobre las cosechas, y a un hombre cuya esposa se negaba a continuar viviendo con él. El *qāḍī* consultó a un alfaquí que también estaba presente y que afirmó que, de no mediar maltrato para la mujer, ésta debía ser obligada a permanecer con su marido; dio también la opción de que la esposa obtuviera el repudio a cambio de una compensación (*fidya*). El marido sabía bien que su mujer no tenía posesión alguna, pero se

---

[234] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 96/141.

[235] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, X, p. 140. Cf. H. R. Idris, "Le mariage" 1974, nº 189 y 1978 p. 132 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 457 (nº 147).

[236] Cf. A. Carmona, "Las diferencias entre la jurisprudencia", p. 81-2.

mostró dispuesto a concederle la separación cuando el *qāḍī*, generosamente, le cedió parte de su cosecha en Faḥṣ al-Ballūṭ y una pieza de lana que había sido tejida en su casa[237].

Nada se dice en este texto sobre los motivos que tenía esta mujer para querer terminar su matrimonio, pero debían de ser muy graves, porque ante la posibilidad de que el *qāḍī* sentenciase en favor de su marido, se arrojó al suelo y le dijo: "Por Dios único, si me obligas a ir con él me mataré y serás responsable de mi muerte". Sólo gracias a la extremada generosidad de Sa'īd b. Sulaymān, que aceptó desprenderse de toda la cosecha que no necesitaba para la alimentación de su familia, pudo esta mujer conseguir un repudio imposible para ella por su falta de bienes. Quedaba fuera del alcance de la gran mayoría, por tanto, recurrir al sistema del repudio *jul'*.

Las mujeres abandonadas o aquéllas cuyos maridos habían sobrepasado el límite de ausencia que se había pactado en el contrato matrimonial tenían derecho a reclamar que se anulara su matrimonio[238]. El procedimiento que se debía seguir está descrito con gran detalle en la literatura jurídica. En primer lugar, la mujer que se encontraba en esa situación debía comparecer ante una autoridad judicial (*qāḍī, ṣāḥib aḥkām al-šurṭa* o *ṣāḥib aḥkām al-sūq*) con los testigos que daban fe de la ausencia del marido y solicitar su separación. A continuación se hacía constar la relación de bienes del marido ausente y que debían servir para asegurar el mantenimiento (*nafaqa*) de la esposa y sus hijos, si los había; se nombraba también un administrador de dichos bienes, que quedaba encargado de entregar la *nafaqa*. Se concedía a la mujer un plazo de cuatro años a partir del momento en que se había certificado la ausencia de su marido y, una vez cumplido este plazo, se le contaba un periodo de *'idda* (espera legal) pasado el cual podía contraer un nuevo matrimonio y perdía el derecho a seguir recibiendo la *nafaqa*[239].

---

[237] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 109-111/133-136. Sobre la familia de Sa'īd b. Sulaymān y sus vinculaciones con la región de Faḥṣ al-Ballūṭ, cf. H. de Felipe, "Gāfiqíes en al-Andalus", p. 546-49.

[238] Cf. D. Serrano, introducción a su traducción de Muḥammad b. 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 106.

[239] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṭā'iq*, p. 531 y ss; Ibn Mugīṭ, *Muqni'*, p. 117/164 y 118/165; al-Ẏazīrī, *Maqṣad*, p. 109 y 473. Véase también al-Ša'bī, *Aḥkām*, núms.

Las mujeres cuyo contrato de matrimonio incluía una cláusula por la que sus maridos se comprometían a no sobrepasar plazos de ausencia fijados de antemano tenían más posibilidades de conseguir un repudio rápido una vez transcurridos esos plazos. En 457/1064-65, una cordobesa llamada ʿĀtika bt. ʿAlī hizo valer así sus derechos presentando un acta de reserva en la que los testigos firmantes certificaban conocer a su marido, Masʿūd b. Aḥmad, y saber que llevaba ausente más de un año, siendo así que en su contrato matrimonial se había comprometido a no dejar a su mujer más de seis meses seguidos. Les constaba asimismo que su ausencia no se debía a estar cumpliendo el precepto de la peregrinación, para lo cual hubiera tenido un plazo de tres años. Después de 15 años de matrimonio, ʿĀtika bt. ʿAlī consiguió de este modo recuperar su libertad, aunque se le exigió pronunciar un juramento de veracidad, cosa que hizo en su propia casa[240].

¿Qué ocurría si el marido ausente volvía a su residencia una vez cumplido todo este proceso? Una situación de este tipo se planteó ante Ibn Rušd, cuya opinión fue requerida para dictaminar sobre la conducta de una mujer cuyo contrato matrimonial no permitía a su marido ausentarse más de seis meses, lo que ella había utilizado para reclamar su divorcio. A los ocho meses de ausencia su marido reapareció y ella le negó la entrada en su casa. Según Ibn Rušd, la vuelta del marido invalidaba la puesta en práctica de la cláusula de ausencia invocada por la mujer, pero se reconoce, en la consulta que se le pide, que existía divergencia de opiniones de los juristas sobre este punto[241].

Incluso en estos casos, facilitados por la inclusión de la cláusula de ausencia, se exige a las mujeres la posesión de una serie de documentos y la gestión de un procedimiento complejo que implica la obtención y presentación de testigos. En uno de los formularios notariales que se ocupan de esta situación, se consigna que el *qāḍī* debe registrar documentalmente el acta de acidaque que incluye la condición de ausencia, los testigos que la firmaron y la reconocen, el documento

802 y 803. Cf. R. Basrūr, "Nafaqat al-zawŷa", p. 99-100.

[240] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 346. El hecho de que ʿĀtika jurase en su casa indica que pertenecía a una familia de buena posición; cf. *supra*, p. 226.

[241] Ibn Rušd, *Masā'il*, I, 698 (nº 149); cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 178 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 106 (nº 178).

del juramento de la mujer, los testigos que la conocen y los que reconocen su firma en los documentos; todo esto después de proceder a la consulta de sus consejeros acerca del caso[242]. La ausencia marital, para poder transformarse en causa de disolución del matrimonio, requiere contar con pruebas escritas y con una red de relaciones que incluya hombres dispuestos a testificar en favor de las mujeres reclamantes, así como asesoramiento en los pasos que debían seguirse. Todo esto era más fácil, evidentemente, en familias acomodadas y en lugares donde la administración de justicia disponía de funcionarios bien entrenados y con capacidad jurídica para resolver estos casos.

En áreas rurales, ante la falta de *qāḍī* o de *ḥākim*, una mujer en esa situación podía declarar su repudio ante testigos de buena reputación, según admitía Ibn Rušd, a quien se consultó sobre una mujer cuyo marido se había ausentado antes de consumar el matrimonio. Recurriendo a la cláusula de su contrato matrimonial, esta mujer había jurado ante unos vecinos que conocían esta cláusula y se había declarado repudiada, con derecho a la parte de su acidaque que le correspondía. Ibn Rušd se mostró de acuerdo con el procedimiento[243], del que se desprende que en pequeñas comunidades (se trata de una *qarya*) la cohesión social juega un papel predominante en la resolución de los conflictos individuales: en el texto de la consulta se insiste en el público conocimiento de los hechos por parte de los habitantes del lugar y en el recurso que la mujer hizo a sus relaciones de vecindad para establecer sus derechos.

Como ya se ha hecho notar, los juristas distinguían, para la aplicación de esta cláusula, entre la ausencia voluntaria y la involuntaria. La del segundo tipo era, especialmente, la ocasionada por la participación de los hombres en la actividad militar y su posible desaparición tras un combate o su cautiverio en manos del enemigo. Para estos casos, la doctrina mālikí preveía que se dejara transcurrir un año antes de certificar la ausencia definitiva de los hombres desaparecidos. Este fue el criterio seguido en al-Ándalus después de las derrotas -con grandes pérdidas humanas- de Alhandega (327/939)[244]

---

[242] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 105.

[243] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1293 (nº 345); cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 177 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 106 (nº 177).

[244] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 540. Véase también al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 970.

y de Cutanda (514/1121)[245]. Conviene recordar que ʻĪsà b. Dīnār (m. 212/827) había sido de la opinión de que el plazo de un año regía únicamente para los desaparecidos en un combate fuera de al-Ándalus, mientras que en el territorio peninsular, y después de un enfrentamiento militar entre musulmanes, las mujeres que perdían a sus maridos en el combate no tenían más que respetar un periodo normal de *ʻidda* para ser declaradas dueñas de sus personas[246]. La cuestión siguió preocupando a los juristas andalusíes, dando lugar a una notable divergencia de opinión entre alfaquíes toledanos y cordobeses[247]. Entre los segundos cita expresamente Ibn Mugīṯ a Muḥammad b. ʻAbd Allāh al-Qurašī[248], Abū ʻĪsà b. Abī ʻĪsà[249] y Abū Muḥammad ʻAbd Allāh b. Ibrāhīm al-Aṣīlī[250], quienes consideraban que si la ausencia del marido era forzosa, la mujer no podía exigir el cumplimiento de la cláusula de ausencia; los primeros (Ibn al-Raḥawī[251], Ibn Ḥammād[252], Ibn Zuhr[253], Ibn Badr[254] e Ibn Arfaʻ Raʼsa-hu[255])

---

[245] Ibn Rušd, *Masāʼil*, II, p. 1244 (7) y p. 1246.

[246] Ibn al-ʻAṭṭār, *Waṯāʼiq*, p. 541. Sobre los plazos de la *ʻidda*, cf. D. Santillana, *Istituzioni*, I, p. 249-51.

[247] Según Ibn Mugīṯ, *Muqniʻ*, p. 25/59-60.

[248] Debe de tratarse de Muḥammad b. ʻUbayd Allāh b. al-Walīd al-Qurašī al-Muʻayṭī, m. 367/978 (M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 817).

[249] Yaḥyà b. ʻAbd Allāh b. Yaḥyà (m. 367/977-78); cf. M. Marín, "Una familia de ulemas cordobeses", p. 312-15.

[250] M. 392/1002 (M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 45). En la edición de Ibn Mugīṯ se le llama "Abū Muḥammad ʻUbayd Allāh".

[251] Abū Bakr Jalaf b. Aḥmad b. Jalaf, m. 420/1029 (M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 555). La lista de ulemas toledanos, todos ellos del s. V/XI, que cita Ibn Mugīṯ, se inicia sorprendentemente con el nombre de Ḥusayn b. Muḥammad b. Qābil, cordobés que murió en 372/893 y cuya biografía no indica que tuviera relación alguna con Toledo (Ibn al-Faraḍī, *Taʼrīj*, nº 353).

[252] Podría tratarse de Abū Bakr Aḥmad b. Yūsuf b. Ḥammād al-Ṣadafī, m. 449/1057-58 (M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 356).

[253] Muḥammad b. Marwān b. Zuhr, alfaquí sevillano (antepasado de los famosos Banū Zuhr que destacaron en la medicina; cf. *supra*, p. 296), enseñó en Toledo a partir de 419/102829 y murió en Talavera en 422/1030-31 (M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 764). Ibn Mugīṯ se refiere a él como "nuestro maestro".

[254] Puede tratarse de Abū ʻAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Badr al-Ṣadafī (m. 447/1057; cf. M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 680).

[255] De los varios ulemas pertenecientes a la misma familia, el más cercano cronológicamente a Ibn Mugīṯ es Abū Ŷaʻfar Aḥmad b. Qāsim b. Muḥammad b.

opinaban que incluso aunque no existiera esa cláusula, las mujeres podían exigir el cumplimiento de la obligación marital de no ser abandonadas. Ibn Mugīṯ declara muy explícitamente, a este respecto, que si un marido se incorpora a una expedición militar sin estar obligado a ello y como consecuencia cae prisionero, su esposa podrá reivindicar su derecho al repudio, se entiende que con las consecuencias económicas derivadas de ello[256].

La distinción establecida por Ibn Mugīṯ, que sigue en ella a sus maestros toledanos, parece responder a circunstancias locales del ámbito de la frontera media andalusí, donde la práctica individual de participación en el *ŷihād* y el *ribāṭ* está bien documentada[257]. La incorporación de voluntarios a los ejércitos cordobeses debía de ser mucho más excepcional de lo que fue en la región de Toledo, y ello puede explicar la divergencia de opinión entre juristas de una y otra ciudad. La mayor frecuencia de participación de musulmanes toledanos en actividades militares ccntra o en defensa de los cristianos habría hecho necesaria una flexibilización de la doctrina mālikí que exigía una espera de un año tras la desaparición de un combatiente para que su esposa pudiera iniciar el proceso de divorcio. Como en otros casos, la supuestamente rígida y monolítica legislación islámica demuestra aquí su capacidad para adaptarse a las circunstancias concretas de cada comunidad.

Una fórmula de origen preislámico -sancionada por el Corán- que puede dar lugar a la exigencia de repudio por parte de las mujeres es la conocida como *īlā'*[258]. Se trata de un juramento que hace el marido de no tener relaciones sexuales con su esposa por un periodo que no puede ser menor de cuatro meses; al cabo de este plazo, ella tiene derecho a pedir al *qāḍī* que la declare repudiada, basándose en el perjuicio que le supone la abstención sexual de su marido[259]. Sobre la práctica de este tipo de divorcio en al-Ándalus sólo he encontrado un testimonio: la inclusión de un modelo de acta para esta eventualidad en

---

Yūsuf al-Tuŷībī, m. 443/1051 (M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 326).

[256] Ibn Mugīṯ, *loc. cit.*

[257] Cf. M. Marín, "Los ulemas de Toledo".

[258] Cf. D. Santillana, *Istituzioni*, I, p. 267.

[259] Cf. A. Carmona, "Fiqh, amour", p. 113-14, donde se examinan las diferencias entre mālikíes y otras escuelas jurídicas a este respecto.

formularios notariales[260]. No excluyo que una búsqueda más exhaustiva pudiera dar otros resultados, pero por el momento me atrevo a suponer que el recurso al *īlā'* no debió de ser muy practicado.

La doctrina jurídica concedía a ambos cónyuges la posibilidad de rescindir el contrato matrimonial si uno de ellos padecía una enfermedad peligrosa o un defecto físico que impedía las relaciones sexuales. Las mujeres podían por tanto solicitar la anulación del matrimonio con un hombre impotente, pero siempre que esa impotencia fuera anterior al establecimiento del vínculo conyugal; si, por el contrario, se presenta después, se considera un caso de fuerza mayor[261]. Esta doctrina fue la seguida en al-Ándalus ya en el s. III/IX, según documenta la biografía de Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/848). De acuerdo con ese texto[262], un hombre se presentó ante 'Abd al-Malik b. Ḥabīb y le consultó sobre la situación de su hijo, que llevaba casado varios años. Desgraciadamente, a consecuencia de una herida de espada quedó incapacitado para el acto sexual, por lo que su mujer reclamó ser repudiada. La respuesta de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb no ofreció dudas: al tratarse de un impedimento surgido después de la consumación del matrimonio, no ha lugar a la separación de los esposos. Poco satisfecho con esta decisión, el padre del inválido pidió a Ibn Ḥabīb que le indicara a alguien más sabio que él, que resultó ser Yaḥyà b. Yaḥyà[263]; la respuesta obtenida fue la misma.

Hasta aquí se han examinado las posibilidades legales que tenían las mujeres andalusíes para reclamar por sí mismas la condición de repudiadas. Pero la separación entre esposos podía hacerse también por acuerdo entre las partes o incluyendo la renuncia de las mujeres a sus derechos económicos, como en el caso del *jul'*[264]. La mejor justificación de una separación por «incompatibilidad de caracteres» se debe a Abū l-Barakāt al-Balafīqī:

---

[260] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 103-4.

[261] Cf. D. Santillana, *Istituzioni*, I, p. 280-2.

[262] Ibn Ḥārit̤ al-Jušanī, *Aŷbār*, p. 363.

[263] Sobre las relaciones entre 'Abd al-Malik y Yaḥyà, que en ese momento eran buenas, cfr. M. Fierro, "Yaḥyà b. Yaḥyà", p. 304-5.

[264] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 71-2. Un ejemplo de la puesta en práctica de este tipo de divorcio, en Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 396.

> Dios puso de manifiesto su poder al crear a sus criaturas de naturaleza diversa. Entre ellas están el generoso y el avaro; el valiente y el cobarde; el inteligente y el necio; el fuerte y el débil; el dócil y el rebelde; el orgulloso y el humilde y otros con caracteres opuestos. La vida en común no puede ser duradera entre ellos a no ser de dos maneras: o con la adaptación al modo de ser del contrario, o con la paciencia cuando el acuerdo es imposible. Si el legislador sabe que un ser humano se encuentra en esta situación, le concede gustoso el divorcio para librarle de la carga de la paciencia con que ha tenido que soportar a su compañero, considerando este divorcio como un alivio y como una buena acción. Por esta causa concede la libertad el que esto escribe a su esposa, la libre, árabe y honesta 'Ā'iša, hija del *šayj*, el estimado *wazīr*, el puro, noble, virtuoso y santo, el difunto Abū 'Abd Allāh b. al-Magīlī, con un divorcio completo con el que pueda disponer de sí misma sin él, usando de sus atribuciones para liberarla de habitar con él, pidiendo a Dios que favorezca a los dos con su misericordia y danto testimonio de ello por sí mismo, en plenas facultades y voluntariamente, el miércoles 1 de rabī' II del año 751 [9 de mayo de 1350][265].

No obstante, el procedimiento más usual era el que dejaba a la voluntad del marido la declaración de repudio de la esposa, contra la cual la sola apelación consistía en exigir que se hubieran cumplido los requisitos legales del llamado *ṭalāq sunnī*: ser declarado entre dos periodos menstruales de la esposa y ser repetido tres veces al término de otros tantos periodos menstruales. Estas normas tenían como objeto asegurar la voluntad del marido y evitar que las mujeres quedaran repudiadas como consecuencia de un acceso de cólera u otra circunstancia semejante[266]. Así, en el siglo V/XI, un cordobés llamado Aḥmad b. 'Ubāda afirmó ante la justicia que padecía crisis nerviosas durante las cuales perdía el sentido y que, en una de ellas, había repudiado a su mujer, acto que deseaba anular; se admitió su petición con el requisito de que jurase que su enfermedad era cierta y que presentase testigos que lo confirmasen[267].

---

[265] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, V, p. 479. La traducción es de S. Gibert, "Abū-l-Barakāt", p. 408.

[266] Cf. D. Santillana, *Istituzioni*, I, p. 254-55.

[267] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 419.

En al-Ándalus se dio una diferencia de opinión entre juristas toledanos y cordobeses respecto a las consecuencias de pronunciar un triple repudio de una sola vez, es decir, si se trataba entonces de un repudio irrevocable (*bā'in*) o revocable (*raŷ'ī*). En el primer caso la esposa no podía volver con su marido de no haber contraído un nuevo matrimonio canónico y haber sido repudiada de nuevo; en el segundo, el marido conservaba el derecho de hacer volver a la esposa al vínculo conyugal sin recurrir a un nuevo matrimonio.

En la biografía de 'Abd al-Raḥmān b. 'Īsà Ibn Midrāŷ (m. 363/973-74), alfaquí de Toledo que ya ha aparecido en estas páginas, se menciona a uno de los vecinos de la ciudad que, tras una disputa con su mujer, había pronunciado un triple repudio (*ṭalāṭ taṭlīqāt*). Los alfaquíes de Toledo fueron unánimes en considerar su acción como equivalente a un repudio único y, por tanto, revocable. Sin embargo, el toledano en cuestión era hombre de escrúpulo religioso y aseguró que sólo aceptaría seguir el parecer jurídico de Ibn Midrāŷ, debido a su altísimo prestigio personal y científico. No se sabe cuál fue la opinión de Ibn Midrāŷ y si estaba de acuerdo con los alfaquíes toledanos, porque el resto del relato está protagonizado por el intento de la esposa repudiada de atraerse la voluntad de Ibn Midrāŷ a través de su mujer, a la que regala una joya[268]. Lo que sí queda claro es la postura general de los sabios toledanos, favorable a una interpretación legal que disminuía los riesgos de este tipo de repudio para las mujeres, al considerarlo revocable.

Por esa misma época, un anónimo alfaquí de al-Ándalus, cuyo lugar de origen no se menciona, puso por escrito una opinión coincidente con la de los toledanos, admitiendo esa concesión (*ruḥṣa*). Este escrito llegó hasta Abū Ibrāhīm Isḥāq b. Ibrāhīm (m. 352/963[269]) que, aunque toledano de origen, había estudiado en Córdoba y allí vivía. Abū Ibrāhīm desaprobó la conducta del alfaquí anónimo, aunque en términos que parecieron excesivamente suaves a Abū Muḥammad al-Bāŷī[270], para quien los partidarios de esa

---

[268] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VII, p. 29; cf. *supra*, p. 215.

[269] Cf. M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 532.

[270] 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Alī al-Bāŷī o Ibn al-Bāŷī (m. 378/988), sevillano que residió en Córdoba donde estudió con numerosos maestros (pero no con Baqī b. Majlad, como se afirma en los índices de D. Serrano a su traducción de

concesión equivalían a los herejes más peligrosos y su práctica una alarmante innovación a través de la cual "todo el mundo se convertirá en bastardos (*awlād zinā'*)"[271]. Para Abū Muḥammad al-Bāŷī, estricto seguidor de la doctrina del *ṭalāq sunnī*, el triple repudio era irrevocable y los hijos que pudiera haber en el matrimonio tras esa declaración por parte del marido eran todos ilegítimos.

Esta cuestión debe también ponerse en relación con los juramentos obligatorios (*al-aymān al-lāzima*), hechos sobre la promesa de, en caso de incumplimiento, repudiar a la esposa, peregrinar a La Meca, manumitir esclavos o hacer actos de caridad expiatorios. Según Ibn Rušd, en su época el juramento más usual era el que se hacía por el triple repudio[272]; de ahí la importancia de dilucidar si ese triple repudio equivalía a uno simple o no. No sorprende comprobar que un alfaquí toledano -también anónimo- dio una *fatwà* asegurando que la ruptura del juramento no obligaba a un triple repudio, sino a una separación *mubāra'a*. En su comentario a este dictamen, Ibn Sahl hace constar su desaprobación, añadiendo que también Abū Bakr Ibn Zarb (m. 381/991) había considerado que la ruptura de juramento equivalía a un repudio único y que como había residido en Toledo, la errónea doctrina del *muftī* toledano podía proceder de él[273]. La opinión de que un juramento de esta clase sólo obligaba a un repudio único -revocable- se mantuvo en el entorno toledano, donde la sostenía, en el s. V/XI, Abū Bakr Ibn Zuhr (m. 422/1030-31[274]).

Las reflexiones de Ibn Sahl siguen a su registro de un caso muy ilustrativo de este tipo de juramentos: a mediados del s. V/XI, un cordobés llamado Aḥmad b. 'Alī b. Dalhāṭ había jurado repudiar a su mujer si el hermano de ésta entraba en su casa. Se presentaron ante el

---

Muḥammad b. 'Iyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām*, p. 526). Cf. M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 62.

[271] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 284/467; al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IV, p. 437-38. Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 121 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 97 (nº 121). Tanto Idris como Lagardère consideran erróneamente a Abū Ibrāhīm como un contemporáneo del emir 'Abd Allāh (275-300/888-912).

[272] Ibn Rušd, *Masā'il*, I, p. 703.

[273] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 447. Cf. D. Serrano, intr. a su trad. de Ibn 'Iyāḍ, *Maḏahib*, p. 118-9.

[274] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VIII, p. 28. Sobre Ibn Zuhr, cf. *supra*, nota 253.

ṣāḥib al-aḥkām de Córdoba documentos y testigos que probaban la voluntad expresa de Aḥmad al pronunciar el juramento, la entrada del cuñado en la casa y la continuidad del vínculo matrimonial, lo que constituía perjurio. Los jurisconsultos a quienes se dirigió el *ṣāḥib al-aḥkām* opinaron que el repudio era obligatorio, aunque algunos dieron la opción del *i'ḏār* (intimación o interpelación final) al perjuro, que mientras tanto se había trasladado con su esposa a Baeza[275].

Parece claro que Aḥmad b. 'Alī no tenía intención alguna de repudiar a su esposa; la acción que lo llevó ante la justicia fue iniciada por un *muḥtasib* anónimo, alguien que conocía sus circunstancias y que se tomó la molestia de conseguir pruebas documentales para obligarle a cumplir su juramento. La expresión de este tipo de obligaciones, que no dependen de la voluntad de quien hace el juramento, era considerada sin embargo vinculante, precisamente por la gravedad de lo que se ponía en juego y para evitar que se pronunciaran juramentos a la ligera[276]. Se conocen algunos otros casos en los que se adquirió esa responsabilidad, que luego hubo de ser cumplida. El del *qāḍī* Muḥammad b. Bašīr (m. 198/813-14) es uno de los más conocidos y se repite en las fuentes como muestra de su rectitud:

> dijo alguien que la razón de su destitución fue que no pudo aplicar su justicia a un miembro de la aristocracia (*jāṣṣa*) y entonces juró que no volvería a juzgar por el triple repudio de su esposa, la manumisión de sus esclavos y el reparto de sus bienes entre los pobres. Fue destituido, y cuando se le quiso volver a nombrar, se excusó aduciendo aquel juramento. Ante la decisión firme del emir [para nombrarle de nuevo], manumitió a sus esclavos, repudió a su esposa y distribuyó sus bienes. El emir le regaló una de sus propias esclavas (*ŷawārī*) y le entregó el equivalente de sus bienes y sus esclavos[277].

Un largo capítulo de los *Maḍāhib* de Muḥammad b. 'Iyāḍ está dedicado a la discusión de las diferentes opiniones que mereció a los

---

[275] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 441 y ss.

[276] Cf. J. E. Tucker, *In the House of the Law*, p. 105-108.

[277] Qādī 'Iyāḍ, *Tartīb*, III, p. 330-1. El texto procede de Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt*, p. 62/77 (donde aparecen menos detalles pero se nombra al emir al-Ḥakam) y se recoge también en al-Maqqarī, *Nafḥ*, II, p. 146. Otros ejemplos de juramento por repudio, en Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, 68 y al-Qaštālī, *Tuḥfa*, p. 68.

juristas mālikíes, en al-Ándalus y fuera de ella, el uso de los juramentos que obligaban al repudio[278]. Es llamativa la amplitud y diversidad de la controversia, que refleja la necesidad de evitar fracturas en la ortodoxia al mismo tiempo que procura eludir una deformación de la práctica de los juramentos obligatorios cuando éstos se prestaban con condiciones imposibles de llevar a la práctica o por razones poco fundadas. La diferencia de opinión entre los juristas andalusíes a este respecto se documenta todavía en el s. IX/XV[279] y había formado parte de la propaganda de los almorávides, que acusaban a los almohades de devolver a sus esposos a las mujeres repudiadas por tres veces, acusación desmentida por los autores proalmohades[280].

Suele incluirse entre los procedimientos de repudio reservados a los hombres el llamado *li'ān*, que consiste en una acusación pública de adulterio contra la esposa como fórmula de no reconocimiento de paternidad[281]. Se trata, sin duda, de un recurso excepcional cuyas consecuencias eran de extrema gravedad; de ahí la solemnidad que se imprime a todo el procedimiento, las exigencias legales que lo rodean y lo escaso de su práctica[282].

Se conservan, sin embargo, algunos ejemplos andalusíes del empleo de este método de disolución del matrimonio. El más conocido es, sin duda, el que se refiere a Aḥmad b. Sa'īd b. Ibrāhīm al-Hamdānī Ibn al-Hindī, sobre el que ya llamó la atención I. Goldziher[283]. En 388/998 Ibn al-Hindī (m. 399/1009), en efecto, lanzó una acusación de adulterio (*lā'ana*) contra su esposa, en la mezquita aljama de Córdoba; nada se dice sobre el resultado de su acción, pero sí que le fue reprochada por sus contemporáneos y, más adelante, por alguno de sus biógrafos[284]. La justificación aducida por Ibn al-Hindī fue que quería con ello "vivificar la *sunna*", de modo que

---

[278] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 280-98/462-484.

[279] Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 236.

[280] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm*, p. 67-8.

[281] Cf. D. Santillana, *Istituzioni*, I, p. 276-9.

[282] Cf. N. Coulson, "Regulation of sexual behavior under traditional Islamic Law", p. 64.

[283] Cf. D. Santillana, *Istituzioni*, I, p. 279.

[284] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 21; Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 146-7 e Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 212.

su actitud ha podido ser interpretada como muestra de celo religioso[285]. La biografía que le dedica Ibn Baškuwāl (a quien copia y resume Ibn Sa'īd) es sumamente elogiosa para las virtudes y saber de Ibn al-Hindī y justificaría por sí sola esa interpretación.

Sin embargo, existe un texto muy diferente de Ibn Ḥayyān que parece aludir, aunque sin nombrarlo, a este Ibn al-Hindī. Se refiere el historiador cordobés a un personaje de quien hace grandes alabanzas, para pasar luego a descalificar su aspecto exterior y sus costumbres personales poco aseadas; afirma también que carecía de honorabilidad y que "fue el primero en al-Ándalus que acusó públicamente de adulterio a su esposa, mostrando a la gente la práctica del *li'ān* por constatación ocular"[286]. El *qāḍī* 'Iyāḍ, que cita a Ibn Ḥayyān en su biografía de Ibn al-Hindī, omite alguno de los detalles más desagradables de su fuente, pero al contrario que Ibn Baškuwāl, no dudó en hacer constar que "no cumplía satisfactoriamente con la religión, sus palabras no eran aceptables y carecía de honorabilidad. Se cuentan de él cosas reprobables (*munkara*)", entre las que cita, como ejemplo, el *li'ān*[287].

Todo esto lleva a pensar que la acción de Ibn al-Hindī fue un hecho excepcional, reprobado por sus contemporáneos y por la posteridad y que se trató de explicar por un contexto de comportamiento calificado de excéntrico y poco virtuoso. Si Ibn Ḥayyān aseguraba que Ibn al-Hindī fue el primero en poner en práctica este procedimiento, se atribuye al *qāḍī* 'Iyāḍ la afirmación de que se habría tratado del último ejemplo conocido de *li'ān* en el islam[288], insistiéndose así en lo

---

[285] Cf. D. Santillana, *loc. cit.*

[286] En Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 587. Una nota del editor, I. 'Abbās, muestra su desconcierto ante la información de Ibn Ḥayyān, que duda pueda atribuirse al mismo personaje biografiado por Ibn Baškuwāl, autor de un compendio sobre *waṯā'iq* unánimamente alabado y encarnación del ideal de sabio musulmán. Por mi parte, no creo que haya dudas al respecto: no es verosímil que dos personajes diferentes y de cierta importancia hubieran pronunciado un *li'ān* en la misma fecha en la mezquita aljama de Córdoba.

[287] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, p. 147.

[288] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IV, p. 76 (en donde se lee "Ibn al-Rundī" en lugar de "Ibn al-Hindī"). Cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 142 y V. Lagardère, *Histoire*, p. 100 (nº 142); ambos dan erróneamente la fecha de muerte de Ibn al-Hindī como 388.

extraordinario de una práctica que se reconocía como sumamente arriesgada.

Sin embargo, se conserva el recuerdo de al menos otros dos ejemplos, uno anterior y otro posterior al de Ibn al-Hindī. El caso más temprano se presentó a consulta de Ibn Lubāba (m. 314/926), Ibn Walīd (m. 309/921 y Sa'd b. Mu'āḏ (m. 308/920), que respondieron en los siguientes términos:

> hemos entendido en lo que afirma Qāsim b. Ṭālib de haber visto a su esposa Sa'dūna bt. Sa'īd fornicando. A continuación se ha presentado con la pretensión de pronunciar *li'ān* contra ella y ha dicho que se había separado y apartado de ella desde hacía cuatro meses. Es necesario que se haga comparecer a la mujer. Si confirma lo dicho por su marido, será lapidada. Si lo niega, él pronunciará el *li'ān*[289].

Un segundo caso está documentado en raŷab de 459/mayo de 1067, cuando Fāṭima bt. al-Zubayr reclamó a su marido 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (del que estaba separada por repudio simple desde el 17 de rabī' I/5 de febrero del mismo año), la *nafaqa* de su embarazo; 'Abd al-Raḥmān negó ser el padre del hijo que esperaba Fāṭima, porque se había separado de ella unos siete meses antes del repudio. Los alfaquíes consultados sobre este caso recomiendan, primero, que se presenten pruebas y testigos de las alegaciones, previendo también el recurso al juramento de *li'ān* que, de ponerse en práctica, supone el divorcio definitivo entre los cónyuges (que nunca podrán volver a casarse) y la pérdida de *nafaqa* para la esposa[290].

Dos juristas andalusíes del s. VI/XII, Ibn al-Ḥāŷŷ e Ibn Fūrtiš, fueron consultados por el *qāḍī* 'Iyāḍ a propósito de un tercer caso de *li'ān*, el único incluido en la colección de sentencias jurídicas y dictámenes recogida por su hijo Muḥammad. Ante la negativa de un hombre a reconocer el embarazo de su esposa como suyo, ambos juristas dieron la opción de recurrir al *li'ān*, porque de lo contrario el hijo sería considerado como legítimo[291].

---

[289] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 440.

[290] *Idem*, p. 433-440.

[291] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 299/485. Sobre las consecuencias de la declaración de *li'ān* para la herencia familiar, cf. A. A. Sonbol, "Adoption in Islamic Society", p.

El procedimiento que debía seguirse en la declaración de *li'ān* se describe minuciosamente en las actas notariales previstas para ese fin. El primer paso consistía en la firma, por el marido, de un documento negando la paternidad del hijo esperado por la esposa y en el que había de constar la acusación de adulterio y la negación de los cargos por parte de la mujer. Si el marido persistía en su actitud, el *qāḍī* debía hacer comparecer a los esposos ante los testigos de oficio y alfaquíes para pronunciar el *li'ān*, después de haber advertido al marido sobre las consecuencias de un falso juramento. Los dos cónyuges habían de hacer su juramento cinco veces, en la mezquita aljama y de pie frente a la alquibla[292]. La ceremonia, como puede observarse, está rodeada de signos de solemnidad y sacralidad; cada paso está diseñado para inspirar en el marido acusador respeto y temor hacia una decisión que hace irrevocablemente pública su pérdida de honor familiar. Se prevé incluso que, si más adelante, el marido llegara a reconocer como suyo a ese hijo, la esposa pueda acusarle de calumnia, por lo que le correspondería la pena canónica de 80 azotes[293].

Puesto que, como se acaba de comprobar, el procedimiento de *li'ān* se prevé en los modelos de actas notariales y, sobre todo, se conocen casos anteriores y posteriores al de Ibn al-Hindī, ¿cómo puede entenderse la afirmación de excepcionalidad que se le atribuye a éste?

Creo que para comprender esta aparente contradicción deben tenerse en cuenta los comentarios que, mucho tiempo después, añadió al-Wanšarīsī (m. 914/1508) a su registro del caso de Ibn al-Hindī y entre los que incluye este breve relato:

> mi padre me informó sobre un hombre que era *qāḍī* y cuya mujer cometió adulterio, de resultas de lo cual quedó embarazada. El hombre decía: "¿qué he de hacer contigo? ¡Que Dios te dé la muerte! Pues si me callo, entrará en mi descendencia quien no me pertenece y si hablo, quedarás deshonrada y yo lo mismo". Y optó por el silencio[294].

50-1.

[292] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 121-2/169-70 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 97-99.

[293] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 123/171 y al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 99.

[294] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IV, p. 76.

La forma en que se presenta el dilema en que se encontraba este desconocido *qāḍī* explica la repugnancia sentida, de forma más o menos explícita, entre los juristas que se refieren al *li'ān* y, sobre todo, la reprobación que mereció la conducta de Ibn al-Hindī y que no parece haberse expresado en los otros casos conocidos. Pero, precisamente, en el caso de Ibn al-Hindī se trata, como en el del *qāḍī* mencionado por al-Wanšarīsī, de un miembro de la elite social para quien hacer público el adulterio de la esposa supone motivo de deshonra; cuando Ibn Ḥayyān se refiere a la falta de honorabilidad (*muruwwa*) de Ibn al-Hindī está explicando su conducta en términos que implican una falta de adecuación al código por el que se rige la adquisición o pérdida de prestigio social, entre cuyas normas, como ya se ha observado, primaba la discreción acerca de los comportamientos sexuales[295]. Para el común de las gentes (como los matrimonios de Sa'dūna bt. Sa'īd y Qāsim b. Ṭālib o Fāṭima bt. al-Zubayr y 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad) el recurso al *li'ān* podía suponer una desdicha personal; para un miembro de los grupos sociales más privilegiados, se convertía además en un motivo de afrenta pública. Para todas las mujeres en esa situación, sólo quedaba la posibilidad de negar bajo juramento la acusación de sus maridos, como ya se ha visto. Ello les permitía evitar ser condenadas a muerte por adulterio, pero implicaba su repudio automático y la pérdida de derechos económicos; sólo es posible imaginar, sobre todo en el caso de las mujeres de buena familia, las consecuencias familiares y sociales de la acción de sus maridos.

Las cuestiones examinadas hasta aquí no agotan, ni con mucho, las que pueden exponerse acerca de las repercusiones del divorcio o repudio para las mujeres. Se ha tratado de presentar, únicamente, las fórmulas jurídicas que estaban al alcance de las andalusíes para disolver su matrimonio, señalando asimismo las consecuencias de las acciones tomadas por los maridos a la hora de escoger una u otra forma de repudio. El marco de acción de las mujeres que deseaban separarse de sus maridos, con ser limitado, les permitía poner término a situaciones difíciles -malos tratos, abandono- o a matrimonios infelices, especialmente cuando las cláusulas del contrato matrimonial, los

---

[295] Cf. *supra*, p. 240.

recursos económicos de que disponían o el conocimiento de los resortes jurídicos jugaban a su favor[296]. Por otro lado, la capacidad legal de los hombres para pronunciar repudios definitivos sin otra justificación que la de su voluntad constituía una amenaza constante tanto para la estabilidad matrimonial como para la posición personal y social de las mujeres. Cuando, en 564/1168-69, Ibn Mardanīš repudió a su mujer, la hija de Ibrāhīm b. Hamušk, dice el cronista que "la mandó con su padre, despreciada y humillada, llorando"[297]. Para muchas otras mujeres, el repudio debió de significar una pérdida similar de rango y consideración y es significativo que se estableciese la obligación de compensarlas materialmente con un «regalo de despedida» (una sirvienta como máximo y un vestido como mínimo)[298], al que no tenían derecho las que habían iniciado por sí mismas el proceso de separación.

Las ventajas concedidas a los hombres por la legislación que regía el repudio podían ser utilizadas como fórmula de coacción hacia el comportamiento de las mujeres. Un texto al que ya se ha hecho referencia[299] documenta una situación de este tipo: se consultó a Yaḥyà b. Yaḥyà sobre una mujer muy piadosa que frecuentaba la mezquita de su barrio y que, como obra de devoción, se dedicaba a barrer el edificio. Su marido se impacientaba si al llegar a su casa no encontraba a su esposa y se le explicaba que estaba barriendo la mezquita, de modo que llegó un momento en que la amenazó con repudiarla si continuaba haciéndolo; la mujer se abstuvo, por tanto, de esa práctica. Pero más adelante, llevó su telar a la mezquita para que fuera reparado y al extenderlo, cayeron hierbas secas que se apresuró a barrer. Yaḥyà b. Yaḥyà fue de opinión que esta circunstancia no activaba la amenaza de su marido, puesto que su intención en este caso concreto no había sido la de cumplir un acto devoto[300]. Esta mujer había roto, accidentalmente, el código de comportamiento impuesto por su marido bajo la amenaza del repudio; de haber continuado con su

---

[296] Cf. A. Zomeño, "Abandoned Wives and Their Possibilities for Divorce in al-Andalus".

[297] Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, *Mann*, p. 303.

[298] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 58.

[299] Cf. *supra*, p. 271.

[300] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 989.

práctica anterior, basada en motivos religiosos, el jurista habría considerado justificada la declaración de repudio, puesto que en la intimidación del marido estaba implícito un juramento que debía cumplirse.

¿Podían las mujeres utilizar en su favor el amplio margen de maniobra que la ley concedía a los hombres? Un modelo de acta notarial recogido por Ibn al-'Aṭṭār[301] podría hacer pensar que, en algunos casos, la respuesta a esta pregunta es afirmativa. Se trata, en efecto, de un formulario destinado a las mujeres que reclaman haber sido repudiadas, aun cuando su marido afirme lo contrario. Se prevé en el documento en cuestión que la mujer presente dos testigos; que el marido presente otros dos, uno de los cuales afirma que un testigo de la mujer tiene enemistad manifiesta con el marido; que se conceda un plazo a la mujer para que aporte más pruebas y, finalmente, que se recurra al procedimiento de que ambas partes juren sobre la veracidad de sus alegaciones; si el marido se niega a hacer el juramento, ella queda repudiada automáticamente. La interpretación de esta clase de documento ofrece dudas sobre la intención del marido, pero no sobre la de la demandante y cabe la posibilidad, a partir de su lectura, de entenderlo como una fórmula destinada a facilitar la disolución del matrimonio a petición de las mujeres.

Conclusiones

A pesar de que la información de que se dispone es cualitativamente muy rica, no contiene un acopio de datos suficiente para establecer conclusiones firmes sobre el grado de difusión, en al-Ándalus, de las características más distintivas del matrimonio islámico (poligamia y divorcio). Del material examinado parece deducirse que los vínculos conyugales eran predominantemente monógamos, salvo en los estratos sociales más elevados, mientras que la inestabilidad matrimonial procedía principalmente de la posibilidad de disolución del contrato original. No obstante, hay que tener en cuenta que la falta de documentación sobre la edad de las mujeres al casarse o la diferencia

[301] *Waṯā'iq*, p. 524-27.

de edad entre los cónyuges falsea las deducciones que puedan hacerse, por ejemplo, acerca del número de matrimonios contraídos por una mujer a lo largo de su vida, que pudieran estar ocasionados por repudios sucesivos o por viudedad.

El amplio margen de actuación que las normas legales concedían a los hombres a la hora de diseñar sus estrategias matrimoniales estaba limitado, en la práctica, por condicionamientos económicos[302] y por la adaptación de esas normas a las exigencias de la interacción de los grupos familiares que contraían alianzas. La fijación de unos requisitos legales indispensables para la unión conyugal pretendía, en todo caso, preservar la autenticidad de la filiación patrilineal y la consiguiente transmisión genealógica de prestigio y bienes, de donde se desprende el horror de los juristas a cualquier tipo de unión (como los matrimonios temporales o los que no respetan los procedimientos establecidos tras un repudio triple) que pudiera arrojar dudas sobre la veracidad de la filiación. Como fórmula de compensación a la cesión exclusiva, por parte de las mujeres, de su capacidad sexual y reproductiva, el contrato matrimonial debía incluir no sólo un acidaque de paridad, sino también cláusulas precisas para proteger sus intereses económicos, familiares y personales.

Es dudoso que la mayoría de las mujeres andalusíes pudiera disfrutar de esta clase de protección; ya se ha visto cómo Ibn Rušd hacía notar que el contrato matrimonial no siempre incluía cláusulas y que ello dependía a menudo del saber de los escribanos. Para las familias que gozaban de cierta posición y que pretendían mantenerla sí era importante, desde luego, garantizar las alianzas en términos pariguales, para lo cual era indispensable ejercer un alto grado de dirigismo matrimonial. Las indicaciones dispersas en los textos andalusíes acerca de la desaprobación de los «matrimonios desiguales» señalan hasta qué punto la homogamia era un fenómeno extendido en determinadas capas sociales y, en términos de género, cómo la infracción de esa norma era sentida en el caso de las mujeres como una pérdida colectiva de prestigio, mientras que para los hombres significaba un descrédito personal.

---

[302] Cf. L. Ahmed, "Early Islam and the position of women", p. 63.

Las ceremonias nupciales han dejado un rastro escrito muy poco detallado en los textos andalusíes, que destacan casi únicamente las «bodas que fueron famosas» por la personalidad y circunstancias de los hombres que las protagonizaron. Sin embargo, incluso desde el punto de vista de los juristas, la boda tiene una importancia decisiva para la consideración legal del matrimonio, puesto que conforma el requisito de publicidad indispensable para dar validez a la unión. La escasez de datos sobre los ritos nupciales se explica, a mi entender, por dos razones: en primer lugar, debido al carácter de la documentación escrita, que rara vez presta atención a los acontecimientos de la vida familiar y cotidiana. Pero probablemente también, en segundo lugar, porque en las bodas las mujeres ocupan un espacio propio e intervienen directamente en la organización del ritual festivo. Las censuras que se dirigen a los aspectos más lúdicos de la ceremonia nupcial no dejan, en efecto, de señalar su estrecha conexión con la actividad de las mujeres.

La desigualdad entre marido y mujer a la hora de disolver su matrimonio no debe hacer olvidar que las mujeres tenían a su alcance fórmulas legales que les permitían ejercer su opción al divorcio. La renuncia a derechos económicos adquiridos o la cesión de propiedades facilitaba este procedimiento e incluso, como se ha observado en algún caso concreto, se podía recurrir más adelante a la justicia para recuperar lo cedido si se había tenido la precaución de registrar documentalmente la involuntariedad de la renuncia con anterioridad. Por otro lado, a la hora de solicitar la declaración de repudio, era de vital importancia el poder reclamar el cumplimiento de las cláusulas del contrato matrimonial, entre las que se documentan preferentemente, a estos efectos, las que requerían el buen trato del marido, la monogamia o la limitación de los periodos de ausencia.

La última de estas cláusulas es la que parece haber dejado una huella más abundante en los textos y ello podría explicarse por las condiciones de una sociedad como la andalusí, situada en un territorio de frontera y, sobre todo en determinados periodos, sometida a la presión militar de los reinos cristianos. No hay que olvidar, tampoco, las luchas internas entre musulmanes ni, en otro plano, la movilidad de los hombres por razones diversas (comercio, viajes de estudio, peregrinación). Para las mujeres abandonadas, la reclamación ante la justicia incluía no sólo el posible repudio sino también el derecho a asegurar mientras tanto su manutención sobre los bienes dejados por sus

maridos. Cabe asimismo preguntarse si la abundante documentación sobre el recurso al repudio por ausencia del marido no encubre en ciertos casos un fenómeno diferente: una ausencia voluntaria que se utilizaba como forma de poner término al matrimonio[303].

Las divergencias entre juristas toledanos y cordobeses a la hora de establecer los plazos de una ausencia motivada por la participación en acciones militares deben ponerse en relación con sus respectivas posturas acerca del repudio obligado por un juramento del marido. Aunque se cuenta ya con un estudio sobre algunas de las diferencias de opinión entre juristas toledanos y cordobeses[304], sería preciso ahondar más en este tema, que muestra, en los dos aspectos aquí abordados, una tendencia significativa. En ambos casos se observa que los juristas toledanos conceden a las mujeres un margen de acción menos restringido y se muestran menos inclinados a la disolución del matrimonio por la acción irreflexiva de los maridos, sea ella la incoporación voluntaria al ejército o un juramento de obligado cumplimiento. No cabe duda de que las condiciones locales debieron de representar un papel importante en la postura adoptada por los alfaquíes toledanos respecto a la ausencia motivada por la participación en la lucha contra los cristianos; es más difícil suponer las razones de su criterio -que no fue unánimemente seguido por todos los juristas de Toledo- respecto a los juramentos de obligado cumplimiento y la consideración del repudio resultante como único y revocable.

La discusión sobre este último punto se engarza naturalmente con las repercusiones de alguno de los métodos de declaración de repudio que registran las fuentes andalusíes y, en especial, con el *li'ān*. La censura de los sabios cordobeses o formados en Córdoba hacia los toledanos que toleraban la revocabilidad del repudio obligado por un juramento se fundamentaba en la imprecisión genealógica que podía derivar de esta permisividad. Bajo el concepto de la declaración pública

---

[303] En su estudio de la práctica legal del divorcio en el Marruecos actual, Z. Mir-Hosseini (*Marriage on Trial*, p. 102-4) ha comprobado que la ausencia del marido constituye más del 50 % de los reclamaciones de divorcio por las mujeres y concluye que a veces da la impresión de que hay un acuerdo tácito entre los cónyuges para recurrir a este sistema.

[304] Cf. D. Serrano, "La escuela de alfaquíes toledanos a través del *Mi'yār* de al-Wanšarīsī".

de adulterio aparece nítidamente la misma preocupación, a la que en este caso se añade la pérdida de honorabilidad de ambos cónyuges. Si el marido pertenecía a una clase social que basaba su prestigio en signos externos de comportamiento (como la ocultación de las mujeres), el recurso al *li'ān* rompía con un código de conducta basado en la discreción. Por ello mismo, cuando Ibn Baškuwāl se ve obligado a registrar la acción de Ibn al-Hindī (que debió de ser un escándalo de proporciones notables), lo hace sin comentario alguno, pero se extiende sobre sus cualidades como sabio y autor; Ibn Ḥayyān, por su parte, considera necesario explicarla por sus excentricidades de carácter y su falta de honorabilidad. Honor público y vergüenza privada se enfrentan en un ejemplo individual como muestra de hasta qué punto las vidas de las mujeres dependían de su acomodo en círculos sociales diferentes: en otros casos de *li'ān* registrados por las fuentes andalusíes, y cuyos protagonistas no pertenecían a las elites urbanas, se acepta con naturalidad que los maridos declaren públicamente el adulterio de sus mujeres como fórmula de repudio.

En el caso de Ra'y bt. Yūnus se ha hecho notar que su condición de mujer acomodada e hija de alfaquí debió de favorecer la gestión de su repudio *jul'*. La documentación examinada no ofrece dudas sobre la dificultad de organizar un proceso de divorcio o de reclamación de ejercicio de las cláusulas del contrato matrimonial: las mujeres debían presentar testigos (masculinos) y documentos debidamente formalizados, acudir en persona al tribunal de justicia y en ocasiones prestar juramentos solemnes en la mezquita aljama[305]. ¿Qué mujeres estaban mejor preparadas para gestionar todo este procedimiento? En principio, las que pertenecían a familias de buena posición, que podían recurrir al consejo y las recomendaciones de sus parientes masculinos; pero, precisamente, eran éstas las que hallarían más dificultades en traspasar la barrera que usualmente las mantenía aisladas en el interior de su mundo familiar, fuera del cual carecían del *savoir faire* imprescindible para hacer valer su posición.

Las dificultades que se presentaban a las mujeres de esta categoría social cuando un conflicto matrimonial exigía su presencia ante el juez se retratan acertadamente en la biografía del granadino Abū 'Abd Allāh

---

[305] Cf. A. Zomeño, "Abandoned Wives".

Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-'Aqrab, cuya esposa, Zahra bt. Abī l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad, pleiteó contra él ante el *qāḍī* de Granada Abū 'Abd Allāh Ibn Simāk al-'Āmilī[306], cuyo secretario, relator del suceso, afirma:

> el *qāḍī* vio la fuerza y el poder (de al-'Aqrab) en su parlamento y la debilidad del de ella, junto a su ordenamiento vacilante, por lo cual la compadeció. Consideraba el *qāḍī* que las mujeres eran débiles y que la mayoría de los hombres las perjudicaban (*ẓalama*). A menudo decía en su tribunal (*maŷlis*): ve despacio, ten cuidado con las botellas[307].

El secretario de Ibn Simāk, que era vecino de al-'Aqrab, intervino para recordarle que el *qāḍī*, aficionado a la poesía, apreciaría su talento en este arte; la oportuna composición de unos versos por al-'Aqrab trajo como consecuencia que Ibn Simāk encargase a su secretario la gestión de un acuerdo entre los cónyuges, fijado en el pago de 50 dinares por el marido. No se explica, en todo este relato, cuál era la razón del pleito que enfrentaba a al-'Aqrab y a su esposa. Pero sí se observan claramente las dificultades que se alzaban ante una mujer que decidía recurrir a la justicia para reclamar sus derechos, dificultades que para algunos hombres, como el *qāḍī* Ibn Simāk, no pasaban inadvertidas. Las mujeres no estaban educadas para ejercer, como los hombres, la elocuencia pública; cuando han de expresar sus quejas, como la mujer que solicitaba la anulación de su matrimonio ante el *qāḍī* de Córdoba Sa'īd b. Sulaymān, deben recurrir a expresiones físicas y temperamentales de desesperación. El dominio masculino de la palabra -oral y escrita- expulsaba a las mujeres fuera del ámbito del ejercicio público de la justicia; sin embargo, la constancia de su presencia en ese espacio pone de manifiesto las posibilidades de actuación de las mujeres para plantear soluciones a los conflictos derivados de su relación matrimonial.

---

[306] Nombrado *qāḍī* de Granada por los almohades en 551/1156-57; cf. J. Bosch Vilá, "Los Banū Simāk", p. 29-34.

[307] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭā*, II, p. 285-86. El *qāḍī* se estaba refiriendo a un *ḥadīṯ* del Profeta, recogido por Ibn 'Abd al-Barr (cf. *supra*, p. 100).

La pareja conyugal y las relaciones de familia

Entre las varias elegías dedicadas por poetas andalusíes a sus esposas, destaca sin duda la escrita por Abū Ḥayyān (m. 745/1344) tras la muerte de Zumurruda:

Era mi compañía en la soledad y en el destierro,
despierto, dormido y de viaje.
Mi contertulio en casa y fuera de ella,
mi camarada de Peregrinación.
Era mi esperanza que ella siguiese con vida
cuando la enfermedad me rondase.
Porque no era sólo una esposa
sino una madre, y yo, su hijo más pequeño.

El traductor de estos versos, J. M. Fórneas, subraya atinadamente la sinceridad del afecto expresado por Abū Ḥayyān y la forma en que transmite al lector su "dolor íntimo, tiernamente sentido y expresado de una manera elemental, directa y cordial"[308]. La excepcionalidad de la composición de Abū Ḥayyān no reside en el tema elegíaco, del que hay muchos otros ejemplos, sino en el tono "insólitamente afectivo" que imprimió a sus versos ya que, siempre según Fórneas, "no es frecuente que un poeta árabe hable así de su esposa".

Sabida es, en efecto, la reticencia mostrada por los poetas a la exhibición pública de los sentimientos inspirados por las mujeres a las que estaban unidos por matrimonio[309] y que ha de relacionarse con la ocultación de las mujeres de buena familia a las miradas ajenas e incluso a la divulgación de sus nombres. Pero hay algo más en el poema de Abū Ḥayyān que sorprende al lector actual y que es apuntado por Fórneas en sus comentarios a este texto: el poeta se duele no sólo de la pérdida del ser amado, sino de la ausencia de quien era su compañera en todos los aspectos de su vida y que unía a sus virtudes conyugales el más tierno cuidado -comparable al de una madre- por su esposo. No

---

[308] Cf. J. M. Fórneas, "Acerca de la mujer musulmana", p. 101. Véase también C. del Moral, "La poesía de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī", p. 248.

[309] Cf. T. Garulo, *Literatura árabe*, p. 61.

es frecuente, desde luego, que poetas -u otros autores- definan el concepto de pareja conyugal en tales términos de igualdad y compañerismo.

Frente a este raro testimonio, la mayor parte de los textos en los que se dibuja la figura de las esposas andalusíes en relación con sus maridos muestra una clara tendencia a componer un retrato ejemplar de esa relación. Como ya se ha hecho ver, la incomprensión de las esposas hacia las virtudes de sus maridos, manifestada en el reproche hacia sus excesivos actos de caridad o sus escrúpulos exagerados en materia de religión, forma parte de la imagen estereotipada de las mujeres[310]. A pesar de esa intención moralizante, las escenas que describen estos reproches tienen el valor de mostrar a las mujeres ejerciendo una crítica activa a las acciones de sus maridos, como sucedió en el matrimonio de Šabṭūn y Ḥamīda, la hija de Mu'āwiya b. Ṣāliḥ[311]:

> era (Šabṭūn) un hombre escrupuloso y de sincero ascetismo. Estaba casado con la hija de Mu'āwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥimṣī. Cuando Mu'āwiya regalaba algo de comer a su hija, ella lo presentaba a su marido Ziyād b. 'Abd Raḥmān, pero él no lo probaba. Ella le discutía y le insistía, pero él seguía negándose. Cuando ella insistía, él se excusaba, diciendo: "Esto es el escrúpulo religioso (*wara'*); quizá Dios nos beneficie de él". Su esposa le replicaba: "¿Es que tú eres mejor que mi padre?". El respondía: "No digo eso, yo no llego al rango (*darajâ*) de tu padre, que es un sabio y tiene una elevada posición". Le daba a ella éstas y otras excusas[312]

La mujer de 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī b. Huḏayl (m. 564/1168-69), un valenciano originario de Arcila, alarmada ante las abundantes obras de caridad de su marido, le dijo: "con esta acción estás buscando la ruina de tus hijos", a lo que él replicó con un piadoso voto sobre la riqueza que, en realidad, buscaba con ello para su

---

[310] Cf. *supra*, p. 93-4.

[311] Cf. *supra*, p. 434.

[312] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II/1, f. 126 v; Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Ajbār*, nº 104 (p. 95-6); Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, III, p. 118 (muy resumido). Cf. M. Fierro, "Tres familias andalusíes", p. 97-8.

prole[313]. La intención de los biógrafos de 'Alī b. Muḥammad y de Šabṭūn, al traer a la escena a sus mujeres -que de otro modo no hubieran merecido mención alguna- es, naturalmente, resaltar el alto grado de virtud de sus maridos; sin embargo, al hacerlo permiten observar una relación conyugal en la que las mujeres ejercitan un derecho a la crítica sobre la actuación de sus maridos y que, al menos en el caso de la anónima esposa del asceta valenciano, no deja por menos que suscitar cierta simpatía en el lector actual.

De otras mujeres más dispuestas a compartir los ideales religiosos de sus maridos también se ha conservado noticia. Así, Muḥammad b. Faraŷ al-Umawī pasó su noche de bodas rezando, acompañado de su esposa que veló con él[314]. De Muḥammad b. 'Ubayd Allāh b. al-Walīd al-Mu'aytī (m. 367/977-78) se afirma que

> estaba casado con la hija del cadí Ibn al-Salīm. Había llegado a tener una gran posición en Córdoba, por su ciencia, su proximidad con el califa y su parentesco con el *qāḍī l-ŷamā'a*. Pero lo abandonó todo en la flor de su juventud y se recluyó en su casa, alejándose del poder (*sulṭān*) y de la práctica de la jurisprudencia. Conservó su finca, pero vendió su montura y se recluyó en una algorfa de su casa, dedicado a la devoción y comiendo lo que él mismo se preparaba, como verduras del campo y cosas así. Se vestía de lana y dormía en el suelo. Su mujer se retiró con él por su propia elección[315].

El minucioso recuento de los actos de piedad de al-Mu'aytī es revelador de su renuncia no sólo a su elevada posición, sino también a las comodidades materiales de la existencia. Su esposa, como hija de otro importante personaje de Córdoba, había contraído un matrimonio parigual y podía esperar que su vida conyugal se mantuviese en los niveles adecuados a su condición o, de no ser así, iniciar un proceso de separación. Que su elección de permanecer al lado de su marido fuera voluntaria parece atestiguado no sólo por la afirmación del biógrafo de

---

[313] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 638.

[314] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Ajbār*, nº 161.

[315] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 119-20 (cf. M. Marín, "*Zuhhād* de al-Andalus", p. 455). Otro ejemplo semejante, del que no se dan tantos detalles, es el de la mujer de Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Tuŷībī, de Almería (m. 665/1266-67; Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, nº 769).

al-Mu'aytī sino porque nada le habría sido más fácil, a esta mujer hija del juez mayor de Córdoba, que buscar un modo de anular su matrimonio. Como en el caso de Abū Ḥayyān y aunque aquí falte su expresión personal de los sentimientos que le unían a su esposa, la relación conyugal se enmarca en términos de comunidad de opciones vitales.

La falta de adecuación de algunas mujeres hacia el comportamiento que se esperaba de ellas en tanto que esposas de personajes relevantes podía tener graves consecuencias para sus maridos. Dos jueces andalusíes perdieron, uno su cargo y el segundo la vida, a causa de acciones de sus esposas; tal es, al menos, el mensaje enviado por los relatores de los hechos, aunque quizá convenga examinarlos desde otro punto de vista. El primero de estos dos jueces fue Muḥammad b. Ziyād, *qāḍī* de 'Abd al-Raḥmān II[316], casado con una mujer llamada Tkfāt o Kafāt[317] y a cuyo comportamiento se refiere Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī de manera un tanto enigmática. Al parecer, cuando el emir Muḥammad sucedió a su padre, se negó a nombrar de nuevo juez a Muḥammad b. Ziyād a causa de las murmuraciones que le habían afectado y que según Ibn Ḥāriṯ procedían de una "licencia" (*dālla*) que Tkfāt se había tomado con él y que era del tipo de las que las mujeres favoritas se toman con sus esposos[318].

El segundo caso de comportamiento impropio de la mujer de un juez tuvo mayor gravedad. Aḥmad b. 'Alī b. Abī Gālib, originario de Denia, era *qāḍī* de Málaga cuando la rebelión de 'Alī al-Ŷazīrī contra los almohades hizo correr toda clase de leyendas sobre este personaje, que había iniciado su revuelta en Marrakech y se había trasladado luego a al-Ándalus[319]. Ibn al-Abbār e Ibn 'Iḏārī, al referirse a estos

---

[316] Murió poco después de 240/854; sobre su actuación como juez y otros datos biográficos, cf. M. Fierro, "Tres familias andalusíes", p. 115-118.

[317] Se trata de un nombre de origen bereber, cf. *supra*, p. 52.

[318] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 105-6/129-30 y en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II/2, p. 75. No está claro a qué se refiere Ibn Ḥāriṯ con su empleo de la voz *dālla*, dificultad que solventó J. Ribera traduciéndola como "licencia". *Dālla* tiene el sentido de "atrevimiento" e incluso de "coquetería" (E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, *s.v.*).

[319] Cf. M. Fierro, "La religión", *El retroceso territorial de al-Andalus*, p. 475 y M. I. Calero Secall, "Málaga almohade".

hechos[320], acusan al *qāḍī* de haber aceptado un soborno para liberar a al-Ŷazīrī y su hermano, que estaban en la cárcel de Málaga, por lo que Aḥmad b. 'Alī fue condenado a una pena de 1.000 azotes, muriendo durante su ejecución, en 586/1190. Pero el relato de los hechos que hace Ibn Sa'īd, coincidiendo en lo esencial con el anterior, hace responsable de ellos a la mujer del *qāḍī* que, bien se habría apiadado del rebelde haciéndolo liberar, bien habría sido la que aceptó personalmente el soborno, causando con su reprobable conducta la muerte de su marido[321].

La singularidad del texto de Ibn Sa'īd puede deberse a que conoció personalmente al hijo del *qāḍī* malagueño, a quien frecuentó en Sevilla, según afirma, con gran provecho. Parece verosímil que las informaciones de Ibn Sa'īd sobre el papel de la mujer del juez procedieran de este hijo, Sulaymān, que lloró sentidamente a su padre y que tenía un lógico interés por lavar su memoria de la acusación de soborno. Sin embargo, no es explícito Ibn Sa'īd sobre este punto, ya que introduce sus afirmaciones con un genérico "se dijo que", lo que puede reflejar, simplemente, el recuerdo de las habladurías que, como en el caso de Muḥammad b. Ziyād, se difundieron entre la gente y que no son incompatibles con la versión recogida por Ibn al-Abbār e Ibn 'Iḏārī. Lo que sí puede deducirse de este texto de Ibn Sa'īd es la capacidad de acción de la mujer del *qāḍī*, invadiendo competencias propias de su marido o representando un papel de intermediario ante él; debe recordarse, a este respecto, la anécdota relativa al *muftī* de Toledo Ibn Midrāŷ (m. 363/973-74), cuya opinión se pretende condicionar mediante el soborno a su esposa[322]. La relación conyugal, cuya importancia se reconoce en estas situaciones, aparece condicionada por la dedicación profesional del marido, cuya dignidad se resiente por la excesiva familiaridad que demuestra su esposa (si eso es lo que quiere decir Ibn Ḥāriṯ respecto a Tkfāt/Kafāt) o por su intervención en su actividad profesional: éste es también el caso de la mujer de Loja que era más entendida en cuestiones legales que su marido, *qāḍī* de la ciudad, a quien aconsejaba en materia jurídica, provocando la

---

[320] *Tuḥfat al-qādim*, p. 186 y *Bayān* V, p. 208.

[321] *Ijtiṣār al-qidḥ*, p. 123.

[322] Cf. *supra*, p. 468.

composición de unos versos burlones sobre el asunto[323]. En el extremo -por la gravedad de sus consecuencias- de esta ocupación por las mujeres casadas de áreas que no les eran reconocidas como propias se sitúa la actuación de la esposa del *qāḍī* de Málaga. La lección que se desprende de estos retratos matrimoniales es que la relación conyugal, sobre todo cuando el marido ejerce un cargo público, no debe traspasar los límites de la intimidad de los esposos.

De los *qāḍī*es se esperaba, en principio, un comportamiento modélico en este (y otros) terrenos; su conducta respecto a sus mujeres debía representar un paradigma de relación conyugal. Se ha visto ya algún ejemplo de las intervenciones de los jueces en la resolución de conflictos matrimoniales, ejerciendo en ellos un criterio de armonización de voluntades o de compensación a los agravios sufridos por uno de los cónyuges. En una más de estas anécdotas, conservada en la biografía del *qāḍī* de Córdoba Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Masarra al-Yaḥṣubī (m. 552/1157)[324], se muestra no sólo un nuevo ejemplo de este tipo de intervenciones, sino la relación conyugal entre esposos de escasa categoría social, en la cual las consideraciones de pérdida de dignidad del marido no parecen haber representado un papel importante:

> un día entró a verlo un hombre quejándose de que su mujer le había cerrado la puerta de su casa, impidiéndole el acceso a ella. Era un hombre pobre. El *qāḍī* le preguntó: "¿vives cerca o lejos?" Respondió: "aquí cerca". El *qāḍī* se levantó entonces de su sitial y anduvo hasta llegar a la casa de aquel hombre, apoyándose en su bastón, con el que golpeó la puerta. La mujer salió y preguntó: "¿quién es?" Contestó: "¡Fulano!" (Y nadie oía su voz ni la mención de su nombre sin ser invadido por el temor). El *qāḍī* preguntó a la mujer: "¿cuál ha sido la causa que te ha impelido a cerrar la puerta a tu esposo e impedirle que tuviera acceso a ti?" Contestó ella: "hace tanto y tanto que me había prometido una camisa (*qamīṣ*) y no me la ha comprado". El *qāḍī* le preguntó al hombre por qué no lo había

---

[323] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 114.

[324] Cf. M. Penelas y J. Zanón, "Nómina de ulemas andalusíes", nº 1066 y M. Fierro, "La religión", *El retroceso territorial de al-Andalus*, p. 533.

hecho y él contestó: "Por Dios, que no puedo (pagar) su precio". Le dio entonces un dinar y le dijo: "cómprasela". Y los dejó[325].

De nuevo, lo que se pretende destacar en este texto es la generosidad del juez; pero llama la atención que ésta se ejerza sin el menor comentario hacia la actitud de la esposa rebelde. Al igual que, en otro plano muy distinto, las mujeres de los devotos no dudan en recriminarles lo que consideran perjudicial para la familia en su vida de renunciación, esta mujer anónima de Córdoba tampoco vaciló en mostrar su disconformidad hacia el comportamiento de su marido ni tuvo empacho alguno en declarar sus razones ante el temido juez de Córdoba que se había desplazado hasta su casa para interrogarla.

Las relaciones de la pareja matrimonial abarcan, en todos los textos examinados, un amplio abanico de posibilidades, incluyendo diversas fórmulas empleadas por las mujeres para mantener o restablecer el equilibrio de intercambios sentimentales, familiares y económicos con sus maridos. Frente al ideal de esposa sumisa, obediente y callada, los escasos testimonios conservados suministran, aun contando con sus muchas limitaciones, una imagen mucho más variada y diversa de lo que podía en principio esperarse. Lejos de conformar una relación unívoca de dominación[326], en la pareja conyugal andalusí se daba la posibilidad de que las mujeres mantuvieran vínculos de compañerismo o de comunidad de ideales vitales, que manifestaran su disconformidad con sus maridos o que incluso invadieran territorios que, en teoría, les estaban vedados y a los que tenían acceso por el hecho de estar casadas con determinados hombres.

No hace falta insistir sobre la dificultad de hallar, en los textos árabes de al-Ándalus, rastros de estas variaciones en la interacción conyugal. Su fragmentaria presencia, que llega hasta nuestros días a través de los innumerables filtros a la que ha sido sometida ¿es suficiente para documentar todo un mundo de relaciones personales que se articulaban en un marco de expectativas sociales e ideológicas muy concretas?

---

[325] Al-Ṣadafī, *Sirr*, p. 58.

[326] Cf. el texto de E. Lévi-Provençal citado *supra*, p. 396.

Evidentemente, la respuesta a esta pregunta sólo puede ser negativa; sobre todo, porque cualquier investigación sobre el significado de la unión matrimonial en un pasado histórico está inevitablemente condicionada por la percepción que de ella se tiene en el presente. Las expectativas que se requieren de una relación conyugal en las sociedades posindustriales del mundo occidental actual falsean, a pesar de cualquier pretensión de objetividad, el análisis de la documentación preservada respecto a una sociedad medieval como la andalusí. Sólo se puede pretender, como forma de reconstrucción histórica aceptable, identificar variables universales de comportamiento en las que puedan encontrarse identidades comunes y reconocibles. Dos ejemplos más bastarán para ello, situados en los extremos posibles de la relación de la pareja conyugal.

En el primero de ellos, la pareja conyugal es claramente monógama y está constituida por el sevillano Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī Ya'là, conocido por al-Garīb[327], y su esposa que, como es de esperar, permanece en el anonimato más absoluto.

Esta mujer desconocida aparece retratada, junto a su marido, en una escena que podría haber inspirado los versos de Abū Ḥayyān antes mencionados. Al-Garīb había perdido la vista como consecuencia de una grave enfermedad y, al cabo de ocho meses de padecer esta aflicción, pidió un día a su mujer que lo llevara hasta la mezquita. El resto de la historia relata la intervención milagrosa de un joven que devolvió a al-Garīb el uso de sus ojos; pero lo interesante del relato es comprobar cómo cada uno de los pasos del inválido y de su sanador están subrayados por la intervención de la solícita esposa, que acompaña a su marido a la mezquita, lo acomoda junto a una de sus paredes, trae agua para sus abluciones, guía a su marido de vuelta a su casa y somete a prueba la visión recuperada, manifestando finalmente su alegría por la curación. A la piedad carismática de al-Garīb se hace corresponder, por tanto, la virtud conyugal de una esposa que comparte el tiempo de su marido tanto como sus penalidades y alegrías.

---

[327] Al-Ṣadafī, *Sirr*, p. 75-6. Al-Ṣadafī lo conoció personalmente y traslada en su biografía observaciones personales así como relatos oídos a sus compañeros y discípulos.

Sin entrar en los detalles del segundo de estos casos, que se examinarán después[328], se menciona aquí como ejemplo extremo de una situación contraria, en la que el ejercicio de la autoridad marital supone tal perjuicio para las mujeres que acaban por recurrir a la eliminación física de su marido. Se trata del asesinato de Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Ziyādat Allāh al-Ṭubnī (m. 457/1065), cuyas circunstancias atrajeron la atención de varios autores andalusíes, quienes hacen constar que participaron en él las mujeres de su familia, sometidas por al-Ṭubnī a un trato vejatorio y que, a pesar de su elevada posición social, se veían obligadas a moler por sí mismas el cereal que constituía su único alimento. Por si esto fuera poco, al-Ṭubnī había abandonado todo contacto con las mujeres y vivía recluido en una de las habitaciones de su casa[329]. Se acusó del crimen a las mujeres de al-Ṭubnī (y a sus dos hijas); cabe suponer que llegarían a tomar esa terrible determinación al comprobar la destrucción de su relación de matrimonio, que las despojaba de su función en el universo familiar y las humillaba en su consideración social.

La convivencia de varias mujeres con vínculos matrimoniales o de concubinato con el mismo hombre introducía sin duda un elemento perturbardor en la relación conyugal; ya se ha observado cómo una de las cláusulas del contrato matrimonial se destinaba a evitar esa situación. En los niveles más altos de la sociedad, sin embargo, uno de los atributos del soberano es la abundancia de mujeres en su entorno privado y, en ciertos casos, se destacan entre los atributos del príncipe sus proezas sexuales, como ocurre con al-Mu'taḍid de Sevilla (m. 460/1069), de quien se afirmaba que había dejado, a su muerte, cerca de 70 *ŷawārī* y cuya descendencia fue muy elevada "a causa de sus muchas uniones y de su vigor en ellas. Dijo Ibn Ḥayyān: desfloró a 800 vírgenes"[330]. Al hijo de al-Mu'taḍid, al-Mu'tamid (m. 487/1095), se atribuye una cifra semejante de mujeres, aunque se precise que en el

---

[328] Cf. *infra*, p. 698 y ss.

[329] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 537.

[330] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, 29; con algunas variantes, en Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, 207-8 e Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 43. También de Sanchuelo se registra el número de 70 *ŷawārī* (Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 72), mientras que de Ibn Mardanīš se afirma que poseía más de 200 (Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 300).

cómputo entraban desde las madres de sus hijos hasta las esclavas del servicio doméstico[331].

La jerarquía en la relación con el dueño y señor de todas estas mujeres se señalaba por la presencia de un vínculo especial con una de ellas: en el caso de al-Mu'tamid, su preferencia por I'timād es bien conocida. De su padre se indica, también, que junto a todas las *ŷawārī* que le sobrevivieron tras su muerte se hallaba "su esposa favorita libre, única entre sus mujeres, la hija de Muŷāhid al-'Āmirī y hermana de 'Alī b. Muŷāhid, emir de Denia"[332]. Al estar condicionada por la multiplicidad de relaciones establecida en torno a un único varón, la superioridad de cada una de ellas requiere una explicación: para al-Mu'tamid, figura preferente de construcciones imaginadas en torno al esplendor de al-Ándalus, nada más adecuado que elaborar una historia de amor nacida de un encuentro casual acorde con las convenciones de la poética. En cambio, la oscura imagen de la mujer preferida de al-Mu'taḍid, que carece de nombre y de personalidad propia, se realza por sus conexiones familiares, puesto que era hija y hermana de príncipes reinantes. En ambos casos, la relación de pareja conyugal se difumina en un contexto en el que la práctica del concubinato resulta dominante.

La utilización, por parte de los 'abbādíes, de unos recursos propagandísticos que identifican su poder soberano con el dominio de grandes cantidades de mujeres, entre las cuales se selecciona -por razones que dependen de los intereses de la autoridad única y varonil del príncipe- a una o varias mujeres favoritas tiene una interpretación política transparente. En su intento por suceder al poder omeya, los 'abbādíes (que reivindicaban un origen árabe prestigioso), adoptaron, junto a otros signos de legitimación del poder, el que hacía del soberano un árbitro inapelable de las voluntades de sus súbditos/mujeres.

Entre las noticias sobre la familia omeya pueden encontrarse datos acerca de las relaciones entre mujeres de un mismo hombre; la perspectiva con que se ofrecen estos datos es inequívocamente masculina y la posición o conducta de las mujeres se explican sólo en función de su vínculo con el emir o califa. De ahí que el acento se ponga en las reacciones provocadas por la rivalidad entre mujeres. Es

---

[331] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 55 e Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 14.

[332] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, p. 29. Cf. *infra*, p. 543.

bien conocida la anécdota relativa a al-Ḥakam I, que abandonó a una de sus favoritas durante la noche que le correspondía; ella, movida por los celos, temió que el emir estuviera con otra de sus mujeres y salió en su busca, para encontrarlo finalmente rezando, debido a su preocupación por el estado de salud del *qāḍī* Muḥammad b. Bašīr[333]. En otra versión del mismo suceso, que identifica a 'Aŷab como la mujer en cuestión, no se menciona que actuara movida por los celos, pero sí que todo ocurrió en "mi noche con el emir", según sus propias palabras[334]. La distribución de las noches que pasaba el soberano con sus distintas mujeres marcaba las alternancias en su favor, por el que se establece una competición reflejada en los temores de quien teme verse relegada. La famosa historia de cómo Marŷān compra, de Fāṭima al-Qurašīya, su turno en las noches con 'Abd al-Raḥmān III y consigue de ese modo desplazar a Fāṭima como esposa favorita del califa es quizá el ejemplo más notable -por la amplitud de detalles con que lo relata el cronista[335]- de cómo se organizan, en torno a la fuente única de poder que es el varón polígamo, fórmulas de jerarquía y competición entre las mujeres. Pero no es el único: uno de los últimos omeyas, 'Abd al-Raḥmān al-Mustaẓhir[336] se encapriche de una esclava a la que vio cuando estaba con una de sus mujeres de condición libre. Ésta, que se dio cuenta de lo que sucedía, ocultó a la esclava de la vista del califa, lo que no hizo más que exacerbar su deseo[337]. Aunque finalmente al-Mustaẓhir consiguió su objetivo, la decidida intervención de la mujer libre y, por tanto, en mejor posición que la esclava para tomar sus propias decisiones, deja entrever la exigencia de preservar su posición de privilegio, recurriendo entonces a la única salida que se le ofrecía para conjurar el peligro que la amenazaba. También la esposa del señor de Guadix, Abū l-Ḥasan Ibn Nizār, se interpuso entre él y una *ŷāriya*

---

[333] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 66/83 (reproducido en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 120r. y Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, III, p. 339).

[334] Según Ibn Ḥabīb (citado en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 120r-120v), que recogió esta información a través de los eunucos del alcázar (esta versión se refiere a otro juez, Ibrāhīm b. al-'Abbās); véase también *Ajbār maŷmū'a*, p. 126/114. Sobre la posición de 'Aŷab entre las mujeres de al-Ḥakam I, cf. M. Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores", p. 115 y cf. *infra*, p. 579.

[335] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 8/15 y ss.

[336] Sobre el cual, cf. A. Ramón Guerrero, "'Abd al-Raḥmān V al-Mustaẓhir".

[337] Al-'Umarī, *Masālik*, X, p. 395.

a la que deseaba, tal como él mismo le explicó a Ibn Mardanīš[338]. En similar situación debieron de encontrarse muchas otras mujeres, obligadas a competir entre sí, a formar alianzas y a buscar apoyos para alcanzar o conservar la privilegiada consideración de «favorita».

En el ámbito de la familia soberana, sobre todo la omeya, esta exigencia de competición colocaba en un mismo plano a mujeres de noble origen, libres y esclavas; todo dependía, por tanto, de las cualidades personales de cada una de ellas y de su adecuación a las necesidades del príncipe. Entre todas las mujeres de 'Abd al-Raḥmān II, gran aficionado a las artes musicales y poéticas, sus preferidas eran las tres esclavas cantoras educadas en Medina, Faḍl, Qalam y 'Alam:

> en esto Faḍl, la más principal de todas ellas (*za'īmatu-hunna*), alcanzó un nivel con el cual se convirtió en la favorita del emir. Cuando éste salía con estas esclavas cantoras medinesas a alguno de sus lugares de recreo, no las mezclaba con ninguna otra de sus mujeres en atención a ellas. Pero Faḍl siempre mantuvo el favor del emir entre sus compañeras[339].

Se conservan otras referencias a estas salidas de los emires y califas con sus mujeres a espacios campestres; así, cuando al-Ḥakam II aceptó el magnífico regalo que Durrī le hizo de su almunia en Guadarromán, acudió allí a pasar el día con su hijo Hišām y las mujeres de su familia[340]. La más interesante es, sin embargo, una noticia también relativa a 'Abd al-Raḥmān II quien, pocos días antes de morir, llamó a su *ḥāŷib* 'Īsà b. Šuhayd y le informó que

> algunas de mis mujeres (*karā'im*) nos han pedido renovar con ellas el juramento (*'ahd*) yendo juntos de excursión (*nuzha*) según la costumbre. Sal de inmediato y cuida de organizar todo lo necesario para esta salida de la forma más completa. Date prisa, porque nos pondremos en marcha mañana por la mañana[341].

---

[338] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 492-4.

[339] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 147 r.

[340] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* VII, p. 107/137.

[341] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 21. Cf. *supra*, p. 285.

'Abd al-Raḥmān II no llegó a ver cumplidos sus deseos y los de sus mujeres; la muerte lo sorprendió antes de poder hacer ese paseo campestre. Pero ¿a qué juramento o pacto se referían esas mujeres? ¿Por qué era "costumbre" hacerlo en una salida al campo? Se acaba de ver que el mismo 'Abd al-Raḥmān II utilizaba estas ocasiones para marcar una diferencia jerárquica entre sus mujeres, separando del resto a las medinesas. ¿Fueron ellas las que impulsaron esta última y frustrada salida? La conexión entre entorno campestre y presencia de las mujeres parece indicar que las excursiones familiares de los príncipes omeyas suponían un reforzamiento de su relación conyugal, extraída del ámbito palatino que debía compartir con el ejercicio del poder político. No cabe hacer sino suposiciones acerca del significado del juramento o pacto que en estas excursiones se pudiera establecer y que quizá formara parte de los rituales de las mujeres para asegurar su posición respecto al príncipe; sin olvidar, no obstante, que puede tratarse únicamente de una forma de aludir a la relación especial que se establecía entre él y sus mujeres al hallarse en circunstancias que favorecían su privacidad. Desde esa perspectiva, las visitas a las almunias reales podrían entenderse como un espacio de intimidad del soberano y, por tanto, lugar privilegiado para la actuación de sus mujeres.

Como se ha hecho notar anteriormente, sólo en segmentos muy específicos de la sociedad la poligamia y el concubinato se practicaban de modo tan sistemático y extensivo, para responder a los requerimientos reproductivos de las familias soberanas. Sin embargo, es lógico suponer que en las familias más acomodadas la presencia de concubinas, aun sin llegar a los niveles alcanzados por los omeyas o sus émulos, fuera también relativamente común. La esclavitud representaba un papel importante en la disponibilidad de mujeres que podían incorporarse a un establecimiento familiar que ya contaba con mujeres legítimas, siempre que las circunstancias económicas lo permitieran. Todo lo cual conforma un panorama de relaciones conyugales muy diverso; organizado en torno a un único hombre pero que, según condicionamientos de carácter personal, familiar o social, podía abarcar la presencia de una sola o de varias mujeres. La pareja conyugal monógama y permanente era sólo una de las múltiples posibilidades que se ofrecían -y, sin duda, se practicaban- a los andalusíes; cuando su posición se lo permitía, no dudaban en diversificar sus opciones. Hasta

un punto bien descrito en una anécdota que, recogida en la biografía de Abū Ŷa'far Aḥmad b. Muḥammad al-Jawlānī al-Išbīlī Ibn al-Abbār (m. 433/1041-42), dice lo siguiente:

> iba yo andando cuando me encontré con un amigo acomodado, que salía de una casa de lenocinio (*dār bagy*), y le dije: "Tú, que tienes cuatro (mujeres) libres y más de 60 concubinas (*surrīya*), ¿vienes a esta vileza?" [A lo que mi amigo] contestó: "Calla; el caso de mi pene es como el del perro que ladra a quien se le presenta de improviso y no se ocupa de aquél a quien conoce[342].

El ideal de diversidad y novedad -para los hombres- fijado en este texto no estaba al alcance sino de unos pocos. El soberano no necesitaba recurrir a la prostitución para diversificar sus opciones sexuales o sentimentales. Quienes disponían de medios económicos suficientes podían establecer relaciones conyugales múltiples e introducir esclavas concubinas en su establecimiento familiar. Para la gran mayoría de la población, sin embargo, el mantenimiento del vínculo matrimonial monógamo tenía ventajas emocionales y económicas evidentes, tanto para los hombres como para las mujeres; sin olvidar que la posibilidad de disolver ese vínculo estaba siempre presente.

La viudedad afectaba de forma especial a las mujeres, sobre todo cuando carecían de medios económicos propios. No es casual que se subraye en ocasiones el ejercicio de la caridad dirigido muy concretamente a aliviar la situación de "huérfanos y viudas"[343]. En el refranero andalusí hay huellas inequívocas de la imagen de desvalimiento que evocan las viudas: "el pan de una viuda es uno solo y pequeño"[344]. Incluso cuando se trataba de una mujer acomodada, la viudedad podía colocarla en posición desfavorable a la hora de gestionar sus intereses, si los confiaba a sus parientes masculinos[345], o llevarla a contraer un nuevo matrimonio basado únicamente en el interés del

---

[342] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, p. 152.

[343] Así lo hacía 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī b. Huḏayl, citado *supra*, p. 484.

[344] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1962; Ibn 'Āṣim, *Refranero*, nº 391.

[345] Véase el caso citado en Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 377 de la traducción (como indica D. Serrano en nota, este capítulo falta en la edición del texto árabe).

novio: "casar con viudas es codicia", dice otro refrán[346]. Las familias de más elevada posición social establecieron fórmulas para proteger a sus propias viudas de estas amenazas, colocándolas bajo el amparo de hombres de confianza. Al-Ḥakam II encargó a tres altos funcionarios que visitasen, un día a la semana, "las casas de sus Hermanos difuntos, para informarse del estado de sus hijos y sus mujeres (*ahl*), enterarse de sus noticias, y hacerlas llegar a él, sin falta, para proceder en consecuencia"[347]. La introducción de esta ordenanza podría hacer pensar que hasta entonces las viudas de los príncipes omeyas se hallaban previamente desasistidas, pero parece más lógico inferir de la acción del califa su deseo de estar informado sobre su situación y atender de inmediato a sus necesidades, es decir, sostener su rango conforme a la posición de quienes habían sido sus maridos. En tiempos de inestabilidad política o militar, esta clase de protección era mucho más difícil de mantener, aunque pueda observarse la preocupación por entregar la custodia de las viudas a hombres de confianza del soberano fallecido. Así sucedió con las mujeres de Sirāŷ al-dawla, hijo de ʻAlī b. Muŷāhid, que desde la fortaleza de Segura intentaba recuperar el territorio de la taifa de Denia absorbido por al-Muqtadir de Zaragoza[348]; próximo a morir -de muerte natural- confió a sus mujeres (*ḥuram*) e hijos a los dos hijos de Suhayl, un esclavo sardo de su padre[349].

Un nuevo matrimonio era, sin duda, la opción más conveniente para las mujeres en estado de viudedad, aunque su valor en el mercado matrimonial quedaba mermado si tenía hijos menores de edad cuya manutención debiera corresponder a un futuro marido: "cruzar río, casar con viuda con hijos, y sentarse con herrero, negras decisiones son"[350]. Aun así, parece evidente que, al igual que las mujeres divorciadas, las viudas, si su situación económica era desahogada,

---

[346] F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes*, nº 51. Otros refranes sobre viudas recogidos también por A. del Castillo expresan ideas muy similares, como el nº 32. En cambio, los núms. 50, 909 y 1028 señalan diversos inconvenientes en el matrimonio con una viuda.

[347] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* VII, p. 92/116.

[348] Cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 63-4.

[349] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 149.

[350] F. Corriente y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes*, nº 50.

partían con ventaja a la hora de concertar una nueva alianza. Es más: si una viuda se casaba con el hermano de su marido fallecido, las propiedades que hubiera heredado de él permanecían de ese modo dentro del ámbito patrimonial de la familia, evitándose así su dispersión. No está claro si debe verse un ejemplo temprano de este procedimiento en la familia de Yūsuf al-Fihrī, cuyo hijo al-Qāsim se casó con la viuda de su hermano Abū l-Aswad Muḥammad, aunque sí se observa, en el texto que se refiere a estos hechos, cómo al-Qāsim sucedió a Muḥammad en la dirección de la lucha contra 'Abd al-Raḥmān I[351]. Un caso muy similar, en el que lo estaba en juego era el control político y dinástica de un pequeño reino de taifas, se produjo en Alpuente, señorío de los Banū Qāsim, que eran de origen bereber. En 434/1043, los partidarios de Aḥmad 'Izz al-dawla, que acababa de morir, dieron la sucesión a su hijo, aún niño, bajo la tutela de su abuelo materno. Sin embargo, poco después, un hermano de 'Izz al-dawla se hizo con el poder, casándose con su viuda y ocupando el lugar de su sobrino[352].

La viudedad tampoco era obstáculo para un matrimonio fundado en el establecimiento de lazos políticos: al-Ṣumayl propuso que 'Abd al-Raḥmān al-Dājil se casara con su hija Umm Mūsà, viuda de Qaṭan b. 'Abd al-Malik b. Qaṭan, para integrar al omeya en sus redes familiares[353]. Es casi innecesario recordar aquí los dos sucesivos matrimonios de Sāra "la Goda" con dos miembros de la aristocracia árabe[354]. El ideal expresado en términos religiosos ("es preferible que la mujer se abstenga de casarse una vez viuda"[355]) no debió de ponerse en práctica ni siquiera entre los círculos de los ulemas, donde se encuentran casos como el de la viuda de Yaḥyà b. Rāšid[356], que se casó con Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba (m. 314/926), aportando a su nuevo matrimonio todos los libros de su anterior marido[357].

---

[351] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 50 e Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 353.

[352] Ibn al-Jaṭīb, *A'lām*, p. 240. Cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 83.

[353] *Fatḥ al-Andalus*, p. 75.

[354] Cf. M. Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores", p. 106-7.

[355] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 271-2.

[356] Cf. M. Marín, "Nómina", nº 1536.

[357] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1561 y Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, IV, p. 454. Véase

La familia soberana almorávide suministra otros dos ejemplos interesantes de casamiento de viudas. El primero de ellos responde al esquema, ya apuntado, de matrimonio con el hermano del marido muerto: tras el fallecimiento de Tāšufīn (padre de Yūsuf b. Tāšufīn), su hermano 'Alī se casó con la viuda, con la que tuvo un hijo, también llamado Tāšufīn. Por tanto, Yūsuf b. Tāšufīn y Tāšufīn b. 'Alī eran hermanos de madre y, al mismo tiempo, primos paternos[358]. Indudablemente, este tipo de uniones reforzaba los lazos de parentesco en el interior de una misma línea familiar, tanto como impedía la disgregación de la propiedad; es muy posible que se tratara de una práctica más común de lo que parecen indicar los casos aislados que aparecen en las fuentes y que se señalan por la relevancia de los personajes implicados en ellos.

En la siguiente generación, una princesa almorávide, Ḥawā' bt. Tāšufīn b. 'Alī se casó, sucesivamente, con dos primos suyos. El primer marido de Ḥawā' fue el famoso general Sīr b. Abī Bakr, sobrino de Yūsuf b. Tāšufīn. Sīr murió cerca de Sevilla en ŷumādà I de 507/octubre de 1113[359]; algún tiempo después, Ḥawā' se casó con otro miembro importante de la elite almorávide, Abū l-Ṭāhir Tamīm, hijo de Yūsuf b. Tāšufīn y gobernador de al-Ándalus. Se conocen bien las circunstancias que rodearon esta boda por una consulta que Tamīm dirigió a Ibn Rušd y cuyos detalles permiten comprender mejor la alternancia en las decisiones personales tomadas tras la viudedad. En la carta que Tamīm escribió a Ibn Rušd, se describe así la situación de Ḥawā':

> En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso. Dáme tu opinión, Dios esté satisfecho de ti, sobre una mujer cuyo marido murió y que vivía con ella en el palacio del gobierno del lugar en el que murió y del que era emir. Cuando lo pusieron en las parihuelas y lo sacaron de su residencia para enterrarlo, salió ella siguiendo el cortejo. Al terminar la ceremonia, estaba ella al borde de su tumba y alguien le dijo: "levanta y vuélvete a tu casa". Le respondió: "¿a qué casa te

---

también D. Serrano, estudio introductorio a su traducción de Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 115.

[358] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 56.

[359] *Ibidem.*

> refieres?"; "a la tuya, de la cual has salido". Ella repuso: "daré en limosna a los pobres el tercio de mis posesiones, me comprometo a ayunar un año y a declarar a mis esclavos libres ante Dios si vuelvo a esa casa, pues ¿dónde están las condiciones que en ella conocía y con que vivía en ella?"[360].

Refiriéndose a sí mismo en tercera persona (en todo el texto de la carta no se dan los nombres propios de los implicados, que sólo se mencionan en la introducción de la consulta), continúa Tamīm su relato afirmando que, más adelante, esta mujer (Ḥawā') se casó con el emir de la ciudad, quien la obligó a residir con él en el palacio del gobierno, sin admitir excusa alguna por su parte. Quedaba así roto el juramento hecho por la princesa de no volver a entrar en la que había sido su casa; entre las circunstancias atenuantes para el cumplimiento de su promesa, indicaba Tamīm que su esposa ya se había desprendido de un tercio de sus bienes por otro juramento similar y anterior a su segunda boda y que tampoco poseía ya los esclavos mencionados. Por tanto, le quedaría por cumplir, únicamente, la promesa de ayuno durante un año (aunque este punto no se menciona en el escrito dirigido a Ibn Rušd).

La respuesta del jurista cordobés eximió a Ḥawā' de cumplir su juramento, ya que ella lo había hecho negándose a volver a su casa en circunstancias diferentes a las que tenía cuando era la mujer del emir; al hacerlo casada con el nuevo gobernante, se anulaba la condición principal de la promesa[361].

En la reacción de Ḥawā' ante la tumba de su primer marido se observa la negativa a aceptar una posición subalterna en la residencia del emir que habría de suceder a Sīr b. Abī Bakr. Por tanto, su segundo matrimonio debía poder mantener la situación de privilegio a que tenía derecho por su pertenencia a la familia soberana; ningún pretendiente mejor, para ello, que su primo Tamīm. Planteado en términos menos exaltados, este dilema debió de ofrecerse a otras viudas para quienes adquirir de nuevo el estatuto de mujer casada era deseable, pero que no estaban dispuestas a perder por ello su rango social y económico. Una segunda boda dentro de la familia podía solventar esta

---

[360] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1077 (nº 294).

[361] *Idem*, p. 1078.

dificultad, manteniendo la paridad matrimonial y garantizando la permanencia de los recursos económicos que estaban en juego.

Dentro del núcleo familiar, la pareja conyugal -con todas las variables que podían afectarla y que se han examinado hasta aquí- representaba el eje en torno al cual se articulaban otras muchas relaciones de parentesco. Como elemento fundamental en el proceso reproductivo de la familia, el vínculo conyugal organizaba un sistema de nexos por el cual se establecían límites a la unión sexual o fórmulas de parentesco no basadas en lazos de sangre[362]. Si bien la adopción -que entraría en la segunda de estas posibilidades- está expresamente prohibida por la ley islámica, el parentesco «de leche» desencadenaba toda una serie de consecuencias a alguna de las cuales ya se ha hecho alusión[363]. La existencia de un tabú hacia el matrimonio entre individuos que hubieran compartido a la misma nodriza se basaba en la consideración de esos lazos como equivalentes a los del parentesco de sangre; al mismo tiempo, esta relación creaba vínculos paralelos de maternidad y hermandad. Una mujer de la familia de Sa'īd b. Ḥassān (m. 236/850)[364] fue llevada por el emir al-Ḥakam al alcázar cordobés, donde la dotó y la casó con un miembro de la familia omeya. La muchacha era, en efecto, hermana de leche de una hija del emir, lo que explica suficientemente su generosidad y la decisión de introducirla por matrimonio en la familia soberana[365].

También en el ámbito familiar de los omeyas se sitúa un precioso documento que permite apreciar el carácter de los vínculos que se establecen entre la nodriza y el niño al que amamanta. Por alguna biografía de al-Šifā', mujer de 'Abd al-Raḥmān II, se sabía que fue la

---

[362] En *Corán*, IV, 22 se especifican las mujeres con las que está prohibido contraer matrimonio (madres, hijas, hermanas, tías, sobrinas, nodrizas, hermanas de leche, suegras, hijas de las mujeres con las que se han mantenido relaciones sexuales y nueras). También está prohibido contraer matrimonio con dos hermanas a la vez.

[363] Cf. *supra*, p. 275.

[364] Cf. M. Marín, "Nómina", nº 537.

[365] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Ajbār*, nº 434 (p. 318). El texto de la biografía de Sa'īd en que se encuentra esta noticia ha llegado hasta nuestros días de forma muy fragmentaria, por lo que no es posible asegurar cuál era el parentesco entre esta mujer y Sa'īd.

nodriza del futuro emir Muḥammad, cuya madre había muerto[366]. El texto recientemente publicado del volumen II/1 de *al-Muqtabis* permite añadir a esa escueta noticia toda una serie de detalles significativos. En primer lugar, fue el propio 'Abd al-Raḥmān quien encargó a al-Šifā' el cuidado de su hijo Muḥammad, que era su primogénito y el más querido de sus hijos. El cronista subraya, en segundo lugar, cómo al-Šifā' se dedicó afanosamente a atender al niño que se le encomendaba, prefiriéndolo incluso a su propio hijo, al-Muṭarrif, actitud que le valió la complacencia del emir. ¿Vio al-Šifā', en el encargo que se le hacía, la oportunidad de reafirmar su propia posición en la jerarquía de las mujeres de 'Abd al-Raḥmān II? Es muy posible que así fuera, aunque tampoco hay que descartar móviles más altruistas. En todo caso, el retrato de al-Šifā' como madre adoptiva y real de Muḥammad y al-Muṭarrif incluye una escena deliciosa en la cual los dos hermanos, enfrentados en un juego de niños, terminan peleando porque el segundo ha ganado al primero; Muḥammad amenazó entonces a al-Muṭarrif con su venganza cuando llegara al poder. Cuando al-Muṭarrif, bañado en lágrimas, explicó lo sucedido a al-Šifā', ésta lo consoló, le hizo ver que su hermano era mayor que él en edad y de más elevada posición como primogénito y heredero y, finalmente, se abstuvo de reprender a Muḥammad, manteniendo ante él la misma actitud de respeto y consideración que, más adelante y durante su reinado, le ganó a ella y a su hijo una posición importante en el entorno palatino[367].

Se conocen todos estos detalles porque en una familia como la omeya las relaciones de parentesco -fueran de sangre o de leche- no podían aislarse de sus conexiones con el poder político. El relato que se acaba de resumir muestra a una mujer -al-Šifā'- extremadamente consciente de su posición como madre y como nodriza del heredero y que la utiliza para asegurarse un futuro que incluía el bienestar de su propio hijo. En otros ambientes, este tipo de consideraciones carecía de repercusiones públicas y por tanto nunca llegaron a ponerse por escrito, pero es indudable que el entorno familiar abarcaba relaciones personales muy diversas que no eran únicamente las dictadas por el vínculo conyugal o el parentesco directo. Entre esas relaciones, la que se

---

[366] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. M. Alarcón), nº 2852.

[367] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 146 v-147 r.

articulaba en torno al papel de la nodriza parece haber tenido una importancia decisiva; pero no hay que olvidar otras figuras, como la de la *ḥāḍina*, mujer a la que se confiaban los huérfanos o los niños cuya madre, repudiada, había vuelto a casarse o había perdido su custodia por otros motivos. De acuerdo con las normas legales mālikíes, la *ḥāḍina* debía ser una mujer de la familia de la madre[368], aunque, en caso de necesidad, también pudiera recurrirse a alguien sin parentesco directo.

No debió de ser éste un caso muy excepcional, si se atiende a una consulta dirigida a Ibn Rušd, en la cual se preguntaba al jurista cordobés sobre la posibilidad de permitir a una mujer casada las visitas de una *ḥāḍina* (o *murabbiya*) sin parentesco directo con ella, e introducir este permiso como cláusula del contrato matrimonial. La respuesta de Ibn Rušd es muy ilustrativa sobre el tipo de relación que se establecía, dentro de una familia, entre mujeres unidas por un nexo materno-filial que no se basaba en vínculos de sangre. Apoyándose en el hecho de que las resoluciones jurídicas debían ajustarse al sentido y no a la letra de la ley, afirmó Ibn Rušd que la intención de una cláusula semejante era no apartar a las mujeres de personas a las que apreciaban y cuya relación les era beneficiosa, "siendo cosa sabida que la *ḥāḍina* es más amada por la *maḥḍūna* y más beneficiosa para ella que muchos de sus parientes, varones *maḥārim* y parientes de leche"[369].

Sin lugar a dudas, Ibn Rušd estaba reconociendo, en su respuesta, la existencia de un ámbito femenino de relación en el interior de la familia. Una vez casadas, las mujeres podían seguir manteniendo sus conexiones anteriores con madres, hermanas, tías, etc.; la cuestión que se planteó a debate y que por ello mereció la atención de los juristas es si una relación de custodia o crianza podía equipararse a la del parentesco directo. Al tratar este problema legal, Ibn Rušd se vio obligado a reconocer que para las mujeres, era más importante mantener una relación de afecto con quien las había criado que con los varones de su familia.

---

[368] Cf. M. Marín y R. El-Hour, "Captives, Children and Conversion", p. 464-65.

[369] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 879; Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 267-9/444-7.

Maternidad y relaciones materno-filiales

A finales del periodo naṣrí, se preguntó al jurista granadino al-Mawwāq si estaba permitida la práctica del *coitus interruptus*. Al-Mawwāq respondió lo siguiente:

> No se permite al hombre que lo practique con su esposa. Antes bien, se le requiere que, si alcanza el orgasmo antes que ella, procure ir despacio para que ella quede satisfecha sin tener que apresurarse. Ahora bien, si la esposa lo permite, no hay inconveniente en que el marido practique el *coitus interruptus* (*'azl*). También se permite que las mujeres pongan un preservativo en su útero para evitar que el semen llegue a la matriz. Si el semen permanece en la matriz durante cuarenta días, no está permitido que se intente perjudicarlo; si hubiera que matar a la madre, debe esperarse a que haya dado a luz[370].

En su respuesta, al-Mawwāq se limitó a señalar la doctrina general de la escuela mālikí que, como el resto de las escuelas jurídicas sunníes, acepta la utilización de métodos anticonceptivos. Entre ellos, el *coitus interruptus* necesitaba del consentimiento de la esposa, para respetar su derecho al placer sexual y a la concepción[371]; pero, como puede observarse en este texto, no era éste el único sistema de prevenir nacimientos que se conocía[372]. Respecto al aborto, los mālikíes mantenían una posición más restrictiva que la de otras escuelas, que ampliaban su posibilidad a 120 días después de la concepción; aunque aquí al-Mawwāq se muestra de acuerdo en permitir el aborto en los primeros 40 días de gestación, ésta era una posición minoritaria entre los juristas mālikíes, que mantenían generalmente una prohibición total[373]. El *qāḍī* sevillano Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m. 543/1148) expone así sus ideas al respecto:

---

[370] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IV, p. 235-36; cf. H. R. Idris, "Le mariage" (1974), nº 241.

[371] Cf. B. Musallam, *Sex and Society in Islam*, p. 10-11 y 31-32.

[372] *Idem*, p. 61 y ss.

[373] *Idem*, p. 57-8.

> el feto puede encontrarse en tres estados. El primero es el que precede a la existencia y se detiene mediante el *coitus interruptus*, lo cual está permitido. El segundo corresponde al emplazamiento del semen en el útero; a nadie le está permitido, a partir de entonces, interrumpir su gestación, como hacen los comerciantes de baja ralea, los cuales, si a las esclavas se les detiene la menstruación, les dan a beber remedios para provocar su fluido y que con él se expulse el semen y se evite el nacimiento. El tercer estado se sitúa después de la concepción y antes de que se le haya insuflado el alma; la prohibición de atentar contra él es más fuerte que en los dos estados anteriores, de acuerdo con el *ḥadīṯ* que dice: "el aborto permanecerá, lleno de rabia, ante la puerta del Paraíso, diciendo: no entraré hasta que entren mis padres". En cuando al estado en que se le ha insuflado el alma, atentar contra él es un asesinato; sobre esto no hay discusión[374].

Tanto en la utilización de métodos anticonceptivos como en el recurso al aborto se estableecía una línea divisoria que separaba a las mujeres libres de las esclavas. Aunque al-Mawwāq no aluda a ello, se consideraba lícita la práctica del *coitus interruptus* con una esclava propia sin necesitar para ello de su consentimiento; si un hombre estaba casado con una esclava que no le pertenecía, el permiso para el uso de este método correspondía a su dueño, "por el derecho que tiene sobre su descendencia"[375]. Del mismo modo, el texto de Abū Bakr Ibn al-'Arabī hace ver cómo los comerciantes de esclavas recurrían rutinariamente a provocar el aborto en caso de embarazo, de manera que no se redujera su valor en el mercado; aunque Abū Bakr censura esta costumbre, reconoce sin embargo que, por el hecho de ser esclavas, estas mujeres eran forzadas a abortar. Su enérgica condena de la interrupción del embarazo parece estar más bien dirigida a quienes lo llevaban a la práctica de modo voluntario.

No es posible calibrar hasta qué punto el uso de métodos anticonceptivos -o el aborto- eran una práctica extendida y con repercusiones en la estructura familiar. En contraste con otras religiones monoteístas, el islam no desaprueba la anticoncepción, de manera que

---

[374] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IV, p. 236.

[375] Ibn Ŷuzayy, *Qawānīn*, p. 217. Cf. B. Musallam, *Sex and Society*, p. 34-36 y D. L. Bowen, "Muslim Juridical Opinions", p. 324-27.

quienes recurrían a ella no estaban expuestos a una condena moral. Esta actitud proporcionaba sin duda a las mujeres un cierto margen de maniobra respecto a su capacidad reproductiva: el embarazo dejaba de ser, así, una consecuencia inevitable de su papel como esposas y se convertía en una opción adaptable a las circunstancias de sus vidas. No obstante, conviene no extrapolar hacia el pasado las percepciones actuales sobre las ventajas de una «maternidad elegida»; para las mujeres andalusíes, el recurso a la anticoncepción debió de basarse, sobre todo, en la necesidad de evitar una serie ininterrumpida de embarazos. Tanto para las mujeres como para sus maridos, y especialmente si el matrimonio no era monógamo, era conveniente limitar el número de hijos por razones económicas. Con todo, la fertilidad de una mujer era una baza importante para su *status* dentro de la familia (y, en el caso de las esclavas, de ella dependía su acceso a la categoría de *umm walad*[376]). De ahí que se requiera el permiso de la mujer casada libre para que su marido practique el *coitus interruptus* y no la prive, sin su consentimiento, del derecho a convertirse en madre.

Sólo los casos excepcionales de abundancia de hijos se señalan a veces en los textos. Además de los relacionados con las familias soberanas, a que ya se ha aludido, se sabe también de otros, como el del epónimo de la familia zaragozana de los Banū Nūḥ, que recibió este nombre por la gran cantidad de hijos que procreó[377]; no hay ninguna información, por otro lado, sobre el número de hijos que pudieron tener cada una de sus mujeres. Una anécdota de tono legendario recubre, bajo expresiones numéricas inverosímiles, lo que pudo ser, en términos más reducidos, un caso real:

> en *Ḥimṣ al-Andalus* [Sevilla] vi a una mujer que la primera vez había dado a luz a un hijo; la segunda, dos; la tercera, tres; la cuarta, cuatro; la quinta, cinco; la sexta, seis; y la séptima, siete. Se desesperó y estuvo a punto de morir. Luego se negó a su esposo y rehusó entregarse a él. Su caso se hizo famoso entre la gente de las regiones de al-Ándalus[378].

---

[376] Cf. *supra*, p. 133.

[377] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, nº 436.

[378] Al-Silafī, *Tarāŷim*, p. 59. El relator de esta historia es un almorávide, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Tawīt al-Lamtūnī.

No es de extrañar que una repetición de partos múltiples o de embarazos sucesivos provocara la desesperación de algunas mujeres; es evidente que en casos como el de esta mujer sevillana -a pesar de la evidente exageración de la noticia- no se tenía acceso a métodos de anticoncepción o éstos habían fallado, aspecto que no se debe dejar de lado (ciertos métodos eran de carácter mágico y muchos otros tenían un amplio margen de inseguridad[379]). Para una valoración más matizada de los problemas relacionados con la maternidad, debe plantearse también el cuidado de las mujeres embarazadas, sobre lo cual se tienen, al menos, textos médicos[380] y, aunque se carece totalmente de información al respecto, el problema de la mortalidad de las mujeres en el parto y en el periodo perinatal. Es indudable que los riesgos para la salud se incrementaban, sobre todo durante el parto, por los embarazos a edad temprana y por deficiencias en la alimentación (falta de hierro), que afectaban especialmente a las mujeres[381].

En un capítulo anterior se ha hecho referencia al caso de una viuda que, dos años después de la muerte de su marido, afirmaba estar embarazada de él[382]. Las vacilaciones en la determinación del plazo de gestación humana llevaron a aceptar, dentro de la tradición historiográfica árabe, la existencia de embarazos de hasta tres años[383]; por muy excepcional que se considerase esta posibilidad, ello permitió que la reclamación de esta viuda -u otras semejantes- asegurase la continuidad de derechos económicos (la manutención a cargo de la herencia del marido)[384]. Respecto a las esclavas se planteaba con cierta

---

[379] Por ejemplo, Ibn Zuhr (*K. al-Agḍiya*, p. 24/58 y 106/124) afirma que si se cuelga una pata izquierda de liebre sobre el muslo de la mujer o del hombre durante el coito, ella no se queda embarazada.

[380] Cf. 'Arīb b. Sa'īd, *Jalq*, p. 18-24/26-31. Para la consideración social del embarazo, cf. R. Kruk, "Pregnancy and its Social Consequences in Mediaeval and Traditional Arab Society".

[381] Cf. N. Demand, *Birth, Death and Motherhood*, p. 72-73 y C. Atkinson, *The Oldest Vocation*, p. 83-4.

[382] Cf. *supra*, p. 294.

[383] Cf. Ibn Rustah, *al-A'lāq al-nafīsa*, p. 226-7: entre los personajes citados se encuentra Mālik b. Anas, de quien se dice que nació tras más de dos años de gestación.

[384] Cf. D. Serrano, introducción a su trad. de Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 122.

frecuencia la cuestión de determinar si, en el momento de su venta, se hallaban embarazadas o no[385]; como ya se ha visto, los comerciantes de esclavos solían obligarlas a abortar. Pero contaba mucho, en estos casos, la propia categoría de la esclava. Cuando se trataba de una esclava de lujo, se la sometía tras su venta a un plazo de espera (*istibrā'*) que no hacía falta respetar si se trataba de una esclava de «clase baja»; aunque si ésta, transcurridos seis meses después de ser comprada, daba a luz, se la devolvía al vendedor[386]. El periodo de *istibrā'* debía cumplirse en casa de un tercero que tuviera familia o de una mujer ajena a comprador y vendedor[387]. Todas estas precauciones se dirigían, naturalmente, a garantizar al comprador que el posible embarazo de la esclava se debía sólo a él, pero indican al mismo tiempo la disponibilidad sexual de estas mujeres, especialmente cuando sus dueños eran comerciantes de esclavos. Una consulta hecha a Ibn Zarb (m. 381/991) da cuenta exacta de esta situación: se le preguntó por el caso de una esclava que afirmaba estar embarazada de su dueño. Éste lo negaba, diciendo que, transcurrido el periodo de *istibrā'*, aún no había tenido relaciones sexuales con ella. La reclamante pidió que su dueño hiciese un juramento y el hombre se negó a ello, alegando que no era persona a quien se pudiera acusar de semejante hecho.

En su respuesta, Ibn Zarb afirma que se debe investigar la posición del acusado. Si se trata de un hombre honrado y de recta conducta, no ha lugar al juramento, que sí es obligatorio para comerciantes de esclavos (*najjāsūn*) o proxenetas (*awsāṭ al-nās*)[388]. Un modelo de documento notarial prevé la certificación, por escrito, del rechazo del dueño a reconocer la responsabilidad en el embarazo de su esclava, "ya que ha puesto a su esclava mencionada en periodo de *istibrā'* completo, que no ha cohabitado con ella después de eso y que la esclava ha quedado embarazada de ese hijo después de terminar su *istibrā'*. Lo hace así público porque no le está permitido callar y que herede de él quien no es su hijo ni hay entre ellos relación de parentesco (*nasab*)" ; también se conserva el acta según la cual ese

---

[385] Por ejemplo, en Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 534 y *Waṯā'iq fī l-tibb*, nº 9.

[386] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 35-6.

[387] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 168; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 193 y 197.

[388] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 225; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 410 (nº 161).

mismo hombre se volvía atrás y reconocía al hijo como suyo, tras haber llegado al convencimiento de que lo era en realidad[389].

Para las esclavas, era fundamental obtener de su dueño el reconocimiento de la paternidad del hijo que esperaban. Al convertirse, de ese modo, en *umm walad*, su dueño "no tiene más poder sobre ella que el de gozar de yacer con ella hasta el día de su muerte; entonces ella se unirá a las mujeres musulmanas libres en sus derechos y deberes"[390]. La maternidad tenía por tanto un valor añadido para estas mujeres: no sólo incluía a sus hijos en el colectivo de herederos legales, sino que impedía su venta y aseguraba su libertad a la muerte de su dueño. Incluso aunque su embarazo no hubiese llegado a su término, les proporcionaba la categoría de *umm walad*:

> testifica Fulān b. Fulān ante los testigos de este escrito, en plenas facultades físicas y mentales, que ha vendido a Fulān b. Fulān una *ŷāriya* llamada tal, de tales y cuales señas, en tal fecha, por tanto y cuanto. Ha tomado el precio mencionado y ha entregado a la *ŷāriya* descrita. Después de eso la reclama ahora al comprador afirmando que ella había tenido un aborto de él y que él lo había olvidado cuando la vendió. Le pide que se la devuelva para que sea su *umm walad*, tal como se establece en la *sunna*. El comprador ha estado de acuerdo y se la ha devuelto. Acordaron ponerla en manos de Fulān, hombre de confianza y de piedad religiosa, con cuyas mujeres ha pasado el periodo de *istibrā'*. Fulān ha recibido a la *ŷāriya* descrita, que se ha convertido en su *umm walad*[391].

Una cuestión debatida por juristas de Córdoba (sin precisión cronológica) se refiere a un caso similar: una esclava afirmaba haber abortado de su dueño, el cual lo negaba porque siempre que mantenía relaciones sexuales con ella tenía cuidado de practicar el *'azl*. Dos comadronas testificaron que el aborto se había producido en casa del dueño y los juristas opinaron unánimemente que la esclava debía considerarse como *umm walad*[392]. Las precauciones tomadas por este

---

[389] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 100-1.

[390] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 177.

[391] *Ibidem.*

[392] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, p. 213-14; cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 424 (nº

hombre no impidieron, como se ve, el reconocimiento de los derechos de la esclava y, en consecuencia, su inmovilización como propiedad no enajenable. Como en el caso de los abortos provocados por los comerciantes, la maternidad de las esclavas tenía repercursiones económicas evidentes: no sólo a su dueño le estaba prohibida su venta posterior, sino que sus hijos tenían el mismo derecho a heredarle que los habidos con esposas legítimas.

Al igual que la buena fama de un hombre podía eximirlo de tener que prestar juramento en un caso de reclamación de paternidad por parte de su esclava, la reputación de una mujer en esa situación influía en las decisiones que se hubieran de tomar. Si el dueño negaba la paternidad del hijo de la esclava estaba acusándola de conducta impropia, por lo que era importante saber si se trataba de una mujer de conducta intachable o no[393]. En un caso recogido por Ibn 'Iyāḍ, los herederos de un hombre pretendieron descalificar a una de sus esclavas, embarazada, por su forma de vida -había residido en el campo y se movía libremente-, negando que tanto el hijo que esperaba como otro anterior fueran del dueño de la mujer[394]. Eran también consideraciones económicas las que subyacían en otro caso presentado ante Ibn al-Makwī (m. 401/1010): un padre negaba ser padre de una niña cuya madre recurrió a la justicia para que se la incluyera entre sus herederos; Ibn al-Makwī recurrió a una hábil estratagema para que el hombre reconociera haber tenido con la ṇiña la conducta propia de un padre[395]. No se menciona que esta madre fuera esclava, ni tampoco que estuviera casada en ese momento con el hombre al que reclamaba la paternidad de su hija. Es posible que el litigio se planteara tras un repudio o una boda celebrada sin haber cumplido exactamente los plazos que regulaban el periodo de espera entre matrimonios sucesivos; ya se ha hecho notar cómo, según Ibn Rušd, entre las competencias del *ṣāḥib al-manākiḥ* estaba la de comprobar ese punto, lo que podría inducir a pensar que no siempre se cumplía con rigor[396].

---

226).

[393] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 464.

[394] Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 264/441.

[395] Qādī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 132; véase la traducción completa del texto en S. Peña, "Ibn al-Makwī", p. 374.

[396] Cf. *supra*, p. 416.

El ejemplo más notable de las consecuencias que esta situación podía tener se registra en la biografía de Almanzor, quien justificó con ella la ejecución en 380/990 de su hijo 'Abd Allāh, cuando éste tenía 22 años. Según el relato del propio Almanzor, la madre de 'Abd Allāh era una esclava de gran belleza, de la cual se prendó y que compró por un precio elevadísimo, depositándola en casa de una mujer de su familia para que cumpliese el *istibrā'*. Durante este periodo, Almanzor la visitaba a diario y la muchacha, al darse cuenta del interés que había despertado en su nuevo dueño, le informó falsamente del término del plazo impuesto por la ley, para mejor acomodarse a sus deseos. Por eso, continuó explicando Almanzor, siempre había tenido dudas sobre si 'Abd Allāh era realmente hijo suyo[397]. Escudándose en una preocupación genealógica como la que llevaba a otros padres a desmentir su paternidad en documentos notariales, Almanzor trataba de legitimar una acción que había dado mucho que hablar y cuyo verdadero motivo era el castigo a la rebelión de 'Abd Allāh en 379/989[398].

La esclavitud condicionaba la maternidad de las mujeres en otro aspecto importante: la posibilidad de que una esclava fuera separada de sus hijos. La práctica jurídica se ajustaba al principio de que los niños no debían ser separados de su madre esclava antes de haber completado la segunda dentición (*iṯgār*). Las opiniones de los juristas diferían, en cambio, en el caso de que la madre estuviera de acuerdo con esa separación, según considerasen prioritario el derecho de la madre o el del hijo[399]. El perjuicio causado a los hijos de corta edad por la separación de su madre tenía precedencia sobre alegaciones acerca de la propiedad de una esclava, criterio mantenido por Mu'āwiya b. Ṣāliḥ para evitar que el emir 'Abd al-Raḥmān I se apoderase de una *ŷāriya* que le había sido regalada por Yūsuf al-Fihrī y con la cual había tenido un hijo[400].

---

[397] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 285.

[398] Cf. C. de la Puente, "La caracterización de Almanzor", p. 381.

[399] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 194.

[400] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Ajbār*, nº 231 (p. 187) y *Quḍāt Qurṭuba*, p. 36-37/45-47. Cf. M. Fierro, "Mu'āwiya b. Ṣāliḥ", p. 326-7, donde explica que si 'Abd al-Raḥmān I reclamó la esclava es porque "parece lógico deducir que se consideraba heredero de las posesiones de su antecesor, así como que éste había seguido siendo

Un litigio cordobés de principios del s. IV/X atestigua que esta normativa no era meramente teórica, así como las dificultades que podían encontrar las mujeres para que se pusiera en práctica. Se trata de una mujer que afirmó ante la justicia que un hombre había comprado a su hija y la había separado de ella ilegalmente. El juez que entendió en el caso, al comunicarlo a sus consejeros para pedirles opinión, hizo constar que el demandado había empezado por negar los cargos. Ante la presentación, por parte de la madre, de pruebas y testigos, adujo que la niña estaba en Sevilla. El juez le ordenó entonces que fuera allí y la trajera y, ante su negativa, le amenazó con prisión y pena de azotes, instándole a que cumpliera su mandato y dejara en Córdoba a un garante de su vuelta. Los jurisconsultos se mostraron de acuerdo con las acciones del juez y subrayaron en sus diversas respuestas el derecho de las madres a no ser separadas de sus hijos menores; como suele ocurrir en estos casos, no se sabe si, finalmente, madre e hija pudieron reunirse[401].

Se ha aludido con anterioridad a la adquisición de una niña esclava, hija de madre libre, por un comprador que pretendía llevársela de Córdoba[402]. Ibn al-Makwī (m. 401/1010) prohibió al dueño de la niña que la vendiese a ese comprador y que se la sacara de la ciudad, opinión que, a pesar de no ser compartida por el *qāḍī* Ibn Zarb (m. 381/991) y por otros alfaquíes, fue la que finalmente hizo poner en práctica Almanzor[403]. No se tienen precisiones sobre la postura adoptada por Ibn Zarb en este asunto, de manera que es posible suponer que fuera aún más favorable a la madre reclamante y prohibiera la venta de la niña a cualquier comprador; pero como tampoco se sabe cuál era la edad de la criatura, otras conjeturas -la autorización total de su venta, por ejemplo- son asimismo posibles. Tanto en este caso como en el anterior, ha de destacarse que son las madres, una esclava y otra libre, las que presentan sus reclamaciones ante la justicia. Sobre todo en el

---

el dueño de la esclava". Este último punto parece discutible; al menos desde una perspectiva legal, las esclavas no pueden prestarse, como habría sido el caso si la propiedad hubiera permanecido en manos de Yūsuf al-Fihrī.

[401] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 527. Cf. M. Marín y R. El Hour, "Captives, Children and Conversion", p. 467.

[402] Cf. *supra*, p. 140.

[403] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 130.

primero de estos casos resulta notable la capacidad del demandado para oponerse a cada uno de los pasos dados por la esclava, por lo que cabe preguntarse hasta qué punto era usual la compra de niños esclavos y su separación de sus madres sin que éstas pudieran resistirse eficazmente a ello.

Se tiene menos información sobre la coacción ejercida sobre mujeres libres a través de sus hijos, pero al menos en un caso registrado por Ibn Sahl está claro que la separación entre una madre y su hijo podía ser un arma poderosa para un marido. Se trata de una mujer de Trujillo que acusó a un hombre de haberle quitado a su hijo y habérselo llevado lejos de ella. El acusado se defendió afirmando que la mujer era su esposa y que se habían casado en Córdoba, lo cual fue corroborado por ella (aunque no se certificó documentalmente ante el juez), añadiendo que la separación de su hijo tenía por objeto coaccionarla para que su marido no le pagase la *nafaqa* a la que tenía derecho. El juez, dándose cuenta de que la mujer estaba dispuesta a "seguirle, ir con él a donde quisiera y ayudarle en lo que pretendiese por piedad hacia su hijo", ordenó la prisión de este hombre hasta que devolviese al niño. Los alfaquíes consultados, Muḥammad b. Walīd (m. 309/921), Ayyūb b. Sulaymān (m. 301/913) y Muḥammad b. ʻUmar b. Lubāba (m. 314/926) se mostraron de acuerdo con la decisión tomada por el juez[404].

La separación de madres e hijos podía depender, por otro lado, del nuevo matrimonio de una madre viuda o divorciada. Según Ibn Zarb[405], una mujer en esa situación, con un hijo de su matrimonio anterior, puede enfrentarse a la negativa de su nuevo marido para quedarse con el niño. De ser así, sólo estaría obligado a hacerlo si la mujer no tuviera familia a quien entregar en custodia a su hijo. Las razones para la oposición de los maridos -que también pueden ejercer las mujeres en la misma situación- a incorporar a su familia a hijos ajenos son fundamentalmente económicas, puesto que les correspondería hacerse cargo de su manutención. Las mujeres podían evitar la separación de sus hijos comprometiéndose a abonar los gastos de su

---

[404] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 693. Sin embargo, el propio Ibn Sahl, en su comentario a este caso, censura a estos jurisconsultos por no haber confirmado que el matrimonio era auténtico.

[405] Citado por Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 363 y por al-Šaʻbī, *Aḥkām*, nº 886.

crianza de su propio peculio[406] o introduciendo condiciones en ese sentido en el contrato matrimonial[407].

En estas informaciones de los textos jurídicos se observa el deseo de las madres de evitar la separación de sus hijos pequeños y cómo las normas legales apoyaban sus pretensiones, principalmente para proteger el bienestar de los niños. Escasean mucho más los datos referidos a las relaciones entre madres e hijos o al papel representado por ellas en las vidas de su descendencia, aunque, como se verá a continuación, el vacío respecto a este tema no es tan absoluto como el que se refiere a las relaciones entre madres e hijas.

De los relatos y anécdotas conservados en los textos árabes se desprende, en general, una imagen positiva de las madres, que mantienen hacia sus hijos (siempre varones) actitudes de protección y cuidado afectivo. Una situación típica, en este sentido, es la de la madre intercesora que consigue la liberación de un hijo cautivo de los cristianos o encarcelado por el poder político. De lo primero es ejemplo bien conocido un relato-tipo, en el que una mujer visita a un hombre de gran piedad (Baqī b. Majlad o Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz), a quien pide ayuda para su hijo, prisionero en tierra enemiga. Las oraciones del santo consiguen el objetivo apetecido y, más tarde, la madre acude con su hijo a darle las gracias por su intercesión[408]. Almanzor, por su parte, es el protagonista de otros relatos en los que la intervención de madres de cautivos o prisioneros es igualmente decisiva[409]. En uno de estos relatos, la petición de clemencia de una mujer para su hijo encarcelado le llegó al *ḥāŷib* por escrito; a pesar de que se negó a atenderla e intentó escribir en el mismo papel, por tres veces, "que lo crucifiquen", en cada intento el resultado fue "que lo suelten". Esta confusión (explicable por la similitud de la grafía árabe de ambas

---

[406] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 87.

[407] *Idem*, nº 850, que reproduce una opinión de Ibn Zarb, según la cual la cláusula de manutención de un hijo anterior no está permitida, aunque no invalida el matrimonio.

[408] Cf. mi estudio introductorio a la ed. de Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Mustagīṯīn*, p. 71-72.

[409] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 597 e Ibn Simāk, *Zaharāt*, p. 84 (reproducido en al-Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, V, p. 137).

palabras) hizo ver a Almanzor que la voluntad divina coincidía con los deseos de la madre[410].

A la figura de las madres salvadoras hay que unir la de quienes consagran su vida a la educación y crianza de sus hijos, por medio de su trabajo y su ejemplo de virtud. Ya se han hecho notar, más arriba, los casos de mujeres artesanas que dedican su esfuerzo a proveer a las necesidades de sus hijos[411]. Pero también se conocen ejemplos de madres que atienden con cuidado a la formación de un hijo, incluso cuando la presencia del padre pareciera, en principio, eximirlas de esa tarea. El ulema Sa'dūn b. Ismā'īl al-Ŷuḏāmī, de Rayyo (m. 295/907-08) "se educó en los principios más virtuosos y tenía una madre que se ocupó de su formación (*maḏhab*)"; su padre es calificado de *muqill*, término que parece englobar tanto pobreza material como espiritual[412]. En la biografía del famoso alfaquí de origen toledano Abū Ibrāhīm Isḥāq b. Ibrāhīm b. Masarra (m. 352/963)[413] se encuentra un breve relato en el que la intervención de su madre la convierte en maestra de virtud:

> se mencionó que tenía un hermano pobre, cuya situación se agravó un año de los malos. Se quejó de la dificultad en que se encontraba a Abū Ibrāhīm y él se condolió y oró por su hermano. Éste fue a ver a su madre y le dijo lo que había pasado, añadiendo: "he ido a ver a mi hermano el alfaquí, que no ha hecho otra cosa que rezar". Al final del día Abū Ibrāhīm volvió (a su casa). Había estado comerciando en el zoco, vendiendo lino, por el que ganó con qué comprar alimentos: una arroba de harina y un azumbre de aceite, que llevó a su casa. Su madre lo recibió reprochándole que se hubiera negado a socorrer a su hermano. El se excusó con ella por lo poco que poseía y porque lo que había comprado había sido sólo gracias al lino que había vendido. Su madre repuso: "¡que mi cólera caiga sobre ti! lleva de inmediato y sin

---

[410] Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, nº 215 (reproducido en Ibn al-Abbār, *I'tāb*, p. 192). Véase también el caso de la madre de Hāšim b. 'Abd al-'Azīz y la protección que concedió, en su casa, a Baqī b. Majlad (cf. *supra*, p. 89).

[411] Cf. *supra*, p. 268.

[412] Ibn Ḥāriṯ, *Ajbār*, nº 460. En la biografía que Ibn al-Faraḍī (*Ta'rīj*, nº 544) dedica a Sa'dūn no se menciona a su madre.

[413] Cf. M. L. Ávila, *La sociedad*, nº 532.

protestar lo que has traído a casa de tu hermano, como expiación por tu negativa [a ayudarle]". Y así lo hizo[414].

Las relaciones familiares descritas en esta anécdota -entre los hermanos y entre ellos y su madre- se articulan en torno al papel de la madre, mediadora y justiciera, y cuya autoridad es inapelable. Es ella la que decide que distribuir los pocos bienes de Abū Ibrāhīm entre los dos hermanos es mucho mejor que limitarse a implorar la misericordia de Dios. En abierto contraste con los modelos masculinos de piedad, que dejan en manos de la divinidad el socorro a su familia[415], esta madre toledana interviene de forma activa para equilibrar las necesidades de sus hijos y tiene la autoridad suficiente para castigar la postura de uno de ellos.

La obediencia de Abū Ibrāhīm a su madre se presenta, en este relato, como una muestra de la extraordinaria piedad filial (*birr*) que le adornaba. Esa misma virtud aparece entre las que adornaban a varios de los santos andalusíes biografiados por Ibn 'Arabī, como Muḥammad al-Jayyāṭ y Ṣāliḥ al-Jarrāz[416]. El propio Ibn 'Arabī, cuando estando en Sevilla decidió emprender un viaje, pidió permiso a su madre para ello[417]. En el mismo contexto de dedicación a la vida religiosa, se observa la aceptación de la madre (y el padre) hacia la separación de un hijo que decide abandonarlos para consagrarse a Dios[418], pero también que la actitud de una madre podía ser un obstáculo en el camino de perfección elegido por su hijo, que se ve obligado a abandonarla[419].

El ámbito del poder político andalusí conformó un espacio privilegiado para las relaciones de madres e hijos varones; en una estructura familiar marcada por la poligamia y el concubinato, los vínculos filiales predominan sobre los conyugales, expuestos a la

---

[414] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 130.

[415] Cf. *supra*, p. 93.

[416] *Risālat al-quds*, p. 26/96 y 50/152. Del primero de ellos afirma Ibn 'Arabī que su piedad filial hacia su madre era tal, "que se consagró a su servicio como criado, hasta que ella murió".

[417] *Idem*, p. 45/141. Sobre la madre de Ibn 'Arabī, cf. C. Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du soufre rouge*, p. 42-3.

[418] Al-Ṣadafī, *Sirr*, p. 85.

[419] Ibn 'Arabī, *Risālat al-quds*, p. 52/157

inconsistencia y la variabilidad[420]. Volveré después sobre esta cuestión, para apuntar únicamente ahora el carácter especial de la relación madre-hijo en el entorno del poder. La imagen de la madre solícita y protectora se mantiene en él y abarca espacios ignorados por otro tipo de documentación. Así, los hijos de 'Abd al-Raḥmān III

> tenían para su solaz hermosas muchachas[421] escogidas para ellos por sus madres, que rivalizaban en las que elegían para sus hijos con el mayor esfuerzo, procurándoles aquéllas a las que habían criado consigo y dado su propia educación[422].

Cuando 'Abbād b. Muḥammad, el futuro al-Mu'taḍid, pasó una temporada en Málaga, como rehén enviado por su padre, el *qāḍī* Muḥammad b. Ismā'īl, tuvo la desgracia de empujar a un hijo del señor ḥammūdí, mientras jugaba con él, y hacerlo caer en un zafariche, causándole la muerte. 'Abbād consiguió escapar al castigo que pretendía la madre del muchacho -su ejecución- gracias a Yaḥyà b. Ḥammūd, que se opuso y se lo devolvió a su padre[423]. La reacción de esta madre anónima refleja no sólo su dolor, sino también la conciencia de su posición y la posibilidad que ella le ofrecía de vengar la muerte de su hijo. Ante las circunstancias que podían condicionar su desarrollo vital -basado en su maternidad-, estas mujeres de los círculos sociales más elevados utilizan los recursos a su alcance: el uso del poder, como se acaba de ver, o la aceptación de una posición secundaria pero más segura, como ya se ha indicado que hizo al-Šifā', en la familia de 'Abd al-Raḥmān II.

Pero, sin duda, el ejemplo más interesante de la relación madre-hijo en el entorno soberano es el de 'Abd Allāh b. Buluggīn, el último zīrí de Granada, y su madre. Esta mujer aparece en las memorias de 'Abd Allāh en los momentos finales de su reinado, tras su rendición a

---

[420] Cf. las observaciones similares de C. Atkinson acerca de la familia real merovingia (*The Oldest Vocation*, p. 90-1).

[421] El término árabe empleado aquí es *ẓibā'* ("gacelas").

[422] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 15/20. Es posible que estas mujeres sirvieran también como informantes para las madres de los príncipes, que las habían elegido y a quienes debían su posición.

[423] Ibn 'Askar - Ibn Jamīs, *A'lām Mālaqa*, nº 110.

los almorávides: en su compañía sale de Granada para entregarse, ofrece al enviado del emir que sea ella quien vaya al alcázar por el inventario de sus bienes y a ella le ordena que se ocupe de la entrega del tesoro real. Todos estos actos, en el relato de 'Abd Allāh[424], se acompañan de sentimientos de preocupación por la situación de su madre y de angustia ante la posibilidad de verse separado de ella para siempre. Con ser importante, el afecto del rey destronado hacia su madre no era su única motivación; se observa en sus palabras, también, que en el momento en que la desgracia se abate sobre él, ella es la única persona en quien puede confiar. El vínculo de relación filial se revela, de nuevo, como poseedor de una fuerza extraordinaria y cabe preguntarse si el caso de 'Abd Allāh es tan excepcional como lo fue la composición de su relato autobiográfico. Probablemente no fue así. Si hoy se conoce este inapreciable documento se debe a las circunstancias que rodearon la vida del rey zīrí y la redacción de sus memorias, pero su relato, despojado de sus signos individuales, podría haber sido protagonizado por otras madres convertidas, en tiempos difíciles, en únicos refugios de sus hijos.

Existía, pues, una conciencia general que valoraba lo especial del vínculo entre madre e hijo varón y que descartaba o no tenía en cuenta las relaciones entre madres e hijas como nexos básicos del sistema familiar[425]. Ello explica que se registrara por escrito, y con cierta perplejidad o incluso asombro, la conducta de la hija de Ibn Hamušk. Casada con Ibn Mardanīš, tras ser repudiada

> se marchó con su padre, después de entregarle [a Ibn Mardanīš] el hijo que había tenido con él, eligiendo la protección de su padre Ibrāhīm y habiendo decidido, al separarse, (volver a) sus orígenes. Se contó que le preguntaron por su hijo y cómo podía soportar haberse separado de él. Contestó: "cachorro de perro, cachorro de mal, de un

---

[424] *Tibyān*, p. 155-59/271-74. Véase también Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 380. Cf. G. Martinez-Gros, "Femmes et pouvoir", p. 378.

[425] Ya se ha visto, en un capítulo anterior, cómo las relaciones afectivas hacia las niñas se plantean siempre en relación con sus padres, no con sus madres; cf. *supra*, p. 151-2.

perro de mal; no lo necesito". Sus palabras se extendieron entre las mujeres de al-Andalus como un proverbio[426].

En otras versiones de este hecho se omite la referencia al hijo de esta mujer, para insistir más en el maltrato de que había sido objeto por parte de Ibn Mardanīš, que la devolvió a su padre despreciada y ofendida[427]. Pero en el relato recogido por Ibn al-Jaṭīb se destaca con precisión hasta qué punto la actitud de la hija de Ibn Hamušk se desmarcaba del comportamiento esperado en una mujer de su posición, que debería haber soportado con paciencia la desgracia con tal de no separarse de su hijo. Sin embargo, ante esa alternativa, ella prefirió buscar refugio en su familia paterna y eliminar su condición de madre por considerar a su hijo heredero de la maldad de Ibn Mardanīš. No es de extrañar que sus palabras justificativas llegaran a alcanzar categoría proverbial, en uno de los escasos ejemplos conocidos de la existencia de circuitos propios de información entre las mujeres andalusíes. ¿Se citaban las lapidarias frases de la mujer de Ibn Mardanīš como ejemplo de «mala conducta» de una madre? ¿O también como muestra de que era posible escapar al destino único de esposa y por tanto madre?

A las madres repudiadas o viudas se les reconocía el derecho de custodia (*ḥaḍāna*) sobre sus hijos: los niños, hasta la pubertad, y las niñas, hasta su matrimonio. La reglamentación sobre la *ḥaḍāna* elaborada por los juristas mālikíes preveía una línea de sustituciones -para el caso de que la madre muriese o volviera a casarse- que privilegiaba a la familia materna de los hijos en custodia: el lugar de la madre lo tomaban, sucesivamente, su madre y su hermana y, caso de fallar estas posibilidades, la propia hermana del custodiado. Detrás de todas estas mujeres venían las de la familia paterna. Se consideraba preferible siempre a la abuela materna, en caso de muerte de la madre, aun cuando fuera cristiana y la abuela paterna, musulmana[428]. Los lazos de sangre que unen a madre e hijo se reproducen, por tanto,

---

[426] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 302.

[427] Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, *Mann*, p. 303/147; se explica esta diferente apreciación puesto que se trata de un texto pro-almohade.

[428] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 361-2; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 84-5.

dentro del parentesco femenino y por línea materna, con preferencia sobre las mujeres de la familia paterna. En un caso recogido en los *Aḥkām* de Ibn Ziyād y reproducido por Ibn Sahl[429] se estudia la apelación la tía paterna de una huérfana llamada Amat al-Raḥīm que reclama su *ḥaḍāna*; ésta se le concede si la madre de Amat al-Raḥīm se ha casado y no tiene abuela y tías maternas, pero se hace, con todo, la salvedad de que ha de comprobarse que la reclamante no tenga mala disposición o carezca de medios económicos. La postura de los jurisconsultos y de quienes establecieron esta normativa convertía a la mujeres de la familia materna en las más adecuadas para proteger los derechos de los niños; si bien hay que hacer constar que ésta es exclusivamente doctrina mālikí[430].

Como custodia de sus hijos, la madre tenía derecho a recibir las cantidades necesarias para su manutención. Si el padre había muerto, correspondía a su albacea detraer de sus bienes las cantidades o los alimentos y mercancias necesarios para ello. La *nafaqa* en especies para una mujer repudiada con hijos bajo su custodía tenía en cuenta sus edades y ajustaba a ellas las cantidades de harina y aceite a que tenían derecho[431]. La *ḥaḍāna* tenía, por tanto, repercusiones económicas que explican en parte los conflictos que podía originar su adjudicación a una u otra persona de la familia. El formulario notarial de Ibn Mugīṯ incluye, a este respecto, un modelo de declaración (*maqāla*) en la que un hombre afirma que la abuela materna de sus hijos ha renunciado voluntariamente a la custodia legal que le correspondía sobre ellos, en tanto que la mujer lo niega; este tipo de documento había de ser firmado por testigos y, según el comentario jurídico de Ibn Mugīṯ, correspondía al padre presentar pruebas de su afirmación[432]. Además del derecho a los gastos de manutención de los hijos bajo custodia, su madre (o la mujer de su familia que la sustituía) tenía otras competencias económicas: podía vender propiedades de los huérfanos en nombre suyo[433] o contratar como aprendices a sus hijos por

---

[429] *Aḥkām*, p. 361.

[430] Cf. *E.I.²*, *s.v.* "Ḥaḍāna" [Y. Linant de Bellefonds]. Los ḥanafíes son los que más se acercan a los mālikíes en esta cuestión.

[431] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 301; al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 87-89.

[432] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 375.

[433] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 128.

periodos de tiempo y remuneración acordadas con el artesano a quien los confiaba[434].

Tres cuestiones planteadas a Ibn Rušd sobre la cesión o abandono del derecho de custodia sugieren que, al menos desde el punto de vista jurídico, se protegía la relación entre madres e hijos bajo custodia, pero que también se admitía la renuncia de una madre a este derecho. En la primera de estas cuestiones, un muftí de la región de Priego (Bāguh)[435] plantea el caso de una mujer que deba ausentarse de su lugar de residencia y deje entonces a su hijo, bajo custodia suya, con su padre. ¿Supone esto que, a su vuelta, ha decaído su derecho a la custodia? La respuesta de Ibn Rušd es que ni en ese caso ni en otros de separación obligada (por ejemplo, por enfermedad o pérdida de leche de la madre) se debe suspender la *ḥaḍāna* que le corresponde[436]. La pregunta, sin embargo, parece indicar que algunos padres utilizaban circunstancias de este tipo para retirar a las madres repudiadas la custodia de sus hijos, caso que también podría suceder si se trataba de niños huérfanos cuya familia paterna deseara recuperar.

En la segunda de estas tres cuestiones, una mujer repudiada y bajo cuya custodia se encontraba una hija suya, se volvió a casar. Al cabo de tres años, el padre de la muchacha reclamó su *ḥaḍāna*. Para Ibn Rušd, el largo tiempo transcurrido después del segundo matrimonio de la madre invalidaba la reclamación del padre, que no había mostrado interés alguno por su hija con anterioridad[437]. A este respecto conviene mencionar que según las autoridades de la escuela mālikí, como el propio Mālik b. Anas o Ibn al-Mawwāz, una muchacha estaba mejor en casa de su madre cuando ésta volvía a casarse, dado que su padrastro entraba en la categoría de los parientes *maḥram* para ella; claro que también advertían que de temerse malas consecuencias de esta convivencia, correspondía al albacea de la joven decidir sobre su destino[438].

---

[434] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 211.

[435] Cf. V. Martínez Enamorado, "Sobre madīnat Bāguh. Aspectos historiográficos de una ciudad andalusí y su alfoz".

[436] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1221 (nº 315/16).

[437] *Idem*, I, p. 271.

[438] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 361.

Finalmente, la tercera cuestión presenta la posibilidad de que la madre, repudiada, a quien corresponde la custodia de un hijo, ceda este derecho al padre mediante una compensación económica. El tema parece haber sido objeto de discusión entre los juristas e Ibn Rušd se ocupa de él detalladamente, examinando los derechos respectivos de madre e hijo y el posible conflicto entre ambos. Tiene en cuenta Ibn Rušd que el derecho de *ḥaḍāna* afecta tanto a la madre como al hijo y que si se concede a la madre es "por ser más benigna con él que su padre y más clemente". Pero ello no le impide aceptar que la madre renuncie a ese derecho y que se la compense por ello[439]. En ningún momento, sin embargo, se interroga el jurista cordobés sobre los motivos que podrían llevar a una madre a tomar esta determinación; su examen del asunto se plantea en términos estrictamente jurídicos, es decir, relativos al uso y cesión de un derecho.

¿Qué razones podían llevar a una madre a una decisión semejante? Cabe entenderlas dentro del contexto de una separación matrimonial, en la que la cesión, con compensación o sin ella, podía beneficiar a la esposa repudiada y a otros hijos que pudiera tener, por constituir un elemento de cambio con el que se podían conseguir otras ventajas. También es posible que, cara a un posible nuevo matrimonio, la condición de madre supusiera un impedimento; ya se ha visto que un segundo marido podía negarse a aceptar en su casa a los hijos anteriores de su mujer. Por último, no ha de descartarse la presión a que una mujer repudiada pudiera ser sometida por parte de su marido, deseoso de arrebatarle a un hijo varón antes de la edad, coincidente con la pubertad, en que de todas formas habría de serle devuelto.

---

[439] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, 1145-48 (nº 305).

El parentesco materno

En la biografía que dedica a su padre en la *Iḥāṭa*, se detiene Ibn al-Jaṭīb a detallar las circunstancias que rodearon la elevación social de su abuelo Sa'īd (m. 683/1284-85), que había abandonado Loja huyendo de la revuelta de los Banū l-Ṭanŷālī. Al dejar la ciudad, Sa'īd

> se instaló en Granada, donde gozó de honores, distinción y confianza y se alió por matrimonio con las casas nobles de la ciudad. Se casó con la hija del ṿisir Abū l-'Ulà Aḍḥà b. Aḍḥà al-Hamdānī, la cual murió estando casada con él. Por ella le correspondió una parte en el gran baño público que hoy día lleva el nombre del abuelo de esta mujer. Luego se casó con la hija del caíd Abū Ŷa'far Aḥmad b. Muḥammad al-Ŷa'dāla al-Sulamī, que fue la madre de mi padre, cuya biografía hago aquí. Ella tenía vínculos de parentesco por vía de tíos maternos (*bunuwwat al-ju'ūla*) con el segundo y más importante de los reyes naṣríes, a través de los nobles caídes cordobeses Banū Daḥḥūn[440].

Gracias a estas alianzas matrimoniales, además de obtener compensaciones económicas, el abuelo de Ibn al-Jaṭīb incrementó notablemente su rango y consideración social y se convirtió en el centro de una red familiar y clientelar, entre la cual distribuía beneficios de todo tipo[441]. Al describir la fórmula de inserción de su abuelo en los círculos granadinos más elevados, Ibn al-Jaṭīb subraya cómo su segunda mujer, la que verdaderamente le introdujo en ese entorno, estaba emparentada, a través de tíos maternos, con la casa reinante en Granada. Plantea así la cuestión de la importancia del parentesco por línea materna: decisiva en este caso, ¿se debió ello a las circunstancias espciales de la familia de Ibn al-Jaṭīb o se trata de un fenómeno más general?

---

[440] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 387-88 (con variantes, en al-Maqqarī, *Nafḥ*, V, p. 11).

[441] Al-Maqqarī, *loc. cit.*

La familia andalusí, en tanto que familia «árabomusulmana», ha sido caracterizada como predominantemente agnática y patrilineal, lo que supone un tipo de estructura de parentesco que excluye la bilinearidad y, por tanto, elimina la presencia del parentesco por línea materna[442]. En las páginas que siguen, se examinará el rastro documental dejado en los textos andalusíes por ese parentesco, teniendo presente la distinción establecida por J. Goody entre filiación y parentesco: "No kinship system is entirely agnatic (...) for though descent groups are unilineal, kinship is everywhere bilateral"[443].

Se ha de recordar, asimismo, un hecho no por sabido menos importante: las relaciones de parentesco, como la sexualidad o la fertilidad, son fenómenos históricos y se producen dentro de contextos muy concretos[444]. Además, en un mismo periodo esas relaciones pueden experimentar variaciones que reflejen -aun dentro de un marco general común- la situación socioeconómica de los individuos que las componen. Para al-Ándalus, esto es de particular importancia, puesto que los datos conservados se refieren exclusivamente a las familias soberanas y aristocráticas y a las familias de ulemas. Como se verá a continuación, en ambos casos se pueden observar fenómenos comunes, pero determinadas prácticas, muy frecuentes en las familias reales y aristocráticas, les pertenecen a ellas en exclusiva y, a veces, sólo en periodos históricos concretos.

La huella más evidente y primera de la ascendencia materna es la presencia del nombre de la madre en la identificación de sus descendientes o, en todo caso, el registro de los orígenes familiares de la madre para incorporarlos a la memoria genealógica. Es decir, la incorporación de una filiación materna al sistema onomástico.

---

[442] Cf. P. Guichard, *Structures sociales*, p. 19, sobre las oposiciones entre los sistemas de parentesco "oriental" y "occidental". M. J. Viguera ("Estudio preliminar", p. 25-6) acepta que la familia andalusí era patriarcal y agnática, aunque advierte que "algún resquicio matrilineal aparezca también". Por su parte, M. J. Rubiera, partiendo del caso concreto de la familia soberana naṣrí, se opone a las tesis de Guichard y afirma la superviviencia de "las viejas tradiciones hispánicas", entre las que estaría una estructura bilateral de parentesco ("El vínculo cognático en al-Andalus", p. 124).

[443] Cf. J. Goody, *The Development of the Family*, p. 16.

[444] Cf. J. W. Scott, *Gender and the Politics of History*, p. 21.

Cuando esto ocurre, se trata siempre de casos excepcionales y cuya repercusión, o bien no va más allá de un único personaje, o se explica por el recurso a la inserción en una genealogía patrilineal a través de una mujer. Hay algún ejemplo de sobra conocido, como el del historiador Ibn al-Qūṭīya, que "toma su nombre (*yantasib*) de la madre del abuelo de su padre, Ibrāhīm"[445]; este abuelo, en efecto, era hijo de Sāra "la Goda" y su primer marido, ʻĪsà b. Muzāḥim, *mawlà* del califa omeya ʻUmar b. ʻAbd al-ʻAzīz. La ascendencia real de Sāra -era nieta de Witiza- predominó en la selección de un *laqab* para alguno de los descendientes de este primer marido, pero significativamente, no aparece en los del segundo, que se hicieron con el poder en Sevilla y son conocidos como los Banū Ḥaŷŷāŷ[446].

Más atención requiere la presencia, entre algunos almóravides, de una cierta tendencia a la filiación materna. Salvo error u omisión, los casos conocidos de este fenómeno son los siguientes:

1) Los Banū Gāniya, señores de las Baleares, así llamados porque descienden de una mujer de la familia soberana almorávide. El gobernador de Córdoba, Muḥammad b. al-Ḥāŷŷ al-Lamtūnī, se casó con Gāniya, que había quedado viuda, y crió y educó a su hijo Yaḥyà, a quien se llama, en los textos árabes, Yaḥyà b. ʻAlī Ibn Gāniya al-Ṣaḥrāwī (m. 543/1148)[447]; el hermano de Yaḥyà, Muḥammad b. Gāniya, fue encargado del gobierno de las Baleares, donde la familia perpetuó el poder almorávide tras su desaparición en la Península.

2) Abū Muḥammad ʻAbd Allāh Ibn Fāṭima, gobernador de Sevilla y Valencia (m. 511/1117-18). Fāṭima era hija de una hermana de Yūsuf b. Tāšufīn, Ḥawā'[448].

---

[445] Qāḍī ʻIyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 296.

[446] Este punto ya había sido señalado por P. Guichard, *Structures*, p. 145 y M. Fierro, "La obra histórica de Ibn al-Qūṭiyya", p. 510. Sobre el segundo matrimonio de Sāra, cf. E. Manzano, "El asentamiento y la organización de los *ŷund*s sirios", p. 341; véase también J. M. Carabaza, "La familia de los Banū Ḥaŷŷāŷ". A finales del s. V/XI los Banū Ḥaŷŷāŷ emparentaron con los al-Bāŷī al-Lajmī, cf. J. M. Vizcaíno, "Los al-Bāŷī al-Lajmi", p. 453.

[447] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, p. 344. Cf. A. Abel, *Les Benou Ghâniya*, p. 1-4.

[448] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm*, p. 65; Ibn ʻIḏārī, *Bayān* IV, p. 106 y *Mafājir al-barbar*, p. 250-51. Cf. J. Bosch Vilá, *Los almorávides*, p. 180-83 y V. Lagardère, *Les almoravides*, p. 173.

3) Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Tāšufīn, Ibn 'Ā'iša (m. después de 508/1114-15); hijo del primer emir almorávide y de 'Ā'iša (a quien se ha identificado como una de las mujeres del emir Abū Bakr Ibn 'Umar que luego, como Zaynab, se casó con Yūsuf b. Tāšufīn)[449].

4) Ibrāhīm b. Yūsuf b. Tāšufīn, Ibn Tāgīšit/Tā'ayyāšt, hermano del anterior; gobernador de *Šarq al-Andalus*[450].

5) Dā'ūd Ibn 'Ā'iša y su hijo Yūsuf b. Dā'ūd Ibn 'Ā'iša, caídes almorávides; la participación de Dā'ūd en la batalla de Zallāqa es alabada por diversos autores[451].

6) 'Alī b. Abī Bakr Ibn Fannū, cuya madre, hija de Yūsuf b. Tāšufīn, se había casado con su primo paterno, Abū Bakr Yaḥyà b. Abī Yaḥyà b. Tāšufīn[452].

7) 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Tīngamar/Yngamar al-Lamtūnī Ibn Ḥawā' (m. después de 522/1128-29). La madre de este emir almorávide era hermana de 'Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn[453].

El estudio, pionero en su tiempo, de F. Codera sobre la familia soberana almorávide, menciona alguna de estas denominaciones[454], aunque sin detenerse en analizar su peculiaridad. No entraban estas consideraciones en el propósito de Codera, que se adentraba por vez primera en la compleja red de relaciones familiares de los almorávides. En tiempos más recientes, M. 'A. Makkī ha señalado los problemas que plantea la identificación de muchos príncipes almorávides, debido

---

[449] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm*, p. 65; Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 887; Ibn Abī Zar' , *Rawḍ*, p. 155. Cf. M. 'A. Makkī, nota a su edición de Ibn al-Qaṭṭān, *loc. cit.* y V. Lagardère, *Les almoravides*, p. 174.

[450] Cf. *supra*, p. 127. Véase J. Bosch Vilá, *Los almorávides*, *index* (Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Tā'yāšt o Tā'ayyāšt) y V. Lagardère, *Les Almoravides*, p. 177.

[451] Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, p. 147 y 155; 'Abd Allāh b. Buluggīn, *Tibyān*, p. 103/200; al-Ḥimyarī, *Rawḍ, s.v. al-Zallāqa* (p. 92/114). Cf. V. Lagardère, *Les Almoravides*, p. 174-75, donde propone que Dā'ūd Ibn 'Ā'iša y Muḥammad Ibn 'Ā'iša fueran hijos de la misma mujer.

[452] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 212 (y nota del editor).

[453] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 80; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. Šaqūr, nº 61. A esta lista podrían añadirse otros personajes, como 'Abd Allāh b. Abī Bakr b. Gannūna (*Mafājir al-barbar*, p. 250), que finalmente no he incluido en ella por falta de seguridad en la identificación de la onomástica femenina bereber.

[454] "Familia real de los Benitexufin", p. 105, 109 y 115.

a la frecuencia del uso de *kunya*s para referirse a ellos en las crónicas históricas, unida al empleo de la filiación materna (*asmā' al-ummahāt*). Para Makkī, este fenómeno se debe a la pervivencia de "costumbres antiguas extendidas entre las tribus bereberes"[455]. En su estudio de las familias dominantes en la época almorávide, todas ellas estrechamente relacionadas con la de Yūsuf b. Tāšufīn, V. Lagardère acepta la explicación de Makkī y, así, "Dāwūd b. 'Ā'iša se nommait Ibn 'Ā'iša selon la coutume berbère des Sahariens, qui prenaient le nom de leur mère"[456].

Ni Makkī ni Lagardère documentan la presencia histórica de esa «costumbre» bereber, que parecen admitir como algo tan conocido que no precisa de apoyos textuales o de otro tipo. La literatura etnográfica contemporánea ha destacado, por su parte, la existencia de rasgos matrilineares entre los tuareg, cuyos hijos pertenecen a las tribus de sus madres y no a la de sus padres; como originarios del mismo grupo poblacional de tribus saharianas, podría suponerse en los almorávides (lamtūna) una tradición semejante. No puedo dejar, sin embargo, de manifestar ciertas dudas al respecto, o al menos, señalar la posibilidad de que esta característica singular se convirtiese, con la islamización de los lamtūna, en un rasgo onomástico progresivamente desprovisto de significado real. Ello podría explicar un hecho que no deja de llamar la atención: esta costumbre «bereber» sólo fue seguida por determinados miembros de la elite almorávide. Por ejemplo, los hijos que Yūsuf b. Tāšufīn tuvo con Zaynab no se llamaron, ninguno, Ibn Zaynab, siendo así que su madre era una personalidad de gran relieve cuya memoria debería haberse reivindicado mucho más que la de la casi desconocida 'Ā'iša que dio nombre a Muḥammad b. Yūsuf b. Tāšufīn.

Sin negar de plano la tesis de un origen específicamente bereber, la presencia de estas «filiaciones maternas» puede explicarse también por otros motivos. Es evidente que en la mayoría de los casos la filiación que se establece a través de las madres es la que vincula a los hijos con el núcleo patrilineal de la familia almorávide: las mujeres mencionadas son esposas, hermanas o hijas de Yūsuf b. Tāšufīn. Es igualmente posible que, en lo que respecta a los Banū Gāniya (únicos que

---

[455] M. 'A. Makkī, "Waṯā'iq ta'rījīya", p. 134, nota 1.

[456] V. Lagardère, *Les Almoravides*, p. 175.

conservan el apelativo en sucesivas generaciones), la orfandad de Yaḥyà b. 'Alī y la pertenencia de su madre a la familia almorávide favorecieran la adopción de un apelativo que mantenía y recordaba ese vínculo. Por último, no hay que descartar que, tal como ocurre en la familia omeya, estas denominaciones se utilizaran para señalar, entre los hijos de matrimonios polígamos, una ascendencia materna destacable por alguna razón (orígenes étnicos o personalidad de la madre).

Como se acaba de indicar, este fenómeno no se da únicamente entre los «bereberes» almorávides (aunque entre ellos se registre con mayor abundancia). Los diccionarios biográficos, rico filón de informaciones onomásticas, documentan apelaciones como Ibn 'Ā'iša[457], Ibn Āmina[458], Ibn Awriyā[459], Ibn Baraka[460], Ibn Gamāma[461], Ibn Jadīŷa[462], Ibn Jayzurān[463], Ibn Nuwayra[464], Ibn Rumayla[465], Ibn Satārà[466] e Ibn Umayna[467]. Sólo en uno de estos casos -el de Ibn Jadīŷa- se explica el por qué de recordar su nombre:

---

[457] Isḥāq b. Muḥammad b. 'Alī al-'Abdarī, de Mallorca, m. 585/1189-90 y su hijo Isḥāq, m. 642/1245 (Ibn al-Abbār, *Takmila* [ed. Cairo], núms. 511 y 451).

[458] 'Abd Allāh b. Muṭarrif b. Muḥammad, de Córdoba, m. después de 311/923-24 (Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 693).

[459] *Qāḍī* de Denia, m. 515/1121-22 (Ibn al-Abbār, *Takmila* [ed. Codera], nº 1578).

[460] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 741 y Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 201-2.

[461] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 137 y Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 157.

[462] Aḥmad b. Muḥammad b. Jalaf al-Ma'āfirī, de Granada, m. 648/1250-51 (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, I, nº 617).

[463] Al-Ḥasan b. Ismā'īl, de Murcia, m. después de 409/1018-19 (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 307).

[464] Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad, de Silves, m. después de 576/1180 (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, I, nº 422).

[465] Aḥmad b. Muḥammad b. Faraŷ al-Anṣārī, de Córdoba, m. 479/1086 (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 144).

[466] 'Abd Allāh b. 'Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Awsī, de Sevilla, m. 647/1249-50 (Ibn al-Qāḍī, *Ŷaḏwa*, nº 461); en la biografía que le dedica Ibn al-Abbār (*Takmila*, ed. Cairo, nº 2125), aunque se recoge este apelativo, no se indica que se trate del nombre de su madre.

[467] Jalaf b. Mas'ūd al-Ŷarāwī, de Melilla, m. en Córdoba en 400/1009-10 (*Idem*, nº 405). No he incluido en esta relación, por considerarla dudosa, la apelación "Ibn Lu'lu'a" (Ibn al-Abbār, *Takmila*, núms. 2597 y 2763; id., *Mu'ŷam*, nº 292; Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, IV, nº 178; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 180).

"era ella la que era famosa" (*wa-hiya al-šahīra*). La misma razón se encuentra en la base de las denominaciones de dos príncipes omeyas, a quienes las crónicas llaman Ibn Ṭarūb e Ibn Gizlān por el renombre de sus madres[468]. En cuanto a Ibn Baraka, industrial jabonero de Córdoba y jurisconsulto, se vacila en adscribirlo como *mawlà* a una rama de los omeyas (los Banū l-Aḥmar) o a los fihríes, pero se afirma que "predominó el llamarlo por el nombre de su madre, Baraka, que era *mawlāt* de Ibn al-Qāsim"[469]. De algún modo, las madres de ulemas que dieron nombre a sus hijos debieron de gozar de una distinción o notoriedad que permitió su registro en la cadena onomástica, sin que ello permita establecer una preferencia por la filiación materna. Al mismo orden de cosas pertenecen, sin duda, denominaciones como Ibn al-'Aŷūz[470] o Ibn al-Bayḍā'[471].

Con muy pocas excepciones, ya señaladas, estas apelaciones no se transmiten de padres a hijos. Es decir: si a un hombre se le adjudica un signo onomástico que hace referencia a su ascendencia materna, se trata de una singularidad vinculada a un individuo. Cuando se puede reivindicar, por línea materna, un origen prestigioso relacionado con una mujer (caso de Ibn al-Qūṭīya), su adopción se acepta como reclamación genealógica perfectamente legítima. Lo mismo ocurre, en realidad, con los ejemplos de filiación materna relacionados con la familia soberana de los almorávides: se trata, a fin de cuentas, de establecer lazos de sangre con el varón en torno al cual se rige el sistema de parentesco. En otros casos, la vinculación con la ascendencia materna deriva de la personalidad concreta de ciertas mujeres (¿por qué era famosa o conocida la Jadīŷa que dio nombre a su hijo?), sus características físicas[472] o su actividad profesional[473].

---

[468] Cf. M. Marín, "Notas sobre onomástica", p. 40.

[469] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 202.

[470] Llevaron esta *šuhra* varios alfaquíes de la misma familia, de origen bereber, entre los siglos III/IX y VI/XII (cf. H. de Felipe, "Familias de ulemas de origen bereber", p. 171-73).

[471] Sa'īd b. Yūsuf b. Kulayb al-Jawlānī, de Sidonia, m. después de 363/973-74 (Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 510).

[472] Me pregunto si habría que incluir aquí a la madre de Ibn al-Samīna, al que Asín (*Abenmasarra*, p. 140) llama "el hijo de la crasa" o a las de dos ulemas conocidos como Ibn al-Gaydā' (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, núms. 5 y 553).

Junto a todo esto, se utiliza a veces una *nisba* materna que puede ser geográfica (Ibn al-Ṭanŷīya[474]) o étnica. Este tipo de «filiación» es tanto más abundante -siempre dentro de términos relativos- cuanto más prestigiosa, por lo que no extraña comprobar que la *nisba* materna más empleada es la que concede a su portador el título de "Ibn al-Qurašīya". En la familia omeya se distingue con ese nombre a Abū l-Ḥakam al-Munḏir b. ʻAbd al-Raḥmān, hijo de ʻAbd al-Raḥmān III y su esposa Fāṭima, que a su vez era hija del emir al-Munḏir. De Abū l-Ḥakam, que llevó el mismo nombre que su abuelo materno, se destaca en las crónicas y en otros textos su doble parentesco con la familia soberana; era un timbre de honor, en ese caso, hacer pública su filiación materna, heredada igualmente por su hijo ʻAbd al-ʻAzīz[475]. También en el mundo de los ulemas se recoge, naturalmente, este signo onomástico proveedor de distinción[476]. En cambio, sólo he podido encontrar dos ejemplos del uso de "Ibn al-Rūmīya"[477] y el segundo de ellos no deja lugar a dudas sobre la incomodidad que representaba para su portador:

> [se le conocía como] Ibn al-ʻAššāb e Ibn al-Rūmīya. El segundo de estos nombres fue el que se hizo más famoso y el que se le adjudicaba

---

[473] Como la madre de Ibn al-Labbāna, cf. *supra*, p. 289.

[474] Zakarīyā' b. Yaḥyà, m. 300/912-13 y su hijo Muḥammad (Qāḍī ʻIyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 233; Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, núms. 883 y 982; Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, nº 580).

[475] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 8/14 y 10/16; Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 94/82; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 210. Había precedentes, en la familia omeya, para este procedimiento: Tammām b. ʻAlqama, que entró en al-Andalus con los contingentes árabes de Balŷ b. Bišr, era *mawlà* de "ʻAbd al-Raḥmān b. Umm al-Ḥakam al-Ṯaqafī. Umm al-Ḥakam era hija de Abū Sufyān b. Ḥarb y hermana de Muʻāwiya b. Abī Sufyān, y su hijo fue conocido por su nombre debido al honor de su madre (*li-šarafi-hā*)" (Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 143).

[476] ʻAlī b. Aḥmad al-Anṣārī, de Málaga (Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 361); Muḥammad b. Ibrāhīm b. ʻAbd al-Malik al-Azdī, de Quesada, m. 643/1245-46 y dos Muḥammad b. ʻAbd Allāh, el segundo de los cuales m. *ca.* 530/1135-36 (*id.*, VI, núms. 244, 863 y 864).

[477] Šuʻayb b. ʻĪsà b. ʻAlī al-Ašŷaʻī, de Évora, m. 538/1143-44 y Aḥmad b. Muḥammad b. Mufarriŷ, famoso botánico sevillano, m. 637/1239-40 (Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, IV, nº 248 y I, nº 758; Ibn Abī Uṣaybiʻa, *ʻUyūn*, p. 148/149).

> usualmente, pero él lo detestaba y mostraba su disgusto por ello, [hasta que consiguió] llegar a ser conocido como al-'Aššāb y al-Nabātī[478].

Sin llegar a adquirir presencia onomástica, el linaje materno se rescata cuando puede realzar la nobleza de los orígenes de un individuo[479]. Si al-Nabātī hizo todo lo posible para desembarazarse de un apelativo que consideraba poco halagador, quienes podían hacerlo reivindicaban sus lazos familiares por parte de madre con antepasados étnicamente árabes. Es conocido, en ese sentido, el recuerdo que las crónicas dedican a la madre de Almanzor, basado exclusivamente en su calidad de tamīmīya; de ese modo, se aumentaba doblemente el prestigio de su ascendencia árabe, que ya poseía por línea paterna[480]. Pero es entre los ḥammūdíes donde se registra con mayor frecuencia esta fórmula. Genealogistas e historiadores de la dinastía, en efecto, subrayan el origen 'alawí de la madre de 'Alī y Qāsim b. Ḥammūd[481], así como la de un hijo de Qāsim, Muḥammad[482]. En cuanto al ḥammūdí Yaḥyà al-Mu'talī bi-llāh (m. 427/1035), son expresivas las palabras que le dedicó Ibn Ḥayyān:

> era conocido por la nobleza de su nacimiento, ya que era hāšimī por su padre y por su madre; era el cuarto de los cuatro califas del islam de madre qurayší, el primero de los cuales fue su antepasado 'Alī b. Abī Ṭālib, después su hijo al-Ḥasan b. 'Alī y por último al-Amīn Muḥammad b. Hārūn. Yaḥyà fue conocido por este mérito y siguió los pasos de su padre en su caballeroso comportamiento y en el amor a la equitación y a la caza[483].

---

[478] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, nº 758 (p. 487-88).

[479] Cf. *supra*, p. 122.

[480] Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, p. 132; al-Ḍabbī, *Bugya*, p. 106; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 275; Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 257 y 274; al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 61.

[481] Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 104; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 119 y 124; *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 207/217; al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 484.

[482] Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 104. En la misma obra, p. 67, se menciona a otras mujeres de la familia ḥammūdí que se casaron con primos suyos.

[483] Citado en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 482. Véase también Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 131 y 132; al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 80; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 154; *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 207/218; al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 486.

A la caracterización de al-Mu'talī como el perfecto caballero árabe, sobre el modelo de su padre y, de forma implícita, de todos sus antepasados, se añade, por tanto, la herencia materna que sólo otros tres califas del islam pudieron reivindicar antes que él. A las fórmulas de legitimidad califal de los ḥammūdíes, certeramente señaladas no hace mucho por M. Acién[484], convendría quizá añadir este recurso a la memoria del linaje materno dotado de nobleza. En la construcción genealógica de los árabes, la presencia ocasional de «descendientes de una mujer» se hace constar, como ocurre con la fracción de Qays 'Aylān que toma su nombre de Salūl, cuyos hijos habidos con Murra b. Ṣa'ṣa' b. Mu'āwiya b. Bakr b. Hawāzin, llevaron el nombre de su madre[485]. En otros casos, la nobleza de la ascendencia materna no llega a incorporarse a la secuencia onomástica, pero sí se deja constancia de ella, como sucedió con dos hermanas lajmíes, descendientes de Ḥāṭib b. Abī Balta'a, compañero del Profeta, que se casaron, respectivamente, con 'Abd al-Raḥmān I y con el juez mayor de Córdoba, Muṣ'ab b. 'Imrān[486]. El recuerdo de los antepasados maternos aparece siempre que puede añadir un grado más de nobleza de sangre a quien, por su parentesco paterno, pertenece ya a una línea genealógica prestigiosa. A los ejemplos ya señalados -omeyas, 'āmiríes- puede añadirse el de los lajmíes sevillanos conocido los "al-Bāŷī al-Lajmī", dos de los cuales podían vanagloriarse de ser hijos de "Umm al-Qāsim, hija del visir Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥāŷŷ Abī l-Qāsim Ŷābir b. Abī Bakr Muḥammad b. Mugīra b. Muḥammad b. al-Mugīra b. 'Abd al-Malik b. Mugīra b. Mu'āwiya b. al-Mu'min (que fue quien entró en al-Andalus) b. al-Walīd b. Yazīd b. 'Abd al-Malik b. Marwān b. al-Ḥakam b. Abī l-'Āṣī b. Umayya b. 'Abd Šams"[487].

---

[484] En "Los ḥammūdíes, califas legítimos de Occidente en el siglo XI".

[485] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 291-2. Ibn Ḥazm, por su parte, localiza un grupo de Banū Salūl en el distrito de Niebla (cf. E. Terés, "Linajes árabes en al-Andalus", nº 30). Una familia de ulemas granadinos llevaba la *nisba* al-Salūlī (véase M. L. Ávila y M. Marín, "Nómina", nº 1231 y M. Penelas y J. Zanón, "Nómina", nº 537).

[486] Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 86/70 y 397/352; Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 45/56.

[487] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 1297. Cf. J. M. Vizcaíno, "Los al-Bāŷī al-Lajmī de Sevilla", nº 18.

Sin necesidad de añadir otros ejemplos de reivindicación de linaje materno[488], los aducidos bastan para confirmar que cuando este fenómeno aparece documentado, puede darse en familias árabes o en familias bereberes y que se trata de un recurso destinado a aumentar la nobleza de un individuo que ya la posee por herencia paterna. Pero también se da el caso de hombres conocidos por el nombre de sus madres, mujeres prácticamente anónimas por todo otro concepto. Su presencia en la parte del sistema onomástico que sirve para identificar de modo rápido y efectivo a un personaje (la *šuhra*) no puede explicarse casi nunca por su vinculación con un linaje prestigioso y, por tanto, queda abierta la posibilidad de que se deseara con ella, bien marcar la diferencia entre hijos de una familia polígama, bien recordar una característica notable y personal de la mujer así mencionada.

Si el parentesco materno se hace constar, como se acaba de ver, cuando otorga un grado más de nobleza, también se registran, entre las familias soberanas, los nombres de las esclavas que fueron madres de príncipes. Los ejemplos de este proceder son numerosísimos y no merece la pena detallarlos[489], aunque sí es necesario mencionar que con las excepciones ya señaladas de Ṭarūb y Gizlān los nombres de estas mujeres no se incorporan al sistema de referencias onomástico-genealógicas de sus hijos. Si sus nombres se registran por escrito es debido a la calidad de la familia en que se han insertado, calidad definida fundamentalmente por los antepasados paternos. Ser hijo de esclava no empañaba la nobleza de los omeyas o de cualquier familia de orígenes árabes bien establecidos.

En el texto de Ibn al-Jaṭīb citado al comienzo de este apartado, se observa cómo la conexión de la segunda mujer de su padre con la familia real naṣrí se establecía a través de los tíos maternos (*bunuwwat al-ju'ūla*). Acaba de comprobarse cómo este tipo de parentesco deja una huella onomástica circunscrita a nexos con el sistema patrilineal o a circunstancias concretas e intransferibles: la filiación materna, cuando existe, no se hereda o sólo lo hace en casos excepcionales, como el de

---

[488] Veánse también Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Ajbār*, nº 315; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 322 y al-Marrākušī, *Mu'ŷib*, p. 313.

[489] Bastará recordar los casos mencionados por Ibn Ḥazm en su *Risala fī Ummahāt al-julafā'*.

los Banū l-Qurašīya. Ahora bien, a diferencia de la filiación, la bilateralidad del parentesco, debido a su funcionalidad en el establecimiento de lazos de relación, mantiene una presencia relativamente constante en la historia andalusí, al menos entre las familias para las cuales era importante conservar su memoria.

En un trabajo anterior he estudiado una serie de textos, procedentes de la literatura biográfica andalusí, que permitían llegar a la conclusión de que, al menos entre los ulemas y en los s. VI-VII/XII-XIII, la adscripción al linaje de los tíos maternos no era un hecho excepcional[490]. Sin ser excesivamente comunes, los apelativos del tipo "Ibn Ujt Fulān" aparecen esporádicamente en la literatura biográfica[491] y, según Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, al comentar el caso de Ibn Ujt Wahbūn,

> el que yo conozco ahora es Yūsuf b. Ibrāhīm b. ʻAbd al-ʻAzīz b. Wahbūn al-Kalāʻī. Quizá sea el mismo, que tomó el nombre de su tío materno (*nusiba ilà jāli-hi*). A menudo se encuentra este caso, como ocurre con los Banū Ubayy[492].

Otra colección de biografías andalusíes incluye un relato revelador sobre la extensión del uso de este tipo de apelativos, así como de que podían utilizarse en contra de quien los llevaba. El protagonista de la historia es un asceta malagueño, Abū Muḥammad ʻAbd al-Wahhāb b. ʻAlī b. Muḥammad al-Qaysī (m. 598/1201-02), que llevaba una vida retirada en el campo; se trataba de un hombre de virtud ejemplar, a quien sucedió lo siguiente:

> entró a ver a un señor (*aḥad al-sāda*) con quien estaba un hombre conocido como Ibn Ujt Gālib. El señor le preguntó a éste acerca de Abū Muḥammad, y el hombre dijo, para abreviar y con ánimo despreciativo, sin saber lo que le esperaba: "éste, señor mío, es un hombre del campo". Abū Muḥammad replicó: "pues sí, del campo,

---

[490] Cf. M. Marín, "Parentesco simbólico y matrimonio", p. 343.

[491] Ibn al-Faraḍī, *Taʼrīj*, nº 179; Qāḍī ʻIyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 161; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1274; al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 125; Ibn Saʻīd, *Mugrib*, I, nº 309; Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 304.

[492] Cf. M. Marín, *loc. cit.*

como se ve en mi cara. ¡Yo no reniego de mi estado, ni soy conocido por (el nombre de) mi tío materno!" El hombre se quedó sin habla, ya que era conocido como Ibn Ujt Gālib, y no atinó a responderle. Al señor le gustó la réplica (de Abū Muḥammad) y le concedió lo que pedía[493].

Ibn Ujt Gālib carecía de la capacidad de réplica viva y ágil que adornaba a un literato como ʻUṯmān b. Muḥammad b. ʻĪsà al-Lajmī (m. 580/1184), conocido como Ibn Ujt Abī ʻAbd Allāh al-Qasṭallī. Al saber que se le llamaba así, un contertulio del *qāḍī* Abū l-ʻAbbās Ibn al-Ḥallāl citó en su presencia un verso del poeta preislámico al-Namir b. Tawlab describiendo la triste situación de quien depende de su tío materno. Rápidamente, ʻUṯmān b. Muḥammad improvisó una respuesta poética en la que se vanagloriaba de la nobleza de sus antepasados lajmíes paternos y maternos[494]. Tanto en esta anécdota como en la anterior, la censura hacia el uso de estos apelativos puede entenderse como una resistencia a situar el parentesco materno en el mismo plano que el paterno, pero ello mismo refuerza la hipótesis de que se tratara de un fenómeno más común de lo que parece a primera vista. A ello deben añadirse las numerosísimas referencias, en las fuentes biográficas, a transmisiones recibidas de tíos y abuelos maternos, a través de las cuales se documenta una genealogía de la ciencia que desborda la línea única de relación padres-hijos. La filiación de la transmisión se superpone a una filiación de parentesco claramente bilateral en el mundo de los ulemas. En otros casos, se subraya la vinculación de un sabio a sus antepasados maternos cuando éstos gozan de prestigio y elevada posición, como los ulemas de Silves que eran tíos maternos de Abū Bakr Ibn Jayr, relación que probablemente explica su estancia en la ciudad del Algarve en 549/1115[495]; del mismo modo, se mantiene el recuerdo de los tíos maternos de Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥārib al-Ṣarīḥī Ibn Abī l-Ŷayš (m. 750/1349-50), asentados en la región de Tākurunna[496]. Un ejemplo más de hasta qué punto la relación con la familia materna se tenía en cuenta puede

---

[493] Ibn al-Zubayr, *Ṣila* (ed. E. Lévi-Provençal), nº 41.

[494] Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 282.

[495] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Cairo), nº 98 y *Muʻŷam*, nº 201.

[496] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 78.

hallarse en la biografía del sevillano Abū Bakr Muḥammad b. ʻAbd Allāh al-Dānī (m. 631/1233-34), de quien dice Ibn Saʻīd que "se le señalaba por el tío materno y la fortuna (*al-jāl wa-l-māl*), ya que era hijo de la hermana de Abū l-ʻAbbās Ibn Bunnī, almojarife de Sevilla"[497].

Entre las familias que rigieron los destinos de al-Ándalus, la importancia de la filiación materna parece haber sido menor que la que puede observarse entre los ulemas. En los inicios de la historia andalusí, se registra el hecho de que Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī, por cuyo consejo se había dado muerte a ʻAbd al-ʻAzīz b. Mūsà b. Nuṣayr, fue nombrado emir por acuerdo de los jefes tribales; este Ayyūb era, precisamente, hijo de la hermana de Mūsà[498]. Por otro lado, los bereberes Banū ʻAbd al-Wahhāb, asentados en Osuna, descendían de Maymūn b. Abī Ŷamīl, que era hijo de la hermana de Ṭāriq b. Ziyād[499]. Con los omeyas, sin embargo, desaparece toda mención al parentesco materno, fuera de la referencia extra-andalusí al refugio de ʻAbd al-Raḥmān I con la familia de su madre, los bereberes Nafza[500]; pero esta circunstancia no debe sobrevalorarse más allá de su inserción en la «odisea» del primero de los omeyas andalusíes, cargada de signos premonitorios de su destino final como rival de los ʻabbāsíes en el occidente islámico.

La estructura de la familia omeya, con un claro predominio de los vínculos agnáticos[501], no permitía en principio la incorporación de la filiación materna, excepto, como ya se ha visto antes, en el caso excepcional de los hijos de madres que pertenecían a la misma familia. No obstante, en el periodo final de la dinastía se advierten dos casos singulares de presencia del parentesco materno, cada uno de los cuales merece ser tenido en cuenta. El primero de ellos es el del tío materno de Hišām II, Fāʼiq, hermano de Ṣubḥ: las referencias que se hacen a este personaje en los textos de al-Rāzī indican siempre el parentesco

---

[497] Ibn Saʻīd, *Ijtiṣār al-qidḥ*, p. 136.

[498] *Fatḥ al-Andalus*, p. 44; al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 562.

[499] Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 465. Cf. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 83-84.

[500] *Fatḥ al-Andalus*, p. 70; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 35.

[501] Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 118-20.

que lo vinculaba con el califa[502]. El papel político representado por Ṣubḥ y la importancia de las funciones administrativas que se confiaron a su hermano podrían fácilmente explicar la aparición en los textos de un "tío materno" del califa, figura inexistente para los cronistas hasta ese momento y que sólo cabría haber señalado de haberse mantenido el parentesco materno dentro de la propia familia omeya.

El segundo de los casos a que me refiero tiene también como protagonista a Hišām II y es de sobra conocido: se trata del intento del ʻāmirí ʻAbd al-Raḥmān Šanŷūl (Sanchuelo) por establecer un parentesco de sangre con el califa y conseguir así ser nombrado heredero de la dinastía. Como nieto de Sancho Abarca de Navarra, aducía Sanchuelo una relación con Hišām a través de unos hipotéticos tíos maternos comunes, ya que tanto su madre como la del califa eran *baškunsīyas*[503]. El fracaso final de la tentativa del ʻāmirí por hacerse con la legitimidad dinástica no debe hacer olvidar que aun a regañadientes, su pretensión fue aceptada como válida en su propio entorno, según se hace constar en las crónicas que describen este periodo. Lo que no se dice en ellas es si Sanchuelo utilizó su ascendencia materna no sólo para «emparentar» con el califa y justificar así su nombramiento como sucesor, sino también en tanto que baza de alianza política que le hubiera permitido aspirar al dominio de territorios peninsulares más allá de los andalusíes. La figura de Sanchuelo es tan denostada en los textos cronísticos, donde aparece como responsable de la definitiva pérdida del califato, que es difícil enjuiciar los breves años de su actuación como dueño y señor de al-Ándalus.

Está claro, sin embargo, que la memoria de ese parentesco materno de los ʻāmiríes, a través del matrimonio de Almanzor con la hija de Sancho Abarca, no se perdió con Sanchuelo y que uno de sus hijos la mantuvo y la utilizó a su favor. Se trata del rey de Valencia al-

---

[502] Cf. M. Marín, "Una vida de mujer: Ṣubḥ", p. 436, nota 42.

[503] Ibn ʻIḏārī, *Bayān* III, p. 42. Poco antes (*idem*, p. 38), la misma crónica hace constar que el nombre de Šanŷūl se debió a que ʻAbda, su madre, lo llamaba así en su infancia como recuerdo de su propio padre y abuelo del niño, que además se le parecía extraordinariamente. No obstante, F. Corriente (*A Dictionary of Andalusi Arabic*, p. 292) se inclina por una interpretación muy diferente de este apodo.

Manṣūr ʻAbd al-ʻAzīz b. ʻAbd al-Raḥmān (m. 452/1061)[504], de quien se dice que

> por parte de sus antepasados maternos (*min ŷihat salafi-hi li-l-umūma*), reyes cristianos que eran, contaba con un apoyo del que dispuso cuando su vecino, Muŷāhid de Denia, lo presionó, pidiendo entonces ayuda a los ejércitos cristianos; estas noticias serían largas de contar[505].

Aunque no fuera el rey de Navarra quien ayudara a ʻAbd al-ʻAzīz, sino el de Castilla[506], es significativo que en la historiografía árabe se mantuviera esta relación de parentesco como explicación legítima del apoyo prestado por los cristianos a un rey musulmán en su lucha con otro. En esta época de los reyes de taifas (s. V/XI), la práctica generalizada de alianzas matrimoniales entre las familias reinantes -sobre la cual se volverá más adelante- debió de incrementar la importancia del parentesco materno, continuando la tendencia iniciada con los últimos omeyas.

Los vínculos entre tíos y sobrinos maternos se aceptaban, por tanto, como nexos familiares de calidad similar a los de la filiación paterna, sobre todo cuando a través de ellos podían establecerse alianzas políticas o cimentarse redes sociales e intelectuales de relación. Pero no debe olvidarse que en la base de este parentesco existe una relación personal, la que une a una hermana con su hermano. Dentro del entorno familiar, esta relación crea un ámbito afectivo específico sobre el que pueden sustentarse relaciones de apoyo y protección hacia los sobrinos maternos[507]. Las indicaciones al respecto que pueden encontrarse en las fuentes andalusíes hacen pensar que el caso de la familia de Ibn al-Jaṭīb, recogido al comienzo de este apartado, no fue, ni mucho menos, excepcional.

---

[504] Cf. A. Huici Miranda, *Historia musulmana de Valencia*, I, p. 165-181.

[505] Ibn al-Jaṭīb, *Aʻmāl*, p. 225.

[506] Cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 92.

[507] Ibn ʻĀṣim, *Ŷunna*, I, p. 304, da un ejemplo revelador de esta relación dentro de la familia naṣrí; cf. *infra*, p. 590-1.

Estrategias matrimoniales y política familiar

En la biografía que Ibn al-Abbār dedica a 'Abd al-Malik b. 'Umar b. Marwān b. al-Ḥakam[508], llegado a al-Ándalus en 140/757-78, a comienzos del reinado de 'Abd al-Raḥmān I, se dice que el emir confió a este miembro de la casa omeya el gobierno de Sevilla y, a su hijo 'Abd Allāh, el de Morón. 'Abd al-Malik b. 'Umar tuvo un papel importante en la represión de algunas rebeliones y gozó del favor de 'Abd al-Raḥmān I, que nombró visires a sus hijos 'Abd Allāh, Ibrāhīm y Ḥakam, y casó a Hišām, su heredero, con Kanza, hija de 'Abd al-Malik. Con esta ocasión, el padre de la novia compuso una larga casida, de la que Ibn Ṣa'īd reproduce dos fragmentos, en el segundo de los cuales figuran estos versos:

> ¡Por vida mía! He dado una mujer blanca y noble
> a quien mejor puede encarecer su precio, como dote.
> Tiene ella un mérito que la deniega a los hijos de esclavos
> pero se satisface con esos blancos leones generosos.
> La familia de Abū l-'Āṣī [los omeyas] son sus iguales,
> ¡qué generoso es el sol al desposarse con la luna llena![509]

Además de la forma en que subraya la homogamia del enlace entre Kanza y el futuro Hišām I, esta celebración poética de su boda se enmarca en una evidente intención de cimentar una alianza política entre dos ramas de la familia omeya. Este matrimonio ha sido también entendido como una prueba de la práctica de una endogamia "más o menos estrecha" entre los omeyas de al-Ándalus. A este respecto P. Guichard cita, junto al caso que se acaba de ver, otros siete ejemplos de esta práctica[510]. Si se examina atentamente esa lista, se puede observar que, hasta el reinado de al-Ḥakam I (m. 206/822), los dos casos conocidos de este tipo de uniones endogámicas responden a la necesidad de afianzar alianzas dentro de la familia omeya: junto al

---

[508] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 56-57; también en al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 59.

[509] Cf. E. Terés, "Dos familias marwāníes", p. 109 (de donde procede la traducción de parte de estos versos).

[510] Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 219-20.

matrimonio de Hišām I, hay que recordar que para sellar la paz con su tío 'Abd Allāh al-Balansī (en 187/802-3), al-Ḥakam I dio en matrimonio a sus hermanas 'Azīza y Salma (que era hermana suya de padre y madre) a dos hijos de 'Abd Allāh. La primera de estas bodas, entre 'Azīza y 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh, se concertó tras la concesión del amán a al-Balansī, gestión encomendada por el emir a Yaḥyà b. Yaḥyà, que volvió a Córdoba con el compromiso de lealtad (*'ahd* y *bay'a*) del rebelde sometido. Yaḥyà vino acompañado de 'Ubayd Allāh, probablemente en calidad de rehén o como prenda de sumisión: el enlace con las hijas de Hišām I sirvió, en palabras del cronista, para que entre ambas familias se establecieran redes de parentesco (*wa-tašābakū bi-l-ṣihr*)[511].

Los demás casos de matrimonio endogámico en la familia omeya se apartan de este esquema, o al menos no hay indicación alguna de que se efectuasen para reforzar alianzas entre ramas distintas de la familia. El emir Muḥammad tuvo, entre sus mujeres, a una nieta de al-Ḥakam I, su prima Umm Salama[512]; ya se ha mencionado el matrimonio de 'Abd al-Raḥmān III con Fāṭima, hija del hermano de su abuelo, el emir al-Munḏir[513]. Y, entre los últimos omeyas, registra Ibn Ḥazm en su *Ŷamhara* el resto de los casos conocidos[514]. Todos ellos parecen responder al mantenimiento de una tradición endogámica, pero no sé si son suficientes para afirmar, como lo hace P. Guichard, que "el «índice endogámico» del clan omeya debía ser, en realidad, bastante elevado"[515]. No debe olvidarse que, al menos entre los omeyas reinantes, que son los mejor conocidos, el matrimonio con mujeres de su propia familia es más bien excepcional: la mayoría de las esposas señaladas en las crónicas son esclavas manumitidas. Debe tenerse en cuenta, por otro lado, la caracterización que se hace del doble matrimonio entre hijos de 'Abd Allāh al-Balansī y hermanas de al-Ḥakam I, en la que se insiste en el establecimiento de lazos de *muṣāhara* (alianza por matrimonio), como si se tratara de dos familias

---

[511] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 91 r; muy resumido, en Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 71.

[512] Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 91/77. Cf. *supra*, p. 342.

[513] Cf. *supra*, p. 530.

[514] Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 219.

[515] *Idem*, p. 220.

sin lazos de parentesco previos entre ellas. Por último, hay que preguntarse por el destino que esperaba a las mujeres de la familia omeya: nobles por nacimiento, no podía esperarse que se casaran con hombres de inferior calidad a la suya. Sus matrimonios debían, por tanto, circunscribirse al círculo de la propia familia, por muy extendida que ella fuera, y ello puede explicar que se hagan constar expresamente, en las generaciones más tardías de esa familia -como lo hace Ibn Ḥazm en su obra genealógica-. En ese mismo sentido, la práctica de la endogamia como tradición árabe-oriental no habría estado únicamente motivada por el mantenimiento de unas estructuras familiares concretas, sino que se habría sustentado también sobre una concepción jerárquica del linaje que, a la postre, debió de tener consecuencias negativas para la perpetuación de la familia soberana[516].

Curiosamente, la práctica de matrimonios endogámicos en la familia reinante asoma de nuevo con fuerza en la época final de la historia andalusí, puesto que se conocen diversos ejemplos de ella en el seno de la familia naṣrí[517]. Pero también se documentan, entre los naṣríes, alianzas matrimoniales con otras familias, como los Banū Ašqilūla: en los inicios de la ascensión política naṣrí, Muḥammad I casó a sus dos hijas, Mu'mina y Šams, con Ibrāhīm y Muḥammad, hijos del *ra'īs* Abū l-Ḥasan, que ya había muerto. El mayor de estos dos yernos del sultán, Abū Isḥaq Ibrāhīm, "ocupó el rango de su padre" y los dos hijos que tuvo con la princesa naṣrí, 'Alī y 'Abd Allāh, fueron gobernadores de Guadix y su región[518]. De este modo, la alianza matrimonial recompensaba fidelidades anteriores e incorporaba a la familia reinante a elementos potencialmente perturbadores de la estabilidad política, a los que se convertía en parientes por matrimonio y cuyos hijos formaban parte de pleno derecho de la elite gobernante.

Los omeyas no habían necesitado recurrir a este procedimiento sino en momentos muy concretos de su historia, como parece haber

---

[516] Cf. P. C. Scales, *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, p. 115 y ss., donde se trata este problema.

[517] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 378 y 559; al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 512. Cf. M. J. Rubiera, "El vínculo cognático en al-Andalus" e *infra*, p. 590-1.

[518] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 330. Cf. M. J. Rubiera, "Los Banū Escallola", p. 87-90.

ocurrido con el matrimonio de Hišām I, siendo príncipe heredero y, más tarde, con la rebelión de 'Abd Allāh al-Balansī. En ambas ocasiones, se trata de bodas que subrayan el apoyo mutuo entre ramas de la familia omeya o el término de una disidencia entre ellas. Pero el matrimonio del emir Muḥammad con su prima Umm Salama se menciona únicamente de pasada y no en todas las fuentes, lo que hace pensar que careció de significación política. No hay tampoco información concreta acerca de las circunstancias que rodearon el matrimonio de 'Abd al-Raḥmān III con Fāṭima bt. al-Munḏir: ¿estaba siguiendo el califa la «tradición endogámica» de los omeyas o intentaba ampliar sus apoyos familiares? En cualquiera de las dos hipótesis, el resultado político de la unión con Fāṭima se limitó a la memoria genealógica reconocida por los textos: el hijo que tuvo con ella 'Abd al-Raḥmān III pudo adornarse con el título de "Ibn al-Qurašiya", pero fue al-Ḥakam, hijo de una *ŷāriya*, quien sucedió a su padre en el califato de Occidente.

La situación cambió por completo después de la disolución del poder omeya y la disgregación política de al-Ándalus durante el siglo V/XI. Una de las características más notables de ese periodo, conocido como el de los "reinos de taifas"[519], es el intento de recuperación de la legitimidad califal, expresada en la adopción de titulaciones soberanas[520], las diversas «resurrecciones» de Hišām II o la búsqueda de príncipes omeyas dispuestos a prestar su nombre -y, por tanto, su vinculación genealógica- a un proyecto político falto de recursos propios[521]. Los ḥammūdíes, como ya se ha indicado antes, pudieron aducir todo un repertorio de símbolos de legitimación, entre los cuales figuraba su ascendencia árabe por línea paterna y materna. Sin embargo, la mayor parte de los "reyes de taifas" carecía de cualquier vinculación de parentesco igualmente legitimadora: sus estrategias matrimoniales, por tanto, se dirigieron hacia el establecimiento de fórmulas de alianza entre ellos.

---

[519] Una evaluación crítica del significado de *mulūk al-ṭawā'if* puede verse en M. Barceló y X. Ballestín, "De *mulk* a *mulūk*".

[520] Titulaciones que, sin embargo, no se reflejan en la acuñación de moneda (cf. P. Guichard, "Quelques reflexions").

[521] Como en el caso de la proclamación de al-Mu'aytī como califa en Denia (cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 61-2.

La *muṣāhara*, en términos políticos, sólo adquiere importancia significativa cuando se organiza entre iguales. Los omeyas no necesitaron recurrir a ella sino entre su propio entorno familiar y únicamente en momentos excepcionales, es decir, cuando la alianza matrimonial les reportaba alguna ventaja. Los ḥammūdíes participan del mismo concepto, aun cuando su posición de poder fuera más frágil que la de sus antecesores. Por el contrario, para los reyes de taifas, dueños de territorios amenazados -por los reinos cristianos y entre sí mismos- y carentes de bases de poder suficiente para alzarse con el dominio de todo al-Ándalus, las alianzas matrimoniales eran parte fundamental de su estrategia política, con independencia de sus orígenes étnicos. De ahí se deduce que la práctica de la «endogamia árabe» no pueda explicarse únicamente por la preservación de tradiciones orientales, sino, sobre todo, por el ejercicio de una política familiar condicionada por las relaciones de poder en circunstancias históricas concretas. En la época de los reyes de taifas, la necesidad de ampliar las redes de relación entre los diferentes señores territoriales pondrá en evidencia una serie de estrategias matrimoniales que -no siempre con éxito- vincularán alianzas exogámicas y acuerdos políticos; las mujeres de las familias reinantes se convierten así en elementos de intercambio en un juego de poder para el que, hasta entonces, habían carecido de importancia relevante salvo en casos concretos y muy espaciados en el tiempo.

Las expectativas de esta política de alianzas matrimoniales se definen muy bien en un texto de Ibn Bassām acerca del señor de Denia, ʻAlī b. Muŷāhid:

> le fue concedido un número de hijas más hermosas que soles y más seductoras que pavos reales. Los reyes de taifas rivalizaron en nuestro país para casarse con ellas y compitieron por ellas yendo y viniendo. Él se aprovechó de esto y las envió a ellos como espías, estableciéndolas entre él y ellos como adarves y castillos, en el convencimiento de que la alianza matrimonial (*ṣihr*) es un parentesco sin retorno y un camino evidente para preservar los pactos. Pocos fueron los reyes que no se unieron con él y que no compartieron su descendencia[522].

[522] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 266.

Los enlaces entre la familia soberana de Denia y otros reyes de taifas no eran nuevos. Dos hermanas de 'Alī b. Muŷāhid se habían casado, respectivamente, con al-Mu'taḍid de Sevilla y con el 'āmirí de Valencia 'Abd al-Malik b. 'Abd al-'Azīz[523]. A su vez, un hermano de 'Alī b. Muŷāhid, Ḥasan, estaba casado con una hermana de al-Mu'taḍid; después de un frustrado intento de Ḥasan para asesinar a su hermano 'Alī y hacerse con el poder, quiso refugiarse sin conseguirlo en el territorio de su cuñado, para terminar acogiéndose a la protección de su hermana, en Valencia[524].

Aunque Ibn Bassām informa, como se acaba de ver, de los numerosos matrimonios de las hijas de 'Alī b. Muŷāhid con otros reyes de taifas, los textos cronísticos no suministran información sobre la mayor parte de estos matrimonios, que parece se mencionan con más detalle cuando la alianza que habían establecido se torna en contra de su impulsor. Éste es el caso, específicamente, del *ṣihr* de 'Alī b. Muŷāhid, al-Muqtadir de Zaragoza, que terminó apoderándose de su reino en 468/1076[525]; de hecho, el texto citado de Ibn Bassām es un prólogo a estos acontecimientos y podría interpretarse como una advertencia sobre la ingenuidad de 'Alī b. Muŷāhid al creer que los lazos de parentesco por matrimonio le habrían de ser útiles.

De las hijas del señor de Denia que se casaron con otros reyes de taifas se menciona expresamente el matrimonio de una de ellas con al-Mu'taṣim de Almería[526]. La muerte de al-Mu'taṣim en 484/1091 coincidió con el impulso conquistador de los almorávides en al-Ándalus; antes de morir, al-Mu'taṣim aconsejó a su hijo y sucesor, Mu'izz al-dawla, que si Sevilla se rendía, abandonase Almería por mar y se dirigiera a Argel. Mu'izz al-dawla, en cumplimiento de estas recomendaciones, hizo trasladar a la medina de Almería las posesiones

---

[523] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 158. Sobre el matrimonio de al-Mu'taḍid con la hija de Muŷāhid y hermana de 'Alī, cf. *supra*, p. 492. Cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 63.

[524] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 157-58. P. Guichard me señala, sin embargo, que el texto es ambiguo y puede referirse al matrimonio de al-Mu'taḍid con una hermana de Ḥasan.

[525] Ibn al-Jaṭīb, *A'lām*, p. 255.

[526] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 82. Con motivo de este matrimonio, Abū Muḥammad Ibn 'Abd al-Barr escribió una *risāla* dirigida a 'Alī b. Muŷāhid de la que Ibn Bassām (*Ḏajīra*, II, p. 127-28) ha conservado un largo fragmento.

de la esposa de su padre, la hija de 'Alī b. Muŷāhid, en previsión de la huida que finalmente se llevó a cabo[527].

Al-Mu'taṣim de Almería pertenecía a una rama de los tuŷībíes de Zaragoza que había buscado la protección del 'āmirí 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Raḥmān b. Abī 'Āmir al-Manṣūr, señor de Valencia. Al-Manṣūr casó a dos de sus hermanas con los tuŷībíes Abū l-Aḥwaṣ Ma'n y Abū 'Utba Ṣumādiḥ y a la muerte de Zuhayr confió a Ma'n el gobierno de Almería[528]. El hijo de Ma'n, al-Mu'taṣim, era por tanto sobrino materno del señor de Valencia, al-Manṣūr[529]. Ya se ha mencionado que el hijo de al-Manṣūr, 'Abd al-Malik, se había casado con una hermana de 'Alī b. Muŷāhid; la dinastía 'āmirí de Valencia, como la eslava de Denia, diversificó sus alianzas matrimoniales, pero en ambos casos con un resultado final decepcionante. A pesar del parentesco por matrimonio que les unía, el zaragozano al-Muqtadir terminó por apoderarse de los territorios de 'Alī b. Muŷāhid y lo mismo le ocurrió a 'Abd al-Malik b. 'Abd al-'Azīz con su suegro de Toledo, al-Ma'mūn[530].

En este último caso se conocen algunos detalles de las circunstancias personales que rodearon la absorción de Valencia por la taifa toledana durante un periodo de diez años, desde 457/1065 hasta la muerte de al-Ma'mūn (467/1075). La hija del rey de Toledo había estado casada con un hermano de 'Abd al-Malik b. 'Abd al-'Aziz y, al quedarse viuda, se convirtió en esposa del señor de Valencia. Uno de los textos cronísticos que se refieren a estos acontecimientos menciona que 'Abd al-Malik era hombre de costumbres libertinas e inclinaciones homosexuales; también, que su conducta ofendía a su esposa, con la cual mantenía unas relaciones de convivencia muy deterioradas. Todo esto, continúa diciendo el cronista, llegó a oídos de al-Ma'mūn, que decidió tomar venganza y se adueñó de Valencia, aunque para entonces

---

[527] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 222.

[528] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 81; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 167 y 174. Cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 99. La hermana de 'Abd al-'Azīz que se casó con Ma'n se llamaba Burayha, como la madre de su abuelo Almanzor y otras mujeres de su familia (cf. *supra*, p. 420). Cf. E. Molina López, "Los Banū Ṣumādiḥ de Almería", p. 131.

[529] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 84.

[530] Cf. E. Molina López, "Los Banū Ṣumādiḥ", p. 134 (nota 27).

su hija ya había muerto[531]. El intento de explicación de la política expansiva de al-Ma'mūn mediante el recurso a un agravio personal es característico de la historiografía del momento y recuerda motivos de la épica castellana como "la afrenta de Corpes"; sin embargo, nada impide admitir la realidad de los hechos concretos relatados (los dos matrimonios sucesivos de la hija de al-Ma'mūn con dos príncipes 'āmiríes y el comportamiento de 'Abd al-Malik).

La relación matrimonial entre Ḏū l-nūníes de Toledo y āmiríes de Valencia no se limitó a este desgraciado matrimonio. El propio al-Ma'mūn se había casado con una hermana de 'Abd al-Malik b. 'Abd al-'Azīz y una hija de éste, con el nieto y sucesor de al-Ma'mūn, Yaḥyà al-Qādir[532]. Cuando, en 473/1080, al-Mutawakkil de Badajoz se apoderó temporalmente de la capital toledana, al-Qādir huyó acompañado de su esposa y la hija de ambos; las dos mujeres (no se menciona la edad de la hija) lo siguieron a pie por más de dos parasangas hasta que les dio alcance un destacamento de caballería. Mientras tanto, su presencia había fortalecido el escaso ánimo de al-Qādir, sobre cuya incompetencia hay unanimidad en las fuentes[533].

Los señoríos de Zaragoza, Valencia, Denia, Almería y Toledo se muestran en estos textos unidos por una tupida red de enlaces matrimoniales, que bastaría por sí sola para poner en cuestión la tradicional tipología de los reinos de taifas basada en los orígenes étnicos de sus dinastías. Señores bereberes, árabes o eslavos organizan sus alianzas matrimoniales con independencia de esos orígenes y atendiendo en primer lugar a la lógica de la expansión territorial que delimita un *Šarq al-Andalus* hacia el que bascula, en determinados momentos, la taifa toledana. La boda de un hijo de Yūsuf al-Mu'taman de Zaragoza con una hija del valenciano Abū Bakr[534] es una de las últimas muestras de este juego de alianzas[535]; entre las primeras debe

---

[531] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 266. Véanse también Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 250 (texto de Ibn Ḥayyān); Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 129 e Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 226.

[532] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 208. Cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 89.

[533] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 157.

[534] Hijo de 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Malik, restauró el poder 'āmirí en Valencia; cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 93.

[535] Ibn al-Kardabūs, *Iktifā'*, p. 80-1 interpreta este enlace (al que se refiere como

contarse el matrimonio de Yaḥyà b. Munḏir de Zaragoza con la hija de ʻAbd al-Raḥmān b. Ḏī l-Nūn de Toledo, que fue madre del tercer soberano de la dinastía tuŷībí[536].

Los reinos de taifas "occidentales" no cultivaron de manera similar este sistema de alianzas por matrimonio, aunque algún testimonio de ello sí se conserva. Ya se ha mencionado que al-Muʻtaḍid de Sevilla estuvo casado con una hermana de ʻAlī b. Muŷāhid y que una hermana suya fue esposa de un hermano de ʻAlī. Cuando al-Muʻtaḍid se apoderó del señorío de Silves, en manos de los Banū Muzayn, se hace constar que el depuesto ʻĪsà b. Muzayn era *ṣihr* (¿yerno? ¿cuñado?) de al-Muʻtaḍid[537]. En los orígenes del reino aftaṣí de Badajoz se encuentra también un vínculo de matrimonio entre el depuesto hijo de Sābūr y el vencedor aftaṣí, que estaba casado con su hermana[538]. En conjunto, sin embargo, las informaciones sobre estos enlaces son mucho más dispersas y escasas que las que se refieren a la mitad oriental y sudoriental de la Península y cabe preguntarse si la presencia de un poder local fuerte y expansivo como era el de los ʻabbādíes sevillanos tuvo algo que ver en ello.

Queda por examinar un testimonio especialmente interesante, ya que procede de las propias consideraciones de un protagonista de los hechos: el rey zīrí de Granada ʻAbd Allāh b. Buluggīn. La política matrimonial de los zīríes, bajo los reyes anteriores a ʻAbd Allāh, no atrajo el interés de los cronistas, por lo que puede deducirse que se mantuvo en el interior de sus propias redes familiares. Sin embargo, ʻAbd Allāh es muy explícito a la hora de justificar las decisiones que tomó para casar a sus hermanas fuera de esas redes y, al hacerlo, muestra sin rebozo las consideraciones que entraban en juego y que evidentemente fueron tenidas en cuenta por otros reyes de taifas.

No está muy claro si el matrimonio concertado por ʻAbd Allāh se refiere a una o a dos de sus hermanas[539], pero los motivos que rigen

---

el de una hija del zaragozano con el propio Abū Bakr) como un intento de los Banū Hūd de Zaragoza para hacerse con Valencia en detrimento de la taifa de Toledo.

[536] Cf. M. J. Viguera, "La corte tuŷībī", p. 248.

[537] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 116.

[538] Ibn ʻIḏārī, *Bayān* III, 237.

[539] *Tibyān*, p. 139/249 y ss. El epígrafe de este texto se refiere claramente a dos mujeres. En la traducción española, E. García Gómez advierte que, a pesar de ello,

sus acciones no ofrecen diferencia alguna. En primer lugar, mantiene el rey zīrí que se ocupó de buscar maridos apropiados para ellas con el objetivo de asegurar su futuro, en un momento en que la posibilidad de perder su reino a manos de los almorávides parecía inminente. Su primera elección, en consonancia con las tradiciones familiares, fue la de un casamiento con hombres de la familia; sin embargo, achaca 'Abd Allāh a sus malos consejeros el abandono de esta posibilidad, que habría convertido al elegido (Ma'add b. Ya'là) en una amenaza contra su propio poder. En efecto, sobre el parentesco real de Ma'add habría venido a añadirse la ventaja de una alianza matrimonial con el entonces jefe de la casa zirí.

'Abd Allāh, en su esfuerzo continuo por justificar sus acciones, hace responsables del abandono de este proyecto matrimonial a consejeros movidos por la envidia. Pero el caso es que aceptó sus observaciones, probablemente porque en ese momento le parecieron atinadas, aunque después, en su exilio, quisiera hacer ver que el matrimonio desigual contraído por su(s) hermana(s) le había sido impuesto en cierto modo.

Los candidatos sugeridos a 'Abd Allāh como maridos de sus hermanas se caracterizaban, en efecto, por no ser los iguales del rey, al cual deberían por tanto su elevación social al emparentar con su familia. Reflexionando sobre esta cuestión[540], que evidentemente le inquietaba, sobre todo por las repercusiones que podría tener en su fama personal y la de su familia, 'Abd Allāh insiste en su preocupación por asegurar el futuro de sus hermanas y, sobre todo, en evadir el dilema a que debía enfrentarse: ¿con quién establecer un alianza por matrimonio en un momento de extrema debilidad política y militar? El rey granadino afirma que sus hermanas eran pretendidas por muchos señores de al-Ándalus, que aspiraban a casarse con ellas (*ilà jiṭbati-himā*). Un matrimonio semejante, razona con sensatez, habría

---

el texto sólo menciona a una, por lo cual unifica todas las informaciones que aparecen luego en dual y las convierte en singular. El traductor al inglés, A. Tibi, mantiene la dualidad. El texto árabe contiene, en efecto, muchas indicaciones de que se trata de dos personas, pero a veces conserva cierta ambigüedad -o dificultad de interpretación-. Personalmente me inclino a creer que se trataba de dos hermanas de 'Abd Allāh, aunque sea una de ellas, la casada con Ibn Ḥaŷŷāŷ, la que más destaque en todo el texto.

[540] *Tibyān*, p. 143/253.

provocado unos gastos mucho mejor empleados en la defensa de su amenazado territorio, además de la enemiga de los pretendientes rechazados. Tampoco es cierto, continúa diciendo 'Abd Allāh, que quisiera evitar un enlace de las princesas zīríes con el emir almorávide: nada le habría parecido más honorable de haber considerado que hubiese sido posible. La solución encontrada (bodas con miembros relativamente poco importantes de su propio entorno) tampoco fue muy feliz: Yūsuf b. Ḥaŷŷāŷ, uno de los candidatos elegidos, se apresuró a utilizar en su favor la nueva posición en que se encontraba.

El amplio espacio que 'Abd Allāh dedica en sus "memorias" a este episodio es significativo. Es evidente que los matrimonios de las hijas o hermanas de los príncipes soberanos, en este periodo de la historia andalusí, tenían un papel político del que habían carecido en época omeya, cuando el poder dinástico no precisaba de alianzas exteriores a su propia red de parentesco. Este será también el patrón seguido por ḥammūdíes, almorávides y almohades: la sucesión se asegura por medio de matrimonios con mujeres de la familia o por *ummahāt al-awlād*[541]. Sólo en circunstancias excepcionales se registra un matrimonio que supone el establecimiento de una alianza con otra familia, pero incluso entonces no se sigue un parámetro de intercambios igualitarios. Me refiero al matrimonio de Ṣafīya, la hija de Ibn Mardanīš, con el califa almohade Abū Ya'qūb Yūsuf (558-580/1163-1184), que tuvo lugar en 570/1174, cuando ya Ibn Mardanīš había muerto y, con él, la resistencia hacia la presencia almohade en al-Ándalus.

El relato más detallado que se conserva sobre este matrimonio[542] hace hincapié en el hecho de que el califa amó apasionadamente a Ṣafīya, que fue madre de al-Ma'mūn (m. 629/1232)[543]. Este ardoroso sentimiento, similar al que las crónicas atribuyen a príncipes omeyas por alguna de sus mujeres, circuló en dichos proverbiales que unían el nombre del califa al de la "zarca mardanīšīya" y fue causa de que a los miembros varones de la familia de Ṣafīya les correspondiera "un lote que no suele recaer en rebeldes

---

[541] Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, p. 245, 249 y 254; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 416.

[542] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 312.

[543] Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, p. 249. Cf. *supra*, p. 443-4.

o disidentes, como fue su vuelta al poder, porque al emir Abū l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf b. Sa'd b. Mardanīš le encargó el gobierno de Valencia y su región, y a Gānim b. Muḥammad, hijo de su hermano, el mando de la flota de Ceuta, manteniendo a Hilāl[544] en su capital gozando de gran consideración con él [el califa]"[545].

Lo que las crónicas no dicen es cómo y cuándo se acordó este matrimonio[546], que tan excelentes resultados tuvo para los hijos y el hermano de Ibn Mardanīš; hacía ya dos años que todos ellos habían prestado juramento de fidelidad al califa en una ceremonia pública en Sevilla[547]. Si, por parte del poder almohade, se trataba de una alianza establecida para afirmar la paz y el reconocimiento de su autoridad, es indudable que ello se hacía desde una posición de dominio. Por otra parte, la insistencia en la importancia de la relación afectiva entre el califa y Ṣafīya puede deberse a la necesidad de explicar por qué los mardanīšíes continuaron ocupando posiciones de poder en la administración almohade, sin que ello quiera decir que esa relación no existiera. Es muy posible que para Abū Ya'qūb ese matrimonio formase parte de las condiciones de pacificación del sudeste peninsular, sellándose con él un largo capítulo de disidencia y alianza con los cristianos; para la historiografía andalusí, pudo también suponer un signo de unificación entre dinastías andalusíes y norteafricanas que no se había producido hasta entonces en términos similares: la hija de Ibn Mardanīš era una mujer de elevada condición e integrada por tanto en una red de conexiones familiares que, al ofrecerla en matrimonio, prestó su adhesión al califa almohade y obtuvo a cambio la permanencia en posiciones de poder.

---

[544] Abū l-Qamar Hilāl, hijo de Ibn Mardanīš, se había rendido con anterioridad a los almohades. Cf. P. Guichard, *Les musulmans de Valence*, I, p. 124-5 y J. Vallvé, "La época de Averroes", p. 33-34.

[545] Ibn al-Jaṭīb, *loc. cit.*

[546] Según al-Marrākušī (*Mu'ŷib*, p. 362), fueron dos las hijas de Ibn Mardanīš que se casaron con califas almohades: una con Abū Ya'qūb y otra con Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr (580-595/1184-99).

[547] Cf. P. Guichard, *Les musulmans de Valence*, I, p. 126, donde subraya que el cronista de los hechos, Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, "témoin de ces événements et fidèle du régime almohade, exalte l'importance de l'événement, et restituie une sorte de légitimité *a posteriori* au système étatique *mardanīšī*".

En el origen de la resistencia de Ibn Mardanīš a la presencia almohade se contaban también alianzas matrimoniales que favorecieron la ampliación de su base territorial[548]. Se trata de enlaces entre «señores de la guerra», jefes militares cuyas trayectorias son a veces oscuras y entre los cuales destacan un suegro y un yerno, Ibn Hamušk e Ibn Mardanīš. Los textos cronísticos atribuyen al repudio de Ibn Mardanīš de la hija de Ibn Hamušk[549] la ruptura entre ambos, que terminaría por causar la «pérdida» del primero[550]; de nuevo, la figura de la mujer ultrajada aparece como recurso historiográfico que explica una ruptura entre aliados. Ibn Hamušk prestó obediencia a los almohades, como también lo hizo, en Almería, un cuñado de Ibn Mardanīš, miembro este último de su propia familia, puesto que era primo paterno suyo: Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Sa'd b. Mardanīš, Ibn Ṣāḥib al-Basīṭ. Ibn Mardanīš ordenó entonces matar a su hermana y a sus hijos, acción que las crónicas incluyen entre las pruebas de su extremada crueldad y la pérdida progresiva de su razón[551]. En todo caso, se observa en la política matrimonial de la familia mardanīšī, antes y después de la muerte del emir, un recurso sistemático a las alianzas exteriores a la familia, sin excluir la presencia de uniones dentro de ella.

Para las familias soberanas, el mantenimiento de una estragegia matrimonial apoyada en enlaces endogámicos o exogámicos dependía, como se acaba de ver, de su mayor o menor fuerza como linaje dinástico. Una propuesta matrimonial podía representar, en ese sentido, una manifestación de debilidad. Su rechazo, por contra, se convertía en un envite destinado a realzar la superioridad sobre el adversario. Nada

---

[548] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 222 e Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 121, se refieren al parentesco por matrimonio entre un tío paterno de Ibn Mardanīš y el caíd Ibn 'Iyāḍ, señor de Valencia; el propio Ibn Mardanīš era *ṣihr* de uno de los Banū Hilāl, Yūsuf b. Hilāl (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 126). Cf. P. Guichard, *Les musulmans de Valence*, I, p. 111-12.

[549] Sobre lo cual, cf. *supra*, p. 518.

[550] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 126 y *A'māl*, p. 301.

[551] Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt, *Mann*, p. 320; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* V, p. 113 e Ibn Sa'īd, *Mugrib*, II, p. 251. P. Guichard (*Les musulmans de Valence*, p. 120-24) ha situado estas críticas a Ibn Mardanīš en el contexto, por un lado, de la historiografía pro-almohade y, por otro, en el de la propia actuación de Ibn Mardanīš y su evolución.

ejemplifica mejor este juego de ofertas contrapuestas que la llegada a al-Ándalus de ʻAbd al-Raḥmān I. Las crónicas que se ocupan de este momento histórico conjugan dos ofrecimientos matrimoniales al príncipe omeya: al-Ṣumayl y Yūsuf al-Fihrī proponen ambos un enlace con una de sus hijas para que ʻAbd al-Raḥmān se convierta "en uno de los suyos" y evitar así que se alce con el poder de modo independiente. La alianza matrimonial, en esta primera época de la historia de al-Ándalus, tenía entre los árabes allí establecidos una capacidad vinculatoria que más tarde perdió -el siglo de los reinos de taifas es buen ejemplo de esta evolución-. ʻAbd al-Raḥmān I siguió el consejo de sus partidarios (árabes en general y omeyas) y rechazó el ofrecimiento que le habría convertido en uno más de los señores ligados entre sí por vínculos de sangre y de matrimonio, estableciendo así una tradición familiar que eliminaba la necesidad de contraer matrimonios exogámicos[552]. De este modo, afirmaba el poder de su propio linaje por encima de los demás; la victoria militar era el único camino que le quedaba para consolidar su reclamación jerárquica. Al obtenerla, pudo prescindir del recurso a los pactos sellados por matrimonio. Varios siglos después, ʻAbd Allāh b. Buluggīn, al enfrentarse a un problema similar, se vio obligado a tener en cuenta el mismo tipo de consideraciones y tomó una decisión paralela a la de ʻAbd al-Raḥmān I: no aceptar una propuesta de enlace matrimonial entre sus pares. No es necesario subrayar que la disparidad de los resultados obtenidos en ambos casos se debió tanto a la diferente personalidad de los protagonistas como a la desigual situación en que se encontraban dentro de la política andalusí. ʻAbd Allāh, además, era probablemente consciente de que el matrimonio de una de sus hermanas con otro rey de taifas no tenía por qué aumentar su propia seguridad. Como ya se ha visto, la política de alianzas matrimoniales puesta en práctica por los reyes de la mitad oriental de la Península había dado resultados poco halagüeños para algunos de ellos, destronados por sus parientes.

En la frontera superior de al-Ándalus, la familia de los Banū Qasī había mantenido una activa política de intercambios matrimoniales

---

[552] Sobre las propuestas de matrimonio a ʻAbd al-Raḥmān I, véanse *Ajbār Maŷmūʻa*, p. 72/74, 74/75 y 80/79; *Fatḥ al-Andalus*, p. 75 y 83-4; Ibn ʻIḏārī, *Bayān*, II, p. 43-46 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 30.

con sus vecinos cristianos y musulmanes[553]. No siempre esas alianzas evitaron enfrentamientos armados entre quienes las habían contraído. La muerte de Mūsà b. Mūsà en 248/862-3 a manos de su yerno Azrāq b. Mantīl b. Sālim[554] es un ejemplo de ello, pero no es el único. El hijo de Mūsà, Ismā'īl, se había rebelado contra el emir de Córdoba en Tudela, en 258/871-2; capturado por el gobernador de Barbiṭāniya, 'Abd Allāh b. Jalaf b. Rāšid, fue liberado un año después. Ismā'īl consiguió atraerse a 'Abd Allāh b. Jalaf, que le dio en matrimonio a su hija Sayyida. Si 'Abd Allāh b. Jalaf creyó que con este enlace había conseguido asegurar la lealtad de Ismā'īl, los hechos desmintieron trágicamente su previsión. Ismā'īl b. Mūsà invitó a su suegro y a sus cuñados a la ceremonia de imposición de nombre (*'aqīqa*) del hijo varón que había tenido con Sayyida y que tuvo lugar en el castillo de Monzón: allí los hizo prisioneros a todos y les dio muerte, apoderándose a continuación de toda la Barbiṭāniya[555].

La alianza de Mūsà b. Mūsà con el gobernador de Guadalajara, Azrāq b. Mantīl -que causaría finalmente su muerte- le fue reprochada a éste por el emir Muḥammad, según el relato de los hechos transmitido por Ibn al-Qūṭīya[556]; la respuesta de Azrāq es reveladora de las razones que justificaban este tipo de matrimonios:

> ¿Qué daño puede causarte el que tu amigo se case con la hija de tu enemigo? Si me es posible atraerlo por este enlace a la obediencia, lo haré; de lo contrario, yo seré uno de tantos que lo combatirán para que se someta[557].

Casarse con la hija del enemigo es, por tanto, una acción ambivalente, que puede tener consecuencias imprevisibles. Su valor simbólico parece quedar circunscrito al tiempo concreto del enlace en

---

[553] Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 231-34.

[554] Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, p. 98-101/83-5; al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 30/27.

[555] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 333-4; al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 32-3/30.

[556] M. J. Viguera, *Aragón musulmán*, p. 71, considera que se trata de un "relato novelado", pero también que "su anecdotario entre ingenuo y heroico, como un canto épico, no vela del todo el fondo de las razones, entre las que se puede hallar un intento de Mūsà por extender su influencia a la Marca Media con aquella alianza matrimonial".

[557] Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, p. 99/84.

términos de valoración política. Los enemigos se convierten en amigos en el acto de instauración de un parentesco que sólo sobrevivirá si las circunstancias lo permiten. Ese momento clave supone una anulación de agravios anteriores: deudas materiales y simbólicas se anulan para dar paso a un equilibrio de poder entre las familias contrayentes. En el mismo ámbito geográfico y político, el matrimonio de Lubb b. Muḥammad, de los Banū Qasī, con la hija de Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Ṭawīl, de los Banū Šabrīṭ, supuso la devolución a Ibn 'Abd al-Malik del dinero del rescate que había pagado por ella y por otros miembros varones de su familia, así como de todos los alfoces de Huesca que le habían sido arrebatados por Lubb b. Muḥammad[558]. La restauración del tiempo anterior a la enemistad se concreta en un matrimonio que convierte a los rivales en aliados. La continuidad de este instante renovador parece haber dependido de factores extremadamente aleatorios, pero la manera persistente con que se recurre a la alianza matrimonial como fórmula de conexión y pacto deja pocas dudas sobre su importancia real[559].

Es más difícil encontrar rastros de las estrategias matrimoniales de las familias que no ejercieron el poder político. En este caso, la huella escrita de un enlace depende, sobre todo, de la importancia que pudieran tener los dos grupos familiares implicados en él, o la personalidad destacada, por razones varias, de uno de los contrayentes, rara vez de los dos. Es así como se sabe que el visir Hāšim b. 'Abd al-'Azīz estuvo casado con una hija de Ziryāb, Ḥamdūna[560], y que su padre era hijo de la hermana del poeta Yaḥyà al-Gazāl, razón por la cual Hāšim heredó las propiedades de Yaḥyà en Jaén[561]. Hāšim b. 'Abd al-'Azīz, como su hermano el *qāḍī* Aslam, descendía de un *mawlà* del tercer califa del islam, 'Uṯmān b. 'Affān, y disfrutaba de

---

[558] Al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 65-6/76-7.

[559] Otros ejemplos bien conocidos pertenecen a la familia de 'Umar b. Ḥafṣūn (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 9-10; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 230 y cf. E. Terés, "Ubaydīs ibn Maḥmūd", p. 90-2; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 77/97; al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 115). Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 236-38. Véanse también los casos de Bakr b. Maslama y Yaḥyà b. Bakr (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 105/89 y 117/98.

[560] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III p. 130.

[561] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II/1, f. 132 v.

una posición social elevada, pero los matrimonios de Hāšim se mencionan únicamente a causa de la celebridad de Ziryāb y de al-Gazāl, aunque pudieran interpretarse como una muestra de enlaces matrimoniales entre familias vinculadas a un entorno cortesano. Otro ejemplo contemporáneo es el de Sulaymān b. Aswad b. Ya'īš b. Ḥušayb al-Gāfiqī, miembro de una familia dedicada a la judicatura; Sulaymān fue gobernador de Mérida, al mismo tiempo que su tío Sa'īd b. Sulaymān (m. 240/854) era *qāḍī* de Córdoba, como lo fue él también años después[562]. Durante su estancia en Mérida, Sulaymān se casó con la hermana de Sulaymān b. Hāšim al-Ma'āfirī, probablemente reforzando así los lazos de su familia con las elites locales de una ciudad en la cual dos de sus tíos, el ya citado Sa'īd y Aswad b. Sulaymān, habían sido jueces[563]. Tanto en este caso como en el de la familia de Hāšim b. 'Abd al-'Azīz, se trata de linajes árabes (o de *mawālī*) con una larga cadena genealógica, lo que supone su establecimiento en al-Ándalus procedentes de Oriente. Sin embargo, estos datos no son suficientes para afirmar la continuidad o el abandono de la «endogamia» árabe entre las familias aristocráticas de al-Ándalus; lo que sí atestiguan es que no siempre se casaban con mujeres de su propia familia.

El ejemplo mejor conocido de diversificación matrimonial, entre los linajes árabes andalusíes, es el de Almanzor y, como en otros casos, es posible observar en sus muchos enlaces una clara intención de establecer alianzas con el propósito de afianzar su posición o proclamar su prestigio, según las etapas de su vida en que se sitúen estos casamientos. Cuando todavía estaba lejos su acceso al control total de los resortes políticos y militares del estado, Almanzor contrajo matrimonio con la hija de Gālib, como es bien sabido. También lo es que esta mujer, llamada Asmā', había estado casada anteriormente con el visir 'Abd al-Raḥmān b. Mūsà b. Ḥudayr (m. 369/979), miembro de una influyente familia de *mawālī* de origen oriental[564]. La biografía de Asmā' incluida en el diccionario biográfico de Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī hace constar que 'Abd al-Raḥmān b. Mūsà repudió a su

---

[562] Sobre esta familia, cf. H. de Felipe, "Gāfiqíes en al-Andalus", p. 546-49.

[563] Ibn Ḥārit̲, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 126/155.

[564] Sobre la cual, cf. M. Meouak, *Pouvoir souverain*, p. 117-28.

esposa por indicación del califa al-Ḥakam II y explica que, a continuación, se casó con Almanzor, quien no se separó de ella mientras vivió[565].

Por otras fuentes históricas se sabe, sin embargo, que antes de esa boda con el 'āmirí, Asmā' había estado prometida con el hijo de otro importante personaje de la administración califal, Ŷa'far b. 'Uṯmān al-Muṣḥafī, perteneciente a un linaje "de los bereberes de Valencia"[566]. Ibn Ḥayyān describe así este asunto:

> [Ŷa'far] escribió a Gālib proponiéndole una reconciliación y que su hija Asmā' se casara con su hijo 'Uṯmān [b. Ŷa'far]. Gālib respondió afirmativamente y la alianza (*muṣāhara*) entre ambos estuvo a punto de llevarse a término[567].

Cuando Almanzor tuvo noticia de este pacto entre Gālib y al-Muṣḥafī, reaccionó de inmediato, haciendo intervenir a sus apoyos palaciegos (*ahl al-dār*) para convencer a Gālib de la conveniencia de anular el contrato matrimonial, ya redactado, y que fuera él quien se casara con Asmā', como así ocurrió[568]. La figura de Asmā' se sitúa, por tanto, en el centro de un complejo sistema de alianzas que implicaba a linajes de origen bereber, árabe y *mawālī* orientales, en competición abierta por áreas de poder militar y administrativo. No hay información alguna sobre las razones que impulsaron al califa al-Ḥakam II a ordenar a 'Abd al-Raḥmān b. Mūsà b. Ḥudayr que repudiara a Asmā', y cualquier suposición al respecto carecería de base histórica creíble. Pero

---

[565] *Ḏayl*, VIII (2), nº 238. Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 14.

[566] Para su biografía, cf. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 177-86 y M. Meouak, *Pouvoir souverain*, p. 181-86, aunque en ninguno de ambos estudios se menciona este proyectado matrimonio.

[567] En Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 65. Véase también Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 259 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 397.

[568] El texto de Ibn Ḥayyān citado antes se reproduce con algunas variantes en Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 267. Sobre la boda de Asmā' con Almanzor, cf. *supra*, p. 443.

no deja de llamar la atención esta intervención del califa en la vida matrimonial de 'Abd al-Raḥmān b. Mūsà, de quien se sabe que ocupó una serie de cargos oficiales en la administración omeya[569]. En cualquier caso, fue después de la muerte de al-Ḥakam cuando la boda de Asmā' adquirió relevancia pública, como así se encargaron de hacerlo constar los diversos cronistas que dedicaron detallada atención a las negociaciones entre su padre y sus dos pretendientes sucesivos, Ŷa'far al-Muṣḥafī en nombre de su hijo y Almanzor para sí mismo. Los orígenes étnicos de todos los implicados carecían de importancia; de lo que se trataba era de asegurarse alianzas a través de un matrimonio y, en el caso concreto de Almanzor, eliminar también la oposición de un rival como al-Muṣḥafī[570]. Cuando ya su carrera estaba suficientemente afianzada, el 'āmirí contrajo otros enlaces significativos en términos de prestigio personal, por tratarse de bodas con hijas de reyes cristianos, lo que realzaba su posición como auténtico y único señor de la Península.

La atención que las crónicas dedican a la política matrimonial de Almanzor va en paralelo al espacio que su extraordinaria carrera ocupa en las fuentes árabes. Todo ello muestra que entre las fórmulas de la ascención social -aun cuando no alcancen las cotas a las que llegó Almanzor- un enlace dentro de una familia poderosa era una baza importante. En el entorno del propio Almanzor se conoce otro ejemplo llamativo de la utilización de una estrategia matrimonial destinada a la construcción de una red clientelar: el del visir 'Īsà b. Sa'īd.

De orígenes humildes, 'Īsà b. Sa'īd vinculó su carrera a la de Almanzor desde su juventud, pero la etapa de mayor esplendor de su trayectoria se sitúa bajo el gobierno de su hijo y sucesor, al-Muẓaffar. Desde el interior del aparato burocrático que gestionaba y dirigía la administración del territorio andalusí, 'Īsà consiguió, por medios que no se detallan pero que pueden imaginarse fácilmente, hacerse con numerosas posesiones en Córdoba y en otros lugares de al-Ándalus. La adquisición de propiedades urbanas y rurales era sólo una parte de la estrategia diseñada por un personaje que seguía un modelo bien conocido de ascensión social; para introducirse en los núcleos de control

---

[569] Cf. M. Meouak, *Pouvoir souverain*, p. 127.

[570] Cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 407.

político y social no era suficiente con disponer de amplios recursos económicos. Ibn Ḥayyān, que disponía de información privilegiada sobre este periodo histórico, cuenta que ʻĪsà b. Saʻīd "se alió con muchos de los notables del estado (*wuŷūh ahl al-dawla*) y casó con ellos a sus hijos y sus hijas", al mismo tiempo que organizaba una tupida trama de relaciones de poder en torno a sus familiares y *ṣanā'i'*[571]. El paso final en esta «irresistible ascensión» de ʻĪsà b. Saʻīd fue la alianza matrimonial con los ʻāmiríes: su hijo Abū ʻĀmir se casó con una de las hijas de Almanzor, hermana pequeña de al-Muẓaffar, en 396/1005-06. El banquete nupcial fue fastuoso, sigue diciendo Ibn Ḥayyān, y la posición de ʻĪsà b. Saʻīd alcanzó un esplendor del que las gentes se hicieron lenguas[572]. El paralelo con la boda de Almanzor y Asmā' bt. Gālib no necesita subrayarse.

La relación entre al-Muẓaffar e ʻĪsà b. Saʻīd tuvo un final muy semejante al de la establecida entre Almanzor y Gālib[573]. ʻĪsà pereció a manos de al-Muẓaffar[574], que a continuación "envió a sus servidores más leales a las casas de ʻĪsà y sus seguidores y secretarios, confiscando todo lo que allí había y encarcelando a los hijos mayores de ʻĪsà en la mazmorra de al-Zāhira"[575]. No contento con ello, al-Muẓaffar ordenó a su cuñado, el hijo de ʻĪsà b. Saʻīd, que repudiase a su hermana. De esta forma se eliminaban todos los lazos que habían unido a las dos familias; sin embargo, éste es un ejemplo de la solidez de la relación conyugal a pesar de las circunstancias adversas a que tuvo que enfrentarse. La hermana de al-Muẓaffar no volvió a casarse y, tras la desaparición de la dinastía ʻāmirí, reanudó la convivencia con su marido[576].

---

[571] No se conoce con exactitud el tipo de lazos que unen a los *ṣanā'i'* con el señor de quien dependen, pero parece claro que se trata de relaciones clientelares y basadas en la lealtad personal. Cf. R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, p. 82-93, donde se estudia el fenómeno del *iṣṭinā'* en Iraq en los siglos IV/X y V/XI. E. Manzano (*La frontera de al-Andalus*, p. 338-39) sugiere, en el contexto de la frontera superior, la identificación de *ṣanī'a* con "vasallo".

[572] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 124.

[573] Cf. M. L. Ávila, "Sobre Gālib y Almanzor".

[574] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 127; Ibn ʻIḏārī, *Bayān* III, p. 33.

[575] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 128.

[576] *Ibidem*. Es interesante hacer notar que Ibn Ḥazm no incluyó este matrimonio entre las alianzas desiguales de los ʻāmiríes (cf. *supra*, p. 420).

Se ha sugerido con anterioridad que, para las mujeres, los lazos de parentesco de sangre podían llegar a tener mayor fuerza que los conyugales. No parece haber sido éste el caso de la hermana de al-Muẓaffar; tampoco lo fue el de Asmā' bt. Gālib, si se ha de dar crédito al relato contenido en su biografía:

> cuando su padre, Gālib, se rebeló y fue vencido por Almanzor, éste la sometió a una dura prueba al ordenar que se le mostrase la cabeza de su padre, que había hecho enviar a Córdoba. Al verla ante sí, ella exclamó: "¡Alabado sea Dios, que te ha dado el descanso y ha juzgado en favor de tu señor! Si no fuera por la obediencia debida al imán y al esposo, me entregaría voluntariamente a la pena por ti, siendo así que nadie puede entristecerse por ti más que yo. ¡Que me traigan agua de rosas y perfumes!" Entonces le lavó el rostro, soltó sus cabellos y roció la cabeza con mucho almizcle, enviándosela al califa Hišām al-Mu'ayyad[577].

Por mucho que esta terrible escena pueda ser una recreación literaria, digna de incorporarse a los trazos épicos con que se dibujó en la historiografía árabe la personalidad de Almanzor, lo que se está tratando de transmitir en ella es que Asmā' eligió la lealtad conyugal por encima de la piedad filial -con la que también cumplió, en cierto modo, al ocuparse personalmente de lavar y perfumar la cabeza de su padre.

No siempre se sabe, como en estos casos, cuál era la reacción de las mujeres cuando se rompían los pactos entre familias que habían dado lugar a un matrimonio; como se ha visto más arriba, no era excepcional que se produjeran conflictos e incluso rupturas violentas de esos pactos. Frente a la postura de Asmā' o de la hermana de al-Muẓaffar, que, aun en circunstancias muy diferentes, optan por la fidelidad a su matrimonio (en el caso de Asmā', quizá porque era el único recurso que le quedaba, tras la eliminación física de su padre), otras dos mujeres que habían formado parte de una alianza matrimonial entre dos familias poderosas adoptaron actitudes de lealtad hacia sus parientes de sangre en sendos conflictos con sus maridos. La primera ya ha sido mencionada: se trata

---

[577] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrakušī, *Ḏayl*, VIII/2, nº 238.

de la hija de Mūsà b. Mūsà casada con Azrāq b. Mantīl[578], que, cuando aquél sitió Guadalajara, donde vivía con su marido, y en presencia de éste, no dudó en alabar el valor de su padre[579]. La segunda de estas mujeres era hermana de Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Huḏayl (segundo de los Banū Razīn que gobernaron en la *Sahla* (436-496/1045-1103[580]) y estaba casada con el señor de Aḏkūn (Alacón), 'Ubayd Allāh. Invitado por éste a un banquete en su castillo, 'Abd al-Malik fue atacado por su cuñado y otros asistentes a la celebración; su hermana, que presenció los hechos, corrió a pedir auxilio desde una terraza (*'illīya*) a las gentes de 'Abd al-Malik, gritando: "¡que lo matan!"[581].

Todas estas breves viñetas están marcadas por una acción de gran violencia, que disuelve y anula los pactos interfamiliares. Pero su excepcionalidad no reside tanto en este carácter de ruptura violenta como en el registro de las actitudes de las mujeres que la sufren y que deben elegir entre su familia de sangre y su relación conyugal. A pesar del escaso número de ejemplos con que se cuenta de este tipo de alternativa, la falta de unanimidad que presentan es notable, puesto que revela una cierta capacidad de elección para unas mujeres que habían carecido de ella en el momento de su matrimonio. Al mismo tiempo, si esta capacidad se muestra limitada a las expectativas sociales de adhesión a uno de los dos grupos familiares en conflicto, no deja de revelar la coexistencia de formulaciones divergentes acerca de la construcción de redes de parentesco y, por tanto, de las relaciones personales que se derivan de ellas.

---

[578] Cf. *supra*, p. 553.

[579] Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, p. 100/85. El "novelado" relato de estos hechos menciona esta alabanza como causa de la muerte de Mūsà, puesto que Azrāq, espoleado por ella, salió al campo de batalla e infligió a su suegro la herida de la que murió de camino a Tudela.

[580] Sobre su reinado, cf. J. Bosch, *Albarracín musulmán*, p. 140-170.

[581] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 114. La venganza de 'Abd al-Malik fue durísima: 'Ubayd Allāh fue muerto después de sufrir terribles mutilaciones y a su hijo le fue amputado un pie. El texto de Ibn al-Abbār no menciona que este hijo de 'Ubayd Allāh lo fuera también de la hermana de 'Abd al-Malik, pero parece muy probable que, de ser así, se hubiera dejado constancia de ello. Cf. J. Bosch, *Albarracín musulmán*, p. 162-64.

Entre las familias de sabios, que son, junto con las soberanas y aristocráticas, las mejor documentadas en la historia de al-Ándalus, el intercambio y la alianza matrimonial entre familias es la característica predominante. Hay, desde luego, ejemplos de matrimonios en el seno de la misma familia. Así, el literato y poeta Ibn Abī l-Jiṣāl fue muerto por los bereberes en Córdoba, en 540/1146, junto con su sobrino (hijo de su hermana) 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz b. Mas'ūd, que estaba casado con su hija[582]; el murciano 'Alī b. Muḥammad Ibn Abī l-'Āfiya (m. 626/1228-29) transmitió del marido de su tía paterna y padre de su mujer, Asmā', Abū l-Qāsim Ibn Ḥubayš[583]. Sin embargo, la abundancia de la documentación relativa a alianzas matrimoniales entre familias de ulemas es tal, que puede afirmarse que se trata de una práctica constante y plenamente característica de estos círculos sociales (entre los cuales se dan procedencias étnicas y económicas muy diversas). Al haber dedicado a este tema un trabajo anterior[584], me limitaré a mencionar aquí algunos ejemplos particularmente relevantes de esta estrategia de reproducción y alianza familiar.

Una primera y evidente finalidad de estas alianzas radicaba en el establecimiento de redes familiares que garantizasen la continuidad de la dedicación a las ciencias islámicas así como el control de las oportunidades profesionales que se derivaban de su formación. De ahí que se conozca un cierto número de casos en que un maestro, al advertir las buenas condiciones de carácter e inteligencia de uno de sus discípulos, le proponga matrimonio con su hija, o bien que un ulema haga una propuesta similar a uno de sus condiscípulos para que se case con su hermana[585]. En la biografía del malagueño Muḥammad b. Sa'īd b. Mudrik al-Gassānī (m. después de 570/1174-75) se describe así esta situación:

---

[582] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 418. Cf. J. Bosch, *Los almorávides*, p. 292, sobre los acontecimientos cordobeses de ese año.

[583] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuši, *Ḏayl*, V, nº 654.

[584] M. Marín, "Parentesco simbólico y matrimonio"; en "La transmisión del saber en al-Andalus a través del *Mu'ŷam* de al-Ṣadafī" me he ocupado de las relaciones familiares y matrimoniales de Abū 'Alī al-Ṣadafī.

[585] Cf. M. Marín, "Parentesco simbólico", p. 347-54. Un ejemplo de esta clase de alianzas -aunque no llegara a consumarse- entre maestro y discípulo sufíes, en Ibn 'Arabī, *Risālat al-quds*, p. 30-31/105-06.

> era yerno del *ustāḏ* Abū Bakr Ibn Daḥmān, que le tenía en mucha consideración y describía abundantemente su virtud y su piedad religiosa. Me contó, Dios tenga misericordia de él, que su alianza (*muṣāhāra*) fue por invitación suya. Sucedió que el *ustāḏ* (Muḥammad b. Sa'īd) era entonces un joven (*fatà*) ocupado en la ciencia, además de virtuoso y casto; le gustó (a su maestro) y le hizo esa propuesta, diciéndole: "quiero que te cases con mi hija, puesto que yo tengo lo que tú necesitas". Su hija permaneció con el *ustāḏ* y se le atribuyó, mientras vivió, piedad e inteligencia[586].

La importancia de establecer una alianza familiar apropiada se observa también en quienes recurren al consejo de condiscípulos o amigos para elegir la esposa más conveniente dentro de los círculos sociales de los ulemas, llegando a solicitar la intervención de un sabio de prestigio para facilitar la unión deseada. En el texto biográfico que Ibn Sa'īd dedicó a Abū l-'Alā' b. 'Abd al-Ḥaqq b. Abī 'Alī b. Ḥassān al-Mursī[587], se le describe como perteneciente a una ilustre familia murciana dedicada a actividades literarias y de secretaría cancilleresca. El abuelo de este personaje, Abū 'Alī, tenía gran amistad con Ibn Ṭāhir (m. 574/1178-79), que fue brevemente señor de Murcia[588]; a él se dirigió para pedirle consejo sobre su casamiento. Ibn Ṭāhir le sugirió como mejor candidata a la hija de Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīya, el autor del *Tafsīr*[589], con la que él mismo había estado casado y a la que consideraba especialmente adecuada para alguien que desease progresar en el mundo sin abandonar sus exigencias religiosas. Abū 'Alī se casó, en efecto, con esta mujer, llamada Amat al-Raḥmān, con la que tuvo un hijo que destacó, como uno de sus tíos maternos, en la filosofía, la medicina y otras «ciencias de los antiguos»[590].

---

[586] Ibn 'Askar - Ibn Jamīs, *A'lām Mālaqa*, nº 27 (p. 125). Las otras dos biografías de este personaje (Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Cairo, nº 1412 e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, nº 615) no mencionan esta circunstancia.

[587] Ibn Sa'īd, *Ijtiṣār al-qidḥ*, p. 126.

[588] Cf. *E.I.* ², *s.v.* "Ṭāhirides (d'al-Andalus)" [M. Marín].

[589] Cf. J. Zanón, "La actividad intelectual", p. 558 y nota 30.

[590] Según otras fuentes biográficas, Amat al-Raḥmān bt. 'Abd al-Ḥaqq se casó en primeras nupcias con Abū 'Alī y en segundas con Ibn Ṭāhir (cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 9). Según Ibn al-Abbār (*Mu'ŷam*, p. 261) 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīya murió en Lorca en 541/1147, cuando se dirigía a ver a su *ṣihr* Ibn Ṭāhir, que

Un sobrino de Ibn Ŷubayr[591] dejó constancia, en la biografía que dedicó al famoso viajero[592], del papel que representó en su matrimonio y posterior divorcio. Según sus propias palabras, "yo tenía ardientes deseos de emparentar por matrimonio (*uṣāhir*) con el *qāḍī* de Granada Abū Muḥammad 'Abd al-Mun'im b. al-Faras"[593]. Para conseguir su propósito, este hombre se dirigió a Ibn Ŷubayr, que aceptó el papel de intermediario y organizó la alianza. El matrimonio, sin embargo, no funcionó como era de esperar y el sobrino de Ibn Ŷubayr recurrió de nuevo a su tío para deshacerlo. Ibn Ŷubayr llegó incluso a intentar reembolsar a su sobrino, de su propio peculio, los gastos en que había incurrido, puesto que se consideraba responsable de la boda y del posterior divorcio. El relator de todo este asunto lo presenta como una muestra del noble y generoso carácter de Ibn Ŷubayr; su papel de mediador en lo que sin duda era un enlace calculado para asegurar o elevar la posición social de su sobrino es igualmente destacable y, muy posiblemente, respondía a un patrón de comportamiento ejercido de forma regular entre las familias de ulemas.

Que no se trataba de un hecho excepcional lo prueban las numerosas referencias, en biografías de sabios andalusíes, a los vínculos contraidos con otras familias, a veces mencionados expresamente o, en ocasiones, a través de indicaciones más oblicuas, como las que se refieren a la enseñanza recibida de tíos y abuelos maternos[594]. Algunas familias de ulemas de reconocida fama, cuyas generaciones sucesivas pueden seguirse a través de los diccionarios biográficos, parecen haber organizado sus alianzas matrimoniales de forma bien definida, tratando de emparentar con redes familiares de similar importancia, como ocurrió con los cordobeses Banū Hilāl y Banū l-

---

estaba en Murcia. Sobre Amat al-Raḥmān, cf. *infra*, p. 620.

[591] Sobre el cual, cf. *supra*, p. 222-3.

[592] Esta obra, que llevaba como título *al-Multamas*, es citada por al-Maqqarī en tres ocasiones (*Nafḥ*, II, p. 487 y III, p. 295-6) siempre a propósito de Ibn Ŷubayr.

[593] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 295 (nº 69).

[594] Sólo a título de ejemplo, véanse las biografías de Muḥammad b. Mawhab al-Qabrī (al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, nº 146; al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 278 y Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VII, p. 188); 'Amrūs b. Ismā'īl al-'Abdarī (Ibn al-Abbār, *Takmila* [ed. M. Alarcón] nº 2478 e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 873), o 'Abd al-Wahhāb b. Isḥāq b. Lubb al-Fihrī (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 159). Asimismo, al-Bunnāhī, *Marqaba*, p. 155

Šāma[595]. En algún caso se declara expresamente que esta política matrimonial había buscado deliberadamente el mantenimiento de la familia en los ámbitos más elevados, como ocurre con los ya mencionados Banū ʻAṭīya, que supieron aliar el prestigio científico con una encumbrada posición social: recuérdese que Ibn Ṭāhir recomendó el enlace con esta familia como medio de no disociar el ejercicio de la virtud y la ambición mundana. En un texto autobiográfico de ʻAbd al-Ḥaqq b. Muḥammad b. ʻAṭīya se explica cómo el antepasado y epónimo de la familia, ʻAṭīya b. Yaḥyà, se trasladó a Guadix, donde fue *qāḍī* en el inicio de la época naṣri, habiéndose establecido en la ciudad al contraer allí un matrimonio. Esta boda debió de vincular a ʻAṭīya b. Yaḥyà con las elites locales accitanas, tradición continuada por sus descendientes, ya que, según ʻAbd al-Ḥaqq, su familia había mantenido una tradición de alianzas matrimoniales con gente de alcurnia (*mayd wa-šaraf*), lo que había contribuido a su supervivencia[596].

En todo este entramado de pactos familiares, subrayados a través de un matrimonio, las mujeres se convierten, aparentemente, en meros instrumentos de las estrategias de acuerdo entre grupos. Indispensables para cimentar tratados y convenios, no era necesario para ello contar con su voluntad y a menudo no se conocen ni siquiera sus nombres; su personalidad se reducía a la categoría indispensable de "hija de" o "hermana de", que las convertía en conductos de relación y unión. Sólo cuando el pacto se rompía de modo violento aparecen a veces en las crónicas sus reacciones ante un destino impuesto que se volvía contra ellas. En el caso de las mujeres de las familias de ulemas, el silencio de los textos es aún mayor -con algunas excepciones- y la presencia de las mujeres en los entramados familiares debe deducirse casi siempre de las referencias a abuelos o tíos maternos.

Es ésta, al menos, la visión que presentan los textos árabes, textos escritos, no hace falta recordarlo, por hombres y para hombres. Cabe pensar, sin embargo, en la posibilidad de que, dentro de un esquema general de control de las alianzas matrimoniales por parte de los hombres de la familia, las mujeres tuvieran una parte algo más

---

[595] Cf. M. D. Guardiola, "Los Banū Hilāl", p. 146.

[596] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 559.

activa de lo que una lectura literal de los textos hace suponer. El establecimiento de una alianza entre familias no podía hacerse, en efecto, sin contar con las mujeres y su propia red de informaciones y contactos, sobre la cual, naturalmente, nada dicen los textos conservados. De la oposición o aprobación de las mujeres hacia matrimonios en su familia hay constancia en lo que se refiere a los linajes soberanos[597] y es lógico suponer que lo mismo ocurriera en otros ámbitos sociales.

El margen de acción de las mujeres, en todo caso, debió de estar siempre condicionado por su situación dentro de la jerarquía del poder familiar y político. Su capacidad para elegir sus propios matrimonios estaba limitada a las decisiones de los hombres de la familia o, en el caso de las esclavas concubinas, a los azares de la fortuna. Sin embargo, una vez establecida la relación conyugal, las posibilidades de acción de las mujeres dentro del entorno familiar dependían en gran medida de su inteligencia y habilidad para aprovechar las circunstancias en que se encontraban. De ello se tiene únicamente constancia cuando su actividad en el ámbito familiar llegó a tener repercusiones públicas, es decir, manifestó un alcance político, como se verá a continuación.

Mujeres, parentesco y poder

Al último de los emires «dependientes» de al-Ándalus, Yūsuf b. ʻAbd al-Raḥmān al-Fihrī, el desembarco del omeya ʻAbd al-Raḥmān b. Muʻāwiya le sorprendió fuera de Córdoba, en campaña junto al gobernador de Zaragoza, al-Ṣumayl. Según una de las crónicas de la conquista de al-Ándalus, fue su hijo ʻAbd al-Raḥmān b. Yūsuf quien le envió un mensajero con la noticia[598]; otras fuentes contradicen esta información:

---

[597] Es conocida, por ejemplo, la oposición manifestada por la madre de Ḥabība, hija de Sulaymān al-Mustaʻīn, a la petición de matrimonio que le hizo su primo ʻAbd al-Raḥmān b. Hišām b. ʻAbd al-Ŷabbār b. ʻAbd al-Raḥmān al-Nāṣir (Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 13).

[598] *Fatḥ al-Andalus*, p. 76.

> la gente del campamento (*'askar*) se puso a gritar: "¡Un mensajero! ¡Un mensajero de Córdoba!" Él (Yūsuf) se levantó y le dijeron que era Fulano, su servidor (*gulām)*, que venía montado en la mula de Umm 'Uṯmān, su *umm walad* y su compañera en el poder (*ṣāḥibat sulṭāni-hi*)[599].

El mensajero entregó a Yūsuf al-Fihrī una carta de Umm 'Uṯmān, en la que ésta le informaba de la llegada de 'Abd al-Raḥmān y de la situación en Ilbīra, recomendándole que tomara medidas al respecto; Yūsuf hizo llamar a al-Ṣumayl para leerle la carta y acordar una línea de acción.

El episodio fue reproducido también por Ibn al-Abbār, que sin embargo debió de tener acceso a otra fuente, puesto que añade algún pequeño detalle más y, al mismo tiempo, suprime el calificativo de *ṣāḥibat sulṭāni-hi* dedicado a Umm 'Uṯmān[600]. Pero esta supresión quizá pueda deberse, no a la diferente fuente de información, sino a la «incongruencia» de la situación descrita: ¿cómo era posible admitir que una mujer compartiese, aun parcialmente, el poder político del gobernador de al-Ándalus?

Es ésta, por otro lado, la única aparición de Umm Uṯmān en los textos que se refieren a la actividad de Yūsuf al-Fihrī. No es algo que deba sorprender; la literatura cronística, como ha mostrado M. J. Viguera, es la menos propicia a admitir la presencia de las mujeres[601]. Y cuando lo hace, trata de reducirla al ámbito de la «intriga palaciega», en un proceso de degradación lingüística que a menudo se reproduce acríticamente por la historiografía moderna.

En cualquier caso, el papel de Umm 'Uṯmān difícilmente puede encajarse en ese esquema. Su personalidad debió de ser lo suficientemente conocida como para merecer el recuerdo escrito de su acción y de su nombre, aunque, tras su fugaz aparición en la escena histórica, desaparece para siempre. Pero en esas pocas líneas que se le dedican, se la define como una figura decisiva en el entorno del emir: es ella quien recibe, en Córdoba, información sobre la llegada de 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya y su acogida por los miembros del *ŷund* de

---

[599] *Ajbār maŷmū'a*, p. 77-78.

[600] *Ḥulla*, II, p. 346.

[601] Cf. M. J. Viguera, "A Borrowed Space".

Ilbīra[602], es ella quien valora su importancia y decide comunicar rápidamente al emir la amenaza que ello representa, urgiéndole a que reaccione para preservar su posición. Encarga de la misión a un servidor leal (*jāṣṣ*) al que cede su propia montura para que se traslade hasta el campamento del emir; es decir, actúa en todo momento como la persona de confianza de Yūsuf al-Fihrī, que cuida de sus intereses en su ausencia. Desde esta perspectiva, el que el autor de la crónica que describe estos hechos llame a Umm ʻUṯmān *ṣāḥibat sulṭāni-hi* no parece exagerado y podría indicar que su acción en ese momento concreto no era un hecho aislado.

Umm ʻUṯmān era una *umm walad* de orígenes desconocidos. Su calidad de madre de uno de los hijos de Yūsuf al-Fihrī fue, muy probablemente, la que le concedió una situación de favor que supo utilizar de la misma forma que otras mujeres de familias soberanas o aristocráticas, a las que el parentesco filial otorgaba una categoría privilegiada en el ámbito familiar. Una *umm walad*, si añadía, a su condición de madre de hijo varón, ciertas cualidades personales, podía alcanzar importantes cotas de poder, ejercidas a través de su dueño o, más tarde, de su hijo[603].

Los ejemplos de intervención en los asuntos públicos por parte de las mujeres de la familia omeya son relativamente numerosos y en los casos más destacados, son protagonizados por *ummahāt al-awlād*, que se sirvieron de su posición para influir en la transferencia dinástica del poder. Se trata de acciones que suelen calificarse como pertenecientes al ámbito privado del soberano y, como tales, de escasa relevancia para los procesos históricos y su interpretación. Curiosamente, los testigos contemporáneos de los hechos -o quienes, más tarde, registraron su memoria- sí eran conscientes de que ese ámbito privado del príncipe constituía uno de los núcleos básicos de su poder; cuando, en 338/949-50, una embajada bizantina llegó a Córdoba, al-Nāṣir envió a recibirla,

---

[602] Sobre estos hechos, cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 67, que sigue de cerca el relato de *Ajbār Maŷmūʻa* (aunque sin mencionar la intervención de Umm ʻUṯmān).

[603] Cf. M. Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores", p. 116 (nota 75) y M. Fierro, "Tres familias andalusíes", p. 123, sobre cómo el *qāḍī* Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyād al-Ḥabīb (m. 312/925), para ser nombrado juez por segunda vez procuró atraerse al *ḥāŷib* Badr a través de su *umm walad*.

como muestra de honor, a los dos *fatà*s eunucos, Yāsir y Tammām, lo que se explica así:

> porque los *fatà*s eran entonces de los personajes más importantes del reino, ya que tenían la privanza (*jalwa*) de al-Nāṣir y sus mujeres (*ḥuram*) y en sus manos estaba el alcázar del sultán (*al-qaṣr al-sulṭānī*)[604].

Linaje y transmisión dinástica, ubicados simbólica y físicamente en el espacio palaciego del alcázar, constituían una de las representaciones ineludibles del poder político, personificado en el príncipe y su familia. No es arbitraria la atención que las crónicas árabes dedican, al comienzo de cada reinado de los omeyas, a "sus mujeres", del mismo modo que se ocupan de "sus visires" o "sus *qāḍī*es". Al situar en un mismo plano historiográfico a estas tres categorías de personas, los cronistas reconocen que el vértice del poder, encarnado en el príncipe, se manifiesta a través de líneas divergentes pero igualmente significativas. La relación del soberano con sus mujeres conduce a la reproducción del poder; la que mantiene con sus visires y sus jueces, a su ejercicio y mantenimiento.

La movilidad de estas mujeres, debido a su elevada condición, estaba sujeta a normas estrictas, que restringían su presencia al espacio físico del alcázar y las residencias privadas de los príncipes. Desde allí podían ejercer un papel activo, como Umm ʻUṯmān, o verse limitadas a ser testigos de acontecimientos sobre los que carecían de control. Una de las mujeres del emir Muḥammad, la madre de su hijo al-ʻĀṣī, es citada como testigo presencial de los hechos que precedieron a su acceso al poder. El relato correspondiente, recogido por el cronista tal como lo contó esta mujer, describe agudamente los estados de ánimo del príncipe tras conocerse que su padre, ʻAbd al-Raḥmān II, estaba a punto de morir; los momentos cruciales de la crisis de sucesión, cuando los espías *ṣaqāliba* que Muḥammad tenía en el alcázar, y que le informaban de los hechos, dejaron de hacerlo; la llegada, finalmente de

---

[604] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 366. Sobre esta embajada, cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 351-52. Acerca de estos dos personajes, M. Meouak, *Pouvoir souverain*, p. 207-08.

un mensajero del eunuco Ḥabīb, pidiendo a Muḥammad que acudiera al palacio y la reacción de éste al confirmar el mensaje:

> se tranquilizó su ánimo, entró donde estábamos y se preparó para la marcha. Bajo su traje se vistió una cota de mallas, se ciñó una espada e introdujo un puñal en su cinturón. Desaprobamos aquello y le preguntamos por qué lo hacía. Nos reprendió y gritó, marchándose con sus *fityān*; nosotras no sabíamos qué pretendía hasta que entró en el alcázar y consiguió su propósito[605].

Resulta ciertamente ilustradora esta visión de un momento político inquietante -estaba en juego la sucesión de 'Abd al-Raḥmān II-, tal como la transmite una mujer que no podía seguirlo sino a través de las acciones e informaciones recibidas del protagonista masculino de los hechos. Aun así, es notable observar cómo Umm al-'Āṣī estaba al tanto de todo el sistema de espionaje que el futuro emir Muḥammad había establecido en el alcázar y es indudable que sus comentarios sobre su estado de ánimo proceden de su observación directa. La escena final de este relato muestra a las mujeres del príncipe preocupadas por su seguridad y manifestando su oposición a que abandone su casa. Sin embargo, es también evidente que Muḥammad no confió a sus mujeres el ardid que planeaba para entrar en el alcázar disfrazado de mujer y haciéndose pasar por una hija suya que solía visitar a su abuelo: el papel de Umm al-'Āṣī y las otras mujeres de la familia se limita aquí a ser el de testigos de hechos y decisiones sobre las que carecen de control.

En este y otros relatos históricos, mujeres y eunucos aparecen asociados en el entorno del poder. No podía ser de otro modo: por un lado, las mujeres del príncipe podían relacionarse libremente con los eunucos; por otro, sus respectivas posiciones de debilidad podían adquirir mayor fuerza a través de su mutuo apoyo. Eunucos (*fityān*) y mujeres se alían para controlar el interior del alcázar, convertido así en un centro de poder con el que hay que contar. Ya se ha mencionado el lugar prominente que ocupaban, en el alcázar de 'Abd al-Raḥmān III, algunos de estos servidores del califa; tras la muerte de al-Ḥakam II, uno de los primeros cuidados de Almanzor y su entonces aliado Ŷa'far

---

[605] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 109.

al-Muṣḥafī fue eliminar por diversos medios a los *fityān*, después de lo cual "Ŷa'far al-Muṣḥafī aseguró el asunto del alcázar y el harén (*ḥuram*)"[606].

Esta asociación entre mujeres y eunucos despierta la desconfianza de los cronistas, que no dudan en descalificar su actuación conjunta. Ibn Ḥayyān atribuyó a las mujeres y eunucos (*niswān wa-juṣyān*) del alcázar cordobés un papel decisivo en la difusión de historias mendaces sobre la muerte de Hišām II y en el reconocimiento del falso califa ante al-Mu'taḍid, que utilizó este recurso en su lucha contra los ḥammūdíes[607]. La conocida censura de Ibn Ḥazm hacia la escandalosa presencia de tres califas simultáneos en al-Ándalus se intensifica al referirse al falso Hišām II, "testificado por la gente vil de los eunucos y las mujeres"[608].

Para proceder a la identificación del falso Hišām II, al-Mu'taḍid recurrió a las mujeres y eunucos del alcázar cordobés que vivían entonces en Sevilla y que, por tanto, habían abandonado Córdoba tras la disolución del califato omeya y la desaparición del mundo palatino al que habían pertenecido. Es muy posible que se mantuvieran reproducciones -a escala más reducida- de ese mundo en las capitales de los reyes de taifas, lo que implicaría la persistencia de la conjunción mujeres/eunucos en el entorno de los príncipes. Pero sólo está documentada esa situación, y con detalles importantes, en el caso de los zīríes de Granada, en términos que siguen muy de cerca los patrones creados en el interior de los palacios omeyas. Así, las crónicas registran la actuación del visir judío Ibn Nagrīla, que "tenía en el alcázar espías entre las mujeres y los *fityān* y no se le ocultaba nada de los asuntos de Bādīs"[609]. De nuevo, la asociación entre mujeres y eunucos resulta de vital importancia para la marcha de la acción política. 'Abd Allāh b. Buluggīn confirma, en sus "memorias", la necesidad de contar con el apoyo de esta doble alianza: su padre encargó a uno de los eunucos más

---

[606] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 264. Cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 403.

[607] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, p. 17-8 e Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 197-8.

[608] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 244.

[609] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 265.

importantes de su abuelo, Bādīs, que comunicara a las *ummahāt* su decisión de matar al visir judío, embajada rechazada por el eunuco[610].

Se han mencionado en un capítulo anterior la desconfianza y censura que produce la imagen de las mujeres que dominan a los hombres por el amor que en ellos despiertan[611]. La atención que los textos cronísticos dedican a uno de estos casos de «dominación» de la voluntad de un hombre a través de sus sentimientos se acentúa porque a ello se añade la alianza entre una mujer y un eunuco. Me refiero, naturalmente, a la privanza de Ṭarūb y Naṣr con el emir ʻAbd al-Raḥmān II[612]. Ningún otro suceso histórico ejemplifica mejor los riesgos de esta conjunción de intereses, que llegó a amenazar la vida del emir. Los cronistas que se ocuparon de este asunto (al-Rāzī e Ibn al-Qūṭīya) destacan, por un lado, la posición de Ṭarūb, a la que denominan *al-gāliba ʻalay-hi min bayna nisāʼi-hi* o *al-aṭīra fawqa ŷamīʻ nisāʼi-hi*[613]. Entre todas las mujeres del emir, se señala a Ṭarūb como la más eminente en su dominio del favor real; de este modo se explica que Naṣr, para ampliar su base de poder, intentara atraerse, a su vez, a Ṭarūb. Para ello se mostró dispuesto a apoyar la sucesión del hijo de ʻAbd al-Raḥmān II y Ṭarūb, ʻAbd Allāh, en lugar del hijo mayor del emir, Muḥammad. No es de extrañar que Ṭarūb correspondiera con entusiasmo y que entre esposa real y eunuco se creara un concierto de intereses destinado a hacerse con el poder. Para ello, tanto Ṭarūb como Naṣr trabajaron activamente en los ambientes a que tenían acceso. Si Naṣr "dedicó todo su esfuerzo al final de su mandato, pública y secretamente, a elogiar a ʻAbd Allāh, hijo de su «señora» Ṭarūb; a divulgar su buena fama y a atraerse a las diferentes clases sociales (*ṭabaqāt al-nās*), de buen grado o por fuerza"[614], Ṭarūb, por su parte

---

[610] *Tibyān*, p. 41/112.

[611] Cf. *supra*, p. 101-2.

[612] Cf. J. Vallvé, "Naṣr, el valido de ʻAbd al-Raḥmān II" y "Biografía de Abd-ar-Raḥmān II", p. 241-44.

[613] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, p. 8 y 104.

[614] Ibn al-Qūṭīya, en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 9. La traducción es de J. Vallvé, "Naṣr, el valido de ʻAbd al-Raḥmān II", p. 190.

> se puso a conseguir aliados para su hijo 'Abd Allāh entre la gente del alcázar -las mujeres y los servidores eunucos- y entre los visires, funcionarios (*ahl al-jidma*) y notables del reino que lo frecuentaban [...] hasta que muchos pasaron a ser de su opinión, a pesar de conocer la poca capacidad de 'Abd Allāh y su falta de cualidades para el gobierno[615].

La expresión árabe utilizada al comienzo de este texto (*ŷa'alat taṣṭani'* ...) remite al establecimiento de lazos clientelares y a la creación de una red de beneficiados (*ṣanā'i'*) que dependen del favor de un protector. Para poder ejercer esta función de dispensadora de mercedes, Ṭarūb contaba, por un lado, con su influencia ante el emir; por otro, con su propia fortuna. Así cobran un nuevo sentido los relatos sobre el fabuloso collar que le había regalado el emir o los 20.000 dinares que hizo depositar ante su puerta para recobrar su favor[616]; Ṭarūb era sin duda una mujer muy rica, que utilizó sus recursos económicos tanto como su influencia en el alcázar para construir una trama de apoyos políticos. Se verá más adelante cómo otras mujeres de las familias soberanas, omeyas y 'āmiríes, siguieron una táctica semejante, siempre, como en el caso de Ṭarūb, condicionada por una realidad innegable: las parcelas de poder así conseguidas se construían en beneficio de un hombre, generalmente un hijo.

La muerte de Naṣr como consecuencia del frustrado intento de asesinato del emir[617] privó a Ṭarūb de un importante aliado, pero no de todas sus opciones. Ahora bien, a la muerte de 'Abd al-Raḥmān II, los eunucos palatinos ocultaron el hecho a las mujeres del alcázar y se reunieron para decidir sobre la sucesión. Esta división entre mujeres y eunucos fue fatal para los intereses de Ṭarūb, porque a pesar de que la opinión mayoritaria de este grupo de funcionarios palatinos se inclinaba a proclamar a su hijo, uno de ellos, Ḥabīb, consiguió convencer a sus compañeros de que el candidato más idóneo para suceder a 'Abd al-Raḥmān II era su hijo Muḥammad[618]. En su discurso, Ḥabīb

---

[615] Ibn al-Qūṭīya, en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 110.

[616] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 92. Cf. *supra*, p. 214.

[617] Cf. los textos árabes traducidos por J. Vallvé, "Naṣr", p. 189-97.

[618] Ibm al-Qūṭīya, *Ta'rīj*, p. 78/63 (donde a Ḥabīb se le llama Abū l-Mufarriŷ) e Ibn Ḥayyān (que cita a Ibn al-Qūṭīya), *Muqtabis*, II, p. 111-13. Cf. *supra*, p. 673.

reconoció los favores que debía a la *sayyida* Ṭarūb, que eran incluso mayores que los recibidos por los demás servidores eunucos, pero descalificó enérgicamente a 'Abd Allāh, su conducta y la de sus seguidores, logrando finalmente que se aprobara su propuesta. Si se ha de creer esta versión de los hechos, el fracaso de Ṭarūb se debió principalmente a la debilidad de su candidato -su propio hijo- cuyo comportamiento no estaba a la altura de las expectativas depositadas en él. Pero es evidente que también jugaron en su contra otros factores, entre los cuales ha de destacarse que Muḥammad había conseguido atraerse la lealtad de Ḥabīb, como se ha visto más arriba. Al fracasar la alianza entre Ṭarūb y los eunucos, los apoyos exteriores al palacio con los que contaba la madre de 'Abd Allāh fueron insuficientes para garantizarle el control de la transmisión dinástica.

Es en el interior del alcázar donde esa lucha por el poder se resuelve y la insistencia de las crónicas acerca del papel representado en ella por mujeres y eunucos es algo más que anecdótica. En algún caso, sin embargo, esa alianza parece no haber existido o al menos no se menciona: el grado de poder alcanzado en el interior del alcázar se circunscribe únicamente a una mujer, la madre del heredero. Es así como se describe la situación de Marŷān, tras su hábil desplazamiento de Fāṭima al-Qurašīya[619]. 'Abd al-Raḥmān III convirtió entonces a Marŷān en

> señora de sus mujeres, grande entre sus favoritas y administradora de su alcázar (*sayyidat nisā'i-hi wa-kubrà ḥaẓāyā-hu wa-qayyimat qaṣri-hi*), poniendo todo en sus manos y fiando de ella en lo público y lo privado (*fī sirri-hi wa-ŷahri-hi*). Le repuso entonces con creces el dinero que había entregado a su esposa coreichita, y su ascendiente con él fue aumentando hasta dominarlo, pues se deshacía por sus menores deseos, adelantándose a todas su mujeres, hasta el punto de que las esposas y favoritas de an-Nāṣir no conseguían sus demandas y deseos ante él sino por mediación e intercesión de Marŷān[620].

Aunque el califa, según este texto, confiaba en la discreción e inteligencia de Marŷān para toda clase de asuntos, el poder ejercido por

---

[619] Cf. *supra*, p. 493.

[620] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 7/13-4.

Marŷān parece haberse limitado a la relación establecida entre al-Nāṣir y sus mujeres, sin que tuviera, por otro lado, que luchar por establecer el derecho de sucesión de su hijo, el futuro al-Ḥakam II. Marŷān, como otras mujeres de la familia omeya, dejó su impronta en el paisaje urbano de Córdoba con la construcción de una mezquita que disfrutaba de un espléndido legado pío establecido por ella[621]. La capacidad económica de Marŷān, como la de Ṭarūb, debía de ser enorme, a juzgar por ese dato y por otras informaciones sobre las grandes dádivas recibidas del califa. El texto que se acaba de citar recuerda que Marŷān compró a Fāṭima su noche con el califa por 10.000 dinares; otra escena significativa describe cómo al-Nāṣir recompensó a Marŷān con 30.000 dinares por sus esfuerzos en amaestrar a un estornino para su deleite[622]. Por mucho que estas cifras sean simbólicas, su registro traslada las grandes disponibilidades monetarias de una mujer como Marŷān que le sirvieron, sin duda, para fortalecer su posición y dejar constancia de ella en la forma más adecuada a las mujeres de su clase: la construcción de monumentos asociados a su nombre.

Marŷān no tuvo necesidad de recurrir al apoyo de los eunucos o al establecimiento de una red clientelar. Sí lo hizo, empujada por circunstancias muy diferentes, la madre del tercer califa omeya, Hišām II. No creo necesario extenderme sobre la actuación política de esta mujer, Ṣubḥ, a la que he dedicado un trabajo anterior[623], por lo que me limitaré a mencionar las características más señaladas de su participación en el poder. Son éstas su alianza con Almanzor, su control de los asuntos públicos durante gran parte de la minoría de su hijo, su hábil utilización de dones y dádivas para conseguir apoyos y su fracaso final al carecer de la posibilidad de recurrir al ejército en su favor. Al contrario que Ṭarūb, Ṣubḥ no tuvo que aliarse con los eunucos palatinos, que, como ya se ha visto más arriba, fueron rápidamente eliminados como fuerza política por Almanzor y su entonces aliado al-Muṣḥafī. En cambio, su hijo Hišām, como el de Ṭarūb, no era un buen candidato a la sucesión, en este caso por tratarse de un niño. La principal baza de Ṣubḥ para conseguir su propósito de asegurarse el

---

[621] Cf. *supra*, p. 342-3.

[622] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 360.

[623] Cf. M. Marín, "Una vida de mujer: Ṣubḥ"; véase también L. Bariani, "De las relaciones entre Ṣubḥ y Muḥammad ibn Abī ʿĀmir al-Manṣūr".

poder a través de su hijo era el apoyo de Almanzor y sobre esa carta fundamentó todo su juego. También como a Ṭarūb, su dependencia obligada de la acción de los hombres que la rodeaban le resultó, a la larga, fatal[624].

Como se ha ido viendo, la fortuna personal de estas mujeres era un instrumento básico de su actuación en la política de la familia soberana; no sólo por su utilización para comprar voluntades, sino también por la seguridad que representaba para su futuro y el de sus hijos. En palabras de Almanzor, dirigidas en su lecho de muerte a su hijo y sucesor 'Abd al-Malik:

> el dinero que tu madre guarda es el bastimento de tu poder y la munición frente a cualquier contingencia. Consérvalo, pues, con el mismo cuidado que tus manos y tus pies, a los que sólo renunciarías en un mal paso que te hiciera temer por el resto del cuerpo[625].

Al-Ḍalfā', madre de 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, se mantenía al tanto de la "opinión pública" cordobesa gracias a los servicios que le prestaba un alfaquí anónimo -con el cual se comunicaba directamente, aunque separada de él por una cortina[626]. Gracias a este informante, pudo al-Ḍalfā' advertir a su hijo de la conjura que tramaba su poderoso visir 'Īsà b. Sa'īd, causando de este modo la muerte de 'Īsà y la ruina de su familia y clientes[627]. Según Ibn Ḥayyān, el enfrentamiento entre al-Ḍalfā' e 'Īsà se había producido con anterioridad:

> también se atrajo la enemistad de la *sayyida* al-Ḍalfā', madre de 'Abd al-Malik, por haber perjudicado 'Īsà a Jayāl, protegida (*ṣanī'a*) de al-Ḍalfā'. Jayāl era *umm walad* de 'Abd al-Malik y su favorita (*gāliba 'alay-hi*). Y del mismo modo sufrieron todos los que se relacionaban con ambas mujeres, a causa del matrimonio de 'Abd al-Malik con la hija del jardinero, que era *mawlāt* suya (de 'Īsà) y que se había educado con su familia, habiendo aprendido el canto de sus mejores

---

[624] Llegó a decirse que Almanzor había contraído un matrimonio secreto (*nikāḥ sirr*) con Ṣubḥ (Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 68).

[625] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, 76. La traducción es de F. de la Granja, "El testamento de Almanzor", p. 321.

[626] Cf. M. Marín, "Las mujeres de las clases sociales superiores", p. 117.

[627] Cf., además, el texto traducido por F. Maíllo, *La caída del califato*, p. 39.

> esclavas cantoras (*qiyāni-hi*). Un día la vio 'Abd al-Malik y le dejó admirado; tomar la decisión de casarse con ella, siendo él tan escrupulosamente virtuoso, no le fue difícil. Su madre, al-Ḍalfā', lo desaprobó; 'Abd al-Malik confió en 'Īsà, que le dio la razón y llevó el asunto a buen fin, concluyéndose el matrimonio de 'Abd al-Malik con la muchacha. Al-Ḍalfā' guardó rencor a 'Īsà por esto[628].

Se entiende bien que la madre de 'Abd al-Malik, después de esta derrota, aprovechara la oportunidad que se le presentó de destruir a 'Īsà b. Sa'īd, quien había conseguido desplazar a su nuera Jayāl del lugar preeminente que ocupaba en la familia de al-Muẓaffar. Al-Ḍalfā' y Jayāl estaban unidas por vínculos de parentesco matrimonial, pero también de protección: si se califica a Jayāl de *ṣanī'a* de la viuda de Almanzor, no es aventurado pensar que al-Ḍalfā' tuvo un papel fundamental en la posición alcanzada por Jayāl. Recuérdese cómo las mujeres de 'Abd al-Raḥmān III escogían para sus hijos muchachas educadas por ellas mismas y a las que lógicamente les unían lazos de gratitud y dependencia[629]. El desplazamiento jerárquico de Jayāl, por tanto, representaba un duro golpe para al-Ḍalfā' y para todo su círculo de influencia, tejido en torno al poder de su hijo[630]. Por su parte, el matrimonio de 'Abd al-Malik con la hija del jardinero, llamada Wāŷid en algunos textos[631], era de un interés evidente para 'Īsà b. Sa'īd, que colocaba en el interior de la familia soberana a una mujer que le debía su encumbramiento social.

Es notable que se tengan noticias posteriores de la vida de Jayāl y Wāŷid, ambas mujeres de 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, la primera esclava y la segunda de humildísimos orígenes sociales. Wāŷid, tras la ruina de la dinastía, se casó primero con un antiguo miembro de la administración 'āmirí, el visir 'Abd Allāh b. Maslama, que fue luego

---

[628] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 124-25. Cf. M. J. Rubiera, "El príncipe hastiado", p. 73.

[629] Cf. *supra*, p. 517.

[630] Ibn Ḥazm (*Ṭawq*, p. 41/134) califica la situación de Muqaddam b. al-Aṣfar de muy elevada, por la privanza que tenía con la madre y las mujeres (*ahl*) de al-Muẓaffar.

[631] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 5/75 y *Naqṭ*, p. 70.

asesinado y, después, con un jefe militar bereber[632]. En cuanto a Jayāl, estuvo casada, años más tarde, con el califa ḥammūdí Qāsim b. Ḥammūd. Este hecho se menciona al tratar de la ida a Jaén del hijo de Jayāl y al-Muẓaffar, Muḥammad b. 'Abd al-Malik, en 412/1021-22[633]. Y aquí es importante hacer notar que este Muḥammad había conseguido hacerse con el control de parte del territorio de Jaén, "ayudándose para ello con grandes sumas que le había procurado su madre, la cual las había acumulado hasta que fuera la ocasión propicia"[634]; como había previsto Almanzor en su «testamento», las madres de los 'āmiríes actuaron como caja de seguridad para las empresas de sus hijos, aun cuando éstas no tuvieran siempre el éxito apetecido[635].

Volviendo a al-Ḏalfā', se ha dicho ya que tuvo un papel determinante en la destrucción de 'Īsà b. Sa'īd. Los enemigos del visir habían recurrido a su apoyo y al de las mujeres de su entorno para conseguir finalmente su propósito[636] y al-Ḏalfā' no desaprovechó la ocasión que se le presentaba cuando tuvo noticias de que 'Īsà conspiraba con los marwāníes contra su hijo 'Abd al-Malik al-Muẓaffar. No fue ésta, sin embargo, la intervención más importante de al-Ḏalfā' en la política andalusí.

No se sabe si al-Muẓaffar siguió el consejo de su padre, Almanzor, y mantuvo la fortuna de su madre como reserva ante las contingencias del destino. A su muerte, en 399/1008, al-Ḏalfā' era sin duda una mujer con grandes disponibilidades económicas, que no dudó en emplear para vengar lo que ella -y otros muchos- consideraban un asesinato por envenenamiento, a instigación del hermano y sucesor de 'Abd al-Malik, 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo. En un espectacular cambio de alianzas, al-Ḏalfā' entró en contacto con la oposición marwāní, a la que ofreció tanto financiación para levantarse contra el nuevo *ḥāŷib*

---

[632] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 5/75.

[633] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 133 (la traducción del texto de F. Maíllo, p. 118, trastoca el sentido del original: Jayāl "estaba a la sazón bajo [el poder] de al-Qāsim b. Ḥammūd").

[634] Ibn Abī l-Fayyāḍ, en Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 223.

[635] Sobre la carrera posterior de Muḥammad b. 'Abd al-Malik, que murió en 421/1030, cf. M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 57.

[636] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 29.

como su experiencia y perspicacia política, con la única condición de que la vengaran a ella y a su hijo[637]. Sería evidentemente exagerado presentar a esta mujer como inductora de los acontecimientos que, a partir de ahí, desembocaron en la guerra civil y en la desaparición del califato omeya, pero tampoco debe rebajarse la importancia de su participación en ellos. Al-Ḏalfā' utilizó las armas a su alcance: información y, sobre todo, dinero. De las riquezas que poseía da una idea el hecho de que, a pesar de que más adelante el palacio en que residía fue saqueado, se instaló a continuación en otra residencia y dispuso libremente de lo que todavía era una gran fortuna y que, previsoramente, había hecho depositar en lugar seguro con anterioridad[638].

Entre las mujeres del alcázar, sólo las personalidades más destacadas -Ṭarūb, Marŷān, Ṣubḥ, al-Ḏalfā'- merecieron una atención detallada por parte de los cronistas y aun ésta se limita a episodios aislados dentro de unas trayectorias vitales que en gran parte son desconocidas. Fue su calidad de madres de príncipes y -con matices diferentes en cada caso- su decidida intervención en favor de sus hijos lo que las hizo protagonistas del discurso historiográfico. Pero en todos los textos que se refieren a ellas se menciona también su posición jerárquica respecto al conjunto de las mujeres del alcázar, en el cual se integran y que tiene un papel nada desdeñable en la actividad política, como se deduce de la búsqueda de apoyos en ese entorno desde fuera de él. Contar con aliados entre las mujeres del alcázar podía suponer disponer de un acceso directo a los miembros varones de la familia soberana o, en el mejor de los casos, contar con la influencia que podían ejercer sobre ellos. Los familiares y parientes de las mujeres del alcázar se encontraban, para ello, en una posición privilegiada, a partir de la cual es indudable que se organizaron sistemas de intercambio de dones e influencias. El alcázar y las mujeres que lo habitaban, lejos de ser un lugar cerrado e inaccesible, se transforma, desde este punto de vista, en un espacio de contactos entre la sede del poder y los grupos sociales mejor situados para aprovecharlos. A pesar del resultado final,

---

[637] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, 52 y 62; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 126-27.

[638] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 63-4.

negativo para su propósito, la gestión que llevó a cabo ʿAŷab ante el emir ʿAbd al-Raḥmān II es un buen ejemplo de esta interacción entre las mujeres del alcázar y la sociedad exterior a él.

Los hechos son conocidos y se relacionan con la condena de un cordobés, Yaḥyà b. Zakarīyā' al-Jaššāb, acusado de haber cometido blasfemia[639]. Ahora bien, la madre de este hombre era hermana de ʿAŷab, que había sido una de las mujeres favoritas (*ḥaẓīya, karīma*) del emir al-Ḥakam I. La importancia de su posición se trasluce en las obras públicas que financió y para las que estableció legados píos[640]; tras la muerte de al-Ḥakam I, ʿAŷab conservó un lugar privilegiado en el entorno del nuevo emir, al cual tenía acceso sin cortapisas. No se conocen más casos de intervención directa de ʿAŷab ante ʿAbd al-Raḥmān II que el motivado por la condena de su sobrino, pero es muy posible que no fuera el único. En esta ocasión, a pesar de que ʿAŷab se entrevistó con el emir y le pidió que indultase a su sobrino, obtuvo una respuesta negativa: ʿAbd al-Raḥmān II la reconvino y le hizo notar que en un asunto de religión no debía hacerse excepción con nadie ni tenerse en cuenta los lazos familiares[641]. En este episodio se subraya, como era de esperar, la actitud del emir defensor de la fe e inasequible a la presión de una persona de su familia más cercana. Cabe preguntarse si, en otras ocasiones menos conflictivas -según el texto recogido por Ibn Ḥayyān, la opinión pública en Córdoba se había manifestado en contra de Yaḥyà b. Zakarīyā'[642]-, ʿAŷab obtuvo resultados más positivos de su privilegiada posición durante los reinados de al-Ḥakam I y de su hijo.

No debe olvidarse que, entre las mujeres del alcázar, se contaban no sólo las esposas y concubinas de los príncipes, sino también sus hijas y hermanas. Mucho menos documentada, su actividad como agentes de

---

[639] Cf. M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, p. 57-63.

[640] Cf. *supra*, p. 340.

[641] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 175 r. Sobre las demás versiones de los hechos, cf. M. Fierro, *La heterodoxia*, p. 57. Véase también J. Vallvé, "El zalmedina de Córdoba", p. 290.

[642] Por opinión pública debe entenderse la de los ulemas y alfaquíes, que por otro lado no manifestaron una opinión unánime respecto a la pena merecida por el sobrino de ʿAŷab. M. Fierro (*La heterodoxia*, p. 62) explica la dureza de su castigo al ponerlo en relación con el ambiente creado en torno al movimiento de los "mártires voluntarios" cristianos en Córdoba.

transmisión de influencias y poder también asoma, no obstante, en alguna referencia histórica, como la que sitúa a una hermana del emir al-Munḏir tomando partido por los enemigos de Hāšim b. ʻAbd al-ʻAzīz. Sabido es que al-Munḏir encarceló a Hāšim y lo hizo ejecutar en prisión, en tanto que sus hijos quedaron también privados de libertad y sus bienes confiscados[643]; lo que llama la atención es que, para llegar a este fin, ʻAbd al-Malik b. ʻAbd Allāh b. Umayya buscara "la ayuda de *al-sayyida*, la hermana de al-Munḏir, en su pretensión, hasta que sucedió lo que sucedió de su castigo, la ruina de su casa y su expulsión de ella y su muerte"[644]. ¿Era esta hermana del emir una de las personas más influyentes de su entorno? Así parece, puesto que su intervención se requirió para decidir el destino de Hāšim b. ʻAbd al-ʻAzīz, aunque no hay que olvidar que al-Munḏir desconfiaba de quien había sido un personaje de gran importancia durante el reinado de su padre, el emir Muḥammad, y había incluso conseguido que uno de los hijos de Hāšim actuara como espía para él[645]. La intervención de la hermana del emir pudo no ser decisiva en este asunto concreto, pero es sintomático que ʻAbd al-Malik b. Umayya la considerase necesaria para llegar a sus fines.

Dos actuaciones del califa ʻAbd al-Raḥmān III ilustran el papel que las hijas de los príncipes omeyas podían tener en la política interna de la familia soberana, dentro de la cual se entrecruzan lealtades personales y de parentesco con los requerimientos del ejercicio del poder. Se sabe que una de las hijas de ʻAbd Allāh hizo lo posible por descalificar a su sobrino ʻAbd al-Raḥmān y denigrarlo ante el emir, cuando él era aún un joven príncipe que vivía en el alcázar y cuyo poder estaba lejos de ser firme; al alcanzarlo, esta mujer

> no dudaba que la castigaría y correspondería a su mal comportamiento con él, pero el asunto fue al contrario de lo que ella pensaba, porque al-Nāṣir elevó su posición y la distinguió entre todas las mujeres de

---

[643] Cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 200.

[644] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 140 y nota 1 (en la que el editor del texto, H. Mu'nis, explica los orígenes de la enemistad entre Hāšim y ʻAbd al-Malik b. ʻAbd Allāh b. Umayya).

[645] *Ibidem.*

su familia y las hijas de sus tíos paternos, hasta llegar a ser la más próxima a él[646].

¿Quién era esta tía de 'Abd al-Raḥmān III? Ibn 'Iḏārī, en su noticia necrológica sobre ella, a la que pertenece el texto anterior, le da el nombre (o título) de al-Sayyida. Dos hijas del emir 'Abd Allāh, habidas de su *umm walad* Gizlān, llevaron este nombre, por lo que en principio habría que identificarla con una de ellas[647]. Pero se da el caso de que Gizlān fue también la madre de al-Muṭarrif, quien había dado muerte, con sus propias manos, a su hermano Muḥammad, padre de 'Abd al-Raḥmān III[648]. Y en otro lugar, Ibn Ḥazm mantiene que, entre las acciones censurables de este príncipe, debe contarse, al inicio de su reinado, la expulsión del alcázar de una tía suya, hermana de padre y madre de al-Muṭarrif[649]. Si estas dos noticias son ciertas, parece evidente que no pueden referirse a la misma mujer y que la primera de ellas no pudo ser hermana de padre y madre de al-Muṭarrif, sino sólo de padre: se trataría por tanto, de una hija del emir 'Abd Allāh que llevaba el título de *sayyida*[650]. La acción divergente de 'Abd al-Raḥmān III, encumbrando a una de sus tías y expulsando a la otra del alcázar, se habría debido a la necesidad de señalar los límites de acción que estaba dispuesto a tolerar dentro de su propia familia; su magnanimidad respecto a quien había intentado desacreditarlo ante su abuelo no podía extenderse hasta los que compartían dobles lazos de sangre con el asesino de su padre.

La participación de las mujeres en la política familiar de las familias reinantes, tras la disolución del califato omeya, se mantuvo

---

[646] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 206. Esta mujer murió en 319/931-32.

[647] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 151. Cf. J. Vallvé, "Sobre demografía", p. 330-31.

[648] Cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 214.

[649] Ibn Ḥazm, *Naqṭ*, p. 106. Esta mujer no quedó desamparada, ya que se la acogió en la casa de Mūsà b. Muḥammad b. Ḥudayr (sobre el cual, cf. M. Meouak, *Pouvoir souverain*, p. 121-22) quien había sido íntimo amigo de al-Muṭarrif. A pesar de ello y de haber amparado a su hermana, Mūsà b. Muḥammad llegó a formar parte del círculo privado de 'Abd al-Raḥmān III.

[650] Véanse los nombres de todos los hijos de 'Abd Allāh, citados por Ibn 'Iḏārī, en J. Vallvé, "Sobre demografía", p. 330-31 (en donde se da por seguro que la primera de estas dos tías de 'Abd al-Raḥmān III fuera hija de Gizlān).

dentro del esquema que se acaba de observar. Por un lado, las crónicas subrayan la importancia que alguna de las esposas del príncipe tuvieron en su vida afectiva y familiar; por otro, se conservan testimonios del papel activo que el conjunto de las mujeres de una familia soberana ejerció en la actividad política de su dinastía. En la época de los reinos de taifas, el caso más llamativo del primero de estos supuestos es el de al-Rumaykīya/I'timād y el amor que despertó en al-Mu'tamid. Siguiendo los estereotipos que se utilizan para este tipo de relación, se dice de I'timād que «dominaba» al príncipe 'abbādí; que el rey de Sevilla, al-Mu'taḍid, encolerizado por las noticias que le llegaron, desde Silves, sobre el ascendiente que ejercía esta mujer sobre su hijo, se dirigió en persona hacía la capital del Algarve, con la intención de castigarlo severamente, pero que, al conocerla, desistió de sus propósitos; también se menciona que, a pesar de no ser un experta cantora, su belleza e ingenio consiguieron atraer para siempre el corazón del príncipe sevillano, hondamente afectado por su muerte, en el exilio de Agmāt que ambos habían compartido[651]. I'timād recibió el título de *al-sayyida al-kubrà*, dio varios hijos varones a al-Mu'tamid y utilizó sus propios recursos, como habían hecho las princesas omeyas, para la construcción de obras públicas que perpetuaron su nombre[652].

La incorporación de I'timād al ámbito del poder político, tal como se ha descrito hasta aquí, recuerda muy de cerca los datos referidos a Marŷān, la madre de al-Ḥakam II: en ambos casos, una mujer de origen servil consigue atraer la atención del príncipe, superar a sus competidoras en el alcázar y convertirse en "gran señora" cuyo *status* adquiere proyección pública en inscripciones conmemorativas. Paso por alto, aquí, toda la floración legendaria en torno a la relación entre I'timād y al-Mu'tamid, a alguno de cuyos relatos me he referido con anterioridad[653], para definir las líneas maestras de su presencia histórica, en la que también se registra una intervención directa en el

---

[651] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 62 y 70; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 185 e *Iḥāṭa*, II, p. 110 y 119; al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 272.

[652] Cf. *supra*, p. 340-3.

[653] Cf. *supra*, p. 98-9.

ejercicio del poder político: su petición a al-Mu'tamid de que diese muerte a Ibn 'Ammār, "por haberla mencionado en unos versos"[654].

A diferencia de las mujeres de la familia omeya, cuyas intervenciones en el ámbito del poder estaban dirigidas a proteger los intereses de sus hijos (y sólo a través de ellos, los suyos propios), I'timād utilizó la influencia que ejercía sobre el rey de Sevilla para lavar una afrenta que se le había dirigido a ella y que atentaba contra su fama y posición. El relato de cómo Ibn 'Ammār fue llevado, prisionero, hasta Sevilla, incluye una escena de un significado inequívoco, en la cual el conjunto de las mujeres de al-Mu'tamid se erige en instrumento de reivindicación del honor de I'timād. El prisionero, encadenado, vestido con ropas raídas y montado en una mula, permaneció esperando largo tiempo con sus guardianes hasta que al-Mu'tamid se presentó, rodeado de sus mujeres, las cuales se pusieron a burlarse y a reírse de Ibn 'Ammār[655]. A la luz de las velas que portaban los servidores del rey, esta escenificación colectiva del escarnio a que se vio sometido Ibn 'Ammār no pasó inadvertida para los cronistas que dejaron constancia de lo que suponía como vindicación de la mujer que había sido ofendida por Ibn 'Ammār.

Se ha visto anteriormente cómo algunas de las mujeres de los 'āmiríes utilizaron sus fortunas en apoyo de las carreras políticas de sus hijos. No está claro si eso fue lo que ocurrió en el caso de una de las mujeres de al-Mu'tamid, la madre de su hijo 'Abd al-Ŷabbār, pero sí lo es que esta mujer se unió a la resistencia de 'Abd al-Ŷabbār contra los almorávides, cuando ya al-Mu'tamid había sido depuesto y se encontraba en Agmāt. 'Abd al-Ŷabbār se alzó en el *ḥiṣn* de Montemayor (cerca de Marbella) y llegó a ser reconocido como señor de Algeciras y de Arcos, donde entró en 488/1095. En los dos relatos que se refieren a estos hechos se menciona que la madre de 'Abd al-Ŷabbār se unió a su hijo y permaneció con él hasta su muerte en

---

[654] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 62. Véase la traducción de estos versos, en los que Ibn 'Ammār insultaba gravemente a I'timād y a sus hijos, en M. J. Rubiera, *Al-Mu'tamid ibn 'Abbād*, p. 36.

[655] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 158. En Ibn Bassām, *Ḏajīra*, II, p. 429, en lugar de *ḥuram* se emplea *jadam*. La similitud de la grafía árabe de la dos palabras explica esta oscilación, pero en cualquier caso se trata de mujeres. Cf. M. J. Rubiera, *Al-Mu'tamid*, p. 38.

combate con los almorávides[656]. ¿A qué se debió la presencia de esta mujer junto a su hijo? Parece ser que cuando se unió a 'Abd al-Ŷabbār, la situación de los rebeldes, inicialmente muy débil, había mejorado un tanto gracias a que se aprovecharon de los restos de un naufragio acontecido cerca del *ḥiṣn* de Montemayor, con lo cual consiguieron armas y provisiones. No es posible saber si la madre de 'Abd al-Ŷabbār pudo aportar otros recursos, aunque de no ser así, queda abierta la cuestión de por qué las crónicas señalan su incorporación a la rebelión de su hijo.

Además del papel representado por las mujeres de los señores de taifas en las alianzas matrimoniales establecidas entre ellos, que se ha examinado más arriba, ha de tenerse en cuenta su participación activa en la política dinástica y familiar de las casas reinantes. El caso mejor documentado, a este respecto, es el de las mujeres de la familia zīrí de Granada, gracias al testimonio de las «memorias» de 'Abd Allāh b. Buluggīn. ¿Fue este un ejemplo especial y característico del «intervencionismo» de las mujeres en esos asuntos? El descubridor y primer editor del texto de 'Abd Allāh, E. Lévi-Provençal, parece haber establecido una relación de causa a efecto entre su caracterización de la corte zīrí ("hispanisée depuis peu, mais qui, en dépit des apparences, demeurait très africaine"), y esta afirmación, que sigue de inmediato a la anterior: "On y verra comment les princesses zīrides se mêlaient à tout instant à la politique intérieure du royaume"[657]. La corte zīrí se habría mantenido «africana», es decir, bereber; por tanto, sus mujeres habrían gozado de mayor libertad que si hubieran pertenecido a una familia de origen árabe y ello explica su injerencia en la política granadina. El estereotipo colonial, que adjudicaba a las mujeres bereberes una función social de la que carecían las árabes, le sirvió a Lévi-Provençal para descifrar una situación que, por otro lado, no era

---

[656] Ibn 'Askar - Ibn Jamīs, *A'lam Mālaqa*, nº 103; al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 217. Según *A'lām Mālaqa*, a la muerte de 'Abd al-Ŷabbār, sus partidarios que quedaron con vida cogieron a su madre y escaparon de noche, con ella, hacia Toledo. Debe de tratarse, lógicamente, de un error del copista o del editor del texto, no sólo por la distancia que separa las dos ciudades, sino porque en esa fecha Toledo estaba bajo dominio cristiano.

[657] E. Lévi-Provençal, "Les «Mémoires»", p. 252.

nueva en la historia de al-Ándalus: ya se ha visto cómo algunas mujeres de la familia omeya y 'āmirí tuvieron una participación similar a la de las zīríes en asuntos relacionados con el poder político de sus dinastías[658]. Una interpretación más reciente de las relaciones entre mujeres y poder en las memorias de 'Abd Allāh ha pasado por alto la existencia de un posible «factor bereber» para presentar una relación directa entre la aparición en escena de las mujeres zīríes y la crisis de la monarquía; la intervención de mujeres en los «asuntos del estado» se considera una chocante actitud viril y esa inversión de papeles y jerarquías sólo podrá conducirlas al fracaso[659].

Es cierto que 'Abd Allāh b. Buluggīn recoge con gran riqueza de detalles la actividad de diversas mujeres de la casa zīrí y eso que el texto conservado ni siquiera está completo a este respecto, puesto que el capítulo en que se describe con mayor amplitud está interrumpido por una laguna en el manuscrito[660]. Esta abundancia de información procede de una persona directamente implicada y afectada por los procesos que describe; no se trata, por consiguiente, del relato de un cronista, menos interesado en principio en ocuparse de personajes femeninos, sino de alguien que pretende dar su versión de los hechos[661]. Ello puede bastar para entender la importancia concedida a unos aspectos y negada a otros en su relato, máxime cuando, al examinar los textos dedicados a las mujeres zīríes, es difícil encontrar en ellos nada que se aparte de las líneas de actuación seguidas por otras mujeres de familias soberanas.

La «política interior del reino» a la que se refiere E. Lévi-Provençal en el texto citado antes es, naturalmente, la política dinástica. "Cada bando de ellas quería el poder para aquél de los hijos del sultán que había criado", afirma 'Abd Allāh[662], y para ello, al igual que en

---

[658] Sobre la definición colonial (sobre todo francesa) de árabes y bereberes, cf. J. L. Mateo Dieste, *El «moro» entre los primitivos*, p. 107-18.

[659] Cf. G. Martinez-Gros, "Femmes et pouvoir dans les mémoires d''Abd Allāh b. Zīrī", p. 375-77.

[660] *Tibyān*, p. 68/149.

[661] Sobre el valor historiográfico de *Tibyān*, cf. L. Molina, "Historiografía", p. 23-4.

[662] *Tibyān*, p. 50. En nota a la traducción (p. 149, nota 1), E. García Gómez hizo notar que este no era un fenómeno infrecuente en la historia de al-Ándalus.

otros periodos históricos, establecieron alianzas entre sí y con otras ramas de la familia, buscando también, en ocasiones, el apoyo de las mujeres de los jefes militares. Umm al-'Uluww, prima paterna de Māksan (tío de 'Abd Allāh), al ser rechazada por él como esposa utilizó en contra suya la influencia de que gozaba entre las mujeres de los jefes bereberes[663]. Es éste, probablemente, el carácter más distintivo de la acción de esta mujer respecto a otras en entornos cortesanos: si hay que buscar una peculiaridad bereber en el de los zīríes, se encuentra en el mantenimiento de un ejército propio cuyos jefes, relacionados entre sí en términos de solidaridad tribal, tienen un papel político decisivo en los asuntos del reino.

Como las mujeres 'āmiríes, también las zīríes emplearon sus recursos económicos con fines claramente políticos. Las *ummahāt al-awlād* de Bādīs negaban a Buluggīn, padre de 'Abd Allāh, el dinero que sí ponían a disposición de otro de sus hijos, Tamīm al-Mu'izz; en el enfrentamiento subsiguiente entre Buluggīn y las mujeres de su padre, fueron éstas las que consiguieron salir mejor libradas. Claramente estas mujeres pretendían favorecer a Tamīm, entonces un niño al que habían criado, como posible heredero de su abuelo. Para contrarrestar su actuación, Buluggīn llegó a acusar a las *ummahāt* de haberse apoderado de dinero del tesoro y haberlo enviado a otro lugar, pero ante el decidido apoyo que su padre concedió a sus mujeres en este asunto, no tuvo más remedio que admitir su derrota y llegar a un acuerdo con ellas[664].

No fue éste el único intento de las mujeres zīríes para intervenir en el traspaso dinástico del poder. En la etapa final del largo reinado de Bādīs, una parte de las mujeres del alcázar se mostró partidaria de la opinión general de destronar a Bādīs y hacerle suceder por su hijo Māksan[665]. Entre quienes apoyaban a Māksan se encontraba una de las esposas (*karīma*) de Bādīs, a pesar de que en su momento había participado en la conjura que terminó con la muerte de la madre de Māksan[666]. Poco conforme con la posibilidad de un matrimonio entre

---

[663] *Idem*, p. 67-8/147-48.

[664] *Idem*, p. 41/112.

[665] *Idem*, p. 66/145.

[666] *Idem*, p. 48/120-21, donde no se hace referencia a esta participación de la esposa de Bādīs; 'Abd Allāh alude a ella, sin embargo, en p. 67-68/148.

Māksan y su prima Umm al-'Uluww, esta mujer siguió una práctica que, como se ha visto más arriba, habían utilizado ya las mujeres omeyas: envió a Māksan una muchacha criada en su casa, con la intención de, a través de ella, controlar la del príncipe[667].

Por último, debe mencionarse de nuevo el papel representado por la madre de 'Abd Allāh durante su reinado. El acuerdo entre 'Abd Allāh y su hermano Tamīm, por el cual el primero cedía territorios al segundo, se hizo, según el memorialista, "a satisfacción de nuestra madre (*mā raḍiyat bi-hi al-wālida*)"[668]. Ya se ha hecho notar la presencia de esta mujer junto a su hijo en los momentos cruciales de la cesión del poder a los almorávides[669]; es ella quien toma, además, algunas decisiones importantes, que no siempre se encuentran registradas en el relato de los hechos transmitido por 'Abd Allāh. Así, cuando el rey zīrí hizo encarcelar al visir Aḥmad b. Jalaf Ibn al-Qulay'ī, a quien acusaba de conspirar en su contra, da como suya la decisión de ponerlo luego en libertad; según otras fuentes, fue su madre quien intervino para que le perdonara la vida[670]. En otras dos ocasiones, la madre de 'Abd Allāh se revela como impulsora de medidas para congraciar a su hijo con el emir almorávide: le aconseja salir hacia el campamento de Yūsuf b. Tāšufīn y saludar a su "primo", va con él a su encuentro[671] y, cuando ya todo está perdido, le hace entrega, incluso, de los tesoros que habían sido enterrados para evitar su pérdida, como muestra de buena voluntad hacia el nuevo señor de al-Ándalus[672].

En un capítulo anterior se ha reproducido el famoso texto de 'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī en el que se explica la decadencia

---

[667] Siguió en esto el consejo de otra mujer, la esposa de Wāṣil renegado (*'ilŷ*) al servicio de los zīríes.

[668] *Idem*, p. 94/188.

[669] Cf. *supra*, p. 517-8.

[670] *Tibyān*, p. 118-19/220-21; Ibn 'Āṣim, *Ŷunnat al-riḍā*, II, p. 202.

[671] Ibn al-Kardabūs, *Iktifā'*, p. 104-5; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 270.

[672] Ibn al-Ṣayrafī, en Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 380-81. En *Tibyān* (p. 154/269 y ss.), la descripción del despojo de los bienes zīríes por los almorávides es extensa, pero no incluye este detalle. Por el contrario, 'Abd Allāh insiste en que no había tesoros enterrados en el alcázar.

almorávide por la intervención de sus mujeres en los asuntos públicos[673]. No mereció el mismo reproche, sin embargo, la actuación de Zaynab al-Nafzāwīya, esposa de Yūsuf b. Tāšufīn y a quien las crónicas reconocen una participación decisiva en el éxito de las empresas del emir:

> ella le anunció que dominaría todo el Mágreb; animó sus esperanzas, arregló sus asuntos y le proporcionó grandes cantidades de dinero[674].

Asesora política y financiadora de la carrera de Yūsuf, Zaynab era también su esposa más querida y respetada, a la que se reconoce un gran ascendiente sobre su marido. Disponía esta mujer de su propia secretaría, a la que perteneció, por ejemplo, el andalusí 'Abd al-Raḥmān b. Asbāṭ[675] y no hay duda de que ejerció amplias parcelas de poder. Sin embargo, ninguno de los hijos de Zaynab heredó a su padre, quizá porque ella murió mucho antes que Yūsuf b. Tāšufīn[676].

'Alī b. Yūsuf, el segundo emir almorávide, designó como heredero a su hijo Sīr, cuya madre era una *umm walad* llamada Qamar. Según Ibn al-Warrāq, esta mujer gozaba de gran consideración con el emir que, instigado por ella, destituyó del gobierno de al-Ándalus a otro de sus hijos, Tāšufīn, en 532/1138. Tanto Sīr, al que también se atribuye esta maniobra, como su madre debían de temer que el creciente prestigio de Tāšufīn en un país que gobernaba desde 520/1126 hiciera sombra al heredero; pero la muerte de Sīr, poco después de la llegada a Marrakech de Tāšufīn, puso fin a las esperanzas de Qamar, según frase expresiva del cronista. A pesar de ello, intentó renovarlas proponiendo a 'Alī b. Yūsuf que nombrara nuevo heredero a su hijo Isḥāq, al que ella "quería mucho porque lo había criado al morir su propia madre". Esta solución no fue del agrado del emir, porque Isḥāq

---

[673] Cf. *supra*, p. 243.

[674] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 22. Véase también p. 23 y 30.

[675] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, III, p. 523.

[676] J. Bosch, *Los almorávides*, p. 90 (nota 67) cita la fecha de muerte de Zaynab, siguiendo a Ibn Jaldūn, como 464/1071-72. Sin embargo, según Ibn 'Iḏārī (*Bayān* IV, p. 23 y 30) en ese año nació al-Mu'izz, uno de los hijos varones que Zaynab tuvo con Yūsuf b. Tāšufīn, y en 469/1076-77 nació otro, llamado al-Faḍl. En cualquier caso, Zaynab debió de morir bastantes años antes de la proclamación de 'Alī b. Yūsuf como heredero del imperio almorávide.

era todavía un niño; muestra de la consideración en que tenía a Qamar es que no se negara de plano a seguir su sugerencia, que condicionó a la aprobación del consejo de los almorávides. Reunidos éstos en la mezquita aljama, propusieron -como era de esperar- que se nombrara a Tāšufīn, como así se hizo en 533/1138[677].

La afirmación de al-Marrākušī de que, a partir de 500/1106-07, las mujeres de los almorávides controlaron la situación política no ha dejado otras huellas en las fuentes históricas que esta intervención de Qamar en el nombramiento de heredero del emir. Como ha podido observarse, la conducta e intenciones de esta mujer no se apartaron un ápice de las de otras esposas de príncipes: gracias a una privilegiada relación conyugal, Qamar consiguió que su hijo fuera designado heredero y, al morir inesperadamente, intentó sustituirlo por un hijo adoptivo. Cuando esta clase de actuación se ve coronada por el éxito, no siempre merece la atención de las crónicas, más inclinadas a subrayar su fracaso, de manera que se deduzca del relato lo impropio de esta clase de acciones y, por ende, lo lógico de su desenlace. La propaganda almohade incorporó con naturalidad este tema a su campaña contra el «desviacionismo» almorávide y en favor de la regeneración de la moral pública. Pero también entre las mujeres de los califas almohades pueden hallarse ejemplos de intervención decidida de una mujer, en un momento de vacío de poder que sólo ella consigue ocupar. Se trata de una esposa del califa al-Ma'mūn, llamada Ḥabāb o Ḥubāba y madre de su hijo al-Rašīd. Al morir al-Ma'mūn el último día de 629/1232, Ḥabāb ocultó su fallecimiento hasta haber conseguido el compromiso de los jefes militares más destacados de proclamar califa a al-Rašīd, compromiso que obtuvo mediante la entrega de cuantiosas sumas de dinero y la promesa de concederles el botín de Marrakech si tomaban la ciudad[678].

Las mujeres de la familia naṣrí, al igual que sus predecesoras, intervinieron en las luchas por el poder financiando y apoyando las pretensiones de sus hijos, o ejerciendo como consejeras de sus parientes varones. De todo ello hay varios ejemplos, como el de la madre de

---

[677] El texto de Ibn al-Warrāq es citado por Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 447. Véase también Ibn 'Iḏārī, *Bayān* IV, p. 78 y 97 (donde se cita, muy resumida, la intervención de Qamar). Cf. J. Bosch, *Los almorávides*, p. 224-25.

[678] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 417 e Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, p. 254/493.

Ismā'īl II, que no dejó de controlar parte del tesoro público después de la muerte del padre de Ismā'īl, Yūsuf I; esta mujer dio su apoyo económico a la rebelión que llevó al poder a su hijo en 760/1359[679]. En las postrimerías del periodo naṣrí, la preferencia que el sultán Abū l-Ḥasan 'Alī (Muley Hacén) manifestaba hacia su esclava rumí Ṯurayyā (Isabel de Solís) hizo temer que los hijos de ésta postergaran a los que el sultán había tenido con su prima paterna (entre ellos, el que luego sería el último rey de Granada, Muḥammad XI) y en Granada se formaron partidos que apoyaban a unos o a otros[680]. Para ilustrar el papel de las mujeres naṣríes como consejeras de sus parientes varones y activas participantes en la política del reino, citaré dos textos que proceden de una fuente aún no suficientemente explotada para la historia de la dinastía: la *Ŷunnat al-riḍà* de Ibn 'Āṣim. En el primero de ellos, se dice de la *ḥurra* Fāṭima, hermana de Muḥammad (IX) al-Gālib bi-llāh -también apodado "el zurdo" (*al-Aysar*)- que disfrutaba de una posición ante él superior a la de cualquier otra persona[681]. Fāṭima intervino para intentar armonizar los intereses de su hijo y de su hermano "eligiendo para él [su hijo] un lugar donde se estableciese, en la alcazaba de Almería como su caíd, de acuerdo con noticias que serían largas de explicar"[682]. En el segundo, se describe así la relación conyugal entre Umm al-Fatḥ (hija de Abū l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf al-Mustagnī bi-llāh (Yūsuf II) y nieta de Muḥammad (V) al-Ganī bi-llāh) y Muḥammad IX:

> había entre ambos una inclinación y clemencia mayores de las que Dios pone entre los hijos de un tío paterno pertenecientes a la misma

---

[679] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 398-9 y 523-4 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, V, p. 84. Cf. R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des naṣrides*, p. 108 y A. M. Abbadi, *El reino de Granada*, p. 30. Véase también M. J. Rubiera, "El arraez Abū Sa'īd" y "Oficios nobles", p. 75, acerca de Fāṭima bt. al-Aḥmar, hija de Muḥammad II, que ejerció la tutoría de sus dos nietos e intervino en los asuntos del estado.

[680] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 512-13. Cf. L. Seco de Lucena, "La sultana madre de Boabdil".

[681] De este texto (*Ŷunnāt al-riḍà*, I, p. 304) parece desprenderse que Fāṭima era la madre de Yūsuf (V), que reinó brevemente en 849/1445 y que fue, por tanto, sobrino de Muḥammad IX, aunque L. Seco de Lucena (*Muḥammad IX*, p. 206) lo considera "sobrino colateral de *El Zurdo* en segunda generación".

[682] Ibn 'Āṣim, *Ŷunnat al-riḍà*, I, p. 305.

> ascendencia, estando ambos a la par en cuanto a la sinceridad de las rectas intenciones, lo perfecto de su mutua acomodación y el afán por esforzarse al máximo en el interés recíproco[683].

Una consecuencia de esta armonía de intereses fue que al-Gālib bi-llāh "no hacía nada sin consultarla y no le ocultaba ninguno de los secretos del gobierno". Umm al-Fatḥ es descrita, en este mismo texto, como una mujer de excepcionales cualidades, cuya prudencia y sabiduría políticas se califican de un modo preciso: tenía un conocimiento asombroso, "por la finura de su distinción y la agudeza de su comprensión" de los rangos sociales, las relaciones entre los miembros de su dinastía y las jerarquías de los hombres más importantes del reino. Hija y nieta de reyes, casada con un rey, dos de sus hermanos fueron también reyes:

> su hermano, el sultán Abū l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf al-Nāṣir li-dīn Allāh, reconocía su posición, se inclinaba a su opinión y se apoyaba en su criterio. No se crea que esto era por tratarse ella de una hermana suya de padre y madre. Antes que él, su hermano de padre, el sultán Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Musta'īn bi-llāh, honró su beneficencia y buscó su contento[684].

Conclusiones

En la segunda parte de este capítulo se han presentado materiales documentales sobre las relaciones de parentesco en al-Ándalus a partir del vínculo matrimonial como base de la estructura familiar. Se ha podido observar la dificultad de obtener, de la «comunidad textual» que representan esos materiales, una imagen de la pareja conyugal que no responda al arquetipo ideal construido por la ideología patriarcal. La esposa no debe hacer reproches ni censuras al marido y menos aún intervenir en sus actividades públicas o dar motivo a murmuraciones y comentarios. Se establece así una dicotomía entre la virtud conyugal de las mujeres -que equivale a su identificación con el ideal masculino- y

---

[683] *Idem*, III, p. 75.

[684] *Idem*.

la transgresión a las normas establecidas, causa inevitable de males y desastres.

Los textos que describen escenas en las que las esposas se apartan de esas normas vienen de hecho a demostrar hasta qué punto la realidad de las relaciones maritales podía apartarse de la rígida construcción ideológica. De forma similar se comprueba cómo los vínculos conyugales se situaban en un abanico amplio de posibilidades, entre las cuales -como se ha visto también en la primera parte de este capítulo- hay que destacar la capacidad del varón para establecer un matrimonio polígamo y la relativa facilidad para repudiar a las esposas. Si la poligamia era practicada sobre todo entre los poderosos y, entre las familias reinantes, venía a ser considerada como uno de los signos externos más evidentes de su poder, divorcio y viudedad afectaban a todas las clases sociales. La diferencia de edad entre cónyuges pudo contribuir a que, para las mujeres, la viudedad fuera un avatar relativamente usual de su existencia. Repudiada o viuda, una mujer que deseara volver a casarse dependía de su situación económica y sus relaciones familiares para mantener su rango social en un nuevo matrimonio; si éste se hacía dentro de la familia de origen de su marido anterior, se garantizaba la continuidad de su posición y la transmisión de sus propiedades -o su prestigio genealógico- dentro del mismo linaje.

Partir del matrimonio para estudiar la estructura familiar puede, sin embargo, conducir a una visión anacrónica de la familia andalusí, dentro de la cual conviven múltiples lazos de relación. Para las mujeres, el matrimonio podía ser una situación temporal e incluso de menor categoría emocional y afectiva que la establecida respecto a sus hijos o a su familia de origen; sin olvidar la especial relación que podía mantenerse con nodrizas y guardianas y que algún jurista reconoce como más importante que la que depende de lazos de parentesco real. Es preciso, por tanto, tener en cuenta que la relación conyugal se inscribe en un marco amplio y complejo, aun cuando sea ella la que defina la situación personal y social de las mujeres a lo largo de sus vidas.

Nada dicen los textos sobre las mujeres estériles; una vez casadas, la función primordial de las mujeres era la maternidad, a través de la cual adquirían *status* dentro de la familia y, si ésta era de elevada posición, considerables cuotas de poder. La aceptación, por la ideología

islámica, de prácticas anticonceptivas, no debe entenderse como una posibilidad otorgada a las mujeres para ejercer una elección sobre su maternidad, aunque es muy posible que hubiera quien la aprovechara para evitar embarazos demasiado repetidos. La diferencia entre mujeres libres y esclavas es, a este respecto, muy reveladora: sólo las primeras tenían derecho a rechazar la practica del *'azl*. En cuanto a las segundas, no sólo carecen de ese derecho -lo que, en su caso, es de capital importancia- sino que la determinación de la paternidad de sus hijos es causa de litigios que documentan tanto el control ejercido por los hombres sobre la legitimidad y número de su descendencia como la oportunidad que se abría a las esclavas para, al reivindicar su condición de madres, sobrepasar los límites de su estatuto personal. Esclavitud y maternidad son situaciones personales que no siempre coinciden y que a menudo ocasionan conflictos y dificultades. A menudo no resultaba fácil armonizar variables como los recursos económicos de la familia, los deseos de variedad sexual de los hombres y la continuidad genealógica del linaje.

Al concentrarse este último aspecto en la producción de hijos varones, se privilegia en los textos la relación entre ellos y sus madres, mientras que el mutismo sobre las relaciones entre madres e hijas es total. Aunque muy rara vez, sí afloran en los escritos andalusíes las conexiones entre madres de hijos varones y las mujeres que han elegido para ellos, a través de las cuales pretenden perpetuar un nexo de carácter especial: en torno al hijo -tanto o más que en torno al marido- se ordena el hilo conductor de la peripecia vital de las mujeres. Madres protectoras, madres como refugio fiel y leal, conforman un modelo de relación sobre el que hay que preguntarse si no se debe, al menos en parte, a la temporalidad de la relación matrimonial. De ahí, también, la vinculación de la *ḥaḍāna* -tras un repudio o viudedad- a la madre y a las mujeres de su familia. Ibn Rušd llega a afirmar, para justificar esta posición del derecho mālikí, que las madres tienen hacia sus hijos una actitud más clemente y benigna que sus padres. La maternidad se reconoce así como destino unívoco de las mujeres, vinculado de forma indisoluble a su función familiar y social.

Ese reconocimiento limita la personalidad de las mujeres a su actividad biológica como reproductoras; al igual que en otras sociedades patriarcales, en la andalusí se margina la repercusión social del parentesco materno. La filiación materna aparece en el sistema

onomástico siempre que sirve para establecer una vinculación con un linaje prestigioso. El «apellido» de las mujeres no se transmite, puesto que en realidad no existe: todo lo más, es un eslabón en la cadena genealógica patrilineal, al que se recurre para insertarse en ella o para distinguir adecuadamente entre los hijos de una familia poligámica. Esto en cuanto a los linajes de más elevada posición, es decir, los que precisaban mantener una legitimidad genealógica impecable. En cambio, en otros ámbitos sociales (las informaciones proceden del mundo de los ulemas) aparecen dos fenómenos significativos. Por un lado, la adopción -minoritaria en términos cuantitativos- de apelativos en los que se conserva el nombre de la madre (Ibn Baraka, Ibn Jadīŷa...) y, por otro, la importancia de las relaciones de parentesco con los tíos maternos.

A priori, esta divergencia entre familias soberanas y familias de ulemas podría indicar que entre las primeras se mantuvo un rígido sistema agnático de procedencia árabeoriental que tardó en calar -o no lo hizo en absoluto- entre las capas de población de origen local. Ésa es, expuesta de forma muy simplificada, la teoría que P. Guichard expuso en su obra clásica sobre las estructuras sociales andalusíes, teoría que basó principalmente en el examen de las fuentes cronísticas relativas al periodo preomeya y omeya en al-Ándalus.

Entre los argumentos utilizados por Guichard se encuentra la evidente divergencia entre las estrategias matrimoniales de los muladíes Banū Qasī -familia exogámica donde las haya- y las de los omeyas. Junto al silencio de las fuentes sobre los matrimonios contraídos en el seno de los linajes árabes instalados en al-Ándalus, que se interpreta como signo de sus prácticas endogámicas, esta divergencia se plantea como elemento diferenciador entre las estructuras sociales importadas de Oriente y las «occidentales», peculiares de la Península Ibérica como heredera de la tradición romanovisigótica.

En las fuentes árabes, la fórmula exogámica de enlaces matrimoniales lleva el nombre de *muṣāhara*, que implica la alianza de dos familias diferentes; es interesante destacar que incluso entre ramas diferentes de la familia omeya puede utilizarse este término para calificar un matrimonio que cimenta un pacto político. La práctica -de origen árabe- de la endogamia se adapta en al-Ándalus a las necesidades y exigencias del mantenimiento del poder político. Cuanto más fuerte es -o quiere ser- el linaje soberano, menos precisa de recurrir a alianzas con otras familias: el rechazo de ʿAbd al-Raḥmān I a contraer enlaces

con las de Yūsuf al-Fihrī o al-Ṣumayl es extremadamente revelador a este respecto, como lo son los matrimonios de los hijos de 'Abd Allāh al-Balansī. No menos significativa es la aparición, bajo el «reinado» de Hišām II, de referencias a su tío materno o la reivindicación -extraordinaria en un contexto patriarcal- por Sanchuelo de un parentesco materno con el califa que le habría de legitimar para constituirse en su heredero. La debilidad del linaje omeya en estos momentos lo acerca a la práctica, bien documentada en otras capas sociales, de asentar redes familiares sobre un parentesco bilateral, que dependía de las alianzas por matrimonio. No otra cosa había hecho Almanzor en su calculada ascensión al poder. Que todo esto coincida a finales del s. IV/X puede indicar, de un lado, la gradual disolución -entre las familias dominantes- de prácticas endogámicas que dejaban de ser útiles en tanto que carecían de significado para la reproducción del linaje (el hijo de 'Abd al-Raḥmān III y Fāṭima al-Qurašīya no es quien hereda el califato); de otro, la aparición de nuevas elites que carecen de prestigio genealógico y que, para asentar su posición, precisan establecer alianzas matrimoniales entre ellas. No me parece casual que, durante el reinado de al-Ḥakam II, se ordenara una revisión del *dīwān* de las tribus árabes asentadas en al-Ándalus[685]; la pérdida de la memoria genealógica y el intento (¿vano?) de recuperarla en ese momento documenta un quebranto sin vuelta atrás de la incorporación a al-Ándalus de las «estructuras sociales orientales». Junto al testimonio de las crónicas, la documentación jurídica hace ver cómo los intercambios matrimoniales tendían a igualar las entregas económicas entre las partes, lo que supone, indudablemente, unas prácticas exogámicas que requerían una paridad de intercambios innecesaria en el caso de las uniones endogámicas.

Ese tipo de enlaces debió de tener, por tanto, una repercusión limitada a la fortaleza política del linaje, no por razones de supervivencia de supuestas estructuras «hispánicas», sino principalmente por necesidades de adaptación a los cambios sociales y políticos. Ello se observa claramente en las estrategias matrimoniales adoptadas por los reyes de taifas (árabes, bereberes o eslavos), necesitados de reforzar su legitimidad y posición y que, por tanto, recurrieron de manera

---

[685] Véase el texto de Ibn al-Abbār citado por J. Bosch, "La ciencia de los linajes", p. 71.

sistemática a las alianzas con otras familias reinantes. El fracaso de las expectativas despertadas por muchos de estos enlaces no debe llamar a engaño: su utilización reiterada muestra cómo los señores territoriales trataban de reproducir fórmulas de pacto y transacción para aumentar sus espacios de poder. El mismo fenómeno se documenta en el periodo denominado como "las segundas taifas": en momentos de debilidad o desaparición de la transmisión dinástica, se recurre a la alianza exogámica para sellar acuerdos políticos. De todo ello se deduce que las prácticas matrimoniales de las familias soberanas -o las que aspiraban a serlo o a representar un papel dominante en la sociedad- pasaron a ser uno de los símbolos más evidentes de su *status* jerárquico. Ceder mujeres de la propia familia o aceptarlas de otra adquiría un significado evidente, entendido de acuerdo con las circunstancias históricas concretas, más allá de la interpretación antropológica que considera la adquisición de mujeres ajenas como muestra de una posición dominante.

En todo esto, las mujeres parecen haber sido elementos pasivos, meros nexos de unión entre familias y linajes dispuestos a la alianza o a la ruptura. En muchos casos así debió de ser; en otros, como se ha visto en los documentos examinados, sus opciones individuales quedaban abiertas. A las mujeres que se incorporaban a familias soberanas, fuera cual fuera su origen, se les ofrecían posibilidades individuales de ascenso jerárquico que dependían en gran parte de sus capacidades personales. La abundancia de información sobre mujeres que, en esta situación, consiguieron atravesar el muro de silencio construido por los cronistas dinásticos, es realmente significativa y no deja lugar a dudas sobre la respuesta a la pregunta que debe plantearse en este punto: ¿era la política familiar de los linajes soberanos un asunto privado?

La diferenciación y oposición entre lo público y lo privado, tan utilizada en los análisis de las sociedades islámicas premodernas, debe ponerse en cuestión en tanto que referente creado por la burguesía europea y de difícil aplicación al mundo medieval cristiano o musulmán[686]. Más aún: la insistencia en esa división, apoyada en la construcción ideológica islámica, que establece inequívocas e ideales barreras de segregación por géneros, conduce a un modelo elemental y

[686] Cf. J. Habermas, *L'espace public*, p. 17-19.

por lo mismo, fácilmente aceptable, de interpretación: reducidas al ámbito privado y familiar, las mujeres de estas sociedades sólo pudieron ejercer en él áreas de influencia y poder, y siempre de un modo oblicuo e informal[687]. Ahora bien, si se despoja al área de la familia de su carácter privado y, por tanto, carente de repercusiones en el exterior de ese entorno, la perspectiva cambia. La construcción de la política familiar se define, en el caso de las dinastías reinantes, como una de las representaciones del poder, en la cual la participación de las mujeres no se limita a su capacidad reproductora. La artificiosidad de separar lo público y lo privado se revela nítidamente en el caso de las familias soberanas, donde lo que está en juego es la transmisión del poder político. En ese contexto, las mujeres disponen de recursos para captar voluntades en el mismo plano que los hombres, mediante la distribución de dones y recompensas. Sólo queda fuera de su alcance -y ello es, a menudo, de una importancia decisiva- el uso de la violencia[688]. En una sociedad jerárquica como la andalusí, la pertenencia a las elites de gobierno podía suponer, para las mujeres, el acceso a formas de ejercicio del poder que coexistían sin dificultad con los sistemas de segregación espacial.

---

[687] Cf. M. Erler y M. Kowaleski, *Women and Power in the Middle Ages*, p. 2 y ss.

[688] Cf. M. Godelier, *L'enigme du don*, p. 207.

¿ESPACIOS DE MUJERES?

En los dos capítulos precedentes se ha examinado el papel de las mujeres en los sistemas de producción, propiedad y reproducción familiar de los andalusíes. Siendo estos aspectos condicionantes fundamentales en la vida de las mujeres y los hombres de cualquier sociedad, no cabe limitar a su estudio la investigación sobre la participación de las andalusíes en la sociedad a la que pertenecían. Es preciso también tener en cuenta creencias y prácticas religiosas, rituales y celebraciones, saberes y destrezas; por no mencionar el ámbito emocional de las relaciones personales. En una sociedad en la que las normas de comportamiento colectivo e individual estaban fuertemente marcadas por la diferenciación jerárquica y de género ¿tenían las mujeres espacios propios de actuación individual? ¿hasta qué punto, si existían esos espacios, se consideraban como marginales o se integraban en las corrientes mayoritarias de opinión?

Por otro lado, cabe preguntarse por la existencia de modos de actuación y conductas que supongan una amenaza para el orden social o que contengan una potencial carga de conflicto. La tensión entre norma y comportamiento transgresor puede establecerse en torno a un ideal social determinado por minorías rectoras, pero también aparece como expresión de protesta, ruptura o violencia, que se ejerce sobre otros o sobre el propio individuo. ¿Cómo se expresan, en los textos andalusíes, estas formas de actuación de y contra las mujeres? ¿Revisten modos específicos, adquieren una carga adicional de condena?

Religiosidad y creencias

En algún momento de su vida, Abū Ṭāhir al-Silafī conoció en Alejandría a una mujer andalusí, Makkīya bt. 'Umar b. Hāni' al-Tuŷībī al-Andalusī. El breve texto biográfico que le consagró dice así:

> la escuché lo siguiente: "he oído decir al sabio médico Abū 'Abd Allāh al-Ašqar[1], en la ciudad andalusí de Almería: quien come pan con pasas no necesita ir al médico nunca". Esta Makkīya era una mujer virtuosa (*ṣāliḥa*), de avanzada edad, que llegó a Alejandría en su camino hacia la peregrinación. Se refugió con nosotros hasta el momento de dirigirse al Ḥiŷāz. Luego se interrumpieron las noticias sobre ella, hasta que supimos que había hecho la peregrinación y había muerto, a su vuelta del Ḥiŷāz, en la ciudad de Qūṣ, en el Ṣa'īd[2].

En este pequeño relato se condensan algunas de las características más señaladas de la religiosidad de las mujeres andalusíes o, por mejor decir, de su caracterización en las fuentes escritas. En primer lugar, se trata de una *ṣāliḥa*, lo que quiere decir que su comportamiento la había hecho merecedora del reconocimiento general como ejemplo de virtud religiosa. A continuación se informa al lector de que se trata de una mujer de edad avanzada; de este modo se la sitúa fuera del ámbito de la atracción sexual y se justifica su presencia en Alejandría, camino de la peregrinación. Es muy posible que, como Makkīya, otras mujeres andalusíes esperasen a entrar en la fase posmenopáusica de sus vidas para decidirse a hacer la peregrinación, escapando de ese modo al peligro de ver anulado su cumplimiento por la coincidencia con el periodo menstrual. Nada se dice sobre la familia de Makkīya: podía ser una mujer soltera, pero también una madre de familia que, en esa etapa de su vida, hubiera dejado atrás las responsabilidades debidas a hijos y

---

[1] En la literatura biográfica de este periodo se registra únicamente a un personaje con idénticos *nasab* y *laqab*, m. 559/1163-64 -lo que encajaría, cronológicamente, con las informaciones suministradas por al-Silafī. Sin embargo, de este Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān al-Dānī al-Ašqar no se menciona ninguna vinculación con la medicina (cf. M. Ṗenelas y J. Zanón, "Nómina", nº 1987).

[2] Al-Silafī, *Ajbār wa-tarāŷim andalusīya*, nº 82. Sobre los andalusíes en Qūṣ, cf. M. Marín, "El viaje a Oriente de Abū Marwān al-Bāŷī", p. 292 (nota 81).

marido (¿muerto?) y emprendido entonces el viaje hacia La Meca. Su calidad de mujer *ṣāliḥa* y de edad respetable debió de facilitar su contacto con los círculos piadosos de Alejandría, donde se mantenían relaciones muy continuadas e intensas con sabios andalusíes allí instalados o de camino, como Makkīya, para la Península Árabe. La propia obra de al-Silafī, de la que procede la referencia biográfica de Makkīya, es prueba evidente de esta red de contactos entre egipcios y andalusíes[3]; en el caso de esta mujer, llama la atención que el autor del *Mu'ŷam al-safar* se refiera a ella como transmisora de una recomendación médico-creencial, cual es el consumo de pan con pasas como principio dietético. El registro de esta información se basa en la calidad de Makkīya como transmisora de una autoridad masculina, fórmula de frecuencia mayoritaria para aceptar la inserción de las mujeres en el mundo del saber dominado por los ulemas. Pero aquí no se trata, como es usual y se verá más adelante, de una transmisión relacionada con las ciencias islámicas, sino de una recomendación higiénica, directamente vinculada con prácticas cotidianas que se consideran ámbito preferente de la acción de las mujeres.

Piedad y asexualidad se combinan, en el caso de Makkīya, con una conexión hacia las tradiciones culturales carentes de validación religiosa pero no por ello menos presentes. En el conjunto de datos relacionados con la espiritualidad de las mujeres andalusíes, estas variables aparecen de manera sistemática, aunque no siempre unidas entre sí y a menudo contando con otros factores determinantes. Pero la breve estampa biográfica dedicada a Makkīya bt. 'Umar revela -sin que su autor se lo propusiera- los contornos y límites de la presencia de las mujeres en la religiosidad islámica andalusí.

Las repercusiones que, en la vida de las mujeres, tenía la conversión al islam, han sido ya presentadas con anterioridad[4]. Por tanto, se tratará aquí únicamente de cómo las mujeres musulmanas de al-Ándalus experimentaban la práctica de su religión e, inversamente, de cuál era el espacio que el islam, en tanto que cuerpo dogmático y ortopráctico, reservaba a las mujeres en esa sociedad.

---

[3] Cf. G. 'Abd al-Karīm, "Alejandría y al-Silafī", p. 139-151.

[4] Cf. *supra*, p. 144-8.

Aunque, como se ha señalado repetidamente, el texto coránico no establece diferencia alguna entre la calidad de musulmán y la de musulmana, el culto islámico sí tiene en cuenta la disparidad entre hombres y mujeres, al igual que sucede en otras religiones monoteístas[5]. Las mujeres no podían dirigir la oración común de los musulmanes, del mismo modo que no podían ser sacerdotes cristianos. Tres de los pilares del islam -oración, ayuno y peregrinación- se ven condicionados de forma inevitable por el hecho de ser mujer, puesto que el estado de impureza anula su cumplimiento[6]. En el islam, ese estado puede también afectar a las prácticas religiosas de los hombres, pero éstos no se encuentran sometidos a condicionamientos biológicos inexorables, como la menstruación o el parto. Por tanto, las mujeres musulmanas -no sólo las andalusíes, claro está- encuentran una dificultad añadida e inevitable para el cumplimiento de sus deberes religiosos, dificultad que se exacerba en el caso de las mujeres que deciden poner en práctica un ideal religioso de experiencia vital. La solución a esta divergencia entre el modelo coránico de igualdad entre creyentes, fuera cual fuese su sexo, y la construcción jerárquica de género fue, como ya se ha visto, la que podía esperarse de una sociedad patriarcal: equiparar el destino biológico de las mujeres como esposas y madres al mérito individual de los hombres en su actividad como musulmanes.

Aun dentro de estos parámetros restrictivos, el papel de las mujeres andalusíes dentro de la ortopraxis musulmana no carece de muestras documentales. La presencia de las mujeres en las mezquitas se atestigua por las referencias a la reserva de espacios segregados y destinados únicamente a ellas. Este carácter de lugar aislado y retirado se observa claramente en una anécdota relativa al *qāḍī* de Córdoba Abū Bakr Ibn al-Salīm (m. 367/977) quien tenía por costumbre recogerse allí, los viernes, para orar antes de que la llamada del almuédano le hiciera acudir a la *maqṣūra* reservada para el califa y los altos dignatarios[7]. Existía, no obstante, una fuerte corriente de opinión, entre

---

[5] Cf. C. W. Bynum, *Fragmentation and Redemption*, p. 55 y 58-9 y J. I. Smith, "Women, Religion and Social Change", p. 28-9.

[6] Cf. *supra*, p. 154.

[7] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 283. Cf. M. L. Ávila, "La proclamación (*bay'a*) de Hišām II", p. 105.

los ulemas, que consideraba preferible que las mujeres rezasen en sus casas; si bien Ibn Ḥazm censuraba esta postura, hay razones para considerar su criterio tan minoritario como otras muchas opiniones del pensador cordobés[8]. Ibn Ḥabīb, en su colección de *ḥadīṯes* sobre la conducta de las mujeres, dedicó un capítulo de cierta extensión al "aborrecimiento de que las mujeres salgan a las mezquitas"[9]. Allí puede observarse cómo la autoridad del Profeta, invocada para establecer un principio general ("no prohibáis a las esclavas de Dios las mezquitas de Dios; que vayan a ellas sin perfumes")[10], se interpreta de modo restricti, al añadírsle otros *ḥadīṯes* del estilo de: "el mejor sitio para que rece la mujer es el fondo de su habitación (*bayt*), a no ser que sea en al-masŷid al-ḥarām o en la mezquita del Profeta"[11].

Aduce Ibn Ḥabīb más tradiciones proféticas sobre la necesidad de restringir el acceso de las mujeres a las mezquitas, en todas las cuales se insiste en su capacidad perturbadora, puesto que se adornan y perfuman para salir de sus casas. Habría sido esta actitud de las mujeres la que provocó la necesidad de limitar la permisividad otorgada por el Profeta; según ʿĀʾiša, si él hubiera podido conocer a qué extremos habían llegado las mujeres después de su muerte, les habría prohibido ir a las mezquitas[12]. La autoridad de ʿĀʾiša también fue admitida por al-Gazālī para declarar que, aunque el Profeta había autorizado a las mujeres a rezar en las mezquitas "lo correcto en nuestros días es prohibírselo, excepto a las ancianas"[13].

¿Hasta qué punto se cumplía este ideal de los sabios musulmanes, empeñados en expulsar a las mujeres de los lugares comunes de culto? La existencia de zonas reservadas para ellas en mezquitas como las de Córdoba o Sevilla parecería indicar que la práctica general desmentía las recomendaciones de los ulemas. Es muy posible, por otro lado, que las diferencias de rango social tuvieran un papel importante en esta cuestión, siendo en principio las mujeres de más elevada categoría las

---

[8] Cf. C. Adang, "Women's Access to Public Space".

[9] *Adab al-nisāʾ*, p. 239-43.

[10] *Idem*, p. 239. Cf. A. Wensinck, *Concordance*, VI, p. 275.

[11] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisāʾ*, p. 240 (A. Wensinck, *Concordance*, V, p. 443).

[12] *Idem*, p. 239. Cf. S. D. Goitein, "The Sexual Mores", p. 47 (nota 12) y M. Fierro, estudio introductorio a su traducción de al-Ṭurṭūši, *Ḥawādiṯ*, p. 167.

[13] Al-Gazālī, *Iḥyāʾ*, II, p. 53.

que menos acceso debieron de tener al ámbito público de la religión, especialmente a la oración de los viernes. Del mismo modo que se ha observado en al-Gazālī, la edad interviene como un elemento decisivo en las observaciones que hace Ibn 'Abd al-Ra'ūf (s. IV/X) sobre la presencia de mendigos en la mezquita: sólo a quienes sean de avanzada edad se les permitirá pasar entre las filas de las mujeres y viceversa[14].

Como se sabe, la oración es la más importante de las manifestaciones del culto musulmán. Las mujeres, a quienes se desanimaba para que acudieran a las mezquitas -al menos en ciertos círculos- podían naturalmente rezar en sus casas. Para ello se requería un cierto grado de instrucción, puesto que la oración musulmana está muy ritualizada y deben cumplirse con exactitud tanto sus aspectos gestuales como las recitaciones que los acompañan. La práctica de la oración común, en las mezquitas, podría haber contribuido a difundir entre las mujeres las formas correctas de oración, sobre todo entre la gran mayoría que no había tenido acceso a una educación religiosa, más fácil de encontrar entre las familias de ulemas y de la aristocracia (precisamente, quienes más dificultades ponían para la presencia de las mujeres en las mezquitas). Así debió de entenderlo el *mahdī* de los almohades, Ibn Tūmart, cuando recomendaba a sus seguidores

> haced las oraciones en las horas que les corresponden, acudid a vuestras mezquitas y llevad a ellas a vuestros hijos, vuestros esclavos, vuestras esclavas y todos los que se relacionen con vosotros[15].

También el cumplimiento del ayuno de ramaḍān se veía afectado por la impureza connatural con la menstruación, que anulaba su cumplimiento. Sin embargo, y como se verá después, la práctica del ayuno, dentro o no del mes de ramaḍān, fue una de las señales de ascetismo más vinculadas con la piedad religiosa de las mujeres. En una consulta hecha a Ibn Abī Zamanīn se observa la práctica de hacer voto de ayuno para obtener una gracia: una mujer cuyo matrimonio iba mal pidió a Dios que la dejara viuda, prometiendo ayunar durante un mes. Cuando el marido, efectivamente, murió, se preguntó al jurista si el

---

[14] Ibn 'Abd al-Ra'ūf, *Risāla*, p. 74/20.

[15] Al-Baydaq, en E. Lévi-Provençal, *Documents inédits*, p. 5/8. Sobre la enseñanza a mujeres de la oración y el Corán en un medio rural, cf. *supra*, p. 281.

voto de ayuno seguía siendo válido. La respuesta fue afirmativa[16]. Por su parte, Ibn Rušd era de la opinión de que el marido podía prohibir a su esposa el cumplimiento de un voto de ayuno demasiado prolongado, por el perjuicio que esto le suponía. En esas circunstancias, sigue diciendo Ibn Rušd, el marido puede aceptar una compensación monetaria por parte de la esposa que desee completar su voto. Pero si el ayuno es de corta duración, no cabe que el marido prohíba su cumplimiento[17].

Para hacer la peregrinación a La Meca, las mujeres compartían con los hombres las dificultades de un largo y costoso viaje, del que muchos no volvían, como le ocurrió a Makkīya bt. 'Umar. Hubo periodos, además, en los que las circunstancias políticas hacían desaconsejable emprender este viaje; ulemas de gran prestigio consideraban, en época almorávide, que la amenaza cristiana había anulado la obligatoriedad de la peregrinación y dado preferencia a la dedicación al *ŷihād*[18]. Todo ello convertía a este viaje en un acontecimiento de carácter singular, por lo que no extraña comprobar que se aluda a su cumplimiento por parte de las mujeres como algo digno de mención. En la familia bereber de los Banū Wansūs se contaron seis mujeres que hicieron la peregrinación, hecho ciertamente extraordinario para quien así lo registró[19]. Otras mujeres son mencionadas junto a sus maridos, a los que acompañan en su viaje a La Meca: Ṣawwāb, casada con Ibrāhīm b. Ismā'īl al-Qabrī (m. 366/976) o Rāḍiya, esclava manumitida de 'Abd al-Raḥmān III, que hizo la peregrinación en 353/964, junto a su marido, Labīb *al-fatà*[20]. Al-'Uḏrī viajó a Oriente con sus padres en 407/1016-17[21]; entre los ḥammūdíes, Fāṭima bt. al-Qāsim, esposa de Yaḥyà b. 'Alī al-Mu'talī, hizo la peregrinación con su hermano Muḥammad, señor de Algeciras, que

---

[16] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 306.

[17] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1148.

[18] Cf. M. Fierro, "La religión", *El retroceso territorial de al-Andalus*, p. 469.

[19] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 92.

[20] Cf. M. Marín, *Individuo y sociedad*, p. 109-10.

[21] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 141.

había renunciado al mundo y vestía de lana, como los ṣūfíes[22]. En cambio, la mujer de Abū 'Abd Allāh Ibn 'Attāb, que murió en Egipto en 445/1054, de vuelta de la peregrinación, no estaba acompañada de su marido, que no abandonó nunca al-Ándalus[23]. Los riesgos implicados en estos viajes se aprecian bien en la biografía de Ḥāmid b. Aṭal b. Abī l-'Arīḍ al-Ṭa'labī, que abandonó Ilbīra por la amenaza de la *fitna* y se dirigió a Oriente, pereciendo en un naufragio, en el puerto de Túnez, en 280/893-94; le acompañaban su mujer, dos de sus hijos y una *ŷāriya*, que pudieron salvarse[24].

Un relato atribuido a Ibn Ḥāriṯ y recogido por fuentes posteriores tiene como protagonista a la madre de 'Umar b. al-Sarrāŷ, un piadoso musulmán de Jaén que murió en La Meca. Había ido hasta allí acompañado por su madre, la cual, al morir 'Umar, temió que sus posesiones fueran incautadas por el *ṣāḥib al-mawāriṯ* y las trasladó fuera de su residencia. A continuación "hizo un agujero en su habitación, se golpeó el rostro e hizo propagar la noticia de que había entrado un ladrón y había cogido todo lo que allí había"[25]. De esta manera, la madre del recién fallecido consiguió eludir una amenaza que la habría despojado de la herencia de su hijo; no se sabe si, después de ello, continuó residiendo en La Meca o pudo volver a al-Ándalus.

Junto a los riesgos del viaje, el cumplimiento de la peregrinación presentaba otra dificultad, específica de las mujeres: la autorización del marido para que una mujer casada la llevara a cabo. En el mismo texto, citado más arriba, en que Ibn Rušd se refiere a la posibilidad de que un marido se niegue a que su esposa cumpla un voto de ayuno, se hace notar que también puede prohibirle hacer la peregrinación o, en todo caso, condicionarla a una compensación económica (la renuncia al pago del acidaque aplazado[26]). Claro es que sólo mujeres casadas con recursos económicos propios y de cierta consideración podían plantearse

---

[22] Al-Marrākuši, *Mu'ŷib*, p. 95-6.

[23] Sobre la esposa de Ibn 'Attāb, cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 48. Véase Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VIII, p. 131.

[24] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Ajbār*, nº 82 (p. 78).

[25] Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-ṣila* (ed. E. Lévi-Provençal), nº 106. Aunque Ibn al-Zubayr afirma que ha recogido la biografía de 'Umar b. al-Sarrāŷ de mano de Ibn Baškuwāl, no se encuentra en la *Ṣila* tal como ha llegado a nuestros días.

[26] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1147.

este tipo de acción, así como establecer, en su testamento, cantidades destinadas a que otra persona hiciera la peregrinación en su nombre una vez fallecidas. Las actas notariales que se conservan acerca de esta posible «peregrinación sustitutoria» se refieren tanto a hombres como a mujeres y tienen en cuenta la aleatoriedad de las circunstancias que pueden rodear este tipo de acuerdos[27], del que se conoce al menos un ejemplo. Se trata de Marŷān, la madre de al-Ḥakam II, que dejó en su testamento una manda de 500 dirhams para que alguien hiciera en su nombre la peregrinación a La Meca. Al-Ḥakam -que al morir su madre era todavía príncipe heredero- ordenó que se buscara para ello a un hombre conocido por su piedad y ascetismo. A pesar de que el elegido, Abū Bakr Ibn al-Salīm, rechazó la oportunidad que se le ofrecía, al-Ḥakam apreció su negativa como una muestra de virtud, consiguiendo más adelante que el sabio accediera a colaborar con el entorno del poder, trabajando en la biblioteca del alcázar[28]. Naturalmente, la biografía de Ibn al-Salīm no indica si hubo otra persona que cumpliera el deseo de Marŷān, pero esta noticia sobre su testamento indica que, a pesar de la desaprobación de los ulemas más estrictos[29], se trataba de una práctica aceptada, al menos entre quienes podían permitírselo económicamente. Para una mujer como Marŷān, quizá era la única posibilidad de realizar la peregrinación.

Los condicionantes de género que limitan el cumplimiento de tres de los pilares del islam (oración, ayuno y peregrinación) se difuminan o adquieren otras connotaciones en el caso de los dos restantes. La profesión de fe (*šahāda*) es única para todos los creyentes y, como ya se ha señalado con anterioridad, figura en las actas de conversión de cristianas y judías junto al testimonio de que se conocen los dogmas y normas básicos del islam. El azaque se establecía sobre los ingresos económicos y afectaba también por igual a hombres y mujeres. Cosa distinta es la actividad caritativa de reparto de limosnas a los necesitados[30]; la documentación conservada permite observar la acción

---

[27] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 455 y ss.

[28] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 282.

[29] Véase Abū Bakr al-Ṭurṭūši, *Ḥawādiṯ*, nº 110 (y estudio, p. 168).

[30] Sobre ello, cf. M. Marín, *Individuo y sociedad*, p. 96-101.

de las mujeres en este sentido a través, por ejemplo, del establecimiento de legados píos y mandas testamentarias[31].

La religiosidad de las mujeres no se circunscribía únicamente al cumplimiento de las normas contenidas en los cinco pilares del islam. De otras prácticas se tratará más adelante, al examinar la actividad de las devotas (*ṣāliḥāt*). Antes de ello, conviene detenerse en la participación de las mujeres en los rituales islámicos relacionados con la muerte y las ceremonias fúnebres. En contraste con otras áreas de la vida religiosa, que ofrecen escasa o ninguna información, el tránsito al mundo de ultratumba aglutina una cantidad de datos ciertamente notable, lo que ha llevado incluso a plantear una relación específica, en al-Ándalus, entre la religiosidad femenina y la muerte[32]. Sin aceptar por completo esta posibilidad, tampoco debe desdeñarse; pero lo que me interesa aquí es, principalmente, observar el tratamiento que los textos conceden tanto a la muerte de las mujeres como a las ceremonias fúnebres a ellas destinadas, así como a la participación de las mujeres en el conjunto de los ritos mortuorios. Podrá comprobarse, a través de esa documentación, que sólo en algún aspecto muy concreto desaparece la distinción de género ante la muerte, fácilmente detectable en la mayor parte de las manifestaciones con ella relacionadas.

Un primer dato digno de mención es la escasez de información sobre las fechas de muerte de las mujeres. Esta carencia es más destacable en el caso de aquéllas que fueron incluidas en diccionarios biográficos, cuyos autores intentaban por todos los medios recoger esta información. Sabido es, por ejemplo, que algunos visitaban los cementerios para reproducir las fechas de muerte de los ulemas tal como aparecían en sus tumbas[33]. Y aunque muchas biografías de sabios, en el conjunto de los diccionarios biográficos andalusíes, carecen de esta información, esto se convierte en característica predominante cuando se trata de mujeres «sabias»: entre las 116 repertoriadas por M. L. Ávila, sólo de 21 se conoce la fecha exacta de

---

[31] Cf. *supra*, p. 337.

[32] Cf. G. López de la Plaza, *Al-Andalus*, p. 102 y 117-18.

[33] Véanse los ejemplos citados por C. Barceló, *La escritura árabe en el país valenciano*, p. 60.

fallecimiento[34]. Puede explicarse esta situación por la marginalidad de las mujeres en el mundo de la transmisión de las ciencias islámicas, lo que hacía innecesario asegurar su ubicación cronológica con exactitud. Por su parte, el segundo ámbito productor de mujeres «destacadas», el de las familias soberanas o aristocráticas, es aún más restrictivo respecto a esta información. La muerte de una mujer se da a conocer por motivos totalmente ajenos a su personalidad, como ocurre cuando, en raŷab de 362/mayo de 973, al-Ḥakam II hizo alojar en Córdoba a un descendiente del califa Abū Bakr con dos magnates beréberes "en la casa que toma nombre de los Banū Gānim, en la que por aquellos días había muerto Ma'šūq, *umm walad* de Manṣūr b. Sinān"[35]. No ha de olvidarse que, hasta la reciente publicación del *Ḏikr bilād al-Andalus*, la única referencia a la fecha de la muerte de Ṣubḥ, que tan importante papel había representado en la política andalusí de su tiempo, se encontraba dentro de la biografía de un ulema de al-Qayrawān residente en Córdoba y que falleció el mismo día que ella[36]. A esta oscuridad sólo escapan algunas mujeres omeyas, hijas o nietas de príncipes, como al-Sayyida, hija de Muṭarrif (hijo de 'Abd al-Raḥmān II); al-Bahā' y 'Ulayya, hijas de 'Abd al-Raḥman II; Ruqayya, hija del emir Muḥammad y al-Sayyida, hija del emir 'Abd Allāh[37].

La datación del fallecimiento de las mujeres, de difícil incorporación a los textos cronísticos o biográficos, se materializaba en las lápidas sepulcrales. La estructura textual dedicada, en los epitafios andalusíes, a mujeres y hombres, no ofrece diferencias entre ambos, siendo éste el caso más evidente de adecuación al ideal religioso de igualdad de género que puede observarse. No ocurre lo mismo, como luego se verá, con el conjunto de las ceremonias fúnebres. En cambio, el registro lapidario de la muerte de una persona prescinde de otras diferencias que no sean las puramente gramaticales, obligadas por la estructura de la lengua árabe[38]; la distinción, cuando se hace, no es

---

[34] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 4, 19, 25, 30, 31, 32, 39, 47, 48, 53, 59, 65, 67, 70, 75, 79, 89, 94, 101, 108 y 115.

[35] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* VII, p. 105/134. Cf. E. García Gómez, "Topografía cordobesa", p. 368.

[36] Se trata de Sa'īd b. Šu'ayb (Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīŷ*, nº 533).

[37] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 145, 171, 174, 183 y 206.

[38] Cf. M. Marín, "Las mujeres en al-Andalus: fuentes e historiografía", p. 37-40.

religiosa sino de rango social y se aprecia en la calidad de los materiales empleados y la riqueza y perfección de la talla[39].

La memoria de las mujeres muertas se perpetuaba también, en casos significativos, mediante la composición de poemas o epístolas de pésame en prosa rimada. Hay que remitir, en este punto, al estudio ya citado de J. M. Fórneas sobre las elegías de tema femenino en al-Ándalus, que muestra los diferentes matices de un género relativamente abundante en el que se oscila desde la «oficialidad» de un texto como el dedicado por Ibn Darrāŷ a Ṣubḥ hasta las expresiones más acabadamente poéticas del dolor por la pérdida de un ser amado. Asimismo se refiere Fórneas[40] a un tópico literario del que también se ha ocupado T. Garulo en varios de sus trabajos[41]: la equiparación de la tumba con el velo que debe cubrir a las mujeres. La muerte se transforma entonces en una bendición que aleja las amenazas al honor familiar y desposa a las hijas del poeta que, como Ibn Ṣāra (m. 517/1123), agradece su venida[42].

Bajo una formulación extrema, el deseo de ocultación de las mujeres alcanza en esos textos una exacerbada claridad. Pero no se trata sólo de un tópico literario; en otras fuentes se observa, a través de las descripciones de las ceremonias fúnebres y los enterramientos, la necesidad de preservar, más allá de la muerte, la personalidad e incluso

---

Además de la información contenida en los repertorios epigráficos de E. Lévi-Provençal y M. Ocaña Jiménez, véanse otros estudios en los que aparecen lápidas sepulcrales de mujeres: M. Ocaña, "Una «mqābrīya»", p. 227 y "Nuevas inscripciones", nº 1, 2, 5 y 6; D. Oliva *et alii*, "Fondos epigráficos del Museo Arqueológico de Sevilla", p. 465; C. Barceló y A. Labarta, "Epitafio islámico conservado en Montilla"; A. Labarta, "Las lápidas árabes de la provincia de Jaén"; C. Barceló, *La escritura árabe en el país valenciano*, p. 163 (nº 21), p. 171 (núms. 28-29), p. 174 (nº 30) y F. Díaz Esteban, "Nuevas inscripciones cúficas", p. 338-42.

[39] Cf. M. Ocaña, "Nuevas inscripciones", nº 6.

[40] "Acerca de la mujer musulmana", p. 81-82.

[41] Por ejemplo, en "Los poemas del fuego", p. 174-75 y en *La literatura árabe de al-Andalus*, p. 189-90.

[42] T. Garulo, *ibidem*. La misma idea, expresada en prosa rimada, se repite en la carta de pésame enviada por Abū Muḥammad Ibn 'Abd al-Barr a una persona no identificada y reproducida por Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 218-19 (la traducción del párrafo más significativo, en J. M. Fórneas, "Acerca de la mujer musulmana", p. 82). Entre las epístolas de condolencia de Ibn Ṭāhir, también recoge Ibn Bassām (*Ḏajīra*, III, p. 82) una para dar el pésame por la muerte de la madre.

la corporeidad de las mujeres. Sólo las mujeres debían proceder al lavado del cadáver de otra mujer; una vez envuelto en el sudario, debía ser introducido en la tumba por su marido y sus parientes *maḥārim* o, si éstos faltaban, por otras mujeres[43]. El relato de un suceso extraordinario, que tuvo lugar en Córdoba en 342/953-54, permite seguir, paso a paso, el ceremonial funerario de una *ŷāriya* que pertenecía a un aristócrata de la corte de al-Nāṣir: cuando las mujeres que rodeaban a la enferma certificaron su muerte

> hicieron con ella lo que se hace con los muertos: cerrarle la boca, ajustarle la barbilla y cubrirle el rostro. Así se quedó desde la oración de la tarde (*'išā'*) hasta el día siguiente. Después la lavaron y envolvieron en el sudario. Se la puso en las parihuelas, suspendidos sus sentidos y cubierto el rostro con (tela de) algodón y sudarios. Esto pasaba en lo más fuerte del calor y del verano[44].

El ataúd en que el cadáver de una mujer era conducido al cementerio debía ir cubierto por un pabellón (*qubba*) "de forma que no se conociera si era alta o baja o si era gruesa o delgada"[45]. La muerte no era, por tanto, velo suficiente para transformar a las mujeres en seres asexuados. Incluso la tumba de una mujer debía ser intocable, como se desprende de la respuesta de Ibn Rušd a una consulta hecha por un hombre que, después de diez años de ausencia, descubrió que en la tumba de sus hijos se había enterrado a una mujer extraña a la familia. El hombre pretendía desenterrar el cadáver de esta mujer y restaurar las tumbas de sus hijos a su estado anterior, pero Ibn Rušd negó tajantemente tal posibilidad, porque la inviolabilidad (*ḥurma*) de una mujer no se altera con su muerte y ni siquiera sus pariente *maḥārim* estaban autorizados a ello[46].

Las mujeres, como los hombres, podían ser enterradas en cementerios públicos[47], privados (como el del alcázar omeya de

---

[43] Ibn Ŷuzayy, *Qawānīn*, p. 101.

[44] 'Arīb b. Sa'īd, *Jalq*, p. 35/42.

[45] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VIII, p. 44.

[46] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1252-53 (nº 325).

[47] Por ejemplo, la mujer de Ṭālūt b. 'Abd al-Ŷabbār fue enterrada en el cementerio del Arrabal de Córdoba; al-Ḥakam I participó en el cortejo fúnebre (Qāḍī

Córdoba) o, incluso, en su propia casa[48]. Se sabe de la existencia, en al-Ándalus, de tumbas familiares, donde reposaban los restos de sucesivas generaciones[49]. Cabe destacar, en este contexto, algunas noticias sobre sepulturas contiguas de marido y mujer, que se consideran una consagración ultraterrena del amor conyugal. El ejemplo más famoso es el de las tumbas de al-Mu'tamid e I'timād en Agmāt[50]; otros dos enterramientos semejantes se localizan en Granada. El *ṣāḥib al-ṣalāt* de su mezquita aljama, 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān al-Numayrī, falleció el mismo día que su esposa (22 de rabī' II de 512/12 de agosto de 1118) y ambos fueron enterrados en la misma ceremonia y lugar del cementerio de Bāb Ilbīra[51]. En el mismo cementerio se ocupó Ibn al-Jaṭīb de que su maestro, Yaḥyà b. Aḥmad b. Huḏayl al-Tuŷībī (m. 753/1352-53), fuera enterrado junto a su esposa, cuya muerte le había afectado profundamente y que así se lo había pedido a su discípulo para que los huesos de ambos se mezclasen y pudieran estar juntos el día del Juicio Final[52].

Pocas veces se informa -al contrario de lo que ocurre con los hombres- de quién era la persona que pronunciaba la oración fúnebre por una mujer. Un hermano del visir Hāšim b. 'Abd al-'Azīz, Ḥusayn, pidió al asceta 'Abd al-A'là b. Mu'allà (m. 293/905-6) que presidiera el entierro de una hija suya a la que había querido mucho; 'Abd al-A'là no aceptó el encargo por temor a la notoriedad que ello le habría procurado y que iba en contra de sus normas de vida retirada, pero es significativo que, como señal de amor paterno por la muchacha muerta, se buscase a un personaje de reconocida virtud religiosa[53].

'Iyāḍ, *Tartīb*, III, p. 341 e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, IV, p. 151).

[48] Cf. J. M. Fórneas, "Acerca de la mujer musulmana", p. 99, sobre el texto en que Ibn al-Jaṭīb refiere cómo enterró a su mujer, muerta en Salé en 760/1358, en el jardín de su casa.

[49] Cf. M. Fierro, "El espacio de los muertos", nº 4.2.

[50] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 191.

[51] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. M. Alarcón), nº 2292; Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 503 e Ibn al-Zubayr, *Ṣila*, nº 143. Cf. L. Torres Balbás, "Cementerios hispanomusulmanes", p. 183 y M. López López *et alii*, "La necrópolis musulmana de Puerta Elvira".

[52] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, p. 400. Cf. R. Castrillo, "Yaḥyà b. Huḏayl", p. 17-8.

[53] Ibn Ḥāriṯ, *Ajbār*, nº 334; este relato se completa con algunos detalles de Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, p. 30 (no he seguido la traducción de P. Cano Ávila, *Alcalá la*

Los varones de la familia recibían el pésame de los participantes en el cortejo fúnebre:

> me informó un visir de Sevilla cuyas noticias no rechazo: he visto a Abū l-Walīd [Ibn Zaydūn] de pie en el entierro de una de sus mujeres. La gente le daba el pésame según sus diferentes categorías. No se le oyó que diera a uno solo de ellos la misma respuesta que a otro[54].

La muerte de esta mujer se presenta casi únicamente como pretexto para alabar la capacidad de expresión de Ibn Zaydūn; es evidente que la ceremonia del pésame, de acuerdo con la categoría de la persona fallecida, se convertía en lugar de encuentro y de intercambio social. Cuando, en 461/1069, murió una hija del rey sevillano al-Mu'taḍid, a la que tenía un gran afecto, todos los dignatarios del reino formaron parte de su cortejo fúnebre y dieron al desconsolado padre "largos y prolijos pésames"; por cierto que al-Mu'taḍid murió al poco de este entierro[55].

La *ŷāriya* fallecida en Córdoba en 342/953-54 y a la que se ha hecho referencia más arriba fue enterrada en el cementerio del Arrabal, tras lo cual se dispersó el cortejo -del que había formado parte la madre de la muerta- y sólo quedaron junto a la tumba los eunucos (*fityān*) que vigilaban el pabellón erigido sobre el lugar de enterramiento. Fueron éstos quienes descubrieron que la muchacha, en realidad, no había fallecido, puesto que empezó a agitarse y a hablar; la desenterraron, le lavaron la cara y le dieron agua, tras lo cual la trasladaron de nuevo a Córdoba. Allí murió, definitivamente, al día siguiente[56].

Es comprensible que este suceso se calificara por su relator como "algo que si se hubiera contado como sucedido entre los antiguos, se habría negado". Sobre ese valor de circunstancia extraordinaria, se añade, para el lector actual, su capacidad testimonial sobre los ritos funerarios, entre los cuales destaca, en su parte final, la erección de un pabellón sobre la tumba. Fue ésta una cuestión debatida y que no

---

Real, p. 88).

[54] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 339. En al-Maqqarī (*Nafḥ*, III, 565) se dice que la muerta era una hija de Ibn Zaydūn.

[55] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, II, p. 52.

[56] 'Arīb b. Sa'īd, *Jalq*, p. 35/42.

afectaba sólo a las tumbas de las mujeres: es bien conocida la aversión de los ulemas más estrictos hacia los monumentos funerarios, fueran destinados a mujeres o a hombres[57]. Pero, al igual que el ataúd de una mujer se disimulaba bajo una especie de pabellón durante su traslado al cementerio, parece ser que sus tumbas también precisaban de una protección exterior que se define como "tienda" o "pabellón, cúpula" (*jibā', qubba*) y sobre cuyas características poco o nada se dice: ¿se trataba de una especie de mausoleo o, más simplemente, de un armazón construido con materiales frágiles y perecederos? En el siglo V/XI se consultó a un juez de Córdoba sobre el testamento de una mujer en el cual, entre otras cosas, se dejaba una manda para la erección de una tienda (*jibā'*) sobre su tumba. Al dar su opinión sobre este punto, Ibn 'Attāb consideró que se trataba de una pregunta innecesaria, puesto que ya se había ejecutado la voluntad de la testadora. Por otro lado, añadió Ibn 'Attāb, al no haber unanimidad de criterio entre los sabios a este respecto -unos lo aprobaban y otros no-, no veía en ello incoveniente alguno[58]. En otro caso semejante, al que ya se ha aludido, el jurista consultado (el granadino Ibn Lubb) precisa que esa construcción debe carecer de techo[59].

La única descripción algo detallada que he podido encontrar sobre una tumba de mujer es la que se refiere a la de Marŷān, madre de al-Ḥakam II, que fue enterrada en el cementerio del Arrabal[60]. Se trata de un texto muy breve, dentro de la biografía del *qāḍī* de Córdoba Ibn Zarb que, perseguido por una multitud de enfurecidos cordobeses, se refugió en la tumba (*turba*) de Marŷān, la cual tenía "puertas fortificadas y muros inexpugnables. Una vez allí, hizo cerrar las puertas y se atrincheró en su interior, pidiendo ayuda al *ṣāḥib al-madīna*"[61].

---

[57] Ibn 'Iyāḍ, *Maḍāhib*, p. 300-02/486-89. Cf. M. Fierro, "El espacio de los muertos", núms. 1 y 7.2.

[58] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 242 y al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, IX, 405-6. Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 414 (nº 175).

[59] Cf. *supra*, p. 336.

[60] Cf. L. Torres Balbás, "Cementerios hispanomusulmanes", p. 164: allí estaban, según atestigua Ibn Ḥazm, los mausoleos de los Banū Marwān.

[61] Al-Bunnahī, *Marqaba*, p. 79. Cf. L. Torres Balbás, "Cementerios", p. 138, ;- M. L. Ávila, "La proclamación (*bay'a*) de Hišām II", p. 104 y C. Barceló, *La escritura árabe en el país valenciano*, p. 39.

La condición social de la madre del califa explica la existencia de un edificio de esta envergadura, auténtico mausoleo real, para cuya construcción no se tuvieron en cuenta las normas religiosas que desaprobaban este tipo de enterramientos.

Religión y rango social se combinan, por tanto, con el elemento diferenciador del género para producir una variedad de opciones de expresión en torno al ceremonial fúnebre. Nada más revelador, a este respecto, que las reflexiones de Ibn Ḥayyān sobre el entierro de una mujer cordobesa:

> entre las cosas asombrosas de esta época nuestra se cuentan la ignorancia en la consideración de los cambios del mundo y la alabanza de los plebeyos. Murió una anciana, madre de los Banū Kawṯar, y sus hijos se dedicaron esforzadamente en su favor, llamando a las diversas categorías de la gente para que estuvieran presentes personalmente en su entierro y que marcharan con los notables del lugar ante el anuncio de su muerte. Todos se apresuraron a estar presentes en su entierro. Se trajo su féretro (*sarīr*) e Ibn Ŷahwar, el visir, encabezó a los presentes yendo a pie. Todos los que tenían una posición elevada se unieron a Ibn Ŷahwar, quien se detuvo ante su tumba hasta que fue enterrada y se dispersó el cortejo. Después se puso sobre la tumba una *qubba* elevada, en preparación para quienes iban a pernoctar ante ella durante la semana siguiente y durante el tiempo en que se visitaba la tumba, tal como hacían los déspotas (*ŷabābira*) en las épocas pasadas, con las tumbas de los reyes distinguidos. Se produjo gran asombro ante la visión de este hecho singular en favor de una de las mujeres de la hez de la plebe (*ḥuṭālat al-'āmma*), de absoluta falta de notoriedad y que no era distinguida por ninguna de sus dos familias (paterna o materna), ni tenía relación con dinastías cercanas o lejanas en el tiempo; tampoco disponía de un marido acaudalado ni de descendencia eminente[62].

Continúa Ibn Ḥayyān explicando que él conocía personalmente al marido de la mujer fallecida, un tal Muṭarrif, comisionista de trigo en Córdoba, al que hace objeto de los más graves descalificativos. No hace falta subrayar que, para Ibn Ḥayyān, la condición social de la anciana muerta era determinante; su censura no se dirige hacia la conveniencia

---

[62] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 595-96.

religiosa de las prácticas que describe, sino a que se dediquen a alguien sin distinción genealógica propia y cuyo matrimonio no había logrado mejorar sus orígenes oscuros. La ceremonia del entierro, acto final y definitivo de un recorrido vital, era un reconocimiento a las virtudes personales de la persona difunta -siempre que hubieran transcendido de su círculo más íntimo- o a su posición social y familiar. Sería fácil acusar a Ibn Ḥayyān de inclinaciones aristocráticas -que indudablemente tenía- pero, en su lamento por la corrupción y trastorno de los tiempos que le tocó vivir, late también la conciencia de la desproporción entre lo excelso de la ceremonia organizada, a la que acuden todos los notables de Córdoba, y la insignificancia de su protagonista: una mujer, anciana, plebeya y desconocida.

Si en el desarrollo del ceremonial funerario se han podido observar variantes definidas por criterios de género, lo mismo ocurre respecto a la participación activa de las mujeres en los ritos de la muerte. Se admite que una mujer como Faynān, madre de un hijo del emir Muḥammad, introdujera la costumbre de perfumar con algalia las parihuelas de los miembros difuntos de la familia, tras haberlo hecho ella misma a la muerte de su hijo al-Aṣbag[63]; pero, sobre que tal costumbre era costosísima, su excepcionalidad se vincula al carácter de la familia soberana y a la intimidad de un ritual previo a la conducción del cadáver. De acuerdo con el sentir general, en el cortejo que acompañaba al féretro hasta la tumba, las mujeres que pertenecían a la familia del difunto debían situarse en último lugar[64]. La presencia de mujeres en los cortejos fúnebres llegó a ser prohibida en algún momento, como sucedió bajo el gobierno del *qāḍī* toledano Ya'īš b. Muḥammad (depuesto en 417/1026), de quien dice su biógrafo que "entre las muestras de su severidad está el que prohibiese terminantemente a las mujeres salir de la puerta de Toledo siguiendo los cortejos fúnebres"[65]. Los autores de tratados de *ḥisba* recomendaban normas rigurosas de segregación para escuchar la lectura del Corán durante las ceremonias: en los funerales por mujeres, debían ser

---

[63] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II, p. 213-4.

[64] Así lo recomienda Ibn Ẓuzayy, *Qawānīn*, p. 101.

[65] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VIII, p. 41. Sobre otro aspecto de la censura de costumbres impuesta por Ya'īš, cf. D. Waines, "The *darmak* decree".

también mujeres las que lo recitasen o, si se trataba de varones, estar separados de las mujeres por una cortina. Lo más recomendable era que el recitador fuese un hombre casado y de edad madura. La ceguera que caracterizaba a muchos almocríes no eximía del cumplimiento de estas severas condiciones[66].

Se ha hecho ya notar la desaprobación e incluso condena de la actividad de las plañideras, que alcanzaba también a la expresión manifiesta de muestras de dolor entre las mujeres familiares del fallecido[67]. Cabe preguntarse por la eficacia de este tipo de prohibiciones y si sólo se pusieron realmente en práctica cuando coincidían en una persona rigidez moral y capacidad ejecutiva, como ocurrió con el *qāḍī* Ya'īš b. Muḥammad. Los cortejos fúnebres de personas de reconocida santidad eran seguidos por multitud de hombres y mujeres, que aspiraban a participar de su mérito y bendición[68]; para las mujeres, ésta era una posibilidad de incorporarse a manifestaciones colectivas de religiosidad sin las cortapisas que frenaban su presencia en otras ocasiones. Pero debe tenerse en cuenta la especificidad del caso: se trata siempre de entierros de hombres renombrados por la excelencia de su virtud. En otras circunstancias -fallecimientos de personas de la familia o vecinos- está claro que se veía con desaprobación la presencia de mujeres en las ceremonias fúnebres[69]. Es posible que, precisamente por eso, las mujeres establecieran sus propios ámbitos de actuación y en ese sentido podría interpretarse una noticia sobre una sesión de duelo (*na'ī*) organizada en Arnedo (antes de 261/875) por mujeres de los Banū Qasī y de sus gobernadores[70]. Bien es cierto que todo lo relacionado con los Banū Qasī tiende a explicarse por un contexto muladí, pero también lo es que la censura hacia la incorporación de mujeres a los ritos funerarios se basa, sobre todo, en

---

[66] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 27/97 y al-Saqaṭī, *Ādāb al-ḥisba*, p. 68/413. Sobre los almocríes y sus funciones, así como la ceguera que padecían muchos de ellos, cf. M. Marín, "La vida intelectual", p. 508.

[67] Cf. *supra*, p. 301-2.

[68] Cf. *supra*, p. 232. Véase también Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, I, p. 231.

[69] Lo que no sorprenderá a las personas que, por su edad, hayan alcanzado a conocer la prohibición social que regía en España acerca de la asistencia de mujeres a los entierros.

[70] Al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 32/29.

el requerimiento de su ocultación; Ibn Ŷuzayy, que admitía su presencia al final del cortejo, hace la salvedad de que, si se teme que provoquen *fitna*, debe prohibírseles que salgan[71]. Si la expresión pública de dolor -ejemplificada en términos extremos por las plañideras profesionales- se desaprobaba en tanto que rechazo implícito de la trascendencia de lo sagrado, aún más enérgico era el repudio a las posibilidades de contactos no permitidos entre mujeres y hombres, al abrigo de una situación excepcional y llena de carga emocional.

Por otra parte, todo lo que pudiera suponer un atisbo de culto a los muertos fue reprobado desde épocas muy tempranas del islam y ha caído históricamente bajo la censura de los renovadores y purificadores del dogma islámico. Las visitas a las tumbas o la lectura del Corán al séptimo día del fallecimiento fueron desaconsejadas por ese motivo[72], tanto a mujeres como a hombres. La insistencia con que Ibn ʻAbdūn, en su tratado de *ḥisba*, detalla las precauciones y prohibiciones que deben regir la presencia de las mujeres en los cementerios desvela, no obstante, que se trataba de una práctica común. A finales del periodo naṣrí, una consulta hecha a al-Mawwāq describe la ceremonia del séptimo día tras el fallecimiento (*al-sābiʻ*): asistían a ella almocríes, hombres y mujeres, sentadas las unas cerca de los otros. La alternativa que se planteaba era prohibir a las mujeres que asistieran o bien ordenarles que se sentasen alejadas de los hombres. En su respuesta, al-Mawwāq considera permisible la presencia de mujeres en esta celebración[73].

El destino de las mujeres en el más allá se define, según el texto coránico, en los mismos términos que el de los hombres, es decir, de acuerdo con los méritos o deméritos realizados durante su vida[74]. Sin embargo, el *ḥadīṯ* se desmarca claramente de esta posición, vinculando los méritos de las mujeres a su comportamiento como esposas. La compilación de *ḥadīṯ*es sobre el decoro y buena conducta de las mujeres que hizo ʻAbd al-Malik b. Ḥabīb no ofrece dudas a este respecto. Entre

---

[71] *Qawānīn*, p. 101.

[72] Cf. M. Fierro, "El espacio de los muertos", nº 2 y 5.

[73] Al-Wanšarīsī, *Miʻyār*, I, p. 326.

[74] Cf. J. I. Smith y Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, p. 158-63.

los ejercicios de piedad religiosa que se exigen a una mujer para entrar en el paraíso figuran en estos *ḥadīṯ*es requisitos como la obediencia al esposo, el respeto a un código vestimentario que oculte sus formas a miradas ajenas o abstenerse de solicitar el divorcio sin causa de fuerza mayor[75]. Un capítulo concreto de esta misma obra se dedica a explicar por qué es tan escaso el número de mujeres que entrarán en el paraíso: por su afición a los bienes de este mundo, su falta de agradecimiento para con sus maridos y su escasa paciencia con ellos[76]. Se atribuyen a 'Ā'iša descripciones detalladas de los castigos que esperan, en la otra vida, a mujeres que hayan cometido pecados tales como peinarse en casa de la vecina o purificarse en casa ajena sin permiso de su marido, salir a la calle descubierta o levantar la mano contra su marido en un arrebato de cólera; en boca del Profeta este tema alcanza una mayor intensidad, si cabe[77].

Las limitaciones establecidas para la equiparación religiosa de hombres y mujeres en este mundo se perpetúan, por tanto, en el más allá. Si en el plano terrenal las mujeres veían restringida su participación en la actividad religiosa de la comunidad musulmana debido a sus condicionamientos biológicos (un *ḥadīṯ* citado también por Ibn Ḥabīb afirma que el defecto de las mujeres es que no pueden rezar durante el periodo de menstruación[78]), en la vida de ultratumba su recompensa se vincula indisolublemente a los méritos que hayan adquirido en tanto que esposas, requisito que no se exigía de los hombres. Asumido también por las mujeres, este ideal de piedad asociado a la virtud conyugal formaba parte del horizonte de quienes pretendían adquirir mérito religioso y recompensa eterna tras la muerte. Como se verá después, sólo se conocen los títulos de algunos, poquísimos, textos escritos compuestos por mujeres[79]. Entre las mujeres «sabias» -no las poetisas o las literatas- únicamente se menciona la autoría de tres obras, dos de ellas compuestas por la misma mujer,

---

[75] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, núms. 44, 122 y 177; véanse también núms. 256-62 (sobre las virtudes conyugales que proporcionarán recompensa a las mujeres).

[76] *Idem*, p. 272-4. Sobre este tema en otras colecciones de *ḥadīṯ*, cf. J. I. Smith y Y. Y. Haddad, *op. cit.*, p. 162.

[77] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, nº 239-40 y 244-52.

[78] *Idem*, nº 222.

[79] Cf. *infra*, p. 653.

Amat al-Raḥmān bt. 'Abd al-Ḥaqq[80]: una sobre tumbas (*qubūr*) y otra sobre oraciones (*ad'iya*). La primera de ellas podría haber pertenecido al mismo género en el que se incluyen, en esa época almohade, las de Ibn Aflaḥ e Ibn al-Ṭaylasān, señaladas por M. Fierro como las únicas contribuciones andalusíes a la floreciente literatura islámica acerca de las tumbas de hombres piadosos[81]. Pero no es seguro que sea así; podría tratarse de una recopilación de *ḥadīṯ*es y otros textos acerca de temas escatológicos. Es notable, con todo, que Amat al-Raḥmān se inclinara por esta elección temática, a lo que hay que añadir que su segunda obra no se refiere a la oración ritual y colectiva (*ṣalāt*), sino a las plegarias e invocaciones que de forma individual pronuncian los musulmanes piadosos en diversas circunstancias de su vida o con las que imploran el socorro y la compasión divinas[82]. En la fugaz referencia a la producción escrita de Amat al-Raḥmān bt. 'Abd al-Ḥaqq podría verse una indicación de espacios religiosos reservados de preferencia a las mujeres: su relación con ritos funerarios y con la plegaria individual.

En su estudio sobre la santidad de las mujeres en el islam, M. Chodkiewicz ha señalado la desproporción numérica que las afecta, respecto a los hombres, en la literatura hagiográfica musulmana, desproporción paralela a la de las canonizaciones de la iglesia católica[83]. En al-Ándalus, donde la producción de carácter estrictamente hagiográfico conoció un desarrollo muy limitado[84], es necesario recurrir a la literatura biográfica para rastrear las huellas de un tipo de dedicación religiosa que haga merecedor a quien la practique de diversos calificativos: la presencia de términos como *zāhid, 'ābid* o

---

[80] Sobre sus matrimonios, cf. *supra*, p. 562.

[81] M. Fierro, "El espacio de los muertos", nº 7.1.

[82] Cf. M. Marín, *Individuo y sociedad*, p. 91-6.

[83] Cf. M. Chodkiewicz, "La sainteté féminine", p. 101-103. Con algunos cambios, las siguientes páginas proceden de mi artículo "Retiro y ayuno: algunas prácticas religiosas de las mujeres andalusíes", *Al-Qanṭara* XXI (2000).

[84] Además de la *Risālat al-quds* de Ibn 'Arabī, existen otros dos textos dedicados a «vidas de santos»: la *Tuḥfat al-mugtarib bi-bilād al-Magrib fī karamāt al-šayj Abī Marwān*, de Aḥmad b. Ibrāhīm b. Yaḥyà al-Qaštālī, y el recientemente editado *al-Sirr al-maṣūn* de al-Ṣadafī.

ṣāliḥ sirve entonces como indicador de signos de un grado elevado de religiosidad, a los que a veces se añaden breves relatos sobre carismas y hechos milagrosos[85].

La comparación entre los datos así obtenidos sobre biografías de mujeres y hombres no carece de interés. La desigualdad numérica absoluta no es sorprendente, puesto que refleja la lenta y siempre muy minoritaria inserción de las mujeres en los diccionarios biográficos[86]. Ahora bien, recurriendo de nuevo a los materiales recogidos por M. L. Ávila, se comprueba que 16 biografías (de un total de 116) pueden entrar en la categoría de «mujeres dedicadas a la devoción religiosa»[87], es decir, que su proporción respecto al total de las biografías de mujeres es semejante a la que puede haber entre el conjunto biográfico de sabios andalusíes y los que, entre ellos, se consagraron a las prácticas de piedad. En cambio, las diferencias cualitativas entre biografías de mujeres y hombres son notables. En ese sentido, ha de destacarse que el repertorio de términos utilizados para calificar a las devotas es mucho más restringido que el empleado para los hombres de religión y abarca únicamente las siguientes posibilidades: *fāḍila/min fuḍalā' al-nisā'*, *ṣāliḥa/min ṣawāliḥ al-nisā'*, *'ābida, muta'abbida/min al-'awābid*, *dayyina* y *zāhida*. Términos como *wari'*, *nāsik, mutabattil* o *jāši'* que, junto a los anteriormente citados, aparecen con mucha frecuencia en las biografías de hombres piadosos no se aplican a mujeres sino muy excepcionalmente. Sobre todo, ninguna mujer es calificada de *muŷābat al-da'wa* (fórmula que, en su equivalente masculino, reconoce un grado superior de virtud, que consigue la respuesta divina[88]) ni de ṣūfí[89].

---

[85] Cf. M. Marín, "The Early Development of *zuhd* in al-Andalus" y "*Zuhhād* de al-Andalus".

[86] Cf. M. L. Ávila, "Women in Andalusi Biographical Sources".

[87] M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias", núms. 10, 16, 19, 28, 31, 40, 45, 51, 62, 77, 83, 92, 102, 104 y 105. A estas biografías hay que añadir la contenida en Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), nº 32 (texto publicado después de la elaboración del estudio de Ávila).

[88] Cf. M. Marín, "The Early Development of *zuhd*", p. 88-92 y "*Zuhhād* de al-Andalus", p. 451-52.

[89] La única excepción la forman las dos mujeres integradas por Ibn 'Arabī en su repertorio de 55 místicos andalusíes y magrebíes (*Risālat al-quds*, núms. 54 y 55); cf. E. Lapiedra "Mujeres místicas musulmanas", p. 266-7. Sobre el sufismo como espacio privilegiado para la religiosidad de las mujeres, cf. A. Schimmel, "Women in mystical

Finalmente, no se registra ningún ejemplo de carisma o portento relacionado con la religiosidad de estas mujeres.

A pesar de su reducido número, estas biografías de devotas contienen los suficientes datos como para establecer las características más importantes de su actividad religiosa, que, en algunos casos, puede contrastarse con información procedente de otro tipo de textos. Con muy pocas excepciones, los datos onomásticos que se refieren a las protagonistas de estos textos las sitúan como musulmanas libres, que pertenecen a familias de ulemas o de las que, al menos, se conoce parte de su vinculación genealógica familiar; una es, incluso, miembro de la casa omeya (al-Bahā', hija de 'Abd al-Raḥmān II)[90]. Custodios de estas mujeres, padres, maridos o hermanos garantizan su inclusión en un ambiente de estudio y dedicación religiosa, aunque sea su personalidad propia la que se destaque como practicantes de piedad[91]. Las devotas anónimas, que encuentran un lugar de acogida en los repertorios exclusivamente hagiográficos orientales o norteafricanos, no fueron aceptadas por la lógica de los diccionarios biográficos, basados en la identificación onomástica y, por tanto, sólo aparecen de forma casi casual en otro tipo de fuentes. Una mujer *ṣāliḥa* de Zaragoza informó al emir de la ciudad sobre la inconveniencia de construir un monumento funerario sobre la tumba de Ḥanaš y 'Alī b. Rabāḥ, quienes se le habían aparecido en sueños mostrando su desacuerdo con este propósito del emir[92]; otra devota de Córdoba aparece en la biografía del *qāḍī* de Córdoba Muḥammad b. Salama para subrayar su humildad y el rápido ejercicio de su justicia[93]. Por contraste, las *ṣāliḥāt* repertoriadas en los diccionarios biográficos, a pesar de lo breves que son los textos que se les dedican, pueden identificarse casi siempre como miembros de la elite intelectual y religiosa.

Islam".

[90] Sólo las biografías contenidas en M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 77 y 83, e Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), nº 32 se limitan a dar el nombre propio de las mujeres a que se refieren, sin ningún otro elemento de su cadena genealógica.

[91] Cf. M. Chodkiewicz, "La sainteté féminine", p. 103-4 y F. R. Mediano, "Una sociabilidad oblicua", p. 387-92.

[92] Al-'Uḏrī, *Tarṣi'*, p. 23. Cf. D. Bramon y J. A. Souto, "Las maravillas de Zaragoza", p. 15-6.

[93] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 164/203.

¿Por qué se calificaba a estas mujeres de *ṣāliḥāt*? Muchas veces no se ofrece ninguna explicación a este respecto: eran mujeres virtuosas, pías, honestas (*min 'afā'if al-nisā'*) y ello las convertía en modelos de comportamiento. Pero de algunas se dan más detalles y en dos casos concretos se menciona la gran concurrencia de gente a su entierro, hecho que, como ya se ha indicado, supone un reconocimiento público a la virtud de la persona fallecida[94]. Entre las prácticas religiosas que se mencionan expresamente figuran la lectura (y en una ocasión, la copia) del Corán, la limosna abundante y generosa y, de modo especial, la vida retirada. Este último aspecto se subraya en las vidas de mujeres de muy diversa condición: la hija de 'Abd al-Raḥmān II, al-Bahā', la anónima devota de Córdoba que fue a ver al *qāḍī* Muḥammad b. Salama y una valenciana, Maḥabba, que murió en Granada en 610/1213-14 y que "no se ocupaba más que de Dios y vivía retirada de la gente"[95].

Hubo sin duda muchas otras mujeres, no recogidas en las fuentes biográficas, que practicaron estos mismos aspectos de la religiosidad islámica y con la misma devoción. El deseo de llevar una vida apartada, retirada del contacto con el mundo y sus atractivos terrenales, es una de las señales más distintivas del asceta, y en las biografías de hombres piadosos aparece de forma recurrente. Una de las fórmulas conocidas para ello, tanto en al-Andalus como en otras regiones del mundo islámico, es la práctica del *ribāṭ*. En el de Monastir, según información recogida por al-Bakrī, había construcciones especiales para que en ellas pasaran periodos de retiro las mujeres (*murābiṭāt*)[96], pero no hay referencias explícitas a mujeres en los textos relativos a los *ribāṭ* y lugares de *ribāṭ* de al-Ándalus[97]. Para la época más tardía de la historia andalusí, se ha observado que la toponimia de algunas rábitas

---

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

[95] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), nº 32.

[96] Al-Bakrī, *Kitāb al-Mugrib*, p. 36/79.

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

granadinas y malagueñas puede tener relación con nombres femeninos y de ahí que haya sido entendida como prueba de vida eremítica de algunas mujeres[98].

Una cuestión sometida a la consulta de Ibn Sahl es mucho más explícita sobre los lugares en los que podían retirarse a vivir las mujeres devotas o también, como ocurría en los *ribāṭ* urbanos de El Cairo mameluco, las viudas, ancianas o repudiadas sin medios económicos propios[99]. El texto de la consulta y las respuestas que se le dieron es el único testimonio conocido de la existencia en al-Ándalus de esa clase de instituciones:

> dijo el *qāḍī*: nos ha consultado el *ṣāḥib al-aḥkām wa-l-aḥbās* de Córdoba, Muḥammad b. Makkī, sobre una mujer que residía en una casa establecida como legado pío (*muḥabbasa*) para las mujeres piadosas (*ṣāliḥāt al-nisā'*). Esta mujer quería casarse o quería la vuelta de un marido que la había repudiado y (pretendía) vivir con ella en aquella casa. Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad y yo respondimos que la mujer tenía derecho a ello si el marido era indigente y no podía alojarla. Abū 'Abd Allāh b. Faraŷ y 'Ubayd Allāh b. Adham respondieron que ella tenía que salir de la casa si se casaba y no se le debía permitir vivir allí con su marido. Respondieron Ibn 'Attāb e Ibn al-Qaṭṭān: no le corresponde ello[100].

No es posible saber si esta «casa de retiro» cordobesa fue un ejemplo único en su género a lo largo de la historia andalusí, pero ha de tenerse en cuenta que, para el total de la historia mameluca en Egipto, J. Berkey sólo ha documentado cinco fundaciones pías semejantes[101], contando para ello con una documentación de base mucho

---

[98] Cf. G. López de la Plaza, *Al-Andalus*, p. 122-23.

[99] Cf. J. Berkey, *The Transmission of Knowledge*, p. 173-75.

[100] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1003-4. Los alfaquíes que dieron su opinión sobre este asunto fueron Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd al-Azīz b. Ḥamdīn al-Taglibī (m. 482/1089-90), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Faraŷ Ibn al-Ṭallā' (m. 497/1103-4), 'Ubayd Allāh b. Muḥammad b. Adham (m. 486/1093-4), Muḥammad b. 'Attāb b. Muḥsin (m. 462/1069-70) y Aḥmad b. Muḥammad b. 'Īsà b. Ḥilāl Ibn al-Qaṭṭān (m. 460/1067-8) (Cf. M. L. Ávila y M. Marín, "Nómina", núms. 290, 1125, 1220, 1709 y 1760).

[101] J. Berkey, *The Transmission of Knowledge*, p. 174.

más abundante que la andalusí. Por otro lado, la forma en que se presenta esta cuestión parece dar a entender que se trataba de algo perfectamente asumido por los alfaquíes consultados, quienes se preocupan mayoritariamente de preservar el carácter sexualmente segregado del edificio. La conexión entre prácticas piadosas de vida retirada y refugio para mujeres en situación difícil es también evidente y permite suponer la existencia de redes informales de asistencia, vinculadas de modo natural a la actividad caritativa y piadosa de mujeres acomodadas. Quedan, desde luego, muchas preguntas sin respuesta suscitadas por el texto recogido por Ibn Sahl, que permite únicamente asegurar la presencia de lugares específicos a los que se acogían mujeres devotas o desamparadas.

Por algunos textos biográficos se conocen también actividades de carácter religioso organizadas por y para las mujeres, que posiblemente tuvieron algo que ver con estas «casas de retiro» o que, al menos, se sitúan en un parecido orden de cosas. Se trata, primero, de una hermana -anónima- del *qāḍī* Munḏir b. Sa'īd al-Ballūṭī (m. 355/965-66) a la que se describe residiendo en la casa familiar de Faḥṣ al-Ballūṭ y llevando allí una vida

> dedicada a la piedad en su mezquita, sin abandonar su casa, a la que acudían las ancianas y mujeres piadosas de la región, para orar, instruirse en la religión y estudiar las vidas de los santos[102].

Se testimonia así, en este breve apunte biográfico, cómo las mujeres de una zona rural podían mantener sus propias áreas de perfeccionamiento religioso o, simplemente, de acceso a un conjunto de conocimientos básicos para su conducta como musulmanas. La fama de la familia de Munḏir b. Sa'īd contribuyó, sin duda, a que se recogiera la actividad de esta hermana suya, pero es muy posible que otras mujeres de familias de ulemas locales cumplieran una parecida función. Más excepcional, dentro de este ámbito de difusión de temas de piedad, es el caso de una mujer de ubicación cronológica desconocida, y a la que Ibn al-Abbār llama Rašīda al-Wā'iẓa ("la predicadora")[103]. Rašīda viajaba por al-Ándalus predicando y exhortando a las mujeres,

---

[102] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. M. Alarcón), p. 402-3.

[103] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias», nº 77.

dedicación que la hizo famosa y permitió su inclusión en los repertorios biográficos. Esta actividad de prédica no reglamentada -a diferencia de la que se lleva a cabo en las mezquitas durante la oración del viernes- no siempre fue vista con buenos ojos por los ulemas más estrictos, pero en el caso de Rašīda se registra con palabras de alabanza[104]. Su actividad es totalmente diferente de la de la hermana de Munḏir b. Sa'īd, voluntariamente recluida en su casa. Pero en este caso, tanto como en el de las «casas de retiro», se observa la existencia de circuitos propios de las mujeres, a través de los cuales se difundían enseñanzas y prácticas religiosas y se establecían redes de ayuda y apoyo a mujeres desvalidas.

Puesto que el ayuno -identificado especialmente con el que se practica, en las horas diurnas, durante el mes de ramaḍān- es uno de los pilares del islam, no es de extrañar que entre los ascetas y místicos se diera una dedicación particular a esta práctica, lo que se traducía en ayunos voluntarios fuera del mes sagrado, obligatorio para todos los musulmanes. Varias de las mujeres devotas cuyas biografías se están examinando compartieron esta dedicación: Amat al-Raḥmān bt. Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Qāhir al-'Absī (m. 440/1048-49) era "ayunadora constante", lo mismo que Zaynab bt. 'Abbād y Maḥabba al-Balansīya[105]. Nada diferencia esta práctica, tal como aparece en los textos biográficos, de la que llevaban a cabo musulmanes de extrema piedad, caracterizados por su nulo aprecio de los placeres del mundo. En la biografía de un *qāḍī* de Játiva y Denia, Jalaf b. Sulaymān b. Fatḥūn al-Ūryuwālī (m. 505/1111-12) se muestra cómo esta negación de las necesidades corporales se convierte en modelo para una mujer de su familia, su tía materna -a su vez, abuela de Abū Muḥammad al-Rušāṭī-. Esta mujer decidió seguir el ejemplo de Jalaf, quien había optado por abandonar el mundo y dedicarse al ayuno y la vida retirada, y ayunó, como su sobrino, de forma constante hasta el momento de su

---

[104] Su caso no era único: al-Ḏahabī registra los nombres de tres *wā'iẓāt* bagdadíes, que vivieron en los siglos V-VII/XI-XIII (Cf. A. Nègre, "Les femmes savantes chez Ḏahabī", p. 124).

[105] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1535; Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. M. Alarcón), nº 2889; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), nº 32.

muerte[106]. En el mismo contexto de santidad «familiar» debe situarse el ayuno de la mujer de Abū Marwān al-Yuḥānisī, que preparaba la comida de su esposo y sus compañeros pero no la probaba; Abū Marwān, al tener noticia de ello en una visión onírica, le ordenó que abandonara su práctica de abstinencia[107].

Se conservan otros textos que añaden a esta dedicación al ayuno, similar a la practicada por los hombres, una dimensión específica y que quizá pueda corresponder a un fenómeno bien documentado en el ámbito de la cristiandad medieval: la conversión del ayuno en fórmula eliminadora de la corporeidad de las mujeres, que acceden así a una posición asexuada en la que se han borrado -mediante la destrucción de los condicionantes biológicos- los obstáculos para su integración en la esfera de la santidad[108]. De forma significativa, los datos sobre este fenómeno proceden de fuentes orientales o magrebíes, aunque sus protagonistas sean mujeres andalusíes. La reserva de los biógrafos andalusíes hacia los carismas y hechos milagrosos, reflejada en la escasez de textos hagiográficos a que ya se ha hecho referencia, encuentra aquí una nueva confirmación.

Acogiéndose a la autoridad de al-Ḏahabī, Ibn Ḥaŷar se refiere al caso extraordinario de ʻĀʼiša bt. ʻAbd Allāh b. ʻĀṣim (m. 705/1305-6). Esta mujer

> estuvo más de veinte años sin comer en absoluto. Su acción es pública y notoria y no hay duda de ello; la han transmitido el tradicionista Abū ʻAbd Allāh Ibn Rabīʻ, Muḥammad b. Saʻd al-ʻĀšiq y otros. Ella era tía materna del *qāʼid* Abū Isḥāq Ibn Bilāl. Residía en una habitación suya en la parte alta de al-Ŷāmiʻ al-Muʻallaq de Algeciras, en al-Ándalus[109].

---

[106] Al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 707.

[107] Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-mugtarib*, p. 180.

[108] Cf. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, donde se analiza con brillantez el uso simbólico de la comida en la religiosidad de las mujeres cristianas medievales.

[109] Ibn Ḥaŷar, *al-Durar al-kāmina*, II, nº 2086. No hay referencias a ʻĀʼiša en *Siyar aʻlām al-nubalāʼ* o en *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* de al-Ḏahabī (cf. M. Fierro y J. Zanón, "Andalusíes en dos obras de al-Ḏahabī"). Por su parte, R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des naṣrides*, p. 421, nota 1, cita esta biografía, pero no sitúa cronológicamente a esta mujer ni se refiere a su sobrino.

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

Los detalles sobre la otra mujer andalusí "ayunadora" proceden de la obra de un antepasado de al-Maqqarī que fue maestro de Ibn al-Jaṭīb; de su *Kitāb al-Muḥāḍarāt* copió su descendiente un largo fragmento, escrito en primera persona y en el que se advierte la perplejidad y desconcierto que provocó, entre los alfaquíes y ulemas, un fenómeno que desafiaba las leyes de la naturaleza. Según este al-Maqqarī, en los años 50 del siglo VIII/XV llegó a Tremecén, donde residía, una mujer de Ronda

> que ni comía, ni bebía, ni defecaba ni menstruaba. Cuando esto se dio a conocer, lo negó el alfaquí Abū Mūsà Ibn al-Imām, que recitó: "Ambos tomaban alimentos"[110]. La gente empezó a enviarle (a esta mujer) a sus mujeres de más confianza e inteligencia. Ellas la inspeccionaron de todas las formas posibles, sin hallar más que lo que se ha mencionado. Le preguntaron: ¿te apetece la comida? A lo que respondió: ¿Os apetece a vosotros la paja que se pone ante el ganado? También le preguntaron: ¿has tenido alguna señal [divina]? Entonces les informó que un día que había ayunado había sentido hambre y sed.

---

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

> Se quedó dormida y en sueños le llegó un mensajero con comida y bebida que comió y bebió. Cuando se despertó, experimentó una sensación de hartazgo. Y así continuó hasta el presente, recibiendo en sueños comida y bebida[111].

La presencia de esta mujer en Tremecén y la difusión de su milagrosa abstinencia de funciones corporales debió de causar cierta conmoción, porque, continúa diciendo al-Maqqarī, el sultán -en esos años, Tremecén estaba bajo dominio meriní- la hizo llevar a un lugar de su palacio, donde permaneció vigilada para evitar que su madre, cuando la visitaba, le llevase comida. La mujer de Ronda pasó con éxito la prueba a que se la sometió durante 40 días y al-Maqqarī propuso que se la sometiese a este mismo control, aumentado con la presencia de médicos y otros expertos, a lo largo de un año. Una vez terminado ese plazo, si la suspensión de funciones físicas se había mantenido, debería darse a conocer por todo el mundo, ya que no sólo se trataba de un caso que iba en contra de las leyes de la naturaleza, sino que demostraba, entre otras cosas, cómo se alimentaban las gentes en el paraíso. No se llevó a la práctica, al parecer, esta sugerencia de al-Maqqarī, cuyo relato termina así:

> se mencionó que había con ella otra mujer en la misma situación. Me dijo más de una persona de confianza, de los que habían conocido a ʻĀ'iša al-Ŷazīrīya, que su caso era el mismo y que ʻĀ'iša bt. Yaḥyà la había controlado también durante cuarenta días. ¡Cuántos milagros se han perdido, cuántas pruebas han caído en el olvido! No se había conocido nada igual a esto antes de la octava centuria[112].

A finales del s. VII/XIII y en la primera mitad del s. VIII/XIV se dieron en al-Ándalus los únicos casos conocidos de ayuno milagroso por parte de las mujeres. Bien señala al-Maqqarī que podría haberse perdido la memoria de otros carismas semejantes, pero la coincidencia temporal de los conservados puede no haber sido casual. Cabría pensar, por tanto, que en esa época, como en la Baja Edad Media cristiana, se intensificaron formas de religiosidad específicamente practicadas por las

---

[111] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, V, p. 305.

[112] *Idem*, p. 305-6.

mujeres y que incluían la dedicación extrema a la abstinencia de la comida. ¿Podría intepretarse esta dedicación -como se ha hecho para las mujeres cristianas- en tanto que forma de rechazo a la práctica moderada de la religión y, por tanto, al lugar secundario que esta práctica reservaba a las mujeres?[113]

Saberes y conocimientos

Una gran parte de los saberes y conocimientos de las mujeres andalusíes estaban relacionados con su condición de musulmanas; se acaba de comprobar y se volverá aún sobre ello. Pero aunque hayan dejado una huella mucho menor en los textos, existían otras áreas de saber que debieron de tener, en las vidas de la mayor parte de las mujeres, un papel tan importante o más que la práctica religiosa, cuyas manifestaciones más singulares y devocionales sólo afectaban a una reducida minoria.

Entran en esas áreas toda una serie de conocimientos sobre prácticas y ritos sociales, así como transmisiones orales de las que sólo a veces se tiene noticia y, casi siempre, de forma desdeñosa por parte del autor que se refiere a ellas. Un texto famoso de Ibn Ḥazm es revelador a este respecto, al equiparar una serie de falsas creencias de los judíos con las leyendas (*jurāfāt*) que cuentan las mujeres por las noches, mientras hilan[114]. La condescendencia de la mirada masculina hacia los relatos transmitidos, entre sí, por las mujeres, no impide corrobar la existencia de circuitos de transmisión situados fuera del ámbito de la cultura «oficial» y, por ello, muy escasamente representados en los textos escritos en al-Ándalus. Se ha mencionado anteriormente cómo las palabras de la hija de Ibn Mardanīš se

---

[113] Cf. C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 241-44.

[114] Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, I, p. 162; en la traducción de M. Asín (*Abenházam*, II, p. 382) se vierte *jurāfāt* por "cuentos de viejas" (lo mismo que en *idem*, V, p. 10/171). Debe hacerse constar que los diccionarios de árabe clásico no establecen ninguna relación entre la voz *jurāfa* y las mujeres, viejas o jóvenes (Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, X, p. 412, vincula su significado a un tal Jurāfa, de los Banū 'Uḏra o los Ŷuhayna; cf. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon, s.v.*). En castellano, sin embargo, el *DRAE* sí registra la acepción "cuentos de viejas" en el sentido de "noticia o relación que se cree falsa o fabulosa"; cf. F. Corriente, *Diccionario árabe-español, s.v. jurāfa*.

convirtieron en dicho proverbial entre las mujeres andalusíes[115]; más adelante se verá que las hazañas guerreras de Ŷamīla bt. 'Abd al-Ŷabbār dieron origen a cantos de carácter épico relacionados con las celebraciones de bodas[116]. Las mujeres que hilaban de noche, en una actividad íntimamente ligada a la diferenciación de género, y que mientras lo hacían se relataban, unas a otras, narraciones fantásticas, pertenecían a un sistema de transmisión de conocimientos que carecía del prestigio necesario para ser incorporado a la palabra escrita por los hombres. De su constante presencia, no obstante, es suficiente testimonio el que haya sido capaz de atravesar, en estas pocas ocasiones, el muro de silencio construido por los dueños de la memoria colectiva.

A veces, sin embargo, se reconoce la autenticidad de un suceso por la autoridad de hombres y mujeres de un determinado lugar. Un relato en el que interviene Ziyād b. 'Abd al-Raḥmān Šabṭūn documenta esta posibilidad: al parecer Šabṭūn, de visita en la región de origen del *qāḍī* 'Amr b. 'Abd Allāh, pidió agua para hacer sus abluciones y se le indicó que en el pozo del lugar había caído una gallina, lo que anulaba la pureza del líquido. Sin embargo, Šabṭūn no vio inconveniente en utilizar el agua de aquel pozo; informado de ello Sa'īd b. Ḥassān por el propio 'Amr b. 'Abd Allāh, manifestó su incredulidad, pero 'Amr le insistió: "esta noticia es conocida entre nosotros, la hemos oído de nuestros hombres y nuestras mujeres"[117]. En un contexto rural como el descrito en esta anécdota la participación de las mujeres en la preservación de la memoria colectiva encontró quizá menos dificultades que en el entorno urbano, donde la escritura -coto reservado de las elites intelectuales y religiosas- dominaba a la cultura oral en prestigio y posibilidades de difusión.

Como consecuencia de todo ello, la transmisión oral de las mujeres sólo se recoge en los textos y se le da valor testimonial cuando se refiere a sucesos históricos en los que han tomado parte y cuyos protagonistas verdaderos son los hombres de su entorno familiar.

---

[115] Cf. *supra*, p. 519.

[116] Cf. *infra*, p. 703.

[117] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Ajbār*, nº 104 (p. 96). Al saber Sa'īd que el agua del pozo era muy abundante, encontró en ello justificación al proceder de Šabṭūn. Cf. M. Fierro, "Tres familias andalusíes", p. 102.

Algunos de estos casos ya se han mencionado con anterioridad: 'Aŷab, una de las mujeres favoritas de al-Ḥakam I, relata en primera persona hechos que demuestran la sincera piedad religiosa del emir[118]; la madre de al-'Āṣī, hijo del emir Muḥammad, hace lo mismo con los acontecimientos que rodearon el acceso del emir al poder[119]. En un texto sobre el que se volverá en seguida, una de las favoritas de 'Alī b. Ḥammūd es la informante sobre algunas particularidades del califa, hecho que se señala para dar mayor verosimilitud al relato[120]. Es decir, las transmisiones de las mujeres se valoran por los cronistas debido a su intimidad con personajes importantes o, en un caso ciertamente especial, por constituir fuente de información inevitable acerca del tema de que se trata: Ibn Ḥazm, dispuesto a escribir sobre el amor y los amantes, tuvo que recurrir a mujeres que conocía para ampliar su repertorio de datos.

Se carece hasta el momento de un estudio de conjunto sobre prácticas creenciales y mágicas en al-Ándalus, donde debieron de conocer una difusión paralela a la de otras sociedades premodernas. Los hallazgos arqueológicos han producido, por su parte, una buena muestra de amuletos, que evidentemente pudieron ser llevados tanto por mujeres como por hombres y que tendrían una función profiláctica respecto al «mal de ojo» o protectora contra males diversos[121]. Hasta qué punto era admitida la capacidad maléfica de la mirada puede comprobarse por el hecho de que de 'Alī b. Ḥammūd se decía que la poseía en sumo grado (*šadīd al-iṣāba bi-'ayni-hi*), de lo que él era consciente, advirtiendo a una de sus mujeres más amadas: "oculta tus encantos de mi mirada todo lo que puedas, porque mis ojos son una amenaza para ti, de quien yo deseo gozar largamente"[122]. Nada se dice, en este breve texto, sobre el uso de amuletos protectores contra el mal de ojo

---

[118] *Ajbār maŷmū'a*, p. 126/114. Cf. *supra*, p. 493.

[119] Cf. *supra*, p. 673.

[120] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 98-9. En este sentido, no hay que olvidar el papel fundamental representado por 'Ā'iša como transmisora de informaciones acerca del Profeta.

[121] Véase a este respecto R. Azuar, *Denia islámica*, p. 398-401, con referencia a amuletos encontrados tanto en el šarq al-Andalus como en otras regiones.

[122] Ibn Bassān, *Ḏajīra*, I, p. 98-9 e Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 123.

del califa ḥammūdí, ni tampoco he podido encontrar, en los textos andalusíes, referencias a mujeres a quienes se atribuyera esta capacidad destructora. En cambio, algunos datos -no muchos- sí se conocen sobre la práctica de elaborar encantamientos y sortilegios con fines médicos o amorosos.

Entre los primeros, ha de traerse de nuevo a colación el testimonio de Ibn Ḥazm sobre la mujer que curaba así los granos malignos[123]. Pero la utilización de estos métodos no era privativa de las mujeres. Abū Marwān al-Yuḥānisī fue solicitado por unos parientes suyos para que curase a la mujer de un tal Ibrāhīm b. Ṭāhir, que llevaba varios meses atenazada e impedida por un genio; el marido le pidió que hiciera un encantamiento para ella, lo que tuvo como consecuencia que se levantara y echase a andar ese mismo día. También intervino Abū Marwān en el caso de una muchacha de Lanteira, cuyos familiares no sabían si estaba poseída por un *ŷinn* o padecía de locura (*yubs*). Se confirmó que se trataba de la primera posibilidad cuando Abū Marwān mantuvo con el genio una conversación en la que se comprometió a abandonar el cuerpo de la poseída e irse a Murcia al cabo de tres meses. Esta mujer se casó después con un alfaquí y predicador y dio muestras, durante toda su vida, de gran cordura[124]. A pesar de la condena de sabios como Ibn Ḥazm, que calificaba a los taumaturgos como Abū Marwān de "farsantes mágicos, que tienen por oficio conjurar a los demonios"[125], es evidente que su función respondía a una serie de necesidades individuales y sociales, de cuya persistencia a través de los siglos se tiene constancia detallada gracias a los procesos inquisitoriales contra los moriscos[126].

La desconfianza o censura con que las elites intelectuales consideraban estas prácticas no impidió, naturalmente, su difusión, tanto más cuanto que al menos la recitación y escritura de fórmulas mágicas benéficas había sido, según el *ḥadīṯ*, sancionada por el Profeta[127].

---

[123] Cf. *supra*, p. 298.

[124] Al-Qaštālī, *Tuḥfa*, p. 160.

[125] Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, V, p. 10/171.

[126] Cf. A. Labarta, "Supersticiones moriscas".

[127] Cf. *E.I.²*, *s.v.* "Ruḳya" [T. Fahd] y Fahd, T., "La connaissance de l'inconnaissable", p. 39-40.

Una anécdota atribuida al *qāḍī* Aslam b. 'Abd al-'Azīz (m. 319/931) refleja esta tolerancia, quizá mayor en lo que se refería a las mujeres:

> el *qāḍī* Aslam, junto a su dignidad en el juzgado, era un hombre afable y bromista. Se contó que una mujer hermosa y de buena apariencia le frecuentaba, para quejarse de su marido y de los malos tratos que le daba. Luego de haber concluido entre ambos un acuerdo, la mujer retornó (al juzgado), y el *qāḍī* le dijo: "¿qué es esto, cómo vuelves estando tan cercano el acuerdo en el que hemos sentenciado en tu favor?" Ella contestó: "es que él se abstiene de mí". Repuso Aslam: "excúsame, por Dios. Esto no es competencia del *qāḍī*, que lo que tiene que hacer es juzgar, pero al que no le corresponde la devolución del deseo. Te voy a indicar, sin embargo, algo que puede serte útil: ve a ver a Fulano para que te escriba un papel para el deseo y vete de mi lado, necia"[128].

Ese "papel para el deseo" (*kitāb li-l-hawà*) era, evidentemente, un sortilegio; la afabilidad del *qāḍī* se traduce aquí en condescendencia hacia una petición que sólo puede ocurrírsele a una mujer necia y que, por tanto, sólo merece una respuesta como la que obtiene. Es evidente, sin embargo, que el *qāḍī* estaba al tanto de las actividades de ese "Fulano" redactor de encantamientos y de la función que desempeñaba, a la que debían de recurrir mujeres desalentadas por la falta de eficacia de otros procedimientos. Las amenazas contra la estabilidad matrimonial o emocional o el deseo de preservar la salud y la integridad física eran las motivaciones más importantes, aunque no las únicas, entre todos los que solicitaban la confección de un encantamiento; quizá las mujeres acudieran más a este procedimiento para asegurar o reafirmar sus lazos conyugales y la voluntad de sus maridos, de la que en gran parte dependían sus vidas. Del mismo modo acudían a consultar a esos adivinos (*ḥussāb*) que, en los cementerios o en sus casas, recibían a las mujeres, con gran escándalo de Ibn 'Abdūn[129].

La frontera entre esta clase de remedios mágicos y los condenados claramente como procedimientos de hechicería no siempre debía de ser fácilmente definible. Ibn Ḥabīb se refiere de forma un

---

[128] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, V, p. 197.

[129] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 27/98.

tanto oblicua a "la condena de que las mujeres practiquen lo que saben que las hará amar por sus esposos[130]", de lo que da algún ejemplo más concreto en una escena en la cual una mujer preguntó a ʻĀʼiša si era correcto que la esposa anudase con correas el colchón donde dormía su marido. Hasta que otras mujeres le explicaron el significado mágico de esta acción, ʻĀʼiša no comprendió que se trataba de un hechizo, que prohibió al mismo tiempo que hacía purificar el lugar donde había estado la mujer en cuestión[131]. Se observa claramente la conexión entre esta práctica y la condenada por el Corán, donde se hace referencia a las mujeres que soplan sobre los nudos[132], pero es imposible saber si entre las mujeres andalusíes se dieron procedimientos semejantes, documentados en la Arabia preislámica -de ahí la condena coránica- y en otras culturas[133]. Por otro lado, obras como *Gāyat al-ḥakīm* contienen instrucciones para la fabricación de talismanes y amuletos de tipo astrológico, muchos de los cuales tenían como función atraer o rechazar voluntades dentro del matrimonio o conquistar el amor de las mujeres. Esta tradición talismánica, de procedencia oriental y que conoció una gran difusión tanto en árabe como en latín, pertenece indudablemente al mundo de la alta cultura medieval y cabe preguntarse si estuvo al alcance de algunas mujeres.

Creencias religiosas y sobrenaturales formaban parte de un bagaje cultural común. Las mujeres que ejercieron profesiones u oficios artesanos poseían, además, conocimientos especializados tanto en destrezas manuales como intelectuales: véase lo ya dicho respecto a campesinas, hilanderas, comadronas, médicas, maestras, etc.[134]. En este capítulo me ocuparé de dos ámbitos del saber que, aun manteniendo a veces relación con el ejercicio de un trabajo profesional, se distinguen por su marcado carácter cultural: me refiero a las *ŷawārī* o esclavas cantoras y las mujeres «sabias». A pesar del abundante caudal de información contenido en los textos -sobre todo respecto a las *ŷawārī*-

---

[130] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisāʼ*, p. 230-32.

[131] *Idem*, nº 152.

[132] Corán, CXIII, 4.

[133] Cf. J. G. Frazer, *La rama dorada*, p. 284-90 y E. Doutté, *Magie et religion*, p. 87-91. K. Babayan ("The «ʻAqāʼid al-nisāʼ»", p. 365) se refiere a esta práctica en el contexto del islam iraní del s. XVII.

[134] Cf. *supra*, p. 266 y ss.

no se debe olvidar que se trata de segmentos muy minoritarios de la población que no hay, por tanto, que tomar como representativos de un estado general de cosas en la sociedad andalusí. Sin embargo, en ambos casos se observa que, de forma diferente y a veces incluso opuesta, en la alta cultura árabeislámica cabía un espacio para la presencia de las mujeres. De qué modo se organizó esta presencia y cómo se admitió o reguló se verá a continuación.

Las *ŷawārī* (también llamadas *qaynāt*), mujeres esclavas entrenadas para la música y la poesía, sólo pueden encontrarse en los círculos sociales más elevados, donde constituyen un signo de riqueza y posición. Su función era la de contribuir al goce sensual de sus dueños y sus invitados, ante los que cantaban, recitaban o improvisaban poemas. Esto, como se verá luego, precisaba de una formación larga y costosa y exigía de ellas capacidades de inteligencia y memorización nada despreciables. No obstante, su nivel cultural se suele presentar como muy poco elevado, lo mismo que su consideración social y religiosa. Es conocida la anécdota, contenida en la biografía de 'Abbās b. Firnās, según la cual las *ŷawārī* del alcázar de Córdoba, al conocer el tratado de al-Jalīl, que un comerciante había traído de Oriente, se mofaban de tan estrafalario modo de presentar la métrica árabe[135]. Más adelante, al encomiar Ibn Ḥayyān el afán de saber y los grandes conocimientos del señor de Denia, Muŷāhid al-'Āmirī, no encuentra otro modo mejor de alabarlo que afirmar que "la ciencia se difundió en su capital hasta extenderse entre sus *ŷawārī* y sus *gilmān*"[136]. En este caso, es evidente el contraste buscado entre los intereses cientificos de Muŷāhid y la dedicación habitual de las *ŷawārī* a materias nada religiosas; la oposición entre ambos campos de actividad -canto y poesía, por un lado y, por otro, ciencias islámicas- se basa en una jerarquía de saberes que condena la liviandad de la dedicación a las artes musicales.

Esta condena se acentúa en determinados periodos históricos. Es bien conocida la descalificación que los reyes de taifas, en conjunto, merecieron a los cronistas, que veían en su inclinación al vino y las esclavas cantoras otras tantas razones que justificaron la llamada a los

---

[135] Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt*, p. 269; cf. E. Terés, "'Abbās b. Firnās", p. 240-1.

[136] Ibn Ḥayyān, en Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 250.

almorávides para salvar a al-Ándalus de la amenaza cristiana[137]. Las *ŷawārī* se convierten en emblema de la ligereza de los príncipes en palabras atribuidas al señor de Córdoba, Abū l-Walīd Ibn Ŷahwar:

> "en un solo día me llegaron: una carta de Ibn Ṣumādiḥ, señor de Almería, pidiendo una *ŷāriya* tañedora de laúd; una carta de Ibn 'Abbād pidiendo una *ŷāriya* flautista y una carta de Sawwāŷāt, señor de Ceuta, pidiendo un almocrí". A éste le envió un estudioso cordobés conocido como 'Awn Allāh. Se maravillaba Abū l-Walīd de esto, diciendo: "un ignorante pide un almocrí y los sabios piden cosas vanas (*abāṭīl*)"[138].

También se presenta a las *ŷawārī* como símbolo de los fallos de carácter de los habitantes de toda una región. La afición de los valencianos por las cantoras, señalada por al-'Uḏrī[139], va de par con su inclinación al lujo, que les hizo presentarse a la batalla de Paterna cubiertos de ricas vestiduras de seda -y sufrir una devastadora derrota[140]. En el formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār, las razones que inhabilitan a una persona para ejercer como testigo tienen todas que ver con su mala conducta: mentir, practicar la usura, beber vino o escuchar a esclavas cantoras[141]. Gobernantes particularmente piadosos o que encabezaban un movimiento reformador pusieron en práctica medidas en contra de las *ŷawārī*: en 580/1184-85, el califa almohade al-Manṣūr prohibió los trajes de seda y ordenó que se detuviera a los músicos, lo que trajo como consecuencia que se vaciara el zoco de las cantoras[142]. En época naṣrí, Ismā'īl II (m. 725/1325) prohibió la participación de

---

[137] Ibn al-Kardabūs, *Iktifā'*, p. 77.

[138] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 250. Cf. E. Molina López, "Los Banū Ṣumādiḥ de Almería", p. 138.

[139] *Tarṣī'*, p. 18.

[140] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 849-50. La afición de los sevillanos a la música se constata también en la conocida afirmación de Averroes: si un sabio muere en Sevilla, sus libros se venden en Córdoba, pero si un músico muere en Córdoba, sus instrumentos se venden en Sevilla (al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 463).

[141] Ibn al-'Aṭṭār, *Waṯā'iq*, p. 334-5. Cf. A. Carmona, "Corrientes doctrinales", p. 109 y "Honorabilidad y diversión", p. 78-9 (con citas de Ibn Hišām al-Azdī en sentido muy parecido).

[142] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* V, p. 174.

las *qaynāt* en los banquetes de bodas y ordenó que sólo actuasen ante gentes de su misma condición (*'alà aŷnāsi-hinna min al-nās*)[143].

¿Cómo se convertía una mujer en *ŷāriya* o *qayna*? O, dicho de otro modo, ¿cuáles eran las fórmulas de adquisición de saberes necesarios para ello?

Las informaciones a este respecto se refieren únicamente a las *ŷawārī* de clase más superior, es decir, a aquéllas que llegaron a alcanzar niveles excelentes de conocimiento y, en algunos casos, a convertirse en verdaderos prodigios de sabiduría. Puesto que se trata de mujeres esclavas, podía ocurrir que fueran sus dueños quienes las educaran, enseñándoles principalmente música y poesía. Un almojarife de Málaga, Abū 'Alī Ibn Yabqà, había adiestrado en el canto a una *ŷāriya* que atrajo la atención del gobernador almohade de al-Ándalus, quien le pidió que se la regalase. Abū 'Alī pagó muy cara su negativa, pues cuando el almohade se proclamó califa (con el nombre de al-Ma'mūn), lo hizo llamar y ajusticiar en Sevilla[144]. Es posible que Abū 'Alī no quisiera desprenderse de una mujer con la que le unían lazos más intensos que los de maestro y discípula o dueño y esclava. Un médico y poeta de Fez que vivió en Granada, Aḥmad b. Muḥammad b. Šu'ayb al-Kiryānī (m. 749/1348), amó ardientemente a Ṣubḥ, una *ŷāriya* suya, rumí, a la que había educado hasta el punto de que aprendió bien el árabe y compuso poemas[145].

La adquisición de mujeres convenientemente preparadas para ejercer como *ŷawārī* o *qiyān* precisaba, sin embargo, de un sistema de educación a cargo de los comerciantes de esclavos, que esperaban, a cambio de esa inversión, aumentar sus ganancias al vender a la *ŷāriya*. Educadas en Oriente, mujeres como las *ŷawārī* medinesas de 'Abd al-Raḥmān II tenían una hermosa caligrafía y conocían bien la poesía árabe, además de su especialización musical[146]. Qamar, la *ŷāriya*

---

[143] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 388. Otras medidas tomadas por Ismā'īl fueron la prohibición de bebidas alcohólicas y la obligación de que los judíos llevasen un distintivo que los diera a conocer (como también había hecho al-Manṣūr, cf. M. Marín, "La vida cotidiana", p. 393). Sobre esta represión en Oriente, cf. A. Cheikh-Moussa, "Figures de l'esclave chanteuse", p. 69-74.

[144] Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 429.

[145] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 272.

[146] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 147r; *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 144/153 y al-

bagdadí del señor de Sevilla Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ, era elocuente y retórica, así como conocedora de diversas clases de canto[147]. De una esclava rumí regalada al emir Muḥammad se afirma que tenía grandes conocimientos de gramática, léxico y poesía[148]. No es extraño que se haya destacado el importante papel que éstas y otras mujeres representaron en la difusión de conocimientos de la cultura oriental en al-Ándalus[149], dentro, al menos, del entorno cortesano y en cuestiones lingüísticas y literarias.

En ese mismo ámbito se desarrolló la actuación de Ziryāb como educador y preparador de cantoras, a partir del núcleo de su propia familia: dos de sus diez hijos, todos dedicados a la música, eran mujeres, 'Ulayya y Ḥamdūna[150]. Entre las *ŷawārī* que aprendieron de Ziryāb las artes musicales, destacan algunas propias, como Šanīf, que le sobrevivió largo tiempo y se convirtió en una autoridad en la materia[151] o Mut'a, que Ziryāb regaló a 'Abd al-Raḥmān II. En el texto que se ocupa de la segunda de estas mujeres se observa con nitidez el proceso por el cual una esclava es educada en el canto por un maestro y dueño de su persona, como Ziryāb, para ser después introducida en el elenco de participantes en las sesiones musicales destinadas al emir. Mut'a, cuya función en ellas consistía en escanciar vino y cantar, consiguió atraer la atención de 'Abd al-Raḥmān II y dar muestras suficientes de que ésta era correspondida, visto lo cual, Ziryāb no tuvo más opción que cedérsela al príncipe[152].

Ziryāb se ocupó también de educar *ŷawārī* que no le pertenecían, como Maṣābīḥ, *ŷāriya* del *kātib* Abū Ḥafṣ 'Umar b. Qalhīl, que alcanzó gran fama como cantora[153]. Otros datos inducen a pensar que Ziryāb organizó, a gran escala, un sistema de formación de *ŷawārī* a las que enseñaba la música que le hizo famoso en al-Ándalus: se

---

Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 350.

[147] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 128-9 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 140.

[148] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 267.

[149] Cf. E. Terés, "Ibn Faraŷ", p. 131-2.

[150] Sobre Ḥamdūna, cf. *supra*, p. 554.

[151] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 153 r.

[152] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 131. Véase la descripción que hace al-Ŷāḥiẓ (*Risālat al-qiyān*, p. 18-20/32-3) del juego amoroso entre una *ŷāriya* y su enamorado.

[153] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 131.

conocen los nombres de 34 de esas *ŷawārī* que se formaron en su residencia (*qaṣr*), con una de las cuales, ʻĀŷ, obsequió al visir Hāšim b. ʻAbd al-ʻAzīz. Además, tenía Ziryāb algunas discípulas predilectas, a las que instruyó en el canto medinés y con las cuales improvisaba, en mitad de la noche, cuando el estro poético interrumpía su sueño: se llamaban Gizlān, Hunayda y ʻUtba[154]. Las enseñanzas musicales de Ziryāb se transmitieron, por medio de sus alumnas, a las *ŷawārī* del alcázar cordobés, donde se integraron después de su muerte[155].

No se tienen muchos detalles sobre la educación de las *ŷawārī* en el interior de los palacios reales, aunque sí se sabe que había una esclava encargada de la supervisión de este proceso[156]. También se ha hecho notar antes que las madres de los príncipes escogían entre estas mujeres a las que consideraban más adecuadas para sus hijos, pero ello no impedía la adquisición de *ŷawārī* educadas fuera del alcázar e incluso importadas de Oriente, siempre que tuvieran los requisitos necesarios de belleza e ilustración en las artes musicales y poéticas. Este mercado de *ŷawārī* de lujo se dirigía asimismo a los grandes señores que podían permitirse este tipo de adquisición; con la caída del califato, la proliferación de núcleos de poder a lo largo del s. V/XI supuso una multiplicación de la demanda de esclavas cantoras.

En ese contexto cronológico se sitúa uno de los textos más interesantes que se conservan sobre los conocimientos que se esperaban de las *ŷawārī*, texto en el que un instructor de esclavas describe así su función y las enseñanzas que imparte:

> tengo yo en mi poder a cuatro rumíes que ayer eran ignorantes, y ahora son sabias, médicas, lógicas, filósofas, geómetras, músicas, expertas en astrolabios, astrónomas, astrólogas, gramáticas, versificadoras, literatas y calígrafas. Muestra de ello, para quien las juzga ignorantes, son los grandes *dīwān*es escritos de su mano sobre lexicografía y semántica del Corán y otras ciencias coránicas, al igual que sobre las ciencias de los árabes, como las mansiones lunares, la métrica y la sintaxis, los libros de lógica y geometría y las diferentes clases de filosofía. Ellas se esfuerzan en el *iʻrāb* de todo lo que copian

---

[154] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 153r y al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 125-6.

[155] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 150r.

[156] Cf. *supra*, p. 286.

> y lo hacen con toda exactitud, tanto por comprender su significado como por lo mucho que se aplican. De ello hay muchos testimonios[157].

El autor de este texto, Ibn al-Kattānī, lo hace seguir de una serie de frases en que se vanagloria de su capacidad como educador, única, según él, en su tiempo; desde luego tiene gran mérito convertir en poco tiempo a ignorantes rumíes en sabias polifacéticas y no sorprende comprobar que Ibn al-Kattānī fue caracterizado como

> único en su tiempo y águila de su época, suministrador del zoco de las *qiyān*, a las que enseñaba escritura e *i'rāb* y otras artes literarias. Era pícaro y de muchos apaños y habilidades, empleando diferentes clases de engaños y mentiras. A veces componía unas cuantas *risāla*s y se las atribuía a las *qiyān*, vendiéndolas por un altísimo precio[158].

Ya se ha hecho referencia a Ibn al-Kattānī como el que suministró a Huḏayl b. Razīn una *ŷāriya* de tan excelente calidad como elevado precio[159]. Se trata de Muḥammad b. al-Ḥasan b. al-Ḥusayn al-Maḏḥiŷī, conocido como al-Kattānī o Ibn al-Kattānī (m. *ca.* 420/1029-30) y uno de los personajes más notables del panorama científico y cultural de su época. La amplitud de sus intereses intelectuales, que señalan todas sus biografías[160], explica la diversidad de enseñanzas impartidas a sus discípulas y el éxito mercantil de su empresa. Ha de tenerse por descontado que el primero de los dos textos

---

[157] Ibn Bassām, *Ḏaŷīra*, III, p. 320. Cf. M. J. Rubiera, "Nueva aproximación al estudio literario de las jarchas andalusíes", p. 92.

[158] *Idem*, p. 319-20.

[159] Cf. *supra*, p. 382.

[160] A las referencias de M. L. Ávila y M. Marín, "Nómina", nº 1503, añádase Ṣā'id, *Ṭabaqāt*, p. 192-93/148-49; al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, nº 35 y al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 81. Cf. D. M. Dunlop, "Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bājjah", p. 106-7 y la introducción de I. 'Abbās a su edición del *K. al-Tašbīhāt* de Ibn al-Kattānī. Como en otra ocasión ya señalada (*supra*, p. 472, nota 286), I. 'Abbās muestra su perplejidad (Ibn Bassām, *Ḏaŷīra*, III, p. 319, nota 2) ante lo que le parecen datos discordantes sobre un mismo personaje (aquí, un literato, científico y vendedor de esclavas) y resuelve el conflicto afirmando que es muy improbable que las noticias sobre el mendaz maestro de *ŷawārī* se refieran al autor del *K. al-Tašbīhāt*. No creo, por mi parte, que haya duda al respecto.

citados formaba parte de la «propaganda comercial» que hacía Ibn al-Kattānī de sus métodos de formación y los resultados obtenidos; lo que pretendía con ello era atraer compradores de gran capacidad económica. Pero en algún caso, como indica el segundo de los textos, Ibn al-Kattānī debió de ir demasiado lejos en sus tácticas de promoción y se descubrió que sus *ŷawārī* no eran tan sabias como él afirmaba. Es evidente, con todo, que trataba de darles, por medio de la copia de textos sobre temas muy diversos, un soporte cultural que les permitiera participar en reuniones literarias y musicales y destacar en ellas.

De todas las *ŷawārī* formadas por Ibn al-Kattānī la más notable fue, como ya se ha dicho, la que vendió a Huḏayl b. Razīn. Ibn Ḥayyān la describió así:

> era única entre las *qiyān* de su época, sin que hubiera otra semejante. No hubo, entre sus contemporáneas, nadie con un espíritu tan delicado, de movimientos más ágiles, de más fácil trato, de mejor voz, de más excelente canto, de superior escritura, de más insólita literatura o de más dispuestas citas textuales a todo lo que engalanaba y cantaba. A ello añadía una expresión inmaculada, tanto en sus escritos como en sus cantos, y conocimientos adecuados de medicina, que le permitían adentrarse en la ciencia de la naturaleza, el análisis de los miembros internos y otras cosas que no están al alcance de los que practican el arte (médica). Tenía una asombrosa habilidad en la lucha, el combate con escudos y el juego con espadas, lanzas y puñales afilados y otras clases de juegos emocionantes. No se le conocía en esto rival ni igual[161].

La imagen de la esclava sapientísima aparece en diversos textos literarios árabes -entre ellos las *Mil y una noches*- y llegó a penetrar en la literatura castellana, bajo el nombre de "doncella Teodor"[162]. En el texto de Ibn Ḥayyān, que reproduce en cierto modo esa tradición, no existe sin embargo ningún desarrollo narrativo y sí una evidencia: Ibn al-Kattānī había instruido a esta mujer en las áreas que mejor conocía, literatura y medicina. Como complemento necesario a estos saberes, la

---

[161] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 112; con algunas variantes, en Ibn ʿIḏārī, *Bayān* III, p. 308.

[162] Cf. M. R. Parker, *The Story of a Story across Cultures* y P. Valero Cuadra, *La doncella Teodor*.

ŷāriya no sólo era buena música, sino que también dominaba juegos circenses, lo que la convertía en un dechado de perfecciones que justificaba el alto precio pagado por ella.

Destinadas al placer de quienes las adquirían, las *ŷawārī* precisaban de unos conocimientos muy concretos, circunscritos a las áreas más seculares de la cultura arabeislámica: lengua, poesía y música. Si se sobrepasan esos límites, siempre es en la dirección de adquirir conocimientos igualmente «laicos»: astrología, medicina, geometría... Incluso cuando se menciona alguna especialización de carácter religioso, como las ciencias coránicas, es por su vinculación con la filología y la lexicografía. Los saberes de las *ŷawārī* las permitían incoporarse a las tertulias de los poderosos que las habían adquirido, pero no al mundo de las ciencias islámicas, del que estaban excluidas por su condición de objeto sexual.

El cultivo de la poesía no era privativo de las esclavas cantoras. En realidad, la mayoría de las *ŷawārī* mejor educadas estaban adiestradas para recitar poemas ajenos o, todo lo más, para participar en una tertulia respondiendo, con uno o dos versos improvisados, a la recitación por un hombre de los suyos propios. En su *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, T. Garulo incluye a siete *ŷawārī*, de las cuales sólo de una se recogen dos breves poemas[163]; del resto, o bien se duda en la atribución de sus versos, o se trata, como se acaba de indicar, de réplicas improvisadas, cuya mayor o menor fortuna poética se basaba en la memorización de poemas que formaba parte esencial de su entrenamiento[164]. La gran mayoría de las poetisas andalusíes eran "mujeres libres, con frecuencia de familias importantes o nobles"[165]. Signo de identidad cultural dotado de un altísimo prestigio, la capacidad de componer poemas en árabe clásico supone el dominio de técnicas

---

[163] T. Garulo, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, p. 119-20.

[164] *Idem*, p. 55 y 68. Respecto a Uns al-qulūb (p. 138-39), véase ahora T. Garulo, *La literatura árabe de al-Andalus*, p. 151-3, donde hace constar que la anécdota que se hace protagonizar a esta *ŷāriya* es la reelaboración de otra (contada por Abū 'Alī al-Qālī en *Amālī*), cuyos personajes principales son Hārūn al-Rašīd y su hijo al-Ma'mūn. Sobre los usos de la poesía entre las *ŷawārī* orientales, cf. H. Kilpatrick, "Women as poets", p. 163-67.

[165] T. Garulo, *Dīwān*, p. 27.

lingüísticas y métricas de gran complejidad. No voy a entrar aquí en el juicio estético de la poesía escrita por mujeres en al-Ándalus, tema sobre el que existe una bibliografía relativamente abundante[166], ya que lo que considero importante subrayar es la presencia de un cierto número de mujeres en ese ámbito de la alta cultura árabe, para lo cual ha de darse por supuesto un proceso de aprendizaje y transmisión de poemas del que no ha quedado huella textual alguna. Sólo se conocen algunos casos de mujeres que transmiten versos compuestos por miembros de su familia o por otros poetas[167], sin que exista otro tipo de información sobre el proceso formativo que permitía a las mujeres convertirse en autoras de poemas lo suficientemente bien construidos e inspirados como para haber merecido la atención de los antólogos que los han conservado.

Es evidente que sólo mujeres que pertenecían a familias de rango elevado tenían a su alcance esta posibilidad, puesto que en esos niveles sociales la adquisición y despliegue de conocimientos era un signo más de prestigio, a lo que ha de añadirse la convivencia con *ŷawārī* educadas especialmente en la habilidad de recordar, citar y componer versos. Cuando al-Maqqarī explica la presencia en su magna enciclopedia andalusí de un capítulo sobre poetisas, lo hace en esos mismos términos: la excelencia de al-Ándalus se demuestra hasta el extremo de que incluso sus mujeres (y hombres jóvenes) eran capaces de escribir poemas en árabe clásico[168]. El *dīwān* de las poetisas andalusíes es, por tanto, una más de las pruebas que demuestran la adaptación, por parte de las elites andalusíes, de los signos de identidad cultural árabe y del grado de distinción alcanzado en el empeño. La excepción confirma la regla: Muhŷa bt. al-Tayyānī, hija de un vendedor de higos, se convirtió en poetisa porque la princesa omeya Wallāda la hizo educar para ello[169].

En un texto repetidamente citado, hace constar Ibn Ḥazm que fueron las mujeres de su familia quienes le enseñaron el Corán, le

---

[166] Remito a los trabajos de T. Garulo, C. del Moral y M. J. Rubiera (véase Bibliografía).

[167] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. M. Alarcón), nº 2859 e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VIII, nº 263; al-Silafī, *Ajbār*, p. 39.

[168] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 166.

[169] Cf. T. Garulo, *Dīwān*, p. 105-7.

recitaron mucha poesía y le instruyeron para que adquiriese una buena caligrafía[170]. No hizo Ibn Ḥazm una selección arbitraria de estos temas; junto a la memorización de poesía, el conocimiento del Corán y la buena letra debían de ser los elementos básicos de la educación de las mujeres en las clases altas, como se deduce de la especialización de las mujeres sabias cuyas biografías se han conservado. Se ha de insistir, sin embargo, en que para la gran mayoría de las mujeres, lectura y escritura no eran destrezas comunes. Los censores de costumbres recomendaban que no se permitiera "que mujer alguna lleve un niño a un hombre para que les escriba [recados] o se los lea, porque esto da pie a engaños y abusos contra los hijos de la gente"[171], lo que indica con claridad que, para recurrir a las comunicaciones escritas, la mayoría de las mujeres debía contar con la ayuda de hombres capacitados para ello. La memorización -e improvisación- de poemas o de textos coránicos tampoco garantizaba el paso a la escritura, que sólo se dio en segmentos muy limitados de la población, como los descritos por Ibn Ḥazm.

En esos ámbitos -familias nobles o especializadas en el cultivo de las ciencias islámicas-, las mujeres tenían la posibilidad de adquirir una serie de conocimientos que eran, en principio, privativos de los hombres. Aunque es excepcional que se les atribuya el calificativo de *'ālima*[172], la inserción de algunas de estas mujeres en los repertorios biográficos andalusíes demuestra que se las consideraba con méritos equivalentes a los de los hombres que formaban el grueso de la comunidad científica andalusí. M. L. Ávila ha señalado acertadamente las limitaciones de esta inserción, vinculada estrechamente a las relaciones de familia de las mujeres «sabias»[173], por lo que no voy a

---

[170] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 47/144.

[171] Al-Saqaṭī, *Risāla*, p. 68/412. Cf. T. Garulo, "La poesía femenina en árabe clásico", p. 29.

[172] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", p. 139-40. En algunos casos se utiliza el término *min ahl al-'ilm*, como ocurre con Muḥammad, 'Abd Allāh, 'Alī y Amat al-Raḥmān, hijos de Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Abī Zayn al-'Abdarī y a los que se da ese calificativo conjunto (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, nº 1304; cf. F. de la Granja, "El problema del «mudejarismo»", p. 189).

[173] Cf. "Las mujeres «sabias»", p. 144-45 y "Women in Andalusi Biographical Sources". Véase también V. Aguilar, "Mujeres y repertorios biográficos", p. 132-33. El mismo fenómeno se dio en otros periodos históricos del islam, cf. M. Szuppe,

extenderme sobre ese punto. Considero, sin embargo, que es importante insistir en otras características de la actividad de las mujeres dentro del mundo de los ulemas, y en especial sobre su dedicación a los temas señalados por Ibn Ḥazm, junto a la poesía, como áreas propias de las mujeres: Corán y caligrafía.

En la biografía, ya mencionada, de Abū l-Jiḍr Ḥāmid b. Aṣ̱bal b. Abī l-'Arīḍ al-Ṭa'labī, se dice que este sabio de Ilbīra murió (en 280/893-94) al naufragar el barco en que viajaba, con toda su familia, en el puerto de Túnez. Un testigo de los hechos relató después que, al ver cómo el barco se llenaba de agua, Abū l-Jiḍr exclamó, dirigiéndose a su esposa: "Fulana, recita Yā' sīn"[174]. Se desprende claramente de esta anécdota que la mujer del sabio de Ilbīra conocía, al menos, la azora que se suele recitar al moribundo o a quien acaba de fallecer, lo que la convierte en el testimonio más temprano de la difusión del Corán entre las mujeres andalusíes[175]. En la cúspide de la sociedad de su tiempo, una princesa omeya (al-Bahā', hija de 'Abd al-Raḥmān II, m. 305/917) dedicaba parte de su tiempo a la copia de ejemplares del Corán que luego instituía como legados píos[176]. En plena época formativa del islam andalusí, estos dos ejemplos, sin relación entre sí, marcan lo que será, en el conjunto de la vinculación de las mujeres y las ciencias islámicas en al-Ándalus, una dedicación prioritaria[177].

El florecimiento de los estudios coránicos en al-Ándalus en el s. V/XI y, en concreto, la presencia en el Levante peninsular de maestros de la importancia de Abū 'Amr 'Uṯmān b. Sa'īd al-Dānī (m. 444/1053)[178], se dejó sentir también entre las mujeres. Con él estudiaron, que se sepa, dos mujeres: la esposa de Abū 'Abd Allāh Ibn 'Attāb, ya mencionada[179], que acudió expresamente a Denia para

---

"The Female Intellectual milieu in Timurid Herāt", p. 126-29.

[174] Ibn Ḥāriṯ, *Ajbār*, nº 82 (p. 78). Cf. *supra*, p. 606.

[175] Cf. M. Fierro y M. Marín, "La islamización de las ciudades andalusíes", p. 68-69.

[176] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. M. Alarcón), nº 2858 e Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl* VIII, p. 484.

[177] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", p. 143.

[178] Sobre el cual, cf. W. Wagner, "Abū 'Amr 'Uṯmān b. Sa'īd el deniense".

[179] Cf. *supra*, p. 505. Esta mujer era hija de Fā'iz al-Qurṭubī, probablemente un esclavo liberto de Almanzor, cuyas posesiones rurales administró. Era también experto

asistir a sus clases, y una mujer llamada Rayḥāna, que estudió con él en Almería. La primera poco pudo aprovechar de las enseñanzas del maestro, que padecía entonces la enfermedad de la que luego murió. Respecto a la segunda, se conserva un relato detallado de su presencia en las clases de Abū 'Amr, citado a menudo como prueba de la segregación impuesta en lugares públicos a las mujeres que los frecuentaban; en efecto, se dice en la biografía de Abū 'Amr al-Dānī que Rayḥāna "estudiaba con él el Corán, sentada detrás de una cortina. Él leía y le señalaba las pausas con una vara que tenía en la mano". Menos atención ha merecido la segunda parte de este texto, en la cual se dice que, al terminar el estudio de las siete lecturas, Rayḥāna pidió a Abū 'Amr que le diera *iŷāza* sobre ellas, a lo cual el maestro se negó; sólo lo hizo, más adelante, cuando tras comprobar su defectuosa comprensión de sus indicaciones, decidió no obstante darle la *iŷāza* para evitar que la situación se alargara indefinidamente[180].

Después de la muerte de Abū 'Amr, la esposa de Abū 'Abd Allāh Ibn 'Attāb hizo averiguaciones acerca de sus discípulos, dirigiéndose al más importante de ellos, Abū Dā'ūd Sulaymām b. Naŷāḥ al-Muqri' (m. 496/1102) para recibir sus enseñanzas. Abū Dā'ūd al-Muqri' tuvo otras dos discípulas, su hija Asmā' y Fāṭima bt. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Haywa al-Wašqī[181]. En total, pues, aparecen cinco mujeres relacionadas con los maestros en ciencias coránicas más importantes de su época, que fue precisamente la que conoció un desarrollo más notable en esa disciplina[182] y en la que se señala también, en Sevilla, a una maestra de lecturas coránicas, Umm Šurayḥ, pariente y esposa de otro afamado almocrí[183]. A pesar de lo escaso de este número y del poco halagador comentario sobre las facultades de una de ellas (Rayḥāna), esta vinculación con los mejores especialistas

---

en exégesis coránica y literatura árabe e instruyó a su hija en esas materias (Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 1009).

[180] Al-Ḍabbī, *Bugya*, nº 1185. Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»" y M. Fierro, "Mujeres hispano-árabes" p. 181.

[181] M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 15 y 26 y W. Wagner, "Abū 'Amr el deniense", p. 361 (nota 104).

[182] Cf. M. Marín, "La actividad intelectual", p. 505-12.

[183] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 99 y F. Rodríguez Mañas, "Las lecturas coránicas en al-Andalus", p. 231. Sobre los Banū Šurayḥ, cf. R. El Hour, "La transición entre las épocas almorávide y almohade", p. 300-2.

en lecturas coránicas debe entenderse como un dato más, y significativo, sobre el interés particular de las mujeres «sabias» hacia el Corán, que se mantuvo durante toda la historia de al-Ándalus. El valenciano 'Atīq b. Muḥammad b. 'Alī al-Gassānī (m. *ca.* 670/1271-72), que era almocrí y jardinero, "dejó una esposa que había estudiado con él las siete lecturas del Corán, en las que era muy diestra"[184]; en la misma época y región, Umm al-'Izz bt. Aḥmad estudió la *qirā'a* de Nāfi' con una de las mujeres de Ibn Mardanīš[185]. Ibn Sayyid al-Nās (m. 659/1260-61) estudió las siete lecturas con su abuela paterna, Umm al-'Afāf Nuzha bt. Sulaymān, durante más de seis años[186]. De otras mujeres se señala que sabían de memoria el texto coránico[187] o que, como la princesa omeya al-Bahā', lo copiaban repetidamente[188].

La habilidad caligráfica -que podía convertirse en una práctica profesional- no se limitaba a la copia de Coranes y se destaca como una de las cualidades más estimables de su portadora en algunas biografías. En las de sabios también suele mencionarse este extremo -o su contrario-, pero sin la persistencia y regularidad con que aparece en los textos dedicados a mujeres sabias. Un ejemplo típico podría ser el de Maryam bt. Ibrāhīm al-Murādī (m. 545/1150), de quien dice su biógrafo que "tenía una letra excelente, buen talento, agudeza, religión y castidad"[189]. Esposa y madre de sabios, Maryam sólo parece haber alcanzado cierta distinción como calígrafa, lo que bastó para incorporarla al repertorio de personajes memorables de su familia.

De menor importancia parece haber sido la dedicación de las mujeres a la transmisión del *ḥadīṯ* o al estudio del derecho[190]. Ello es más sorprendente en lo que se refiere al primero de estos dos temas, puesto que en otros ámbitos del mundo islámico medieval se ha

---

[184] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 250.

[185] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 94. En este periodo se mantiene e incluso aumenta la producción intelectual andalusí sobre ciencias coránicas (cf. J. Zanón, "La actividad intelectual", p. 555-58).

[186] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 1245. Cf. *infra*, p. 658.

[187] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 27, 28, 50, 82 y 102.

[188] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1531.

[189] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* (ed. Šaqūr), nº 29.

[190] M. L. Ávila ("Las mujeres «sabias»", p. 143) indica que sólo seis mujeres se dedicaron de algún modo a cada una de estas dos disciplinas.

comprobado que el *ḥadīṯ* era particularmente cultivado por las mujeres[191]. De hecho, un cierto número de sabios andalusíes estudiaron *ḥadīṯ* en La Meca con una mujer, Karīma al-Marwazīya (m. 463/1070), que era una de las más afamadas especialistas de su tiempo en esta área de las ciencias islámicas[192]. Pero en al-Ándalus, de las mujeres sabias que se distinguieron de algún modo en el estudio del *ḥadīṯ*, sólo dos lo transmiten y una de ellas es ʻĀbida, la esclava negra traída de Medina por el omeya Daḥḥūn[193]. Del resto, su pertenencia a familias de ulemas facilitó que estudiaran *ḥadīṯ* con su padre -o su marido- y que, en algunos casos, se precise que conocían el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī[194]. Puede afirmarse, por tanto, que a diferencia de otras regiones del islam medieval, las mujeres sabias andalusíes tuvieron muy escasa participación en la transmisión del *ḥadīṯ*.

Menor aún fue la presencia de mujeres en el derecho islámico, aunque ofrece alguna particularidad interesante. A caballo entre *ḥadīṯ* y *fiqh* puede considerarse el estudio del *Muwaṭṭaʼ*, documentado en algunos casos; también se sabe de una mujer que transmitió el *Mujtaṣar* de al-Ṭulayṭulī[195]. En cambio, de Ḥafṣa, hija del *qāḍī* Mūsà b. Ḥammād (m. 530/1136) y casada también con un *qāḍī*, se dice que conocía muy bien los dictámenes jurídicos de su padre, aunque no se indica si utilizó en algún momento estos saberes y los transmitió a su marido, como parece probable[196]. El caso más notable de mujer jurista es el bien conocido de la anónima mujer de Loja, cuyo marido, *qāḍī*, recurría a ella para resolver casos difíciles y que mereció ser

---

[191] Cf. J. Berkey, *The Transmission of Knowledge*, p. 175-81 y "Women and Islamic Education", p. 151-54.

[192] Cf. M. Marín, "La actividad intelectual", p. 550.

[193] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 3 y 6. Sobre ʻĀbida, cf. *supra*, p. 126-7.

[194] Véanse las biografías correspondientes en M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 28, 39, 54, 92 y 95.

[195] Este texto, el más antiguo compendio de derecho que se conserva en al-Ándalus, conoció una enorme difusión, que llegó hasta los moriscos. Cf. la introducción a su edición, por M. J. Cervera (*Fuentes Arábico-Hispanas*, Madrid, en prensa).

[196] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 39, 55 y 62.

recordada en unos versos que todavía se copiaban en Marruecos en el s. XVIII[197].

Este panorama confirma la caracterización hecha por Ibn Ḥazm de las áreas de saber características de las mujeres que habían recibido una educación esmerada: sólo hallaron un espacio propio en el estudio del Corán, la poesía y la caligrafía. Memoria y habilidad manual se combinan en estos tres campos de especialización, a los que cabría esperar se hubiera incorporado también el del *ḥadīṯ*. Pero, como señaló Ibn Jaldūn en su análisis de los métodos de enseñanza del Mágreb y al-Ándalus, la base de la educación entre los andalusíes era la escritura, algo de poesía y el conocimiento del Corán[198]. Sólo quienes se integraban en el sistema de difusión de las ciencias islámicas a un nivel superior procedían a especializarse en otros campos; las mujeres que, por sus circunstancias familiares, podían pasar a ese nivel solían encaminarse a las mismas áreas que les eran ya conocidas y en las que no tenían que enfrentarse a la competencia de los hombres, que contaban de entrada con la superioridad de poder acudir libremente a las clases de cualquier maestro, tanto en al-Ándalus como en el resto del mundo islámico. Las excepciones -como la mujer de Ibn ʻAttāb, que se trasladó a Denia para estudiar lecturas coránicas y que hizo la peregrinación- no alteran significativamente un panorama general como el que se ha trazado. La integración de las mujeres en el mundo de la alta cultura se condiciona a su presencia en unos «huecos» específicos, para cuya formación se tienen en cuenta de modo muy evidente las limitaciones impuestas por el sistema. Con muy pocas posibilidades de convertirse en maestras de *fiqh* o de *ḥadīṯ*, las mujeres andalusíes que se incorporaban al mundo del saber especializado recurrían naturalmente a las áreas-«refugio» donde su presencia era tolerada.

La inmensa mayoría de estas mujeres sabias adquirió sus conocimientos a través de sus vinculaciones familiares: sus maestros

---

[197] *Idem*, nº 114. Cf. W. Hoenerbach, "Loja en época nasrī", p. 59 y "La granadina", p. 22. El único ejemplo de mujer dedicada a la teología dogmática y calificada de *mutakallima* es el de la hija de Ismāʻīl al-Ruʻaynī (Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, p. 151/V, p. 92), en un contexto que puede calificarse de poco ortodoxo (cf. M. Fierro, "La religión", *Los reinos de taifas*, p. 434).

[198] Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, p. 740-41.

son, a la vez, sus padres, hermanos o maridos[199]. Hay referencias a mujeres que ejercen el magisterio con otras mujeres[200], o a la presencia, en los alcázares reales, de maestras que educaban a las hijas de los príncipes. Sayyida bt. 'Abd al-Ganī (m. 647/1249), especialista en Corán y de excelente caligrafía, se dedicó a ello durante toda su vida y era sustituida por sus dos hijas en caso de necesidad[201]. Ambos tipos de información -enseñanza a través de parientes *maḥārim* o de mujeres sabias- confirman la tendencia a la segregación por género en el ámbito de la difusión del saber. Otras informaciones, no obstante, llevan a pensar que la imagen de una separación estricta no responde del todo a una realidad que debió de ser más matizada. Así, del sevillano Muḥammad b. Abī Bakr al-Azdī Ibn al-Fajjār (m. ca. 640/1242-43), experto en *'ilm al-kalām* y dedicado a la enseñanza, se afirma en su biografía que "hizo Dios que mucha gente, tanto hombres como mujeres, aprovecharan de él (en la enseñanza), hasta su muerte a avanzada edad"[202]. Un experto almocrí de Jerez, hombre de vida retirada y ascética, se dedicó también a enseñar a las mujeres (*ta'dīb al-nisā'*)[203]. Las virtudes con que se adorna a estos dos personajes parecen estar directamente relacionadas con la presencia de mujeres entre sus discípulos, de manera que podría decirse que su piedad religiosa difuminaba, en su entorno, las barreras de la segregación entre maestro y discípulas (aunque no entre discípulos y discípulas, al menos que se sepa[204]). En época cercana a la de estos dos maestros, la biografía del cordobés 'Alī b. Muḥammad b. Yūsuf b. 'Abd Allāh al-Fahmī (m. 618/1221-22) confirma el valor de la virtud del maestro como condición necesaria para difundir su enseñanza entre las mujeres:

---

[199] Cf. M. L. Ávila, "Women in Andalusi Biographical Sources".

[200] Cf. *supra*, p. 282-3.

[201] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 82.

[202] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, VI, nº 294.

[203] Se trata de Muḥammad b. Aḥmad b. Abī l-Qāsim al-Anṣārī (m. en Algeciras en 653/1255-56; Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 1163).

[204] Recuérdese el caso, muy conocido, de otro eminente hombre de religión (Baqī b. Majlad) que, en el s. III/IX, daba clase a Umm al-Ḥasan bt. Sulaymān habiéndole reservado un día a la semana para ella sola (cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 92).

> residió en Salé y luego en Marrakech [...] Sabía de memoria el Corán, era experto en las lecturas coránicas y gran conocedor de ellas; su hermosísima voz era un milagro de Dios [...] Un día, el califa almohade al-Manṣūr pasó por su lado cuando él, como tenía por costumbre, recitaba el Corán en un cementerio y le atrajeron la excelencia de su canto y la bondad de su propósito. Lo hizo llevar a su presencia, lo incorporó a su servicio y le ordenó que se encargara de enseñar a sus hijos y de recitar el Corán durante el ramaḍān [...] Después, al conocer su castidad y su virtud, le ordenó que enseñara también a sus hijas. Él renunció a ello, aduciendo como excusa que consideraba conveniente cierta separación entre los géneros. Esto le congració aún más con el califa, porque le probaba la sinceridad de su intención; entonces le obligó a darles clases (a ellas)[205].

Aunque se conocen ejemplos de mujeres que transmitieron conocimientos a sabios que no pertenecían a su familia, es mucho más usual la situación contraria. Educadas mayoritariamente por sus parientes, también es a ellos a quien se dirige la enseñanza que las mujeres impartían cuando habían llegado a alcanzar cierta excelencia. La cita expresa (aun sin mencionar sus nombres) de mujeres como maestras de ulemas ajenos a sus familias aparece cuando se trata de un sabio que ha conseguido estudiar con un número muy elevado de maestros, demostrando con ello un nivel de búsqueda de autoridades tan apreciado a veces como la calidad de la enseñanza recibida. Por eso se subraya, en la biografía de Abū Muḥammad ʻAbd Allāh b. Ismāʻīl b. Muḥammad b. Jazraŷ (m. 478/1085-86) que el total de maestros con los que estudió en al-Andalus fue de 265 hombres y dos mujeres[206]. Del mismo modo, en el *Barnāmaŷ* de Ṭalḥa b. ʻAbd Allāh b. Ṭalḥa se mencionaban todos los maestros que había tenido hasta el año 635/1237-

---

[205] Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 674. Éste fue el origen, continúa relatando el biógrafo, de sus muchas riquezas y posesiones, que acabaron por rendirle, sólo en Marrakech, 500 dirhams diarios.

[206] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 625. Aunque no se mencione en su biografía, una de estas dos mujeres era Amat al-Raḥmān bt. Aḥmad b. ʻAbd al-Raḥmān, en cuya biografía dice Ibn Jazraŷ que estudió con ella y con su hermano parte de lo que Amat al-Raḥmān había transmitido de su padre (*idem*, nº 1535).

38, en el que constaban los nombres de cientos de ulemas y de un grupo de mujeres (*ŷamā'a min al-nisā'*)[207].

Poquísimas mujeres sabias traspasaron la frontera entre la transmisión oral y la producción escrita. Junto a las dos obras, mencionadas anteriormente, de Amat al-Raḥmān bt. 'Abd al-Ḥaqq[208], sólo se menciona un tercer título, debido a una mujer de Murcia, Fatḥūna bt. Ŷa'far, que pretendió emular el *K. al-Agānī* de Abū l-Faraŷ al-Iṣbahānī componiendo una obra sobre las esclavas cantoras andalusíes[209]. Esta escasa presencia de textos escritos es, con todo, significativa: de un lado, los de carácter estrictamente religioso de Amat al-Raḥmān bt. 'Abd al-Ḥaqq y, de otro, una compilación de anécdotas y versos totalmente seculares e incluso en contradicción con las normas de comportamiento piadoso. Los dos grandes campos donde se situaban los conocimientos de las mujeres -*ŷawārī* o sabias- aparecen por tanto reseñados en los títulos de estas obras perdidas.

Queda, no obstante, una tercera área de saberes que conoció en al-Ándalus un desarrollo de primer importancia: las llamadas «ciencias de los antiguos» por contraposición a las ciencias propiamente islámicas. Entre ellas, sólo la medicina siguió los patrones de actuación de estas últimas y, como ya se ha señalado, casi todas las mujeres médicas cuyos nombres han sido conservados pertenecían a entornos familiares que favorecieron su especialización en esos temas. Por contra, los escasos testimonios de la existencia de mujeres conocedoras de materias como la astronomía o la matemática proceden, de forma reveladora, del mundo de las esclavas. Ibn al-Kattānī, como se ha visto más arriba, afirmaba haber instruido a sus *ŷawārī* en cuestiones de geometría o en el uso del astrolabio, aunque su exageración retórica y propagandística no deba tomarse al pie de la letra.

Más credibilidad merecen las informaciones que se refieren a dos *ŷawārī* de al-Ḥakam II, una llamada Lubnà (que, entre otras cosas, era experta en matemáticas) y otra anónima, que fue educada en astronomía durante tres años fuera del alcázar, a donde volvió una vez dominada,

---

[207] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, IV, p. 166.

[208] Cf. *supra*, p. 620.

[209] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", nº 23.

entre otras técnicas, la del uso del astrolabio[210]. La inteligencia natural de estas dos mujeres fue aprovechada, sobre todo en el segundo de estos casos, para la adquisición de destrezas que en principio no les correspondían y a las que sólo tuvieron acceso por su calidad de esclavas, que las mantenía al margen de los requerimientos a los que debían someterse las mujeres libres si pretendían introducirse en el mundo de la ciencia.

También era esclava una mujer que debe figurar en la historia de la transmisión de la ciencia helenística hacia al-Ándalus. Se llamaba Ana la Griega (*Āna al-Qrīqīya*) y era esclava (*mamlūka*) de Abū l-Ḥasan ʻAlī b. ʻAbd Allāh, conocido como Gulām al-ḥurra, un sevillano distinguido por sus conocimientos literarios, *kātib* y experto en temas médicos y botánicos. Dentro de este último campo, fue autor de un *Šarḥ fī kitāb Diyāsqūrīdūs*, en el cual, dice su biógrafo, estableció la identidad de muchos nombres de plantas mencionados por Dioscórides en su magna enciclopedia botánica. Para ello, recurrió Gulām al-ḥurra a la ayuda de su esclava, que procedía de Sicilia y conocía el griego; no sólo eso, sino que había heredado los saberes de su madre, comadrona y experta en plantas y simples farmacéuticos (*al-ḥašā'iš wa-l-adwiya*)[211]. La participación de Ana en la elaboración de la obra de su dueño debió de ser, por tanto, de capital importancia para la correcta identificación de la terminología botánica.

No se ha conservado la obra de Gulām al-ḥurra, y la cita que acabo de hacer de su biografía es la única que se conoce sobre este personaje[212]. Si se da crédito a su contenido, se puede ampliar la historia, bastante bien conocida por otra parte, de los intentos realizados en al-Ándalus para interpretar correctamente la taxonomía de Dioscórides, cuyo episodio mejor documentado es el protagonizado por el monje bizantino Nicolás en la primera mitad del s. IV/X[213]. La única indicación cronológica sobre Ana la Griega y su dueño es la referencia a que Ana "le había correspondido de los cautivos de

---

[210] Cf. M. L. Ávila, "Las mujeres «sabias»", núms. 59 y 113.

[211] Ibn ʻAbd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 483.

[212] Agradezco a M. Fierro la consulta de los archivos del proyecto *H.A.T.A.*, mediante los cuales he podido confirmar este punto.

[213] Cf. J. Vernet, *La cultura hispanoárabe*, p. 69-72 y J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos*, p. 110-16.

Siracusa, de Sicilia"[214]. Ahora bien, la conquista de Siracusa por un ejército que procedía de Ifrīqiya tuvo lugar en 264/878. La «traducción» árabe de la obra de Dioscórides, hecha en Bagdad a mediados del s. III/IX, circulaba en al-Ándalus desde fecha no precisada, por lo que es muy posible que fuera la base del *Šarḥ* elaborado por Gulām al-ḥurra y su esclava griega en el último tercio de ese siglo.

Llama la atención, sin embargo, que no exista referencia alguna a este *Šarḥ* en la muy detallada historia de la incorporación de Dioscórides a la ciencia andalusí, tal como la relató Ibn Ŷulŷul; en ella aparecen los nombres de varios médicos y botánicos de Córdoba que se habían preocupado por esclarecer la terminología de Dioscórides cuando llegó a Córdoba el monje Nicolás y entre ellos figura, precisamente, un tal Abū 'Abd Allāh al-Ṣiqillī, "que hablaba griego y conocía las propiedades de las drogas"[215]. Es decir, alguien que tenía exactamente los mismos conocimientos que Ana la Griega. ¿Cómo se entiende que Ibn Ŷulŷul no mencione en absoluto, entre esos esfuerzos de identificación, los llevados a cabo por Gulām al-ḥurra y su esclava?

Una posible respuesta a esta pregunta radica en los límites y carencias de la obra biográfica de Ibn Ŷulŷul, que según él mismo admitía, no tenía propósito alguno de exhaustividad[216]. Puesto que una parte fundamental de la producción de Ibn Ŷulŷul consistió, precisamente, en la identificación de los simples, mencionados o no por Dioscórides[217], podría pensarse que su silencio se debió, también, a que no llegó a conocer la de Gulām al-ḥurra, un sevillano que pasó parte de su vida fuera de al-Ándalus. La personalidad del dueño de Ana la Griega también presenta algunos problemas y el primero de ellos, su apelativo. Algunos ejemplos similares se recogen en las fuentes biográficas andalusíes: Gulām Allāh, Ibn Gulām al-faras, Gulām Ibn 'Abd Allāh al-Birzālī[218]. Sólo el primer caso es claramente metafórico; el resto, como probablemente ocurrió con Gulām al-ḥurra, denotan una relación de servidumbre o un estatuto de liberto. Queda por

---

[214] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrakušī, *loc. cit.*

[215] Ibn Ŷulŷul, citado por J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos*, p. 113.

[216] Cf. M. Forcada, "Biografías de científicos", p. 204-9.

[217] Cf. I. Garijo, "El tratado de Ibn Ŷulŷul", p. 61-7.

[218] Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Cairo), núms. 1312 y 1832; Ibn Ḥārit̤ al-Jušanī, *Ajbār*, nº 185.

imaginar quién sería esa *ḥurra* con la que estuvo vinculado ʻAlī b. ʻAbd Allāh y también la duda de si su relación con Ana la Griega y la composición de su obra pudo producirse fuera de al-Ándalus, durante una de sus estancias en el norte de África a que hace alusión su biógrafo.

Sea como fuera, la presencia de esta mujer en el proceso de adaptación de la terminología botánica griega a sus equivalentes en árabe representa una forma particularmente notable de inserción de los saberes propios de mujeres y transmitidos entre mujeres en la ciencia «oficial», en cuya gestión no tienen parte alguna. La conexión entre estatuto de esclavitud y ciencias seculares, ya subrayada en casos anteriores, se resalta aquí por la utilización de los conocimientos propios de Ana, que son incorporados a una obra cuya "autoría" se reconoce a su dueño. Apenas entrevista en las líneas que a él se dedican en un diccionario biográfico compuesto mucho tiempo después de su muerte, la figura de esta esclava siciliana compendia los límites y la riqueza de los saberes de las mujeres y el espacio en el que pudieron desarrollarse.

Relaciones afectivas y sexuales: normas y transgresiones

Entre las muchas sentencias, anécdotas y relatos que tienen como autor o protagonista al destacado alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/848), figura esta recomendación que se le atribuye:

> ayudad a terminar con los abrazos; los primeros que los introdujeron entre nosotros [en al-Andalus] fueron las mujeres, los niños y los eunucos[219].

Parece ser que Yaḥyà b. Yaḥyà desaprobaba "la práctica consistente en saludarse echando los brazos alrededor del cuello de la persona a que se saludaba"[220] y que, en su tiempo, debía de ser bastante general, por considerarla incompatible con la dignidad de los hombres de religión. La censura de las demostraciones físicas de afecto

---

[219] Qāḍī ʻIyāḍ, *Tartīb*, III, p. 389.

[220] M. Fierro, "Yaḥyà b. Yaḥyà", p. 314-15.

se acentúa doblemente, en las palabras de Yaḥyà b. Yaḥyà, al vincular sus orígenes con niños, eunucos y mujeres, es decir, los escalones inferiores de una jerarquía social dominada por los hombres. De un lado, pues, quedan las manifestaciones expresas de afectividad; de otro, la contención y el rigor. Subyace también, en el severo consejo de Yaḥyà b. Yaḥyà, la imagen masculina de las mujeres como seres volcados exclusivamente al cultivo de las relaciones sentimentales, como muy bien explicó, siglos más tarde, Ibn Ḥazm:

> tienen el pensamiento desocupado de todo lo que no sea la unión sexual y sus motivos, el martelo y sus causas y el amor y sus diferentes aspectos, pues no se ocupan en otra cosa ni han sido creadas para nada más[221].

Cabría esperar, de acuerdo con estas caracterizaciones, un abundante caudal de información sobre las manifestaciones amorosas de las mujeres andalusíes, que reflejase adecuadamente esa reducción de su personalidad al mundo de los afectos. Sin embargo, y dejando aparte los testimonios poéticos[222], lo que realmente abunda son textos acerca del amor que las mujeres despiertan en los hombres, no sobre sus propios sentimientos y las formas en que se manifiestan. A no ser, claro es, que se trate de *ŷawārī*, únicas en las que se acepta la posibilidad de manifestar claramente su enamoramiento. Reconocer en las mujeres libres la capacidad de sentirse atraídas por un hombre y, más aún, demostrarlo, habría supuesto una alteración inaceptable de las normas que gobernaban las relaciones de género en las capas altas de la sociedad.

Por eso mismo, Ibn Ḥazm, que tanta atención dedicó a este tema, sólo incluye en su tratado sobre el amor a dos clases de mujeres enamoradas: las *ŷawārī* y las mujeres libres casadas. Las primeras declaran su amor abiertamente al objeto de sus anhelos, sufren su desvío, enferman y mueren de amor o guardan fidelidad absoluta a su

---

[221] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 46/143-4.

[222] Que tampoco son tantos como podía suponerse, cf. T. Garulo, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, p. 43-47. Véanse, asimismo, las hipótesis de M. J. Rubiera ("La lengua romance de las jarchas", p. 323) sobre el papel de las esclavas en la intensificación del contenido erótico de las *muwaššaḥāt*.

dueño muerto, aun cuando ello las obligue a perder categoría y convertirse en meras sirvientes[223]. El amor conyugal es, por contra, el único permitido a las mujeres de buena familia; dentro del matrimonio se aceptan e incluso se alaban las muestras de un cariño que puede llevar a extremos como los de la hija de Zakarīyā' b. Yaḥyà al-Tamīmī, conocido como Ibn Barṭāl, casada con Yaḥyà b. Muḥammad, hijo del visir Yaḥyà b. Isḥāq:

> murió éste de repente cuando ambos estaban en la más placentera juventud y en la más lozana alegría, y ella, en su dolor, llegó al extremo de pasar con él la noche en que murió bajo un mismo cobertor, como último testimonio de lealtad y unión. Y la pena que por él sintió no la abandonó ya hasta su muerte[224].

En el relato autobiográfico de Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd Allāh Ibn Abī l-Qāsim Sayyid al-Nās (m. 659/1260-61), se explica que su familia, asentada en Úbeda desde la conquista, tuvo que abandonar la ciudad cuando pasó a manos cristianas y se instaló entonces en Sevilla, donde tenían posesiones. Ibn Sayyid al-Nās continúa diciendo:

> mi padre nació en Sevilla en ŷumādà II de (5)91 [mayo de 1195] y allí murió a mediados de ŷumādà I de 618 [julio de 1221]. Yo nací en una de las *qarya*s de Sevilla, en el *'amal* de Ḥiṣn al-Qaṣr (Aznalcázar), llamada al-Ḥuŷayra. Mis padres iban allí en la época de la cosecha de las aceitunas, para recoger el provecho de sus posesiones. Estaban los dos muy enamorados y no soportaban el separarse el uno del otro, por lo que fueron allí los dos juntos, y yo nací quedando 10 noches del mes *'aŷamī* de octubre, que no sé a qué corresponde en los meses árabes, al haber perdido, con mis libros, mis anotaciones y las de mis antepasados[225].

---

[223] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 58/161-2, 70/180, 77/188 y 115/242. Otro ejemplo de *ŷāriya* que se enamora, en el relato legendario sobre Bahlūl y los Banū Salama (al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 58/64 y ss; cf. M. L. Ávila y L. Molina, "La Marca Superior de al-Andalus", p. 705-6). Véase J. M. Bürgel, "Love, Lust, and Longing", p. 102.

[224] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 61/166-7.

[225] Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī, *Ḏayl*, V, nº 1245 (p. 660-61).

Este amor entre esposos, que tan llana y acertadamente describe Ibn Sayyid al-Nās, y al que ya se ha hecho referencia[226], era el único lícito para las mujeres de condición. La posibilidad de que una joven soltera y de buena familia se enamorase antes del matrimonio era tan rechazada que, cuando acaece, se explica por una perturbación de la mente y el cuerpo. Ibn Ḥazm, que describe los síntomas del amor -correspondido o no- entre las *ŷawārī* como algo connatural en ellas, se sale de esta pauta al describir el triste caso de una muchacha de buena posición, enamorada de un conocido suyo. A esta mujer, el amor le provoca un acceso de bilis y la conduce a la locura; es más, el asunto se convierte en comidilla de murmuradores y sólo termina con la «curación» de la enamorada[227].

Al convertir el amor de las mujeres libres y solteras en síntoma patológico de desarreglo, se expulsaba de la normalidad de las conductas cualquier expresión de afecto dirigida a un hombre. Quienes transgredían esa norma sólo podían hacerlo por haber perdido la razón, única explicación suficiente para entender tamaña desviación de los usos sociales admitidos. En otras épocas y sociedades, estas mujeres habrían sido tachadas de histéricas; en al-Ándalus, la demostración pública de sus sentimientos las convertía en enfermas o locas. En un capítulo anterior se ha mencionado que unos notables de Dalías se trasladaron a Almería para comprar el ajuar de una hija casadera[228]. Lo que ocurrió a continuación ilustra perfectamente el proceso de transformación del amor en enfermedad y, a la postre, en causa de ruina para la afectada.

Esta mujer, cuyo nombre no se conoce, pasó con sus familiares ante el juzgado de Almería, del que era titular un descendiente de Aḥmad b. 'Umar al-'Uḏrī, llamado Mufaḍḍal b. Muḥammad. Se trataba de un hombre apuesto y, al contemplar su rostro

> ella se quedó prendada de él y su corazón se inflamó con su amor. Este sentimiento se apoderó de ella, hasta el punto de que iba, envuelta en su manto, y se sentaba en su tribunal, en un lugar desde el cual lo

---

[226] Cf. *supra*, p. 483 y ss.

[227] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 102/224.

[228] Cf. *supra*, p. 433.

veía y contemplaba. Persistió en esta actitud hasta que los alguaciles (*a'wān*) de su tribunal lo reprobaron y la ahuyentaron de allí[229].

Al igual que ocurrió con la muchacha enamorada de un conocido de Ibn Ḥazm, el asunto de la joven de Dalías empezó a divulgarse entre la gente, de modo que dio lugar a toda clase de habladurías y, como consecuencia, "ella quedó deshonrada" (*faḍaḥat nafsa-hā*). No dejó sin embargo de acudir al tribunal a contemplar a su amado, que la expulsó de allí; su familia, ante las proporciones del escándalo, la abandonó en Almería al considerar imposible que se recuperase de su «enfermedad». Reducida a recibir la caridad de quienes se apiadaban de ella al encontrarla sola por las calles de la ciudad, nada más se sabe del destino de esta mujer. El biógrafo de Mufaḍḍal b. Muḥammad (que ocupó luego cargos importantes en la administración de Fez, con el meriní Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq [656-685/1258-1286]) introduce un elemento de justicia poética en su relato al informar que su matrimonio posterior con una mujer de los Banū Ḥamad[230] fue muy desgraciado: "era una joven hermosa que se apoderó de su corazón y sus sentimientos, pero sucedió que Dios permitió que ella se desviara de él y así encontró, en las falsas acusaciones que su mujer hizo contra él y en su abandono, lo mismo que aquella otra mujer había encontrado con él"[231].

Como una enfermedad infecciosa, el amor se apodera del espíritu de las mujeres, ya de por sí más débil que el de los hombres[232]; de ahí el peligro de que en ese estado de indefensión las mujeres puedan cometer actos ilícitos, es decir, mantengan relaciones sexuales fuera del matrimonio o que, dentro de él, puedan cometer adulterio. La muchacha de Dalías quedó prendada de un hombre cuyo rostro contempló al pasar ante él. Ninguna prueba mejor que ésta para demostrar los riesgos de la mirada, tema sobre el cual se extendieron los moralistas musulmanes, advirtiendo de ello a los hombres, principalmente[233]. La norma establecida por el Corán ordena que los creyentes -mujeres y hombres-

---

[229] Ibn al-Qāḍī, *Ŷaḏwat al-iqtibās*, nº 360.

[230] Cf. F. R. Mediano, *Familias de Fez*, p. 170-71.

[231] Ibn al-Qāḍī, *loc. cit.*

[232] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, 18-9/98.

[233] Cf. L. A. Giffen, *Theory of Profane Love*, p. 124-32.

"lleven los ojos bajos y oculten sus partes"[234], de manera que el contacto visual no pueda conducir al nacimiento de afectos y acciones no permitidos entre ellos. Al haber infringido esa regla de conducta, la joven almeriense quedó expuesta a la irrupción desordenada del sentimiento amoroso que, finalmente, causó su pérdida.

Es usual contraponer la «moral sexual» del islam a la del cristianismo; de estas dos religiones, sólo la primera considera la satisfación sexual como un placer legítimo y carece de un ideal de celibato como forma superior de vida[235]. Para quienes han sido educados en el rechazo judeocristiano hacia la sensualidad, puede parecer más atractiva una religión que sí la acepta como parte integrante del desarrollo personal. Sin embargo, de la polémica medieval, que presentaba al Profeta del islam como monstruo de lujuria, a la admiración contemporánea por la presencia admitida de las relaciones sexuales en la ideología islámica, se ha recorrido un largo camino que debe entenderse en los términos de la evolución occidental en materia de sexualidad, y no en los de las sociedades islámicas[236]. Tanto en la andalusí como en sus contemporáneas, el discurso «oficial» sobre la sexualidad contenía una regulación estricta de su ejercicio, sólo admitido dentro de la legalidad del matrimonio y castigado duramente fuera de él. Lejos de ser tratados de erotología, textos como el del morisco editado por L. López-Baralt pertenecen a una tradición normativa de control de la sexualidad, representada en al-Ándalus desde muy pronto, en la obra de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb.

De modo paralelo a los confesores católicos que penetraban en la intimidad de las relaciones sexuales de sus penitentes[237], los moralistas musulmanes recogieron con detalle las regulaciones que deben seguir esas relaciones y que están presididas por la existencia de un matrimonio legal entre las partes. Ibn Ḥabīb reproduce el *ḥadīṯ* en el que el Profeta, al pasar junto a una mujer que le resultó atractiva, fue de inmediato a ver a una de sus esposas, después de lo cual afirmó:

---

[234] Corán, XXIV, 30-31.

[235] Cf. G. H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, p. 37-52 y las matizaciones de F. Rosenthal, "Fiction and Reality", p. 4-5. Asimismo, A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, p. 109 y ss.

[236] Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. I.

[237] *Idem*, p. 28 y ss.

"aquel hombre al que le guste la mujer de otro, que cohabite con la suya; estar con su mujer es como estar con ella"[238]. Otros *ḥadīṯ*es recogidos por Ibn Ḥabīb establecen detalladamente el comportamiento que debe seguirse durante la unión entre los esposos[239], a lo que se añaden testimonios de autoridades musulmanas tempranas sobre su conducta sexual y sus opiniones al respecto[240]. Todo ello conforma un espacio de deseo y satisfacción cuyos destinatarios son exclusivamente los hombres musulmanes, a los que se ofrece, como modelo, la potencia sexual del Profeta -que adquiere caracteres milagrosos- y de 'Abd Allāh b. 'Umar b. al-Jaṭṭāb, ejemplo por otra parte de conducta piadosa[241]. A los hombres se les aconseja, con todo, que estén atentos para procurar que, tomando igualmente ejemplo del Profeta, la unión sexual resulte tan satisfactoria para ellos como para sus mujeres[242]. Aun así, varios siglos después de que Ibn Ḥabīb anotara esta recomendación, el granadino Ibn al-Jaṭīb, en uno de sus textos médicos, hacía constar lo escasamente que se cumplía:

> causas de amor y de dicha son que el hombre satisfaga la necesidad de la mujer más que la suya y anteponga, ante todo, el deseo de ella, puesto que lo corriente es que a la mujer en esto le quede el fracaso

---

[238] *Adab al-nisā'*, núms. 86-87. Véase el texto editado por L. López-Baralt (*Un Kama-Sutra español*, p. 371): "... que si acaso tus enemigos te ynçitan a mirar otras y te haçen apetecer, bayas coRiendo con aquella alteração a tu casa y executa en tu mujer tu gusto, con que quedarás sosegado y libre de toda mala yntenção de los enemigos". A pesar de lo cual, López-Baralt afirma, en otra parte de su libro -y como contraste a su valoración de la sexualidad en el islam: "la idea del matrimonio como un remedio a la concupiscencia humana no puede ser más agustiniana ni más teológicamente conservadora" (*idem*, p. 171).

[239] Véase *Adab al-nisā'*, núms. 53, 54, 73-75 y 88-90. En contra de la caracterización que hace J. A. Bellamy ("Sex and Society", p. 29) de la literatura de *ḥadīṯ* sobre estos temas, la obra de Ibn Ḥabīb no puede calificarse en absoluto de "pudibunda". Cf. G.-H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, p. 166-68.

[240] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, núms. 55, 56, 67, 68, 70-74, 88, 89, 91, 98 (reproducido este último en L. López-Baralt, *Un Kama-Sutra español*, p. 368). Véase también al-Tiŷānī, *Tuḥfa*, p. 308.

[241] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, núms. 57-70.

[242] *Idem*, nº 50; al-Gazālī, *Iḥyā'*, II, 57, reproduce el mismo *ḥadīṯ*. Cf. L. Rouhi, *Mediation and Love*, p. 137.

> y la desilusión, excepto accidentalmente, y conduce a muchos daños en las que necesitan satisfacción[243].

La dificultad en que se encontraban los constructores de la teoría de las relaciones sexuales en una sociedad como la andalusí radicaba en que, por un lado, se adjudicaba a las mujeres una mayor capacidad de deseo[244], mientras que, por otro, se concedía únicamente a los hombres la posibilidad de transmitir herencia genealógica: se trataba de extremos, en principio, incompatibles. Para solucionar este conflicto, se arbitraron normas religioso-legales que controlasen la sexualidad de las mujeres[245] y situasen, en la cima de la jerarquía social y sexual, a quienes tenían a su disposición un número fijo de mujeres «legales» e ilimitado de concubinas. De este modo se explica la consideración que merecía a los cronistas el comportamiento sexual de un príncipe como ʿAbd al-Raḥmān II, en abierto contraste con la dura crítica con que se aprecia el amor de Ṣubḥ por Almanzor. De ʿAbd al-Raḥmān se registra el cuidado con que hacía investigar el pasado y las relaciones familiares de sus *ŷawārī*, tras lo cual

> se exigía a los vendedores que presentaran testigos de su virginidad y cuando se confirmaba que no tenía vicios ocultos en sus partes íntimas, además de lo que se había comprobado de su aspecto exterior, sólo entonces la llevaba a su lecho, disfrutando con su posesión. Si descubría en ese momento algo que no le gustase, la rechazaba y no volvía a tenerla en absoluto, aunque tuviera inclinación hacia ella[246].

Los sentimientos de Ṣubḥ se califican como *šagaf*[247], término que los lexicógrafos árabes explicaban como "amor apasionado", amor que llegaba hasta el pericardio (*šagāf*)[248] y que, por su mismo

---

[243] Ibn al-Jaṭīb, *Wuṣūl*, p. 71/156.

[244] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisāʾ*, p. 183.

[245] *Idem*, nº 108: "a la mujer creyente (*muʾmina*) le basta con una cohabitación al mes" (véase esta misma transmisión de Ibn Ḥabīb en al-Tiŷānī, *Tuḥfa*, p. 330).

[246] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 146r.

[247] Cf. M. Marín, "Una vida de mujer", p. 438, nota 45.

[248] E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon, s.v.* Cf. L. A. Giffen, *Theory of Profane Love*, p. 92 (sobre el análisis léxico de Ibn Qayyim al-Ŷawzīya en *Rawḍat al-muḥibbīn*).

carácter, obnubilaba la razón de quien lo experimentaba. Los versos satíricos que circularon en Córdoba sobre las relaciones entre Ṣubḥ y Almanzor se dirigían contra la madre del califa, no contra su chambelán[249], porque era ella quien había cometido la imprudencia de «contraer» una pasión amorosa. Aunque no son sólo las mujeres quienes están expuestas a padecer este desarreglo emocional de consecuencias siempre funestas[250], son ellas quienes más arriesgan, para sí y para su familia, si ceden a él. Se imponía, por tanto, no sólo el establecimiento de normas de conducta estrictas para evitar tal posibilidad, sino también la exclusión de la normalidad de las expresiones del sentimiento amoroso por parte de las mujeres. La palabra se convierte así en propósito, y ha de reducirse al silencio para no transformarse en acto censurable.

Se podrá objetar que existe una poesía amorosa escrita por mujeres andalusíes y algunas poetisas bien conocidas por haber expresado, en sus versos, los sentimientos que les inspiraban sus amantes. Oponer estas huellas poéticas al discurso oficial como prueba de la «libertad» de que gozaron algunas mujeres andalusíes, o plantear la posibilidad de entenderlas como mero ejercicio literario sin conexión con la realidad[251] son soluciones de interpretación que sólo tienen en cuenta, precisamente, el discurso normativo elaborado por la ideología islámica para reglamentar las relaciones sexuales. Ahora bien, como todo «discurso de poder», éste se ejerció en direcciones múltiples y generó respuestas que le eran imprescindibles para su supervivencia. Hace ya bastantes años que W. Hoenerbach caracterizó la poesía obscena de Wallāda como una prueba de que la princesa omeya no era "una cortesana que ha quebrantado las barreras de su moral social, sino [...] una artista firmemente anclada en el seno de su época y de su cultura"[252]. Hoenerbach supo identificar, en los versos de Wallāda,

---

[249] Cf. C. de la Puente, "La caracterización de Almanzor", p. 387.

[250] También se dice que 'Abd al-'Azīz b. Mūsà b. Nuṣayr adoptó los usos regios de sus antecesores visigodos debido al *šagaf* que sentía por su esposa, lo que condujo a su muerte (*Fatḥ al-Andalus*, p. 42 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 281). E Ibn Ḥazm (*Ṭawq*, p. 103/225) cita dos casos de *mašgūf* que perdieron la razón.

[251] Cf. M. J. Rubiera, *Poesía femenina hispanoárabe*, p. 8 y C. del Moral, *Abū Ŷa'far Ibn Sa'īd*, p. 29.

[252] W. Hoenerbach, "Notas para una caracterización", p. 473.

la tradición literaria del *muŷūn*, presente también en otras poetisas andalusíes como Nazhūn[253] y que no es otra cosa que uno de los «discursos de infracción» generados por la rigidez de las reglas del pudor normativo[254]. No se trata, por otro lado, de compartimentos estancos e irreductiblemente opuestos. Del mismo modo que en Córdoba, símbolo de la virtud de al-Ándalus, vivían los más piadosos musulmanes del país junto a los más viciosos[255], en las biografías de algunos alfaquíes se introducen elementos que permiten apreciar la intersección de los espacios de norma y transgresión, que sugiere una relación inexcusable entre ambos. Ya se han señalado algunas situaciones en las que el juez o el sabio se convierten en mediadores entre esposos, interviniendo para acomodar voluntades tanto como para aplicar la ley[256]. Pero también se conocen ejemplos de ulemas en contacto con mujeres calificadas de maliciosas (*šāṭira*) y que les presentan casos sentimentales conflictivos. Se trata de personajes perfectamente respetables, como Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Umawī al-Lu'lu'ī (m. 348/959-60, 350/961-62 o 351/962-63)[257], alfaquí y jurisconsulto de reconocido prestigio, de quien uno de sus biógrafos afirma:

> era muy dado a las chanzas, de modo que las mujeres maliciosas (*šawāṭir*) le escribían con cuestiones de *muŷūn* con las que le desafiaban y a las cuales contestaba, saliendo del paso con excelentes ocurrencias. Le llegó una mujer con una pregunta en la que decía: ¿cuál es tu opinión, Dios se apiade de ti, sobre una mujer que hace una promesa y luego se vuelve atrás, ¿qué le corresponde? Él escribió al final de su escrito [de la pregunta]: "hizo mal al prometer y bien al volverse atrás"[258].

La aparente inocuidad de la pregunta dirigida a al-Lu'lu'ī representa otro de los modos de adaptación de las transgresiones,

---

[253] Cf. T. Garulo, *Dīwān*, p. 110-18 y "En torno a Granada", p. 95.

[254] Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, I, p. 26.

[255] Cf. M. Marín, "Historical Images of al-Andalus", p. 417-18.

[256] Cf. *supra*, p. 457.

[257] Cf. M. L. Ávila, *La sociedad,* nº 209.

[258] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, VI, p. 112; otro caso similar, en VII, p. 157.

encubiertas bajo la alusión y los juegos de palabras. Pero es evidente la conexión entre el ámbito de la malicia y la obscenidad y el de la ley y la jurisprudencia, engarzados por las cartas de las mujeres al alfaquí. Junto a las categorías opuestas de lo lícito y lo lícito, terreno único de la normativa oficial, se registran espacios discursivos como éste, que escapan a la rigidez de la condena o la aprobación.

Son los censores de costumbres quienes, naturalmente, utilizan con mayor énfasis ese rigor clasificatorio y, al hacerlo, no sólo proporcionan una abundante cosecha de información sobre hechos y conductas, sino que también dibujan un plano exacto de los espacios en que las mujeres podían entrar en contacto con los hombres y trabar relaciones con ellos. La administración de justicia vuelve a aparecer, en esos textos, como un lugar en el que se cruza, con su transgresión, la ley que gobierna las relaciones sexuales. Se define así como ámbito urbano especialmente propicio para el ejercicio de la seducción, en el cual alguaciles jóvenes y abogados sin escrúpulos se aprovechan de la debilidad de las mujeres, es decir, de su escasa resistencia al atractivo de una relación emocional y sexual no permitida[259]. Del mismo modo se resalta el peligro de los caminos de comunicación urbana, en los cementerios o junto a los baños públicos, donde las mujeres se exponen a ser «descubiertas» y a convertirse en presa fácil de los seductores[260]. Se construye con esto un mapa de la ciudad en el que el espacio de lo lícito se reduce al de la vivienda familiar, mientras que lo ilícito empaña las vías públicas, los cementerios y los zocos, en diversos grados de abominación que alcanzan su mayor intensidad en las iglesias cristianas, pobladas de sacerdotes "libertinos, fornicadores y sodomitas"[261].

El diseño urbano concebido por los moralistas encuentra su confirmación -y su envés- en muchos otros textos andalusíes, biográficos, cronísticos o jurídicos. Todos ellos utilizan, casi siempre, un vocabulario destinado a denigrar las acciones descritas, vocabulario que refleja el ideal de control social de la sexualidad dentro de la legalidad matrimonial. Los contactos «ilícitos», que escapan a ese ideal, sólo podían mantenerse en áreas abiertamente reconocidas como lugares

---

[259] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 12-3/60-2.

[260] Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 601; Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 27/96-7.

[261] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 48/150.

-metafóricos o reales- de libertinaje o recurriendo al secreto y la discreción. De esta segunda posibilidad hay abundantes testimonios en una obra como *Ṭawq al-ḥamāma*, por lo que aquí sólo se mencionarán algunos ejemplos procedentes de otros géneros.

En la biografía del poeta malagueño 'Abd Allāh Ibn al-Rayyuh se citan unos versos que compuso al tener noticia de lo sucedido a un joven noble de la misma ciudad, llamado Abū l-Dardā'. Dice el primero de esos versos que Abū l-Dardā' pasó un día junto a una muchacha *māŷina* y *šāṭira*, es decir, perteneciente a la misma categoría que las que intercambiaban chanzas con Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Lu'lu'ī. Sin embargo, antes de reproducir el poema de Ibn al-Rayyuh, su biográfo incluye un relato en prosa de los hechos, en el que se omiten esos calificativos pero se dan una serie de detalles que ilustran bien las dificultades de mantener un encuentro amoroso clandestino. A la petición de una cita, la muchacha prometió ir a casa de Abū l-Dardā' al caer la tarde:

> llegó a la hora acordada, pero coincidió con que llegaba de viaje el padre del joven, el cual, aturdido y avergonzado, la escondió en la algorfa que había sobre la puerta de la casa. Añadió Aṣbag[262]: sin más compañía que chinches y ratones. La muchacha se quedó allí, pasmada y desconcertada, mientras el joven permanecía preocupado y lloroso por su causa y sin poder dejar a su padre. Aunque luego se las arregló para reunirse con ella, a la mañana siguiente se fue llorando y con el ánimo alterado por lo que le había ocurrido. El joven se excusó con ella, pero sin obtener respuesta alguna[263].

Tres momentos, a lo largo del día, parecen haber sido los más propicios para esta clase de encuentros: el atardecer -como en este relato- la hora de la siesta[264] y, según testimonios poéticos, el alba o las primeras horas del día[265]. Un joven como Abū l-Dardā' dispondría de una residencia familiar que, en circunstancias propicias como la ausencia del padre, podía ser utilizada discretamente. En un caso

---

[262] Se trata del relator de la anécdota, el alfaquí Abū l-'Abbās Ibn Aṣbag.

[263] Ibn 'Askar - Ibn Jamīs, *A'lām Mālaqa*, nº 67.

[264] Cf. *supra*, p. 233.

[265] Cf. F. Corriente, *Poesía dialectal árabe y romance*, p. 52.

judicial cordobés del siglo V/XI, en el que se litigaba por la servidumbre de vistas y paso de la azotea de una casa, los demandantes adujeron, entre otras razones, que en la azotea de la demandada se había podido ver a hombres y mujeres en actitudes censurables[266]. Como lugares cercados y, por tanto, susceptibles de escapar a miradas indiscretas, los huertos podían cumplir una función semejante, como testimonia, entre otros, un caso recogido por Ibn 'Iyāḍ. Se trata de una mujer de buena posición que había confiado a un esclavo suyo, manumitido, una buena parte de su patrimonio. Pero este hombre, que era inmoral y libertino (*ma'lūm bi-l-du'āba wa-l-stihtār*), disponía libremente de un huerto en el que se cometían toda clase de abusos (*ma'āṣī*) por él y por gentes de la misma clase que él, lo que provocó quejas de los vecinos[267].

En estos textos, los espacios de vivienda y posesiones familiares se desplazan hacia el ámbito urbano de lo ilícito, demostrando la fluidez de unas fronteras que sólo el empeño de los moralistas podía considerar como infranqueables. La «sabiduría popular» que suele adjudicarse al refranero admite esta permeabilidad cuando afirma: "el dueño de la casa se ausenta y el músico (*zāmir*) entra [en ella]"[268]. Más aún: incluso lugares de adscripción religiosa, como mezquitas o *zāwiya*s, si se encontraban en parajes aislados, podían ser utilizados como lugar de encuentro y relación sexual. De lo primero hay un ejemplo en un caso sometido a la consideración de diversos alfaquíes, todos los cuales estuvieron de acuerdo en que la mezquita debía ser demolida, con la excepción de Ibn al-Salīm (*qāḍī* de Córdoba en 353/964), cuya opinión era que no se derribase el edificio, sino que se prohibiese su acceso a los indeseados visitantes[269]. De la utilización de *zāwiya*s en el mismo sentido existe el testimonio de la consulta hecha por habitantes de Caniles a Abū l-Barakāt al-Balafīqī: "... en cuanto a lo que decís en

---

[266] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1089 y *Waṯā'iq fī šu'ūn al- 'umrān*, nº 18. Sobre este caso, cf. *supra*, p. 327.

[267] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 88/220 (sigo sólo en parte la traducción de D. Serrano y creo que ha de corregirse, en la edición, *istaṣarra* por *istaḍarra*).

[268] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1590.

[269] Al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, VII, p. 218-20. Cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 255 (nº 152).

vuestro escrito de que allí se reúnen con mujeres, cometen cosas prohibidas y se mezclan con muchachos de la peor clase..."[270]

El secreto y la discreción se imponían como condiciones imprescindibles en toda relación de este carácter, si se deseaba preservar la reputación de los implicados en ella. Ocultar el conocimiento público de la transgresión equivalía a negar su existencia, aunque también requería suma precaución para asegurar el secreto y evitar las consecuencias indeseables de su descubrimiento. En opinión de Ibn Ḥazm, sólo muy rara vez se podía esperar que las mujeres se traicionasen entre sí y revelaran a terceros la existencia de una relación no permitida; en especial "las viejas, como ya no pueden esperar nada para sí, dedican su solicitud con más entero desinterés a las otras mujeres"[271]. Como intermediarias entre amantes define asimismo Ibn Ḥazm a toda una serie de mujeres cuya actividad profesional les permitía circular libremente por la ciudad, entrando y saliendo de las casas y residencias privadas, o que habían sabido construirse una reputación de piedad religiosa que las ponía al abrigo de la maledicencia[272]. Se dibuja así una red de protecciones entre mujeres que amenaza, con su capacidad disruptiva, el control estricto de la sexualidad dentro del marco familiar. Eje fundamental de esa red es, naturalmente, la figura de la alcahueta, encarnación del oprobio y la ignominia. Bajo una apariencia amable y cortés, la alcahueta esconde funestos propósitos, situación tanto más alarmante cuanto que "entra en toda casa y nadie sabe hasta qué punto penetra en ella"[273]. La fortuna literaria del personaje de la alcahueta no debe pasarse por alto[274], pero lo que interesa subrayar aquí es la conexión que, a través de estas mujeres, se establece entre el ámbito de la casa, que debe protegerse de las amenazas exteriores, y el de la transgresión a las normas. En el

---

[270] S. Gibert, "Abu-l-Barakāt al-Balafīqī", p. 401.

[271] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, 45-6/142-3.

[272] *Idem*, p. 32/121

[273] Segundo verso del poema de Abū Ŷa'far Ibn Sa'īd sobre la alcahueta; trad. de E. García Gómez, *Poemas arábigoandaluces*, p. 113-14. Otra traducción, en C. del Moral, "La imagen de la mujer", p. 719.

[274] Cf. A. Benaim de Lasry, "A comparison of "courtly love" in the sentimental fiction of Medieval Spain and of Muslim Spain"; D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical*, p. 156-59 y el estudio monográfico de L. Rouhi, *Mediation and Love*.

mismo poema de Abū Ŷa'far Ibn Sa'īd del que se acaba de citar un verso significativo a ese respecto, la alcahueta se define, además de por la falsedad de su carácter, por frecuentar tabernas y ser experta en horóscopos y hechizos; la paremiología, por su parte, establece una relación directa entre un presente como alcahueta y un pasado como prostituta[275]. Al penetrar en las casas, las alcahuetas llevan consigo, por tanto, una enorme carga simbólica de contaminación, que arrastran hacia el interior del espacio doméstico y que es capaz de corromper la virtud de las mujeres que lo habitan. F. Márquez Villanueva ha subrayado, en este sentido, cómo "the go-between works outside or against the «system» in a basically destructive capacity"[276].

En el mismo plano de la mediación entre voluntades de mujeres y hombres se sitúa la intervención de personajes socialmente impecables, como *qāḍī*es o ulemas, que han ido apareciendo en varias ocasiones a lo largo de estas páginas[277]. Claro es que, a diferencia de las alcahuetas, estos nobles varones sólo intentan recomponer diferencias entre esposos o, como en este relato protagonizado por Baqī b. Majlad, ofrecer consuelo al desengañado en amores:

> le fue a ver un día un hombre que llevaba una tablilla y que le dijo: "Dios tenga misericordia de tí; ordena que se tome mi tablilla y se lea". Baqī contestó: "¿Y qué voy a leer? Ya te he leído tablillas y he hecho venir a la mujer, esforzándome en que volviera a ti, pero ella se ha negado". El rostro del hombre cambió de color, y dijo: "¿Y qué voy a hacer?" Baqī le dijo: "Ve al cementerio y busca una tumba. Siéntate al lado y di: ésta es la tumba de Fulana. Llora sobre ella y hazte cuenta de que ha muerto; con ello, si Dios quiere, te consolarás"[278].

Es posible que también en este caso se tratara de marido y mujer, pero nada se dice explícitamente de ello y, de todas maneras, el papel de Baqī como intermediario amoroso no ofrece dudas. Figura opuesta a la de la alcahueta, el ulema mediador cumple sin embargo con una

---

[275] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 724 e Ibn 'Āṣim, *Refranero*, nº 532.

[276] "*La Celestina* as Hispano-Semitic Anthropology", p. 430.

[277] Cf. *supra*, p. 457, 488 y 634.

[278] Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, *Ajbār*, nº 58 (p. 56).

función básicamente igual a la suya. Puede intervenir en el espacio de los acuerdos sentimentales y sexuales protegido por su reputación de piedad religiosa, del mismo modo que la alcahueta es siempre una mujer anciana, a quien la edad ha despojado de intereses sexuales propios. Ambos contribuyen a la creación y renovación de las relaciones afectivas, aun cuando sus acciones busquen, de un lado, reforzar el marco jurídico de esas relaciones y, de otro, prescindir de su fuerza coactiva. La recompensa obtenida se mide en términos de ganancia material para las alcahuetas y de prestigio personal para los sabios, cuyo ejercicio mediador se alaba en sus biografías como muestra de afabilidad de carácter, agudeza de ingenio y equidad de juicio.

Sobre el mapa ideal de los moralistas, que trataban de limitar o incluso eliminar las áreas de transgresión en el entorno urbano, se dibujan espacios mixtos y variables en extensión e intensidad, en los que lo permitido y lo prohibido coexisten o donde se arbitran fórmulas de secreto y protección para evitar choques abiertos con la norma social. La categoría de las infracciones dependía en mucho de la jerarquía de género y de clase; si de las mujeres, en general, se esperaba discreción, las hijas de familias nobles debían ser extremadamente cuidadosas para no provocar amor o enamorarse ellas mismas. Cuando Aḥmad b. Mugīṯ compuso unos versos destinados a una princesa omeya, provocó su ruina y la de toda su familia[279]; de un joven de Denia no se volvió a tener noticias tras descubrirse que había atraído los sentimientos de Umm al-Kirām, hija de al-Mu'taṣim de Almería[280]. Estas mujeres, cuya segregación espacial se regía por reglas estrictas, como ya se ha visto con anterioridad, podían llegar a enamorarse a través de la descripción de un hombre[281] (¿fue éste el caso de Umm al-Kirām?) pero la mera posibilidad de que se divulgase la existencia de ese afecto o, en sentido inverso, el que ellas hubieran podido inspirar, suponía una afrenta para la reputación familiar.

En los estratos más elevados, la anulación de la sexualidad de las esposas e hijas de la familia es un signo inequívoco de nobleza. Pero en esos mismos círculos, se introducen espacios de libertinaje en torno a

---

[279] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 35/125.

[280] Cf. T. Garulo, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, p. 133.

[281] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, 18-9/98.

la figura de determinados hombres. Censurados por la historiografía, que los presenta como figuras de oprobio y aduce su comportamiento como causa de sus fracasos políticos, estos personajes franquean las barreras, de por sí amplias, que les ofrecen las normas sociales y no se contentan con mantener relaciones sexuales con sus mujeres y esclavas. Sin entrar en detalles, del caudillo árabe de Ilbīra Sa'īd b. Sulaymān b. Ŷūdī (m. 284/897) se dice que incluso sus partidarios le reprochaban su inmoderada afición a las mujeres, "su insaciable deseo por ellas y su degeneración por esta causa, hasta llegar a cosas cuya mención es desagradable"[282]. A finales de la época omeya, los relatos sobre el reinado de Muḥammad al-Mahdī (m. 400/1010) contienen una fuerte carga descalificadora sobre su persona, en quien se aunaban la afición por el vino, la música, los jóvenes esclavos y las mujeres, tanto propias como ajenas. Depuesto por Sulaymān al-Musta'īn, se refugió en la casa cordobesa de uno de sus compañeros de bebida, llamado Sulaymān b. 'Īsà, donde sucedió lo siguiente:

> un día salió [Sulaymān b. 'Īsà] a hacer un recado y cuando volvió lo encontró con su mujer (*zawŷa*). Salió entonces a ver al *ṣāḥib al-šurṭa* y le informó que Ibn 'Abd al-Ŷabbār estaba en su casa. Se dio cuenta éste de lo que sucedía y huyó con 13 *ŷawārī* que tenía consigo, excepto una que no lo consiguió y que fue llevada a Sulaymān b. al-Ḥakam [al-Musta'īn][283].

Así pues, aunque al-Mahdī tenía a su disposición 13 esclavas propias, no dudó en solicitar a la esposa de quien lo había acogido en su casa; es este nivel de transgresión de las normas el que le hace merecedor de ser calificado como libertino y justifica su derrota final. Del mismo modo se explica cómo el gran escándalo causado por la conducta de 'Abd Allāh b. Ḥakīm y que le impidió hacerse con el poder no fue su asesinato del señor tuŷībí de Zaragoza, sino que era aficionado a entrar en el baño cuando lo ocupaban las mujeres[284].

Estos espacios de ignominia sexual, localizados en los niveles superiores de la sociedad, coinciden en caracterizarse por el uso

---

[282] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, p. 30.

[283] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 92; véanse también p. 79-80.

[284] *Idem,* III, p. 222 e Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 231.

inmoderado del poder; recuérdese a este respecto la actuación de 'Abd al-Raḥmān III al incorporar a la prostituta Rasīs a un cortejo oficial[285]. A todos los hombres, sin distinción social, afectaba por el contrario el posible desorden sexual de sus mujeres, especialmente si consentían en él. Coinciden en la condena de esta conducta tanto la paremiología ("el que se casa con una puta, es un cabrón certificado"[286]) como los textos de la Tradición Profética recogidos por Ibn Ḥabīb, que excluyen del Paraíso al bebedor de vino y al *dayyūṯ*, "el que consiente la inmoralidad de sus mujeres (*ahl*), es decir, el que no es celoso"[287]. Con este mismo término calificaba Ibn Ḥazm a 'Ubayd Allāh b. Yaḥyà Ibn al-Ŷazīrī, "que consintió en dejar su casa, prostituir su harem y exponer su familia a todos los riesgos, con tal de conseguir lo que ansiaba de un mancebo de quien andaba prendado"[288].

El recurso a la prostitución, escasamente mencionado en los textos andalusíes, debió de ser mucho más frecuente de lo que indican sus huellas escritas, significativamente más abundantes en la literatura proverbial que en otros géneros. Los censores de costumbres, como ya se ha hecho ver, acotaron en su condena espacios urbanos especialmente dedicados a la prostitución, tanto a la organizada y sometida a la fiscalidad estatal (en los *dūr al-jarāŷ*) como a la que se ejercía en otros lugares: los almacenes de cal, los cementerios, las residencias de los comerciantes de esclavas o ciertos barrios de las ciudades andalusíes[289]. Objetos indiscutibles de condena, en estos espacios de sexualidad se ignora la individualidad de sus protagonistas, de manera que sólo en un caso tan excepcional como el de Rasīs, vinculada al primer califa omeya de al-Ándalus, se ha conservado un nombre e incluso alguna característica personal. Lo que predomina, sin embargo, es el silencio: un manto de discreción envuelve las relaciones establecidas no sólo completamente al margen de las normas legales y religiosas sino también apoyadas en un intercambio económico que rara

---

[285] Cf. *supra*, p. 305.

[286] Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, nº 1249.

[287] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 275-77.

[288] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 129-30/263-4.

[289] Ibn 'Abdūn, *Risāla*, p. 56-7/172.

vez se reconoce. Cuando, a pesar de todo, se advierten signos de identificación de una sexualidad practicada al margen de una imagen ideal de contención y legalidad, se observa cómo los espacios de transgresión coinciden en formar un ámbito específico en el que se unen la ignominia sexual y el delito común.

Es así como la propaganda fāṭimí calificaba a los omeyas de al-Ándalus y a sus súbditos: gentes que bebían vino y gozaban abiertamente de los efebos y que, en caso de necesidad, acudían a las cárceles, donde podían escoger a las mujeres que más les agradasen, en connivencia con el carcelero[290]. Más de un siglo después, y sin ninguna intención propagandística, Ibn 'Abdūn aludía al uso sexual de las mujeres condenadas a prisión al recomendar que fueran vigiladas y no permanecieran largo tiempo en la cárcel, junto a otras normas destinadas a preservar su separación de los hombres, tanto encarcelados como libres[291]. Las mujeres sometidas a un castigo legal que las convertía en prisioneras se transformaban, por tanto, en objetos de un comercio sexual gestionado por sus carceleros, del mismo modo que las esclavas dispuestas para la venta podían ser ofrecidas a interesados compradores o puestas a disposición de dueños faltos de escrúpulos: en los márgenes de una legalidad que raramente se ocupaba de estas posibilidades, se situaba todo un abanico de explotaciones sexuales que se apoyaba en una jerarquía social plenamente aceptada.

Como es bien sabido, la legislación coránica prevé un duro castigo para los delitos sexuales, es decir, para el adulterio o la relación sexual mantenida fuera del matrimonio. Precisamente porque los infractores de la ley se exponían a ser condenados a muerte, la verificación del delito requería pruebas inequívocas y la declaración de cuatro testigos presenciales[292]. Esta exigencia quizá explique la escasez de información, en los textos jurídicos andalusíes, sobre cuestiones relativas a los delitos de orden sexual, no siempre fáciles de documentar. Por otro lado, acusar a la propia esposa de adulterio, bien por el procedimiento del *li'ān*, bien acudiendo a los tribunales de

---

[290] Qāḍī Nu'mān, *Maŷālis*, p. 84. Cf. M. Yalaoui, "Controverse", p. 28-9.

[291] Ibn 'Abdūn, *Risāla*. p. 19/76.

[292] Cf. N. Coulson, N. "Regulation of sexual behavior under traditional Islamic Law"; sobre un caso concreto de adulterio y su castigo, véase C. F. Petry, "Royal Justice in Mamlūk Cairo", p. 207-9.

justicia, implicaba exponerse a un deshonor público de consecuencias irreparables, lo que probablemente disuadía a los hombres de buena posición de recurrir a la aplicación de la ley[293]. Como se verá más adelante, es muy posible que la represión de conductas sexuales irregulares por parte de las mujeres quedara en manos de los varones de la familia y que sólo excepcionalmente saliera a la luz pública[294]. Testigo de esta preocupación por la reputación personal y familiar es la existencia de un modelo de acta notarial "de injurias", en la que se reconoce que un hombre ha llamado a otro "fornicador" o "hijo de la fornicadora", en cuyo comentario jurídico se explica que si al así llamado no le corresponde tal descripción, a su calumniador se le aplicará la pena canónica (*ḥadd*) de 80 azotes. En cambio, si la injuria había consistido en utilizar términos como *mujannaṯ* o *lūṭī* (travestido o sodomita), se daba al injuriador la opción de excusarse y explicar que había usado el primero de estos términos como sinónimo de blando o lánguido y el segundo, en referencia a la familia de Lot[295]. La diferencia de tratamiento radica, evidentemente, en la categoría de la injuria: la primera afecta a la transmisión genealógica del honor familiar, al implicar una conducta sexual irregular en la madre del insultado, mientras que la segunda sólo le concierne a él y carece de consecuencias hereditarias.

Desde Almería se envió a Ibn Rušd una consulta sobre el caso de una mujer que había quedado embarazada dos veces a consecuencia de una relación irregular (*zinā'*) y que había provocado la muerte de los recién nacidos. En un tercer embarazo, la autoridad judicial convocó a esta mujer, la cual reconoció haber mantenido relaciones, forzadas, con un hombre. En opinión de Ibn Rušd, si se probaba la conducta irregular de esta mujer, debía aplicársele la pena de lapidación (*raŷm*). Ahora bien, sólo el *qāḍī l-ŷamā'a* tenía capacidad para dictar una sentencia de este tipo, puesto que los jueces provinciales (*ḥukkām al-qurà*) no tenían

---

[293] Cf. *supra*, p. 471 y ss.

[294] Cf. *infra*, p. 691-2.

[295] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 455.

competencia para aplicar penas de muerte[296].

En el texto de la consulta se califica a esta mujer de *muḥṣana*, es decir, de mujer libre, musulmana y casada[297], todo lo cual suponía un agravante para los hechos sometidos a la consideración de Ibn Rušd, cuya respuesta no alberga duda alguna sobre el castigo que merece, de acuerdo con la doctrina jurídica mālikí[298]. No tuvo en cuenta Ibn Rušd, sin embargo, una de las preguntas que se le hacían desde Almería sobre este caso: ¿se aceptaba la alegación de la mujer de que había sido forzada a mantener relaciones sexuales? Volveré más adelante sobre el tratamiento dado a la violación en los textos jurídicos andalusíes; aquí se observa -si es que el texto de la consulta y su respuesta se han conservado en su integridad- que el interés de Ibn Rušd se centra en el delito de *zinā'*, sin tener en cuenta atenuantes, y tanto más grave cuanto que lo ha cometido una mujer *muḥṣana*, a la que únicamente se le permitían relaciones sexuales con su marido.

Pero incluso dentro de la familia, refugio de la sexualidad legal defendido a ultranza por los juristas, pueden darse serias infracciones a esa legalidad. Poco reconocido por los textos normativos, el incesto debió de existir -como siempre lo ha hecho- en el secreto del mundo familiar, entre miembros de la misma generación o entre padres e hijos. El único testimonio que he encontrado de esta vulneración de uno de los tabúes sexuales más universalmente extendidos tiene algunas peculiaridades que hacen sospechar de su verosimilitud: se trata de un caso preservado por al-Ša'bī y que se había presentado a consulta de Ibn al-Fajjār. Una mujer habría aprovechado la borrachera de su hijo para cohabitar con él, de resultas de lo cual nació una niña a la que, al alcanzar la pubertad, su madre casó con su propio hijo, como si se tratase de una extraña (*aŷnabīya*). Cuando este matrimonio, a su vez, produjo descendencia, la mujer se arrepintió e informó de todo lo sucedido a su hijo. En este caso, lo que preocupaba a los juristas no era el delito sexual cometido, sino sus consecuencias para el estatuto del

---

[296] Ibn Rušd, *Masā'il*, II, p. 1243 (nº 233/5) y p. 1246. Éste es el único caso de infanticidio que he encontrado en las fuentes andalusíes. Es semejante a uno de los dos que cita A. Giladi ("Some Observations", p. 191).

[297] Sobre el concepto de *muḥṣana*, cf. C. de la Puente, "Juridical Sources for the Study of Women" y la bibliografía allí citada.

[298] Véase Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Risāla*, p. 190-91.

matrimonio y de la transmisión hereditaria[299]. ¿Se trataba de un caso real? ¿O procedía de la reconocida capacidad de los juristas para imaginar las ilimitadas posibilidades de una cuestión sometida a su juicio?[300]

En un capítulo anterior se ha puesto de manifiesto la reprobación que merecía el que mujeres y hombres se asemejasen en su aspecto exterior, es decir, que llevaran vestidos no definidos suficientemente como marcadores de género[301]. Para los guardianes de la moral pública, era igualmente censurable que las mujeres vistiesen ropas de hombre[302] y, desde luego, condenaban sin paliativos las relaciones homoeróticas entre mujeres. No es éste un tema al que se haya dedicado mucho espacio en las fuentes andalusíes, en común con el resto de las fuentes árabes medievales, más inclinadas en conjunto a tratar de las relaciones homosexuales cuando sus protagonistas son hombres[303].

Tanto Muḥammad b. Waḍḍāḥ como 'Abd al-Malik b. Ḥabīb incorporaron a sus textos normativos condenas de la homosexualidad entre mujeres, que en el caso del primero se considera como «innovación» característica de la comunidad musulmana[304]. Ibn Ḥabīb es algo más explícito y, tras citar cuatro *ḥadīṯ*es en torno a este tema, da sus recomendaciones personales:

> no está permitido que la mujer esté desnuda ante otra mujer, aunque sea su madre o su hermana. Sólo puede estar desnuda ante su esposo. Cuando los niños y las niñas llegan a los diez años, es como si fueran

---

[299] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 908.

[300] Un ejemplo característico de este tipo de proceder es la discusión sobre los hermafroditas, cuya abundancia podría llevar a pensar que se trataba de un caso relativamente común; cf. P. Sanders, "Gendering the Ungendered Body".

[301] Cf. *supra*, p. 187.

[302] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 206-207.

[303] Puede comprobarse esta desigualdad en la reciente obra colectiva, editada por J. W. Wright Jr y E. K. Rowson, *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* y en el panorama general trazado por G. Vercellin, "Considerazioni a proposito dell'omosessualità nel mondo musulmano". El anuncio de la preparación por G.H.A. Juynboll de un estudio sobre *Lesbianism in Arabic Literature* contribuirá sin duda a equilibrar esta situación; por el momento, véase su artículo "Siḥāḳ", *E.I.*^{2}, que contiene abundante información sobre referencias al lesbianismo en fuentes árabes.

[304] Muḥammad b. Waḍḍāḥ, *Kitāb al-bida'*, p. 212-3/339-40.

> hombres y mujeres maduros. La niña (*ŷāriya*) de diez años no debe dormir desnuda con su madre o con su hermana o con otras. Debe haber un vestido (*ṯawb*) entre ambas. Lo mismo para el niño (*gulām*) de diez años[305].

Esta clara conciencia de la necesidad de prevenir las ocasiones en que las mujeres podían establecer relaciones sexuales entre sí permite, más que nada, documentar la desconfianza que suscitaba la posible existencia de una sexualidad autónoma y fuera de control[306]. Pero ni siquiera en personajes bien conocidos, como Wallāda, puede afirmarse con certeza que mantuviera una relación lésbica con Muhŷa, la muchacha a la que había educado, por más que a la princesa omeya se le hayan adjudicado apelativos como "garçonne" o "Safo árabe". Aunque no puede excluirse por completo esta posibilidad, las pruebas aducidas -dos versos de Muhŷa- lo han sido tanto para afirmar que existía una relación homosexual entre ambas mujeres como para mostrar la «brutalidad» de las relaciones de Muhŷa con los hombres[307]. En todo caso, no sería sorprendente encontrar huellas de lazos homoeróticos en un ambiente que favorecía el desarrollo de trayectorias personales excepcionales, como el que permitió a Wallāda escapar, gracias a su posición, a una condena que apenas asoma en alguno de los textos que a ella se refieren y que es contrarrestada por alabanzas a su decoro[308]. En una época posterior, Abū Naṣr al-Samaw'al b. Yaḥyà al-

---

[305] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 205. G. A. H. Juynboll cita también ("Siḥāḳ", p. 566) el texto de Ibn al-Munāṣif editado por M. J. Viguera en el que se insiste en que las mujeres no deben desnudarse por completo en el baño público.

[306] Por su parte, algunos refranes parecen referirse a la fingida ignorancia sexual de las mujeres solteras (al-Zaŷŷālī, *Amṯāl*, múms. 1710 y 1711).

[307] H. Pérès (*La poésie andalouse*, p. 428) da primero como ciertas las relaciones entre Wallāda y Muhŷa "qui ne font pas de doute car elles sont attestées par des vers d'elle même", basándose en la nota de R. Dozy a su edición de dos versos de Muhŷa; pero véase *idem*, p. 429. Más recientemente, se ha llegado a afirmar que la poesía de Wallāda en alabanza de Muhŷa se ha perdido debido, precisamente, a su explícito contenido honosexual (S. O. Murray, "Woman-Woman Love", p. 99). T. Garulo (*Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, p. 106) subraya que las alusiones sexuales de estos versos son típicas de la sátira árabe.

[308] Cf. T. Garulo, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, p. 142. Véase el texto de Ibn Diḥya traducido por S. M. Gazi, "Ibn Dihya en al-Mutrib", p. 189. Sobre una posible alusión a relaciones lésbicas en *Ṭawq al-ḥamāma*, cf. L. Crompton, "Male Love and Islamic Law", p. 150.

Magribī (m. 570/1174), judío convertido al islam, observó que la inclinación al lesbianismo es más fácil de encontrar entre mujeres cultivadas y elegantes, capaces de leer y recitar poemas[309]: ¿mujeres que buscaban un tipo de relación más igualitario que el ofrecido por la sexualidad convencional?

Los juristas habían previsto, por su parte, la inclusión entre los defectos de una esclava el que fuera "hombruna y marimacho" (*muḏakkara faḥla*), lo que invalida su venta,

> a no ser que sea de su propia naturaleza, en cuyo caso no se la puede devolver; así se dice en la *Wāḍiḥa*. Según la *Mudawwana*, cuando la esclava es conocida por esta circunstancia, se considera que es un defecto, porque está condenada (*mal'ūna*), tal como aseveró el Profeta[310].

En círculos sociales muy específicos se dio el fenómeno de las esclavas *gulāmīyāt*, de cabellos cortos y vestidas con trajes masculinos[311], destinadas evidentemente a satisfacer el deseo homoerótico de sus poseedores[312]. La diferencia de consideración entre estas mujeres, obligadas a adoptar un papel sexual que no es el suyo, y las "condenadas" por su homosexualidad es evidente y se basa en la concepción jerárquica de unas relaciones que deben estar dominadas y dirigidas por los dueños de las esclavas, sin ofrecer resquicio alguno a la autonomía sexual. En el mismo orden de cosas puede situarse la recomendación de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb de que las mujeres no duerman boca arriba, porque cuando lo hacen "el demonio las seduce con el recuerdo de los hombres"[313]. Si esos hombres no estaban presentes para ejercer sus derechos sexuales, no correspondía a las mujeres emplear siquiera su imaginación en ese sentido.

---

[309] En su *K. Nuzhat al-aṣḥāb fī mu'āšarat al-aḥbāb fī 'ilm al-bāh* (citado por D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical*, p. 171-72). Sobre al-Samaw'al b. Yaḥyà, cf. M. García-Arenal, "Dreams and Reason" y la bibliografía allí citada.

[310] Ibn Mugīṯ, *Muqni'*, p. 170.

[311] Cf. H. Pérès, *La poésie andalouse*, p. 372.

[312] Cf. E. K. Rowson, "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists", p. 65-6 y 68.

[313] Ibn Ḥabīb, *Adab al-nisā'*, p. 205-6.

Desorden y violencia

La infracción de las normas sociales y religiosas relativas a la sexualidad contenía una elevada carga de desorden potencial. Las conductas individuales debían someterse, en ese ámbito, a un código resueltamente inhibidor de la sexualidad de las mujeres y en el que la jerarquía del deseo y su satisfacción era encabezada por los hombres. Pero también se ejercía sobre las mujeres otro tipo de violencia, vinculada específicamente a las situaciones de alteración social: enfrentamientos armados, ejercicio del poder de forma despótica o algaradas callejeras eran otras tantas ocasiones en las que se hacía padecer a las mujeres, por el hecho de serlo, ataques indiscriminados y generales.

La caracterización de los andalusíes como gentes pacíficas y de refinada civilización, poco dadas por tanto a la actividad guerrera y militar, choca de frente con la abundancia de datos textuales en sentido contrario[314]. Sería igualmente abusivo, sin embargo, calificar de violenta a la sociedad andalusí, que comparte con otras sociedades medievales usos específicos de la fuerza como forma de control social[315]. No obstante, cuando las acciones violentas desbordan su base de legitimación y se convierten en ataques contra la estabilidad básica de la sociedad, se advierte en los textos andalusíes cómo las mujeres adquieren una categoría simbólica en tanto que víctimas preferentes y significadas del desorden.

Dos ejemplos opuestos son ilustrativos a este respecto: en ambos casos un jefe militar es responsable de la actuación de sus soldados, por lo que les prohibe o permite hacer con las mujeres del territorio que controlan. En el primero de ellos, del famoso rebelde del s. III/IX ʻUmar b. Ḥafṣūn se afirma que, a pesar de sus muchas maldades, había que reconocerle que era muy celoso del honor de las mujeres, por lo que aquél de sus soldados que se atreviera a levantar el velo de una mujer con objeto de apoderarse de sus joyas o alhajas era condenado a

---

[314] Cf. M. Marín, "Historical Images of al-Andalus", p. 412-13.

[315] Cf. G. Halsall, "Violence and Society in the Early Medieval West".

muerte[316]. El segundo ejemplo es un caso de conducta opuesta: desde el poder militar, el señor de Ronda, Bādīs b. Hilāl b. Abī Qurra, de costumbres libertinas, permitía que sus hombres arrebatasen las esposas a sus maridos y las hijas a sus padres. Bādīs había sucedido a su padre, prisionero de al-Mu'taḍid; cuando Hilāl pudo volver a Ronda y supo que, además, su hijo mantenía relaciones sexuales con su propia esposa y una de sus hermanas (de Hilāl), lo hizo ejecutar en 447/1055-56[317]. Las dos actuaciones sitúan la protección de las mujeres en un plano decisivo para juzgar los niveles de violencia ejercidos sobre la población. Lo excepcional parece haber sido tanto el rigor de Ibn Ḥafṣūn (que deja imaginar lo que debía ser conducta usual entre las tropas armadas) como la permisividad de Bādīs pero, en los dos casos, el criterio para medir su conducta es la violencia ejercida sobre las mujeres.

Del mismo modo se destaca la intervención del *qāḍī* de Sevilla Muḥammad b. Ŷunāda (m. 295-6/907-9)[318], de quien "se dice que salvó a cerca de de mil mujeres de las hijas de los *muwalladūn*, durante la *fitna* de los árabes y los *mawālī*, y las protegió hasta llevarlas poco a poco a lugar seguro"[319]. La práctica sistemática de la violación de mujeres durante los enfrentamientos militares está atestiguada por numerosos textos que no es necesario citar en detalle y que muestran cómo se utilizaba la violencia contra las mujeres como fórmula eficaz de humillación del enemigo[320]; era ése el destino que Muḥammad b. Ŷunāda evitó a las hijas de los muladíes sevillanos y que podía afectar a las mujeres incluso en tiempo de paz, cuando una multitud reunida en ocasión festiva degenera en masa enfurecida y violenta[321].

---

[316] Ibn 'Askar - Ibn Jamīs, *A'lām Mālaqa,* nº 143. Como señaló J. Vallvé ("Una fuente importante", p. 247), esta frase es oscura en el original y sólo puede entenderse bien gracias al texto de al-Rāzī reproducido en al-Wanšarīsī, *Mi'yār*, X, p. 112.

[317] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 313. Cf. C. Ruiz de Almodóvar, "Notas para un estudio de la taifa beréber de Ronda", p. 105.

[318] Cf. M. Marín, "Nómina", nº 1157.

[319] Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb*, IV, p. 469. Sobre este enfrentamiento, cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 228-34.

[320] Véase, por ejemplo, Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 97, 102 y 269.

[321] Cf. *supra*, p. 118.

En varias ocasiones de la historia andalusí, las crónicas destacan en términos de inequívoca reprobación la conducta seguida con las mujeres de un príncipe derrotado o incapaz de proteger a su familia. Se observa en estos textos una apreciación común con los que se acaban de citar: el ultraje de las mujeres supone una afrenta al honor familiar de los hombres (lo horrible del comportamiento de los soldados de Bādīs es que arrebataban las esposas a sus maridos y las hijas a sus padres). Pero el insulto se acentúa en el caso de quienes encabezan la comunidad de los musulmanes, convirtiéndose en signo de ignominia para quien lo comete y patrón ejemplar de comportamiento en quien se abstiene de él. La importancia que las crónicas andalusíes conceden a las acciones de 'Abd al-Raḥmān I respecto a las mujeres de Yūsuf al-Fihrī y a las de éste con las *ŷawārī* del omeya es reveladora de hasta qué punto un conflicto armado entre dos facciones opuestas ponía en juego fórmulas de violencia estrictamente codificadas, cuya infracción por una de las partes minaba sin paliativos su posición. En esos textos, se opone la conducta de 'Abd al-Raḥmān I (que, al entrar en el alcázar de Córdoba, encuentra allí a las mujeres de Yūsuf al-Fihrī y las confía a la protección del *qāḍī* Yaḥyà b. Yazīd) con la de su enemigo -o, en algunas versiones, uno de sus hijos- que se apodera de dos *ŷawārī* del omeya y las toma para sí. Los reproches que se dirigen al fihrí proceden incluso de sus propios partidarios y, en algunas crónicas, provocan su arrepentimiento por su conducta, lo que no impedirá su derrota final y -en otras versiones- la ejecución del hijo de Yūsuf. Recuperadas finalmente por 'Abd al-Raḥmān I, estas mujeres, mancilladas por su relación sexual con quien no era su dueño legal, dejan de formar parte de su familia: una fue entregada a un *mawlà* del omeya, 'Abd al-Ḥamīd b. Ġānim[322] (y fue madre de su hijo 'Abd al-Raḥmān) y la segunda, a un noble árabe de la región de Rayyo, en ambos casos como muestra indudable del favor real[323].

En las diferentes versiones de este relato fundador de la presencia omeya en al-Andalus, la utilización violenta de las mujeres del enemigo se convierte en piedra de toque para la apreciación de los dos rivales,

---

[322] Cf. M. Fierro, "Los *mawālī* de 'Abd al-Raḥmān I", p. 82.

[323] Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, p. 29/36; *Ajbār Maŷmū'a*, p. 93/89 y 100/94; *Fatḥ al-Andalus*, p. 92-3; al-Maqqarī, *Nafḥ*, III, p. 34. Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 209-12.

el fihrí y el omeya. El modelo que debe seguirse es, naturalmente, el segundo; así lo demostrará su descendiente 'Abd al-Raḥmān III cuando fue consultado por su general Gālib sobre qué debía hacer con la hija de Ḥasan b. Gannūn y esposa de Muḥammad b. Gannūn, capturada durante la toma de al-Baṣra. La respuesta del califa demuestra que la magnanimidad del vencedor es uno de los requisitos de su victoria: "le ordenó que la respetara en absoluto y la honrase (*bi-l-satr 'alay-hā wa-ikrāmi-hā*), así como a las sirvientas (*min niswati-hā*) y que luego enviase una y otras al padre de la primera, Ḥasan, a su castillo de al-Ḥaŷar"[324].

Cuando, más adelante, se prescinda de estas normas reguladoras de intercambios entre vencedores y vencidos, por las cuales los primeros se abstienen del ultraje y son compensados con el reconocimiento público a su virtud, los cronistas insisten en el horror general que despierta ese comportamiento. Cuando Muḥammad al-Mahdī se apoderó de al-Madīna al-Zāhira, la plebe cordobesa saqueó el palacio de los 'āmiríes y despojó a la viuda de Almanzor, al-Ḏalfā', de buena parte de sus bienes. Pero lo que realmente censura el cronista de los hechos es que

> Muḥammad b. Hišām [al-Mahdī] separó a las mujeres (*ḥuram*) de los 'āmiríes que cayeron en sus manos. Liberó a las mujeres libres y escogió para sí a las esclavas (*imā'*). Cohabitó con la mayoría de ellas y algunas las regaló a sus visires y partidarios (*aṣḥāb*). Esto fue de lo más terrible de lo que se le reprochó. Sus hechos reprobables no cesaron, haciendo aligerar las culpas de los 'āmiríes ante la gente[325].

Tampoco respetó al-Mahdī a las *ŷawārī* de Hišām II[326]; ya se ha visto más arriba cómo se le atribuyen toda clase de excesos en ese sentido. Llama la atención que sea precisamente en esta época de disolución del califato omeya y de la consiguiente pérdida de autoridad legítima en la cima de la sociedad cuando uno de los últimos representantes de la dinastía se convierta en ejecutor de una violencia contra las mujeres que está destinada a ejemplificar el quebranto de las

---

[324] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* VII, p. 143-4/181.

[325] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 63 e Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 129.

[326] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 91.

normas de convivencia, incluso en condiciones de enfrentamiento interno. Pero al-Mahdī, al distinguir entre mujeres libres y esclavas para someter sólo a las primeras a la violencia sexual, estaba manteniendo una tenue ficción de legalidad. Cuando su hermano, al-Mustakfī, fue depuesto y ejecutado en 414/1024, sus mujeres

> fueron deshonradas y la mayoría fueron hechas cautivas por los miembros de la milicia (*dā'ira*), que las llevaron a sus casas públicamente, sucediéndoles lo que no había ocurrido con ningún harén de sultán durante esta *fitna*[327].

Los estertores del poder omeya quedan así marcados por la humillación pública de sus mujeres, sometidas a la dominación sexual de sus inferiores sociales. La violencia contra las mujeres, tal como se ejerce en estos contextos de desorden social, transciende su propia individualidad; a través de su ultraje, se inflige a los hombres de su familia -y más cuando ésta es poderosa- la mayor afrenta a que pueden exponerse. Por ello, se registra en alguna ocasión la muerte de esas mujeres a manos de miembros de su familia, para evitar la humillación que suponía su uso sexual por el enemigo triunfante. Los ejemplos individuales que se conocen de este tipo de comportamiento muestran cómo, en un caso, el guerrero desesperado hace matar a sus *ŷawārī* pero deja a su esposa con vida[328]. En otro, Muḥammad b. Jazarūn, jefe de los Banū Yrniyyān atacados por los 'abbādíes, ordena a uno de sus servidores que mate a su esposa "porque ella era muy querida por él. La golpeó con una lanza mientras ella iba a caballo y cayó. Ordenó que hicieran lo mismo con su hermana"[329]. En cambio, el *qāḍī* y señor de Málaga Abū l-Ḥakam Ibn Ḥassūn (m. 548/1153) no consiguió su propósito de matar a sus hijas antes de que cayeran en manos de sus enemigos; refugiadas en sus habitaciones, estas mujeres, tras el suicidio

---

[327] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 54 e Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 139; resumido en Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 157. Véase un caso paralelo en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 318 e Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 189.

[328] Al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 102 e Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II, p. 78. Cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 232 y R. Valencia, "La cora de Sevilla en el *Tarṣī' al-ajbār*", p. 131.

[329] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 272-3 e Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 275.

de su padre, fueron vendidas y algunas se convirtieron en concubinas de jefes del ejército almohade[330].

Hay que distinguir entre esta clase de violencia, marcadamente sexual y utilizada contra las mujeres en general como señal de dominación y poder entre grupos de hombres enfrentados entre sí y la que se ejerce, en tiempos de paz, contra mujeres individuales y en circunstancias concretas derivadas de sus relaciones personales. Mujeres casadas y esclavas son -sobre todo las segundas- las más expuestas a agresiones físicas, que no siempre son de orden sexual. La relación de poder que supone esta clase de violencia es común a mujeres libres y esclavas, pero su fundamento ideológico es muy distinto.

El Corán concede a los hombres el derecho a corregir a las mujeres que muestran síntomas de rebeldía respecto a sus maridos:

> A aquéllas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, confinadlas en sus habitaciones, golpeadlas[331].

Esta permisividad no impidió que, como se ha visto en un capítulo anterior, los malos tratos conyugales se convirtieran en uno de los motivos que una mujer casada podía aducir para conseguir divorciarse[332]. En su mayor parte, la documentación jurídica conservada a este respecto se refiere genéricamente a "daños" o "perjuicios" ocasionados a la persona o los bienes de la demandante, aunque se conoce un caso que describe minuciosamente los golpes recibidos por una mujer de Almería, Fāṭima bt. al-Qāsim, de su marido ʻAbd al-Salām. Fāṭima hizo una declaración testifical sobre la autoría de sus heridas, de manera que en caso de morir a consecuencia de ellas -como así ocurrió-, le correspondiera a él el pago del "precio de la sangre" (*diyya*). La respuesta del jurisconsulto a quien se presentó este caso establece claramente los límites de la violencia permitida contra una mujer, invocando para ello la aleya coránica antes citada; para que

---

[330] Ibn al-Jaṭīb, *Aʻmāl*, p. 293-4 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ, s.v. Mālaqa*. Sobre Ibn Ḥassūn, cf. M. J. Viguera, *Los reinos de taifas*, p. 194.

[331] Corán, IV, 34. No he podido consultar la interpretación de M. Talbi sobre estos versículos, citada por E. Heller y H. Mosbahi, *Tras los velos del Islam*, p. 165.

[332] Cf. *supra*, p. 455 y 457-9.

se considere al marido acreedor al "precio de la sangre", la mujer agredida debía haber testificado que su esposo la había atacado con un arma (lanza, espada o cuchillo) y, en ese caso, se debía asimismo comprobar que las heridas sufridas no podían haber sido causadas por ella misma[333]. En los textos examinados a propósito de la reclamación de divorcio por malos tratos se ha podido observar, por otra parte, la necesidad de que éstos fueran continuados y de público conocimiento entre conocidos y vecinos de la pareja conyugal.

Se trata, evidentemente, de una violencia institucionalizada, que ha recibido la sanción de la más elevada instancia religiosa -la palabra divina- por la cual se ha concedido a los hombres un instrumento para domeñar la «rebeldía» de sus mujeres. En manos de los intérpretes del mensaje religioso queda, como se expresa claramente en el texto que se acaba de citar, la facultad de señalar las fronteras de uso de la fuerza necesaria para implementar el mandato divino. La definición de lo que era considerado como desobediencia o rebeldía necesitada de corrección dependía de interpretaciones mucho más variables, pero que, en último término, quedaban al arbitrio de la autoridad marital. La tradición jurídica representada en los textos andalusíes deja entrever que, sin oponerse al principio básico expuesto por el mensaje coránico, se tuvo en cuenta su utilización abusiva, reiterada o infundada.

En lo que se refiere a las esclavas, el uso de la violencia se apoya, simplemente, en su consideración de propiedad absoluta en manos de sus dueños. Se recomendaba benevolencia en el trato hacia los propios esclavos, pero, como se verá a continuación, se conoce un alto número de ejemplos de lo contrario; de hecho, la jurisprudencia admitía, como causa de manumisión, que el esclavo hubiera recibido un castigo excesivamente duro[334]. Huellas de golpes o heridas se consignan en documentos jurídicos como "defectos" de esclavas puestas a la venta; cabe pensar que en muchos casos, pudiera tratarse de consecuencia de malos tratos[335]. Además, las esclavas dependían sexualmente de sus dueños y tenían pocas opciones de negarse a

---

[333] Véase el texto de Ibn al-Hāŷŷ editado por M. Benaboud y M. Bensbaa, "Privatisation and inheritance in Andalusian documents during the period of the Murābiṭūn", p. 271-72.

[334] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Risāla*, p. 226-27.

[335] Ibn Sahl, *Waṯā'iq fī l-ṭibb*, núms. 4 y 5 y *Aḥkām*, p. 549 y 556.

compartir su lecho. La bereber Aṭl, comprada para Hāšim b. 'Abd al-'Azīz por su madre, Sakan, fue golpeada duramente por el visir cuando rehusó tener relaciones sexuales con él[336]. Ibn Ḥazm relata con admiración la fidelidad de una esclava de Ibn al-Rakīza que, a la muerte de su dueño, fue vendida a otro con quien siempre se negó a cohabitar, "a pesar de que él la golpeó más de una vez y la trató sin miramientos"[337].

Si se juzga por este tipo de violencia, ejercida en el seno de las familias nobles[338], no resulta extraño un caso como el registrado por al-Ša'bī como presentado a consulta de Abū Ibrāhīm al-Tuŷībī[339]. Se trataba de tres hombres que compartían la propiedad de una esclava. Uno de ellos mantuvo relaciones con la mujer, de resultas de lo cual ella quedó embarazada. La empresa comercial en la que los tres hombres se habían asociado -la compra de una esclava- había resultado perjudicada desde el momento en que uno de ellos la había utilizado sexualmente, por lo que al tener noticia de los hechos, los dos socios cuyos derechos habían sido vulnerados golpearon de tal forma a la mujer que ésta abortó y murió[340]. Como se ha indicado más arriba, no era infrecuente que los comerciantes de esclavas las obligaran a mantener relaciones con ellos y, en caso de embarazo, las hicieran abortar[341]; en el caso planteado a Abū Ibrāhīm, la copropiedad mantenida entre tres hombres impedía legalmente a cada uno de ellos cohabitar con la esclava. Por lo tanto, se concluye que al que vulneró esta norma le correspondía abonar a sus dos socios el tercio del precio pagado por ella.

El concepto de posesión de la esclava era total y absoluto, tal y como lo retrata Ibn Ḥazm:

---

[336] *Ḏikr bilād al-Andalus*, p. 152/161.

[337] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 77/188.

[338] En otro lugar se refiere Ibn Ḥazm a una esclava atormentada por su señora, que intenta arrancarle un secreto (*idem*, p. 46/143).

[339] Se trata, probablemente, de Isḥāq b. Ibrāhīm b. Masarra al-Tuŷībī, cf. *supra*, p. 515.

[340] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 723. Un caso similar, aunque de final menos trágico, ha sido recuperado por E. Toledano en los archivos policiales del s. XIX en El Cairo ("Shemsigul: A Circassian Slave in Mid-Nineteenth-Century Egypt").

[341] Cf. *supra*, p. 505.

así ves a menudo que un hombre se rinde enamorado a una esclava (*ama*) suya, sobre la que tiene el pleno derecho que le da el dominio, sin que haya, por tanto, nadie que pueda impedir que la maltrate y menos que tome venganza de ella[342].

¿A qué se refiere Ibn Ḥazm cuando sugiere que pueda tomarse venganza de una esclava? ¿Cuáles eran las posibles ofensas cometidas respecto al dueño? En los textos andalusíes se conservan diversos relatos de ejecuciones de esclavas propiedad de príncipes como 'Abd al-Raḥmān III, Almanzor o al-Mu'tamid en los que se observa el ejercicio de un poder absoluto sobre la vida de estas mujeres. Las crónicas censuran la actuación de 'Abd al-Raḥmān III hacía una de sus esclavas, que no aceptó de buen grado sus abrazos; ante tamaña ofensa, el califa ordenó a los eunucos que la torturasen y dieran muerte en su presencia[343]. De otra ejecución de una esclava, ordenada igualmente por 'Abd al-Raḥmān III, no se da motivo alguno, aunque las circunstancias son muy semejantes: el verdugo es llamado al aposento donde el califa solía beber y allí se le ordena que decapite a una mujer "hermosa como un órix, sujeta en manos de los eunucos en un rincón, la cual le pedía misericordia, mientras él le respondía de la manera más grosera"[344]. Esta conducta de al-Nāṣir merece la desaprobación de los autores que la hacen constar y que no dejan de mencionar que el califa había hecho matar a su propio hijo, 'Abd Allāh, en su presencia[345]. Pagar con la vida, y de forma extremadamente cruel, un ligero desvío, pareció aun entonces una expresión demasiado brutal del capricho omnímodo del príncipe.

Sin embargo, otros casos muy semejantes se registran sin comentario censor y la razón para ello quizá radique en que la categoría de la ofensa amenazaba, aun de forma involuntaria, la posición del ofendido en presencia de otros. Así, dos esclavas fueron ejecutadas por

---

[342] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 40/133.

[343] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 38/40-1 e Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 179. Según el texto de Ibn Ḥayyān, el califa, que había bebido bastante, se puso a besar y a morder a la esclava, lo que provocó su rechazo. Compárese esta escena con los textos poéticos recogidos por C. del Moral ("La imagen de la mujer", p. 724-25).

[344] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, p. 38/41; resumido, en Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 45.

[345] Cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, p. 327.

orden de Almanzor después de haber recitado unos versos que le habían desagradado. En uno de los casos, se trataba de un poema dedicado a Ṣubḥ, lo que explica la reacción de Almanzor[346]; en el otro, la desdichada esclava se atrevió, en presencia del *ḥāŷib*, a acceder a la petición de Abū Muḍar Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Tamīmī al-Ṭubnī para que repitiera la recitación de unos versos que él había compuesto; interpretada esta acción como una falta de respeto a su persona, Almanzor ordenó que la cabeza de la esclava fuera presentada allí mismo, en una bandeja, ante al-Ṭubnī[347]. Al-Mu'tamid es el protagonista de una tercera muerte de esclava ofensora: le había sido regalada por Yūsuf b. Tāšufīn y cometió la imprudencia de recitar, en una reunión a orillas del Guadalquivir, unos versos en los que se aludía a quienes amenazaban ya claramente la supervivencia del reino 'abbādí; sin poder contener su enfado, al-Mu'tamid arrojó a la mujer al río, donde se ahogó[348].

En los aledaños del poder, la muerte violenta era el envés del favor del príncipe, que tanto podía exaltar a alguna de sus mujeres como ordenar su ejecución instantánea; esta amenaza incluía tanto a esclavas como a madres y esposas[349]. Cometidas en el interior del alcázar, estas muertes no recaen sobre sus ejecutores, instrumentos de la voluntad señorial. En otros niveles sociales, la muerte violenta de una mujer tenía, en principio, otras consecuencias, ya que su asesino debía pagar el precio de su sangre, calculado en la mitad del que hubiera correspondido por la muerte de un hombre[350]. Ya se ha visto cómo se denegó este derecho a la muerte de una mujer de Almería; en el siguiente caso, en el que estaban implicados varios miembros de prominentes familias cordobesas, los juristas discutieron sobre a quién correspondía ese derecho entre los familiares de una mujer asesinada por su marido. Pero, junto a ese problema de tipo legal, la descripción de los hechos relativos a la muerte violenta de una mujer en la Córdoba del s. V/XI merece que se le dedique cierta atención.

---

[346] Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 35/125.

[347] Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 202.

[348] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, IV, p. 275-6.

[349] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 111; Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 265; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 434 y *A'māl*, p. 265; 'Abd Allāh b. Buluggīn, *Tibyān*, p. 48/121.

[350] Al-Ŷazīrī, *Maqṣad*, p. 453.

La fallecida era Ruḥayma, hija de ʻAbd al-Raḥmān b. ʻAbd Allāh b. Jālid b. Šuhayd y nieta, por parte de madre, del visir Mugīṯ b. Muḥammad b. Yūnus b. ʻAbd Allāh (m. 469/1076)[351]. Es muy posible que el padre de Ruḥayma perteneciera a la importante familia de los Banū Šuhayd, muchos de cuyos miembros fueron altos funcionarios de la administración omeya; su marido, Fuṭays b. ʻĪsà b. Fuṭays, procedía de una familia de similar posición[352]. En ramaḍān de 462 [junio de 1070] y a instancias del abuelo de Ruḥayma, se presentaron ante el *ṣāḥib al-madīna* testigos que afirmaron, en presencia de Fuṭays b. ʻĪsà,

> que sabían que vivía con su esposa Ruḥayma bt. ʻAbd al-Raḥmān b. ʻAbd Allāh b. Jālid b. Šuhayd en su casa, en la parte oriental de la madina de Córdoba, ellos solos sin nadie más, ni criada (*jādim*) ni ninguna otra persona, desde hacía cuatro meses anteriores a la fecha de su testimonio; que según les constaba nadie había entrado en su casa hasta que ellos entraron el viernes 13 de ramaḍān, cuando la encontraron con las manos atadas a la espalda y degollada; que no vieron que hubiera en la casa huella de que nadie hubiera entrado por ningún lado, ni que hubiera bajado desde el terrado ni por otra parte; que les constaba que Fuṭays residía permanentemente en esa casa, pernoctando en ella con su esposa Ruḥayma, y que no les constaba que hubiera abandonado (la casa) hasta que encontraron en ella a Ruḥayma, degollada; que sabían que sus herederos (de ella), según su conocimiento, eran Ḥamda, hija del visir Mugīṯ b. Muḥammad b. Yūnus b. ʻAbd Allāh; su hermano de padre y madre ʻAbd al-Raḥmān b. ʻAbd al-Raḥmān al-Ṣagīr, sus dos hermanas de madre, Amat al-Raḥmān y Amat al-ʻAzīz, hijas de Muḥammad b. Ḥusayn b. Aḥmad al-Tamīmī y su esposo Fuṭays b. ʻĪsà, acusado de su asesinato[353].

---

[351] Véase su biografía en Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1385; era nieto del famoso *qāḍī* cordobés Yūnus b. ʻAbd Allāh (m. 429/1037).

[352] Cf. M. Meouak, *Pouvoir souverain*, p. 129-47.

[353] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1143 y ss. y *Waṯā'iq fī aḥkām al-qadā' al-ŷinā'ī*, p. 68-70. Cf. un resumen de los hechos y de la doctrina jurídica en E. Molina, "L'attitude des juristes", p. 169-170.

Como la cuestión que se debate es a quien corresponde reclamar el precio de la sangre de la fallecida[354], no se ofrecen más datos sobre las circunstancias que rodearon su asesinato. El abuelo de Ruḥayma representaba a su hija Ḥamda, madre de la muerta, por lo que parece evidente que ésta era huérfana de padre. Al quedar viuda (o en un matrimonio anterior), Ḥamda se casó con Muḥammad b. Ḥusayn b. Aḥmad al-Tamīmī, con quien tuvo dos hijas, Amat al-Raḥmān y Amat al-'Azīz. Nada se sabe de las circunstancias del matrimonio de Ruḥayma, excepto el hecho llamativo de que viviese sola con su marido en su casa cordobesa, sin tener siquiera una criada, como era de esperar dada su posición social. ¿Se trató de un crimen premeditado y Fuṭays b. 'Īsà habría intentado, de este modo, evadir la presencia de testigos y acusar a unos hipotéticos ladrones del asesinato? Bien podría haber sido así, puesto que Ruḥayma fue encontrada degollada y con las manos atadas, de modo que no pudiera defenderse de su asesino, a cuyos móviles, desgraciadamente, no se hace ninguna referencia.

En otros casos, sí se dice expresamente que la causa de la muerte violenta de algunas mujeres fue lo que se podría llamar «crimen de honor». Entre los ḥammūdíes, Abū Nūr Ibn Abī Qurra mató a su hermana, de la que sospechaba que tenía relaciones con su hijo Idrīs b. Abī Nūr (a quien también dio muerte)[355]. No hay información suficiente para asegurar si esta clase de muertes gozaba de cierta aceptación social, pero es interesante mencionar a este respecto un caso sobre el que dieron su opinión Muḥammad b. Walīd, Muḥammad b. Gālib, Ibn Lubāba y Ayyūb b. Sulaymān[356], y en el que los asesinos fueron condenados a prisión y a pagar el precio de la sangre. Se trataba de dos hombres, Muḥammad y Aḥmad, que habían dado muerte a su hermana, a la que acusaban de cometer actos reprobables (*al-makrūh*). Sin embargo, el *qāḍī* consideró que el asesinato se debía a la maldad de los dos hermanos, sin que la conducta reprobable de la mujer se hubiese probado en absoluto[357]. Podría deducirse de este caso que, de

---

[354] Cf. *infra*, p. 698.

[355] Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 45/66.

[356] Estos jurisconsultos pertenecen a la segunda mitad del s. III/IX y comienzos del x. IV/X.

[357] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1139 y *Waṯā'iq fī aḥkām al-qaḍā' al-ŷinā'ī*, p. 59-60. Cf. E. Molina, "L'attitude des juristes", p. 165.

haberse confirmado el mal comportamiento de la mujer, sus hermanos habrían visto justificada su acción.

La violencia física a la que estaban más expuestas las mujeres era, sin embargo, su violación. Los textos que se refieren a este tema muestran una preocupación constante por dos cuestiones: por un lado, el consentimiento de las mujeres y, por otro, su reputación y la de su atacante antes de los hechos, lo que se convierte en criterio fundamental cuando una mujer violada reclama ante la justicia el castigo del violador.

En un relato de carácter ejemplar, construido para destacar la eficacia de la acción justiciera del emir zīrí Bādīs b. Ḥabūs, se aborda el tema de la violación -consentida- de una campesina por parte de uno de los primos del príncipe. En el desarrollo de los hechos, el relato muestra primero cómo este hombre se apodera de la mujer en presencia de su marido, cuando ambos se dirigían a Granada. Una vez en la ciudad, el campesino ofendido recurrió a la justicia de Bādīs, el cual, ante la negativa de su primo de haber cometido los hechos, imaginó un hábil ardid: hacer presentar a todas las mujeres de la casa, veladas, ante un perro propiedad del campesino, que inmediatamente reconoció a su dueña. Bādīs impartió justicia inflexible e inmediata: hizo ejecutar a su primo y devolvió la mujer a su marido. Pero éste decidió entonces repudiarla, apoyándose en que ella había esperado a ser identificada por el perro, cuando, de ser inocente, no lo habría hecho así. El repudio se fundamentaba, según este hombre, en el consentimiento de su esposa a las relaciones sexuales que le había impuesto el primo del sultán. De acuerdo con él, Bādīs ordenó que se aplicara a la mujer la pena correspondiente al delito de fornicación[358].

Una intervención milagrosa de Abū l-Walīd Jālid b. Ma'bad al-Šāṭibī permite observar un caso de violación en el que, por el contrario, no hay dudas sobre la negativa de la mujer forzada. Este santo andalusí paseaba un día por la campiña cuando

[358] Ibn Simāk, *Zaharāt*, p. 109-10. Existe una traducción de este texto (M. Guillén Monje, "Dos azahares sobre Granada", p. 237), que no he seguido por completo.

> encontró a un hombre que había ido a donde estaba una mujer pastoreando ganado y la había solicitado. Ella se había negado; entonces él la tiró al suelo, le ató las manos y se ocupó de ella[359].

Al ocuparse de litigios sobre violación, los juristas se enfrentan a casos que carecen de esa nitidez, pero que son de suma gravedad, porque suponen, en último término, la aplicación de castigos expresamente mencionados en el Corán para dos delitos: la fornicación (*zinā*) y la falsa acusación de fornicación (*qaḏf*). Un criterio decisivo para establecer, ante la falta de testigos presenciales, la veracidad de los hechos, consistía en comprobar la reputación de los dos implicados:

> una mujer afirmó que un hombre la había engañado y desflorado. Atribuyó esto a un hombre de quien han testificado ante mí [el juez] musulmanes de bien que lo conocen diciendo que es hombre de costumbres puras y excelente conducta y que no saben que se le pueda achacar cosa semejante. Se ha atestiguado ante mí que a esta muchacha se le atribuye mal comportamiento. Escribidme qué decís sobre esto. Respondieron [los jurisconsultos consultados]: lo que nosotros opinamos es que si ella ha acusado a un hombre que no parece merecer esta acusación y no corresponde lo que se le atribuye a él con lo que se le atribuye a ella, a ella debe aplicársele la pena de mentira calumniosa (*fīrya*) de 80 azotes. Esta fue la opinión de Abū Ṣāliḥ[360]. Dijo Ibn Lubāba[361]: de confirmarse la fornicación, debe aplicársele la pena de 100 azotes, o sea que le corresponden 180 azotes, esto es, si se sentencia en contra de su alegación; si la retira, sólo le corresponde la pena de la calumnia (*qaḏf*)[362].

En sentido contrario, cuando el hombre acusado de violación era conocido por sus malas costumbres, la reclamación de la mujer afectada ante la justicia le evitaba recibir la pena correspondiente a la

---

[359] Al-Ṣadafī, *Sirr*, p. 86.

[360] Ayyūb b. Sulaymān b. Hāšim, m. 301/913 ó 302/914 (M. Marín, "Nómina", nº 298).

[361] Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba, m. 314/926 (*idem*, nº 1283).

[362] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1122 y *Waṯā'iq fī aḥkām al-qaḍā' al-ŷinā'ī*, p. 101-2. Recoge esta sentencia al-Ṣa'bī, *Aḥkām*, nº 729. Cf. E. Molina, "L'attitude des juristes", p. 175-7.

fornicación, aunque hubiera quedado embarazada como consecuencia de ella[363]. Por tanto, resultaba absolutamente crucial el poder presentar testigos que confirmasen una conducta decorosa anterior, tanto en la acusadora como en el acusado. Es fácil imaginar la existencia de complicidades, rencores o censuras sociales que dificultaban la comprobación de los hechos, tanto más cuanto que las penas a que se exponían ambas partes eran, como se ha visto, de una gran severidad. Un caso presentado a consulta del *qāḍī* 'Iyāḍ contiene una gran riqueza de datos en este sentido: una mujer permaneció ausente de su casa varios días y, al volver, afirmó que había sido raptada y violada. Se sucedieron los interrogatorios y ella, en un momento dado, acusó de los hechos a uno de los señores (*arbāb*) del lugar. El hombre fue encarcelado, pero no llegó a recibir el castigo previsto por haber hecho un pago compensatorio a la mujer. Mientras tanto, en el pueblo se afirmaba que ella había sido responsable de todo el asunto, por haber incitado al acusado, por lo cual su demanda era malintencionada. En su respuesta, 'Iyāḍ se mostró contrario a aceptar el testimonio de la mujer[364].

Las posibilidades de que una mujer acudiera a la justicia en caso de violación no debieron de ser muy abundantes. La legislación preveía que, si era libre y podía demostrar que había sido forzada, el violador debía pagarle una cantidad como acidaque, pero ya se ha hecho notar las dificultades de probar esta clase de acusación. Al recurrir a la justicia, las mujeres podían, por otro lado, escapar a la pena que le podía corresponder por acceder a tener relaciones sexuales ilícitas, si su alegación era aceptada. En estas circunstancias es muy posible que, de no tratarse de una violación conocida públicamente o con repercusiones evidentes (un embarazo), las mujeres prefiriesen ocultar los hechos. También es posible que la acusación de violación se emplease falsamente para evitar la aplicación de la pena por fornicación, pero incluso entonces dependía de la presentación de testigos que asegurasen la reputación de la supuesta violada. Todo ello, sin tener en cuenta que, en cualquier caso, la publicidad de una violación suponía una mancha vergonzosa para las mujeres y su entorno familiar. En los casos

---

[363] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 709.

[364] Ibn 'Iyāḍ, *Maḏāhib*, p. 81/213; véase el comentario de D. Serrano en su estudio introductorio a la traducción de *Maḏāhib* (p. 123).

registrados en las fuentes jurídicas, llama la atención un hecho significativo y es que son las propias mujeres, no sus familiares varones, las que acuden a la justicia. Mientras que en otro tipo de asuntos, como los relativos a litigios por la propiedad, es frecuente que las mujeres sean representadas legalmente por maridos, hijos o hermanos, su ausencia en las querellas por violación puede querer decir que la familia se desentendía de un asunto de carácter deshonroso; por otra parte, es muy posible que sólo hayan llegado a la atención de los juristas los casos protagonizados por mujeres de baja condición social, que tenían poco que perder en términos de honor familiar si hacían público el ataque de que habían sido objeto. Ello explicaría también la nula presencia de parientes varones en los litigios por este motivo.

Las normas legales a que se acaba de hacer referencia sólo concernían, en cualquier caso, a mujeres musulmanas libres o a las esclavas que pertenecían a otro dueño; las propias, por el hecho de serlo, estaban a la disposición sexual de su propietario y no podían reclamar el haber sido objeto de violación. Una cuestión presentada a consulta, probablemente, de Abū Ibrāhīm Isḥāq b. Ibrāhīm revela las complejidades derivadas de una violación cuando ésta se inscribe en un contexto en el que intervienen variables como la cautividad y la adscripción religiosa:

> Dijeron a Isḥāq: un hombre entró, formando parte de un escuadrón, en el *dār al-ḥarb*. Hicieron botín y le correspondió un cristiano (*'ilŷ*), que le preguntó en cuánto se cifraba su rescate; se lo fijó en 100 dinares, para lo cual dejó en rehén a una hija suya virgen. El hombre tuvo relaciones con ella y la dejó embarazada. Después volvió el *'ilŷ* con el rescate, pero el hombre se negó a devolverle a su hija, diciendo: "no te la doy hasta que nazca lo que hay en su vientre, porque es hijo mío". ¿Puede retenerla hasta que dé a luz? ¿El niño es heredero suyo y pertenece a su descendencia (*nasab*), eximiéndosele de la pena canónica (*ḥadd*)? O, si lo consideras reo de fornicación ¿no le corresponde el niño, se le aplica la pena y se entrega la muchacha a su padre?[365]

[365] Al-Ša'bī, *Aḥkām*, nº 724.

En la respuesta dada a esta consulta, se da por hecho que se ha cometido un delito de fornicación (*zinā'*) y que el hombre no puede alegar como excusa su creencia de que al tratarse de la hija de su esclavo, le estaba permitido tener con ella relaciones sexuales. Pero también se tiene en cuenta la situación de la cautiva: si fue forzada, le corresponde un acidaque de paridad como mujer libre que era; si consintió, no tiene derecho a compensación alguna. En cualquier caso, debe prohibírsele que abandonde el territorio del islam antes de dar a luz, porque el niño que ha de nacer es a todos los efectos un musulmán y debe ser tratado como tal[366]. Después del parto, a la madre se le debe dar a elegir entre quedarse con su hijo (ya que le corresponde el derecho de custodia [*ḥaḍāna*]) o volver a su país, dejando al niño al cuidado del *imām*, que lo tomará a su cargo como a cualquier otro que hubiera sido abandonado.

Se observa de nuevo, en este texto, la dificultad de establecer con certeza, a los ojos de la justicia, la existencia de una violación, aunque las circunstancias de dominio que describe la consulta parecen dejar pocas dudas al respecto: una mujer joven, separada de su familia y sin protección alguna, pocas posibilidades tenía de negarse a quien, a todos los efectos, se consideraba como su dueño. Es el hecho de ser, en realidad, una mujer libre, lo que le ofrecía otras opciones dentro de la legislación islámica, puesto que, aun siendo cristiana, le correspondía la custodia de su hijo y quedarse en territorio musulmán o, si así lo prefería, retornar con su familia de origen.

Hasta aquí se ha podido comprobar que en al-Ándalus las mujeres, en tanto que tales, eran objeto de un tipo específico de violencia, situado, bien en un contexto de desorden social (guerras y enfrentamientos armados), bien en el ámbito de las relaciones individuales que las unían, en una jerarquía de poder, a sus maridos o dueños. No se conocen muchos ejemplos de lo contrario, es decir, de

[366] Cf. A. Fernández Félix, "Children in the Frontiers of Islam".

mujeres que cometieran actos violentos o infracciones a las leyes penales, pero los que existen muestran casi siempre a sus protagonistas en calidad de cómplices o participantes secundarios en los crímenes de los que son acusadas; claro está que se trata también de «casos célebres», marcados por la personalidad de los hombres implicados en ellos, lo que deja en la sombra muchos otros posibles delitos cometidos por mujeres, de los que únicamente se tiene noticia por su presencia en las cárceles, a la que aluden algunos autores.

También aquí, la conexión entre violencia y sexualidad se acentúa siempre que se produce la intervención de las esclavas. En uno de los relatos semilegendarios acerca de la conquista de al-Ándalus aparece ya la figura de la *ŷāriya* que, aprovechando la seducción que ejerce sobre su dueño, es capaz de provocar su muerte o, al menos, intentarlo[367]. De manera significativa, el arma que emplean estas mujeres es siempre el veneno, administrado subrepticiamente gracias a su acceso a la intimidad de la víctima. Pocas veces se trata, sin embargo, de decisiones autónomas de estas mujeres; incluso en el caso de Ṭarūb, su intento de asesinato de 'Abd al-Raḥmān II se describe como el resultado de una alianza de intereses con el eunuco Naṣr. A la muerte de Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ (298/910), señor de Sevilla, su sucesor 'Abd al-Raḥmān, murió envenenado, según se dijo, por una *ŷāriya* que le había hecho llegar su hermano Muḥammad desde su plaza de Carmona[368]. Aunque, en rigor, sucedió fuera de al-Ándalus, la muerte del califa almohade al-Nāṣir (610/1213) siguió el mismo patrón: sus visires "maquinaron que una de sus *ŷawārī* le envenenase con una copa de vino"[369].

Meros instrumentos, por tanto, de la violencia concebida por y para los hombres de su entorno, las esclavas podían fácilmente convertirse en chivo expiatorio de las consecuencias de esa violencia; nada más fácil que acusarlas de una muerte inesperada. En la Granada zīrí, las *ŷawārī* de Buluggīn b. Bādīs sufrieron ese destino cuando Ibn Nagrīla las acusó, junto a algunos parientes y partidarios del fallecido, de haberlo envenenado (en 456/1063-04). Aunque algunos cronistas

---

[367] Cf. *supra*, p. 104.

[368] Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, p. 129. Cf. J. M. Carabaza, "La familia de los Banū Ḥaŷŷāŷ", p. 43.

[369] Ibn Abī Zar', *Rawḍ*, p. 241.

acusaron a Ibn Nagrīla de haber sido el auténtico inductor de los hechos, fueron las *ŷawārī* (y algunos parientes de Buluggīn) los que padecieron la cólera de Bādīs, que los hizo ejecutar. Se hace constar que muchos de los acusados entonces pudieron huir; no así las esclavas, confinadas en la residencia real[370].

Se conoce, sin embargo, un caso muy diferente, en el cual las mujeres esclavas de un hombre parecen haber tomado por sí mismas la decisión de deshacerse de él y hacerlo además sin recurrir al envenenamiento. Se trata del famoso asunto del asesinato de Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Ziyādat Allāh al-Ṭubnī (m. 457/1065), de cuyas repercusiones en la sociedad cordobesa de su época da idea la detallada atención que le prestaron historiadores y juristas: los primeros, por lo escandaloso de los hechos y sus circunstancias y los segundos, por las discusiones a que dieron lugar para determinar a quien debía corresponder el precio de la sangre.

Los dos relatos conocidos sobre este crimen coinciden en sus líneas esenciales, aunque el de Ibn Ḥayyān[371] contiene más detalles -y más apreciaciones personales- que el recogido por Ibn Sahl[372]. Ya se ha mencionado anteriormente que la acción de las mujeres de al-Ṭubnī estuvo motivada, según Ibn Ḥayyān, por la dureza de sus condiciones de vida: aun cuando al-Ṭubnī gozaba de una excelente posición económica, ellas estaban reducidas a moler por sí mismas el trigo mezclado con cebada que constituía su único alimento. Mientras tanto, el señor de la casa vivía apartado del resto de la familia, con la única compañía de uno de sus hijos, 'Abd al-Raḥmān, retrasado mental[373].

Un día de rabī' II de 457 [marzo de 1065], al-Ṭubnī apareció en su lecho bañado en su propia sangre y cubierto de heridas de arma

---

[370] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 265 e Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 434 y *A'māl*, p. 265.

[371] En Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 537 y ss.

[372] *Aḥkām*, p. 1141-43 y *Waṯā'iq fī aḥkām al-qaḍā' al-ŷinā'ī*, p. 63. En su edición del texto, M. 'A. Jallāf cita un artículo de M. 'A. Makkī ("Usrat Banī l-Ṭubnī al-qurṭubīyīn wa-maṣra' Abī Marwān al-Ṭubnī", *Maŷallat Kulliyat al-Ādāb wa-l-Tarbiya, Ŷāmi'at al-Kuwayt*, 2 [1965]) que no he podido consultar. Cf. un resumen de los hechos en E. Molina, "L'attitude des juristes", p. 167-9. Al-Wanšarīsī (*Mi'yār*, II, p. 324-26) resume el texto de Ibn Sahl (cf. V. Lagardère, *Histoire*, p. 59 [nº 220]).

[373] Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, p. 92, se hace eco de la afirmación de Ibn Ḥayyān: "lo mataron sus *ŷawārī*, por lo avaro que era con ellas". Cf. *supra*, p. 491.

blanca[374]. Las mujeres de la casa dieron la noticia a otro de sus hijos, Ziyādat Allāh, que, dando muestras de dolor, salió a convocar el entierro de su padre. Pero el *ṣāḥib al-madīna*, Muḥammad b. Hišām, investigó el asunto por orden de Ibn Ŷahwar[375]. Por un lado, se encontraron pruebas materiales del crimen (el cuchillo con que se había cometido, las ropas del muerto escondidas en un rincón y manchas de sangre en los zaragüelles de una de las mujeres), sin que hubiera huellas de entrada de ladrones. Los interrogatorios de los habitantes de la casa dieron resultados contradictorios. Una de las mujeres "dijo de otra: ésa lo ha matado y nosotras la hemos ayudado. Añadió que se merecía la muerte desde hace un año"[376]. El hijo de al-Ṭubnī, ʻAbd al-Raḥmān, afirmó primero que habían entrado ladrones y habían matado a su padre, pero luego se desdijo y acusó del crimen a la *umm walad* de su padre (madre de Ziyādat Allāh) y a dos de sus hijas. El *ṣāḥib al-madīna* hizo traer a su presencia a las mujeres del asesinado y ordenó azotar a la *umm walad* acusada, que "alejó de sí el castigo al confirmar los hechos y describir la terrible desgracia"[377]: Ziyādat Allāh y las mujeres fueron entonces llevados a prisión.

Según Ibn Ḥayyān, Ziyādat Allāh permaneció largo tiempo en prisión, siendo luego liberado; tanto él como su madre (la *umm walad* de su padre) habían jurado públicamente en la mezquita que no tenían nada que ver con el crimen[378]. Ziyādat Allāh sufrió el desprecio de sus conciudadanos, convencidos de que había participado en la muerte de su padre, pero nada se dice del destino ulterior de las mujeres de la familia de al-Ṭubnī. Las discusiones de los juristas en torno a este caso se centran en la capacidad de ʻAbd al-Raḥmān para reclamar el precio de la sangre de su padre y a qué otros parientes del muerto correspondía ese derecho; esta cuestión parece haber preocupado a los mālikíes de al-Ándalus, ya que se continuaba discutiendo en el siglo

---

[374] El relato de los hechos, tal como se presenta a continuación, resume el contenido de los dos relatos principales, el de Ibn Ḥayyān y el de Ibn Sahl.

[375] En 456/1063 ʻAbd al-Malik b. Muḥammad había sucedido a su padre en el gobierno ŷahwarí de Córdoba (M. J. Viguera, "Historia política", *Los reinos de taifas*, p. 107).

[376] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1141.

[377] Ibn Ḥayyān, en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, p. 538.

[378] Ibn Sahl, *Aḥkām*, p. 1143 y al-Wanšarīsī, *Miʻyār*, II, p. 326.

siguiente, cuando Ibn Rušd se apartó de la doctrina establecida para afirmar que sólo los hijos de la víctima, al llegar a la mayoría de edad, podían pedir el castigo del asesino, la compensación monetaria o el perdón sin compensación[379].

Aunque las diferentes versiones del asesinato de al-Ṭubnī no siempre coinciden, sí parece claro que uno de los hijos de la víctima, Ziyādat Allāh, utilizó a las *ummahāt al-awlād* de su padre para acabar con su vida y que ellas -y alguna otra de las mujeres de la familia- participaron activamente en un crimen que veían como una liberación de la vida de privaciones a que les sometía el jefe de la familia, quien sin embargo había acumulado una gran fortuna. El recurso a una violencia extrema por parte de las mujeres parece incluso justificarse en cierta medida, en el texto de Ibn Ḥayyān, por la conducta de al-Ṭubnī, que había faltado al deber de proveer a las necesidades de aquéllas de quienes era responsable. Estas mujeres habrían reaccionado contra lo que sentían como una opresión intolerable suprimiendo a quien la ejercía sobre ellas y sin calcular adecuadamente las consecuencias de sus actos[380].

Se trata, sin duda, de un caso excepcional en todos sus extremos, uno de los cuales es la posición social de la familia afectada, lo que explica la rápida intervención del señor de Córdoba. Los paralelos entre este crimen y el de Ruḥayma bt. ʿAbd al-Raḥmān son evidentes: en ambos, la persona asesinada pertenece a una familia noble cordobesa y la investigación sobre los hechos se lleva a cabo de forma exhaustiva, comprobándose concienzudamente las huellas materiales y las declaraciones de los testigos. También tuvo una importancia decisiva, en los dos casos, la cuestión del precio de la sangre, de evidentes repercusiones económicas. Las divergencias en los procedimientos seguidos parecen reducirse al tratamiento reservado a la *umm walad* de al-Ṭubnī, a quien el *ṣāḥib al-madīna* hace azotar para obtener su confesión, medida que no parece haberse tomado con el marido de Ruḥayma bt. ʿAbd al-Raḥmān.

---

[379] Cf. W. Hallaq, "Murder in Cordoba", a propósito de un asesinato cometido en Córdoba en 516/1122.

[380] Cf. P. Schmitt Pantel, "De la construction de la violence en Grèce ancienne": en la literatura griega clásica, la violencia de las mujeres se produce cuando su estatuto de madre y/o esposa está amenazado.

El mundo de la intimidad familiar podía contener acciones de una gran violencia contra las mujeres -y, a veces, cometidas por ellas mismas-. Fuera de ese ámbito, ya se ha observado cómo las situaciones de conflicto armado eran particularmente favorables para la conversión de las mujeres en víctimas de actos violentos. Sin embargo, no era ése el único papel reservado a las mujeres en tiempos de guerra. La literatura popular árabe ha recogido y desarrollado el tema mitológico de las amazonas y otras mujeres guerreras[381] y, en la historiografía sobre la conquista de al-Ándalus se hallan algunos episodios en los que puede detectarse la huella de tradiciones árabes preislámicas. Así, la presencia de las mujeres e hijas de los combatientes es utilizada por Mūsà b. Nuṣayr para inflamar el ánimo de sus soldados, en una escena que parece sacada de los *ayyām al-'arab*[382]. Otro caso significativo, en el mismo sentido, es el de la conquista de Tudmīr, protagonizado esta vez por mujeres cristianas, a las que el caudillo de Orihuela ordenó "que se soltaran el cabello y que se mostraran en lo alto de las murallas ataviadas como combatientes para que pareciesen hombres"[383], consiguiendo de ese modo que el ejército musulmán renunciara a tomar la ciudad por la fuerza.

La presencia de mujeres en los contingentes armados aparece a veces en las crónicas históricas, que las mencionan como esclavas o miembros de la familia de los caudillos militares[384]. En sus expediciones, Almanzor llevaba esclavas destinadas a su servicio personal, como las que lo atendieron durante su última enfermedad[385].

---

[381] Véanse los estudios dedicados por R. Kruk a esta cuestión ("Back to the Boudoir: Arabic Versions of the *Sirat al-amîr Ḥamza*, Warrior Princesses", "Clipped Wings: Medieval Arabic Adaptations of the Amazon Myth" y "Warrior Women in Arabic Popular Romance").

[382] Cf. I. Lichtenstädter, *Women in the Aiyām al-'arab*, p. 38-45; N. Abbot, "Women and the State in Early Islam", p. 118 y D. Amaldi, "Women in Pre-Islamic Poetry", p. 79.

[383] Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 264. Cf. M. 'A. Makkī, "Al-Asāṭīr wa-l-ḥikāyāt al-ša'bīya", p. 46-50.

[384] *Fatḥ al-Andalus*, p. 18 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ, s.v. al-Jaḍrā'* (sobre Umm Ḥakīm, la *ŷāriya* de Ṭāriq b. Ziyād); *Ajbār Maŷmū'a*, p. 77 (sobre las hijas de al-Ṣumayl); Ibn 'Iḏārī, *Bayān* III, p. 71 (sobre las mujeres de 'Abd al-Raḥmān Ṣanchuelo).

[385] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, p. 74.

Con el ejército 'āmirí, además de otros muchos cuerpos auxiliares, se desplazaban tambien las mujeres *gawāzī*[386]. No está claro a qué se refiere este término, pero como parece improbable que se trate de mujeres soldados es posible que denomine a quienes se añadían a las expediciones armadas (de ahí el uso de la raíz *gazā*) en calidad de sirvientes o prostitutas. En todo caso, la presencia de estas mujeres en los ejércitos andalusíes no implica en modo alguno su participación activa en los combates.

En ocasiones, la ausencia de un jefe militar obligaba a una mujer de su familia a sustituirle al frente de una fortaleza; los relatos que se refieren a este tipo de situaciones destacan cómo la amenaza de matar a ese hombre ausente, prisionero de sus enemigos, se utiliza para forzar la entrega de la fortaleza[387]. La debilidad de un lugar fortificado cuya defensa queda en manos de las mujeres se subraya en su incapacidad para oponerse a la presión emocional -ni siquiera se menciona la posibilidad de que encabecen la resistencia a un sitio armado.

Sin embargo, y a semejanza de las heroínas (*šuŷā'āt*) de los primeros tiempos del islam en Arabia[388], se ha conservado el recuerdo de los nombres y hechos de algunas mujeres que sí tuvieron un papel activo en enfrentamientos armados en al-Ándalus. Curiosamente, una de ellas aparece tan sólo en la cronística castellana, en un pasaje sobre el cerco almorávide de Valencia hacia el que llamó la atención, en primer lugar, L. P. Harvey, y al que M. J. Viguera ha vuelto recientemente[389]. Se trata de un texto de carácter legendario, en el que se describe a una mujer llamada Nuŷayma, de gran habilidad en el manejo del arco y que dirigía a un grupo de arqueras, todas de las mismas características: "moras negras (...) todas muy bien armadas de lorigones et de arcos torquis". Harvey presentó la hipótesis de que se tratara, en realidad, de guerreros tuareg cuyo aspecto habría

---

[386] Ibn al-Jaṭīb, *A'māl*, p. 117. En Egipto se daba este nombre a las bailarinas (Cf. R. Dozy, *Supplément, s.v.*).

[387] Al-'Uḏrī, *Tarṣī'*, p. 32/29. El sistema no funcionó en el caso de Yūsuf b. Hilāl, pariente por alianza de Ibn Mardanīš, a quien éste hizo torturar y ejecutar en 643/1245 (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, p. 372 y *A'māl*, p. 302).

[388] Ibn al-Šayj al-Balawī, *Kitāb alif bā'*, II, p. 210.

[389] En "Reflexiones históricas sobre la mujer en al-Andalus" y "A Borrowed Space".

desconcertado a los observadores cristianos[390]. Para Viguera, la *Primera Crónica General* refleja, dentro de un contexto claramente legendario, el descrédito que merece la idea de conceder a las mujeres un papel que no les corresponde; llamarlas "moras negras" contribuye a descalificar a un enemigo que recurre a semejantes procedimientos.

Los textos árabes no mencionan a esta Nuŷayma ni a sus compañeras de batalla, pero sí se ocupan, en cambio, de una mujer maṣmūda, llamada Ŷamīla bt. 'Abd al-Ŷabbār, que era

> famosa por su valentía, arrojo y caballerosidad, por sus duelos con caballeros y por combatirlos en los ejércitos[391].

Ŷamīla era hermana de Maḥmūd b. 'Abd al-Ŷabbār, de quien se ocupan las crónicas para relatar su oposición al emir de Córdoba, 'Abd al-Raḥmān II; algún texto hace notar que ambos hermanos se enfrentaron entre sí por ser Ŷamīla partidaria de deponer esa actitud[392]. Pero el relato más largo que se conoce de las actividades de Maḥmūd y Ŷamīla en el occidente de al-Ándalus los muestra a ambos en estrecha cooperación en el combate a los habitantes de Beja. En efecto, para hacer creer al enemigo que le superaba en número, Maḥmūd ordenó a las mujeres que se soltaran los cabellos y empuñaran armas sobre sus monturas. Al mando de ese «escuadrón» situó, con su bandera, a Ŷamīla; cuando, en mitad de la batalla, aparecieron por la cima de un collado, los de Beja no dudaron de que se trataba de refuerzos para Maḥmūd y abandonaron el campo[393].

El papel secundario de la intervención de Ŷamīla en este enfrentamiento parece evidente. Sin embargo, el relato continúa alabando su valor, descubierto en esta ocasión y que dio lugar a que se compusieran en su honor cantos que se entonaban en las bodas del occidente de al-Ándalus. ¿Fueron estas composiciones, o su recuerdo, las que llegaron a oídos de Ibn Ḥazm? ¿Sacó de ellas su caracterización de Ŷamīla como heroína guerrera?

---

[390] "Nugeymath Turquia", p. 238-40.

[391] Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 466.

[392] Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīŷ*, p. 67/53.

[393] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/1, f. 182 r-v.

Tras la muerte de su hermano Maḥmūd en combate con un ejército cristiano (225/840), Ŷamīla, como toda su familia, cayó en manos de los vencedores. Su mérito (*ḥasab*), hermosura y valor la hicieron tan deseable para los nobles cristianos, que se decidió echar a suertes a quien le habría de corresponder. El agraciado se enamoró inmediatamente de Ŷamīla, con quien se casó y tuvo varios hijos; uno de ellos llegaría a ser obispo de Santiago de Compostela[394].

La fama de Ŷamīla (también llamada Ŷamla) tiene aspectos contradictorios. Por un lado, como se ha visto, su parte activa en los combates, tal como la describe la crónica de al-Rāzī conservada por Ibn Ḥayyān, se asemeja a otros relatos en los que las mujeres, al hacerse pasar por hombres, consiguen engañar al enemigo sobre la cantidad de las fuerzas que se les oponen. Las mujeres intervienen en el enfrentamiento armado como auxiliares en el uso de un ardid, confirmando el estereotipo de debilidad (y astucia para superarla) con que se las identifica usualmente. Pero la insistencia en el valor y arrojo de Ŷamīla no deja de llamar la atención y supone la pervivencia admirativa de un modelo de conducta que se aparta claramente del esperado en una mujer musulmana[395]. Su actuación, sin embargo, no sólo no se censura, sino que se presenta como una de las virtudes que, junto a la hermosura y la nobleza, la adornaban. No parece casual que los cantos que la rememoraban se vinculen con las celebraciones de boda y habría que preguntarse si esa tradición oral, de la que no ha quedado ninguna huella, se mantuvo por obra de las mujeres que identificaban, en esa figura de mujer autónoma y combativa, sus propios anhelos y representaciones.

Como la legendaria Nuŷayma, Ŷamīla era bereber[396]. También lo era Fānnū bt. ʻUmar b. Yīntān, que murió luchando contra los almohades en Marrakech en 541/1146-47, vestida de hombre y dando pruebas de un valor tal que fue motivo de comentarios admirativos. De

---

[394] *Idem*, f. 183 v. E. Lévi-Provençal, que utilizó este texto del *Muqtabis* (*España musulmana*, IV, p. 140-41), se hace eco de la descendencia de Ŷamīla, pero no menciona su participación en las hazañas militares de su hermano. Cf. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 86.

[395] Cf. la anécdota relatada por al-Zubaydī en *Ṭabaqāt al-naḥwīyīn* (p. 284) en M. Marín, "Mujeres veladas", p. 34.

[396] Véase, sobre su familia, H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 84-7.

hecho, afirma el cronista que, cuando los almohades entraron en el alcázar creyeron que se trataba de un hombre; sólo tras su muerte se descubrió su verdadera indentidad[397]. Es tentador ver en estas figuras heroicas un nuevo argumento para sostener la mayor importancia de las mujeres entre los bereberes; pero ha de tenerse en cuenta tanto lo excepcional de estas conductas como su presencia en otras sociedades. Quizá esta excepcionalidad es la que explique la falta de acrimonia con que se describe la conducta de Ŷamīla por cronistas y otros autores, conscientes de que no estaban retratando un fenómeno usual. También Catalina de Erauso o Agustina Zaragoza suscitaron el asombro de sus contemporáneos, por muy parecidas razones, sin que representasen una pauta común de comportamiento.

El uso de la violencia como arma para la conquista del poder estaba fuera del alcance de las mujeres; su presencia en los ejércitos es siempre marginal e, incluso en casos extraordinarios como el de Ŷamīla, sometida a las directrices del mando militar. En los enfrentamientos armados, las mujeres perdían a sus maridos, hijos o hermanos; eran violadas o separadas de sus familias por la cautividad[398]. No es extraño que, cuando el enemigo que les ha infiigido esa sucesión de desgracias, cae en sus manos, se entreguen a la satisfacción de su venganza. Diversos textos han recogido la tradición según la cual las mujeres muladíes despedazaron el cadaver de Sawwār b. Ḥamdūn, que había muerto en una emboscada (277/890-1) y fue llevado a Ilbīra. Llenas de rencor por la pérdida de sus familiares en las luchas entre árabes y muladíes, estas mujeres llegaron a devorar parte de los restos de Sawwār, en un gesto que recuerda, sin duda, el de Hind bt. 'Utba, la madre de Mu'āwiya b. Abī Sufyān[399].

---

[397] Ibn 'Iḏārī, *Bayān* V, p. 28-9 y E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, p. 103/170.

[398] Véase el conocido relato sobre las cautivas musulmanas en la corte de Sancho García (Ibn Bassām, *Ḏajīra*, III, p. 318; al-Maqqarī, Nafḥ, IV, p. 451; cf. D. M. Dunlop, "Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bājjah", p. 106-7).

[399] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II/2, p. 61; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, I, p. 155; resumido en Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, IV, p. 273.

Conclusiones

En este capítulo me había propuesto examinar diversas áreas de la interacción social e individual de mujeres y hombres andalusíes, caracterizadas por la existencia, bien de una poderosa normativa (como ocurre en el ámbito de la práctica religiosa y la difusión del saber), bien de un conjunto de reglas capaces de generar una respuesta transgresora (relaciones afectivas y sexuales, desórdenes sociales y violencia).

Si en capítulos anteriores se ha podido observar la importancia decisiva de la categoría social de las mujeres -entrecruzada, naturalmente, con otras variables-, en éste predomina, como criterio valorativo predominante, la distinción entre mujeres libres y esclavas. En el área de la experiencia religiosa, sobre la que se conserva un *corpus* documental de cierta importancia, llama la atención la falta casi total de referencias a esclavas; y digo casi total porque, en algún caso, surge el nombre de una esclava manumitida. La presencia de las mujeres en el mundo del saber y los conocimientos está igualmente definida por su *status* personal, que condiciona su dedicación a las ciencias religiosas o a las profanas. En cuanto a las relaciones personales, afectivas o sexuales, sólo a las esclavas se les consiente una libre expresión de sentimientos que va acompañada por su consideración de objeto sexual a disposición de sus dueños. Y, si la violencia ejercida sobre las mujeres parece, en principio, afectarlas de manera genérica, también es posible advertir que las esclavas ocupaban una posición particularmente desfavorable en ese sentido.

Se ha venido considerando que la mística islámica abrió una vía para la participación activa de las mujeres en la vida religiosa[400]. En al-Ándalus, esa vía no fue frecuentada por las mujeres, o al menos no se conservó por escrito su recuerdo, salvo en las brevísimas notas biográficas que dedicó Ibn 'Arabī a dos de ellas. En cambio, se conservan datos suficientes para elaborar, aun de manera aproximada, una caracterización de las mujeres *ṣāliḥāt*, cuya conducta piadosa mereció la aprobación de quienes registraban la memoria de los individuos dedicados al ejercicio de la virtud. Al igual que los hombres, las mujeres cumplían los preceptos del ritual islámico, pero estaban

[400] Cf. A. Schimmel, "Women in Mystical Islam".

fuertemente condicionadas para ello a causa del rigor de la normativa sobre la pureza y de la segregación por géneros en lugares públicos de culto y ceremonias religiosas. Es posible que esta limitación, que anulaba el cumplimiento de ritos fundamentales, como la oración, favoreciese la creación de otros espacios religiosos en los que las mujeres pudieran alcanzar fórmulas de expresión no condicionadas por su biología o, en todo caso, no sometidas a la rigidez de una normativa destinada a mantenerlas en una posición secundaria. Aunque escasos, los testimonios que se conocen sobre la religiosidad propia de las mujeres son significativos y llevan a pensar en la existencia de grupos de mujeres que llevaban una vida retirada y dedicada a la devoción -se conoce incluso la existencia de una casa cordobesa establecida en legado pío con ese fin-. Mucho más individualizada es otra expresión de piedad extrema, el ayuno constante; los ejemplos conocidos deberían haberse incorporado a una literatura hagiográfica poco cultivada en al-Ándalus, por otra parte. El caso más extremo de esta práctica, el de una mujer que mantiene en suspenso sus funciones vitales, es una clara alegoría de cómo la anulación de su corporeidad permite a las mujeres alcanzar categorías superiores de virtud.

Algunas de estas mujeres, inclinadas a la vida de piedad, eran al mismo tiempo mujeres «sabias», pertenecientes a familias de ulemas. Es en ese ambiente donde se pueden encontrar casos de inserción de las mujeres en el mundo de las ciencias islámicas, que es a su vez el de mayor prestigio intelectual. Adaptándose a las normas que rigen la creación y transmisión de esas ciencias, las mujeres se hicieron allí con un espacio propio, pero limitado a unas disciplinas concretas: el estudio y memorización del Corán, la caligrafía y, a veces, la poesía. Rara vez se conoce que alguna mujer compusiera una obra escrita y, en todos los casos, sus textos se han perdido. A diferencia de lo que ocurre con los hombres, entre las mujeres se da una división muy clara respecto a los ámbitos científicos, que se corresponde con su *status* personal: las libres se ocupan de ciencias islámicas y las esclavas, de temas profanos. Sólo la poesía es un ámbito compartido por ambas clases de mujeres, pero con la salvedad de que las libres son las que componen poemas, mientras que las esclavas lo hacen mucho más raramente y, en general, se dedican a recitar versos ajenos o a repentizar réplicas breves a poemas de otros. Las *ŷawārī*, signo de distinción reservado a los poderosos, eran entrenadas cuidadosamente para poder participar en

tertulias ilustradas, espacios masculinos por excelencia; cumplían, por tanto, un papel instrumental destinado a satisfacer los placeres de sus dueños.

En el ámbito de las relaciones personales entre mujeres y hombres, sexualidad y poder aparecen indisolublemente unidos: la jerarquía social y sexual estaba dominada por quienes tenían a su disposición mujeres, esclavos, jóvenes o cautivos[401]. La construcción de una ideología basada en el control de la sexualidad dentro de los límites legales del matrimonio incluía en su mismo rigor la generación de respuestas alternativas y la aparición de espacios de transgresión, secreto e ignominia sexual. La estricta separación entre lo lícito y lo ilícito se funde en numerosas ocasiones en espacios mixtos en los que coexisten la norma y su transgresión, o en la aparición de un lenguaje francamente obsceno, tanto en poemas como en otras manifestaciones literarias. Son las mujeres libres las que se encuentran más expuestas a la censura por la expresión de sentimientos no autorizados o, más aún, por establecer relaciones ilícitas, en tanto que las esclavas no tienen otro margen de maniobra que negarse a mantener relaciones con sus dueños, lo que las expone a represalias violentas.

De la violencia ejercida sobre las mujeres han quedado numerosos testimonios, que van desde el ultraje destinado, a través de ellas, a deshonrar a los hombres de su familia, hasta el castigo de su «desobediencia» dentro del matrimonio. La ley regulaba algunos aspectos de este uso de la fuerza, concediendo a las mujeres la posibilidad de recurrir ante la justicia si los malos tratos maritales eran reiterados o si habían sido violadas; en ambos casos se observa la necesidad de recurrir, como prueba, a algo tan volátil como la reputación personal o la opinión de vecinos y conocidos. La «debilidad» de las mujeres, que les impide resistir adecuadamente a la seducción de los libertinos, las coloca asimismo en una situación de indefensión física ante la agresión. Es muy posible que la popularidad de Ŷamīla bt. ʻAbd al-Ŷabbār derivase de su representación como mujer capaz de enfrentarse a los hombres en su mismo terreno (según la descripción que de ella hizo Ibn Ḥazm); pero esta especulación es quizá un anacronismo. Lo que los textos muestran, con gran lujo de detalles, es

---

[401] Cf. S. M. Oberhelman, "Hierarchies of Gender, Ideology, and Power", p. 66-68.

una sociedad en la cual, como en tantas otras, los espacios de violencia y desorden están claramente diferenciados por criterios de género.

Glosario

'abd (pl. *'abīd*): esclavo
'ābid/*'ābida*: persona piadosa, asceta
adab: literatura, bellas letras
'aḏrā': virgen
'āhir: mujer libertina, prostituta
ahl: familia; mujeres de la familia; esposa
al-ahl wa-l-wuld, al-ahl wa-l-awlād: mujeres e hijos de la familia
'ālima: sabia
ama (pl. *imā'*): esclava
'amal: división territorial administrativa
amīn (fem. *amīna*): persona de confianza
'amma: tía paterna
'āmma: pueblo en general, clases sociales inferiores
anṣār: los habitantes de Medina que apoyaron a Mahoma cuando emigró allí desde La Meca.
'aqd istir'ā': acta de reserva de testimonio
'aqīla (pl. *'aqā'il*): esposa; mujer noble
'awrā: desnudez; partes del cuerpo que no deben mostrarse
'aŷamī: no árabe
a'yān: notables, patricios
aŷr: mérito personal, religioso
ayyām al-'arab: narraciones, en prosa o en verso, sobre las gestas de los árabes preislámicos
'aŷūz: anciana
'azl: *coitus interruptus*
b.: abreviatura de *ibn* (hijo de)
baraka: baraca, carisma
barbar: bereberes
baškunsīya: vascona
bida': innovaciones (en materia religiosa)
bint (pl. *banāt*): hija; muchacha joven
bt.: abreviatura de *bint* (hija de)
bunayya: niña

buyūtāt: familias nobles
dallāla: corredora de objetos, intermediaria
dār al-banāt: lugar de Córdoba para la compraventa de esclavas
dār al-ḥarb: territorio de la guerra, bajo poder político no musulmán
dār al-islām: territorio del islam
ḍarra: coesposa
ḍāt mihna: artesana
ḍāt wajš: mujer de clase social baja
ḍawāt al-ḥāl: mujeres de calidad, nobles
ḍawāt al-qadr, *ḍawāt al-šaraf*: mujeres de calidad, nobles
ḍimmíes: cristianos y judíos
dirham: moneda de plata
dīwān: administración; registro; colección de escritos
ḍū maḥram: hombre con el cual una mujer tiene lazos de parentesco que impiden su matrimonio con él y con el cual, por tanto, puede relacionarse libremente. También se refiere, en sentido inverso, a las mujeres en relación con los hombres
dūr al-jarāŷ: prostíbulos
fāḍila: virtuosa
faḍīla (pl. *faḍā'il*): virtudes, prerrogativas
fā'ila: prostituta
fāsiqa: mujer libertina, prostituta
fatà (pl. *fityān*): hombre joven; servidor, esclavo; eunuco
fatwà: respuesta del jurisconsulto a la cuestión que se le ha presentado
fiqh: derecho islámico
fitna: alteración del orden social; guerra civil
fuqara': literalmente, pobres; se aplica a sufíes y personas dedicadas a la vida de piedad
gulām (pl. *gilmān*): joven, servidor
gulāmīyāt: esclavas de lujo que se vestían con trajes masculinos
ḥaḍāna: custodia de los hijos menores de edad
ḥāḍina: mujer a la que se confía la custodia de los hijos menores de un matrimonio (puede ser su propia madre u otra mujer de su familia)
ḥāḍiqa: inteligente
ḥadiṯ: dichos y hechos del Profeta Mahoma
ḥākim: magistrado, de categoría inferior al *qāḍī*
ḥalīla (pl. *ḥalā'il*): esposa
ḥarām: prohibido en términos religiosos
ḥasab: mérito personal
ḥāŷib: chambelán
ḥaẓīya (pl. *ḥaẓāyā/ḥaẓīyāt*): favorita
ḥisba: gobierno del zoco; moralidad pública
ḥiṣn (pl. *ḥuṣūn*): lugar fortificado, castillo
ḥubs (pl. *aḥbās*): legado pío inalienable

ḥuram (y *ḥarīm, ḥurma, ḥurum*): mujeres de la familia
ḥurra (pl. *ḥarā'ir*): mujer libre
al-ḥurra al-kabīra: la gran (señora) libre (título honorífico)
al-ḥurra al-'ulyā: la (señora) libre de elevada condición (título honorífico)
ibn: hijo
'īd al-fiṭr: fiesta de la ruptura del ayuno, al final del mes de ramaḍān
'idda: periodo de espera que debe respetar la mujer divorciada o viuda antes de volver a casarse
ifranŷ: cristianos, francos
ifranŷīya (pl. *ifranŷīyāt*): cristiana, franca
'ilm al-kalām: teología dogmática
imā' taṣarruf: esclavas destinadas al trabajo doméstico
imām: imán, autoridad religiosa; el que dirige la oración
imra'a (pl. *nisā', niswa, niswān*): mujer
i'rāb: uso de las desinencias de caso y modo en el árabe clásico
istibrā': periodo de espera que debe respetar una esclava antes de mantener relaciones sexuales con el hombre que la ha adquirido
'iyāl: familia; mujeres de la familia
iŷāza: licencia que concede un maestro a su discípulo para enseñar un texto o conjunto de textos que ha estudiado con él
jadam al-jidma: criadas, esclavas para el servicio doméstico
jādim, jādima (pl. *jadam*): criada, esclava
jādim rūmīya: esclava cristiana
jādim ṣafrā': esclava blanca
jāla: tía materna
jarāŷ: tributo sobre las tierras, en principio pagado sólo por los no musulmanes
jaraŷayra/jarāŷayra (pl. *jarāŷīyāt*): prostituta
jāṣṣa: aristocracia, grupos sociales en el entorno del poder
jiḍāb: teñido (del cabello o las manos, con alheña)
jidma: servidumbre, servicio doméstico
jifāḍ: circuncisión (de las mujeres)
jitān: circuncisión
jul': repudio mediante compensación económica de la mujer al marido
kafā'a: paridad, igualdad entre las partes
kāli': parte del acidaque cuyo pago se aplaza
kātib (fem. *kātiba*): secretario de cancilleria; escribano
karīma (pl. *karā'im*): mujer de la familia, generalmente esposa pero alguna vez también hija
kayd: astucia, especialmente de las mujeres
kitābīya: mujer cristiana o judía
kunya: parte del nombre que se compone de "madre de" o "padre de" más el nombre del hijo (Umm 'Abd Allāh, Abū 'Abd Allāh)
laqab: parte del nombre por la que se conoce más frecuentemente a una persona; sobrenombre honorífico; apodo

li'ān: acusación pública de adulterio contra la propia esposa
liṯām: velo (especialmente el llevado por los almorávides)
madanīya (pl. *madanīyāt*): medinesa
madrasa: edificio o lugar destinado a la enseñanza
maḥārim: véase *ḏū maḥram*
mahdī: el que conduce o guía a la comunidad musulmana; figura mesiánica cuya aparición señala el fin de los tiempos
maḥram: véase *ḏū maḥram*
maḥŷūba: mujer velada
māl: fortuna, propiedades
mamlūka: esclava
maqāma: género literario clásico, escrito en prosa rimada
maqṣūra: lugar reservado, en la mezquita, para el príncipe y su séquito
maqṣūrāt: mujeres de elevada condición, cuyo estilo de vida no las pone en contacto con el exterior de sus residencias
al-mar'a al-ṣāliḥa: la mujer virtuosa
al-mar'a al-sū': la mujer viciosa
al-mar'a wa-l-aṭfāl: la esposa y los niños
mas'ala: cuestión jurídica
māšiṭa (pl. *mawāšiṭ*): peinadora
masŷid: mezquita
mawlà (fem. *mawlāt*; pl. *mawālī*): cliente, que ha establecido una relación de clientela con un árabe al convertirse al islam o con su antiguo dueño al ser manumitido
mawlà al-ni'ma: el que manumite a un esclavo y establece con él una relación de clientela
mawlid: festividad que conmemora el nacimiento del Profeta Mahoma
maŷlis: lugar de reunión; salón literario, tertulia; tribunal del juez
maŷūs: zoroastras; hombres del norte, vikingos
miṯqāl: dinar, moneda de oro; peso de la moneda
mu'annis: solterona
mubāra'a: divorcio por mutuo acuerdo en el que la mujer devuelve a su marido las entregas económicas que le ha hecho
mudabbara: esclava manumitida condicionalmente, a la espera de la muerte de su dueño
muftī: jurisconsulto
muhāŷirūn: seguidores de Mahoma que emigraron con él desde La Meca a Medina.
muḥtasib: persona que vela por la moralidad pública; véase también *ṣāḥib al-sūq*
mukātaba: esclava sujeta a un contrato de manumisión
muraššada: mujer mayor de edad
murū'a, muruwwa: honorabilidad, virtudes viriles
muṣāhara: alianza por matrimonio
muṣallà: lugar de oración en campo abierto
mušāwar: jurisconsulto que asiste al juez

mut'a: matrimonio contraido para un plazo fijado por las partes
mutabarriŷāt: mujeres que atraen las miradas, que se exhiben en público
mu'taqa: esclava liberta
mutasammināt: obesas
muwallada: esclava educada en la cultura árabe
muwalladūn: musulmanes andalusíes (muladíes), cuyos antepasados se convirtieron al islam tras la conquista de la Península Ibérica
muŷūn: género literario de carácter obsceno y libertino
naqd: parte del acidaque que entrega el novio en el momento del matrimonio
nafaqa: gastos de manutención, vestido y alojamiento que el marido debe a su esposa
nasab: ascendencia, parentesco; cadena genealógica
nayrūz: fiesta del año nuevo o de la primavera
niḥla: donaciones a la novia por parte de su familia
nisba: parte del nombre que indica el origen geográfico o étnico de una persona
qābila (pl. *qawābil*): comadrona
qāḍī: juez
qāḍī l-ŷamā'a: juez mayor de Córdoba
qā'id: jefe militar
qamīṣ: camisa, prenda que se viste sobre la piel
qarya: aldea, finca rural
qayna (pl. *qaynāt/qiyān*): esclava cantora
qirā'a: lectura coránica
ra'īs: jefe, arraez
raqīq: esclavos, esclavas
rāšida: camarera de palacio
ribāt: retiro religioso en las fronteras del islam para su defensa
riḥla: viaje; género literario que describe un viaje
riḥla fī ṭalab al-'ilm: viaje en búsqueda de maestros y para la adquisición de conocimientos
risāla: género literario (epístola) en prosa rimada
rūm: cristianos
rūmīya (pl. *rūmīyāt*): cristiana, rumí
ṣabīya: niña, muchacha joven
ṣadaqa: limosna
safīh: incapaz legal
sāfira: mujer no velada
šahāda: profesión de fe
ṣāḥib al-aḥbās: encargado de la administración de los legados píos
ṣāḥib al-aḥkām: magistrado, de categoría inferior al *qāḍī*
ṣāḥib al-madīna: gobernador de la ciudad
ṣāḥib al-manākiḥ: magistrado encargado de los matrimonios
ṣāḥib al-mawāriṯ: encargado de la jurisdicción sobre herencias
ṣāḥib al-maẓālim: encargado de la magistratura de apelación
ṣāḥib al-ṣalāt: encargado de dirigir la oración

ṣāḥib al-sikka: encargado de la ceca
ṣāḥib al-sūq: zabazoque, encargado del gobierno del zoco
ṣāḥib al-šurṭa: encargado de la policía y el orden público
ṣalāt: cada una de las cinco oraciones rituales que se pronuncian al cabo de un día
ṣāliḥa (pl. *ṣāliḥāt*): virtuosa
ṣanī' (fem. *ṣanī'a*, pl. *ṣanā'i'*): clientes, protegidos, beneficiados
ṣaqāliba: esclavos, eunucos
šaqīqa: hermana de padre y madre
šayj: maestro; jefe tribal; anciano
sayyida: señora
al-sayyida al-ḥurra: la señora libre (título honorífico)
al-sayyida al-kubrà: la gran señora (título honorífico)
ṣidāq/ṣadāq: acidaque, entrega económica del novio a su futura esposa
ṣihr: alianza matrimonial; yerno, suegro, cuñado
sitt: señora
siyāqa: donación de bienes muebles y/o inmuebles que hace el novio a su futura esposa
šuhra: parte del nombre por el que una persona es más conocida
sulṭān: poder político
sunna: costumbre aceptada y que debe seguirse en materia religiosa
sūq al-gazl: zoco del hilado
sūq al-raqīq: zoco de los esclavos
šūra: ajuar
surrīya (pl. *surrīyāt/sarārī*): esclava concubina
tabarruŷ: exhibición pública de las mujeres
ṭabība (pl. *ṭabībāt*): médica
tahlīl: pronunciar la fórmula "no hay más dios que Dios"
takbīr: pronunciar la fórmula "Dios es el más grande"
ṭalāq sunnī: repudio conforme a las normas legales
ta'nīs: situación de solterona, edad a la que una mujer soltera se considera mayor de edad
tawkīl: intendencia; representación legal
ṯayyib (pl. *ṯayyibāt*): mujer no virgen
ṭufayla: niña
ujt: hermana
umm: madre
umm walad (pl. *ummahāt al-awlād*): esclava madre de un hijo de su dueño
'umra: peregrinación a La Meca que se hace fuera de las fechas de la peregrinación mayor (*ḥaŷŷ*)
ustād: maestro
wajš al-raqīq: esclavos de clase baja
wakīl: representante legal, mandatario; intendente, encargado
walā': lazo de clientela que se establece entre un esclavo liberto y su antiguo dueño o entre un converso al islam y el musulmán con el que se convierte

walī: tutor, representante legal
wālī: gobernador
wālida: madre
waṣā'if mulhiyāt: esclavas cantoras
waṣīf (pl. *waṣā'if*): esclava
wazīr: visir
ŷadda: abuela
ŷalāliqa: gallegos
al-ŷanāb al-'ulyà: su majestad
ŷāriya (pl. *ŷawārī*): muchacha joven; esclava; esclava cantora
ŷawārī l-jidma: esclavas para el servicio doméstico
ŷawārī l-mut'a: esclavas destinadas al uso sexual
ŷihād: lucha en defensa del islam o para su propagación
ŷihāz: ajuar
ŷilbāb: manto, velo
ŷillīqīya (pl. *ŷillīqīyāt*): gallega
ŷinn: genio, demonio
ŷund: ejército
zāhid/zāhida: asceta
zā'ina: mujer libertina, prostituta
ẓahīr: decreto real
zāwiya: edificio religioso, construido a menudo en torno a la tumba de un santo o también como lugar de retiro para musulmanes piadosos
zawŷ/zawŷa (pl. *zawŷāt/azwāŷ*): esposa
zinā': delito de fornicación

Fuentes árabes

'ABD ALLĀH B. BULUGGĪN (r. 467-483/1075-1090), *Muḏakkirāt al-amīr 'Abd Allāh ājar mulūk Banī Zīrī bi-Garnāṭa al-musammāt bi-Kitāb al-Tibyān*. Ed. E. Lévi-Provençal. El Cairo, 1955. Trad. E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, *El siglo XI en primera persona. Las «memorias» de 'Abd Allāh, último rey zīrí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*. Madrid, 1981; A. T. Tibi, *The Tibyān: Memoirs of 'Abd Allāh b. Buluggīn last zīrid amīr of Granada*. Leiden, 1986.

'ABD AL-MALIK B. ḤABĪB (m. 238/853), *Kitāb Adab al-nisā' al-mawsūm bi-Kitāb al-Gāya wa-l-nihāya*. Ed. 'A. Turkī. Beirut, 1992.

AL-'ABDARĪ (m. después de 688/1289), *Al-Riḥla al-magribīya*. Ed. M. al-Fāsī. Rabat, 1968.

ABŪ L-'ALĀ' ZUHR (m. 525/1130), *Kitāb al-Muŷarrabāt (Libro de las experiencias médicas)*. Ed., trad. y estudio, C. Álvarez Millán. Madrid, 1994. *FAH*, 17.

ABŪ BAKR AL-ṬURṬŪŠĪ (m. 520/1126), *Kitāb al-Ḥawādiṯ wa-l-bida' (El libro de las novedades y las innovaciones)*. Trad. y estudio, M. Fierro. Madrid, 1993. *FAH*, 14.

ABŪ L-FARAŶ AL-IṢFAHĀNĪ (m. 356/967), *Ajbār al-nisā' fī Kitāb al-Agānī*. Sel. 'A. A. Muhannā. Beirut, 1988.

ABŪ L-JAYR (s. V-VI/XI-XII), *Kitāb al-Filāḥa*. Ed. y trad. J. M. Carabaza. Madrid, 1991.

ABŪ MARWĀN 'ABD AL-MALIK B. ZUHR (m. 557/1162), *Kitāb al-Aġḏiya (Tratado de los alimentos)*. Ed. trad. e intr., E. García Sánchez. Madrid, 1992. *FAH*, 4.

Ajbār maŷmū'a. Ed. y trad. E. Lafuente Alcántara. Madrid, 1867.

'ARĪB B. SA'ĪD (m. *ca.* 370/980), *Kitāb Jalq al-ŷanīn wa-tadbīr al-ḥabāla wa-l-mawlūdīn. Le Livre de la génération du foetus et le traitement des femmes enceintes et des nouveau-nés*. Ed. y trad., H. Jahier y A. Noureddine. Argel, 1956.

AVERROES: IBN RUŠD AL-ḤAFĪD

AL-BAKRĪ (m. 487/1094), *Kitāb al-Mugrib fī ḏikr bilād Ifrīqiya wa-l-Magrib. Description de l'Afrique septentrionale*. Ed. y trad. M. G. de Slane. Paris, 1965.

---, *Ŷugrāfiyat al-Andalus wa-Ūrūbbā min kitāb al-Masālik wa-l-mamalik.* Ed. 'A. 'A. al-Ḥaŷŷī. Beirut, 1968.

Le Calendrier de Cordoue, publié par R. Dozy. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Ch. Pellat. Leiden, 1961.

AL-BUNNĀHĪ, *Kitāb al-Marqaba al-'ulyā fī-man yustaḥaqq al-qaḍā' wa-l-futyā.* Ed. E. Lévi-Provençal, reimpr. Beirut, s. a.

El Corán. Trad. J. Vernet. Barcelona, 1973. Trad. J. Cortés. Barcelona, 1999.

AL-ḌABBĪ (m. 599/1203), *Bugyat al-multamis fī ta'rīŷ riŷāl ahl al-Andalus.* Ed. F. Codera y J. Ribera. Madrid, 1884-5. *BAH*, III.

AL-ḌAHABĪ (m. 748/1348), *Siyar a'lām al-nubalā'.* Varios editores. Beirut, 1985. 23 vols.

Ḏikr bilād al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus. Ed. y trad., L. Molina. Madrid, 1983.

Documents inédits d'histoire almohade. Ed. E. Lévi-Provençal. Paris, 1928.

Fatḥ al-Andalus (La conquista de al-Andalus). Estudio y ed., L. Molina. Madrid, 1994. *FAH*, 18.

AL-GARNĀṬĪ (m. 768/1366), *Al-Waṯā'iq al-mujtaṣara.* Ed. M. Nāŷī. Rabat, 1988.

AL-GAZĀLĪ (m. 505/1111), *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, vol. II, Beirut, 1986; trad. L. Bercher y G.-H. Bousquet, *Le livre des bons usages en matière de mariage.* Paris, 1953; M. Farah, *Marriage and Sexuality in Islam.* Salt Lake City, 1984.

AL-GUBRĪNĪ (m. 704/1304), *'Unwān al-dirāya fi-man 'urifa min al-'ulamā' fī l-mi'a al-sābi'a bi-Biŷāya.* Argel, 1910.

AL-ḤIMYARĪ (s. IX/XV), *Kitāb al-Rawḍ al-mi'ṭār fī jabar al-aqṭār.* Ed. y trad. parciales, E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique au Moyen Âge.* Leiden, 1938.

Al-Ḥulal al-mawšīya fī ḏikr al-ajbār al-marrākušīya. Ed. S. Zakkār y 'A. Q. Zamāma. Casablanca, 1979.

AL-ḤUMAYDĪ (m. 488/1095), *Ŷaḏwat al-muqtabis.* Ed. I. al-Abyārī. El Cairo-Beirut, 1983-84.

IBN AL-ABBĀR (m. 658/1260), *I'tāb al-kuttāb.* Ed. Ṣ. al-Aštar. Damasco, 1961.

---, *Al-Takmila li-kitāb al-Ṣila.* Ed. M. Alarcón, en *Miscelánea de estudios y textos árabes.* Madrid, 1915. Ed. F. Codera, Madrid, 1887-89. *BAH*, V-VI. Ed. 'I. al-Ḥusaynī, El Cairo, 1955.

---, *Al-Ḥulla al-siyarā'.* Ed. Ḥ. Mu'nis, El Cairo, 1963.

---, *Al-Mu'ŷam fī aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abī 'Alī al-Ṣadafī.* Ed. F. Codera. Madrid, 1885.

---, *Tuḥfat al-qādim.* Ed. I. 'Abbās. Beirut, 1986.

IBN 'ABD AL-BARR (m. 463/1070), *Bahŷat al-maŷālis wa-uns al-muŷālis.* Ed. M. M. al-Jūlī. El Cairo, s. a.

IBN 'ABD AL-MALIK AL-MARRĀKUŠĪ (m. 703/1303-4), *Al-Ḏayl wa-l-takmila.* I, ed. M. Ibn Šarīfa, Beirut, s. a.; IV (2), ed. I. 'Abbās, Beirūt, s. a.; V, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1965; VI, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1973; VIII, ed. M. Ibn Šarīfa, Rabat, 1984.

IBN 'ABD RABBIHI (m. 328/940), *Kitāb al-'Iqd al-farīd*. Ed. A. Amīn, I. al-Ibyārī, 'A.S. Hārūn. El Cairo, 1949, vol. VI; ed. 'A. al-Tarḥīnī. Beirut, 1987, vol. VII.

IBN 'ABD AL-RA'ŪF (s. IV/X), *Risāla fī ādāb al-Ḥisba wa-l-muḥtasib*. Ed. E. Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge. Trois traités hispaniques de ḥisba*. El Cairo, 1955, 67-116; trad. R. Arié, "Traduction annotée et commentée des traités de ḥisba d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfī", *Hespéris-Tamuda* I (1960), 5-38, 199-214 y 349-364.

IBN 'ABDŪN (s. V-VI/XI-XII), *Risāla fī l-qaḍā' wa-l-ḥisba*. Ed. E. Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge. Trois traités hispaniques de ḥisba*. El Cairo, 1955, 3-65; trad. E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn 'Abdūn*, Madrid, 1948.

IBN ABĪ 'UṢAYBI'A (m. 668/1270) *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. Ed. y trad. parciales, H. Jahier y A. Noureddine. Argel, 1958.

IBN ABĪ ZAR' (m. 710-20/1310-20) *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī ajbār mulūk al-Magrib wa-ta'rīj madīnat Fās*. Rabat, 1973.

IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ (m. 386/996), *Risāla*. Ed. y trad. L. Bercher. Argel, 1968.

IBN 'ARABĪ (m. 638/1240), *Risālat al-quds*. Ed. M. Asín Palacios. Madrid-Granada, 1939; trad. M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces*. Madrid-Granada, 1933.

IBN 'ĀṢIM (m. 403/1013), *Kitāb al-anwā' wa-l-azmina: al-qawl fī l-šuhūr*. Ed. y trad. M. Forcada Nogués. Barcelona, 1993. *FAH*, 15.

IBN 'ĀṢIM (m. 829/1426), *El refranero andalusí de Ibn 'Āṣim al-Garnāṭī*. Estudio lingüístico, transcripción, traducción y glosario M. Marugán Güémez. Madrid, 1994.

IBN 'ĀṢIM (m. 857/1453), *Ŷunnat al-riḍā*. Ed. Ṣ. Ŷarrār. Amman, 1989.

IBN 'ASKAR (m. 636/1238-39) e IBN JAMĪS (m. 750/1349-50), *A'lām Mālaqa*. Ed. 'A. al-Murābiṭ al-Targī. Beirut, 1999.

IBN AL-'AṬṬĀR (m. 399/1008), *Kitāb al-Waṯā'iq wa-l-siŷillāt*. Ed. P. Chalmeta y F. Corriente. Madrid, 1983.

IBN AL-'AWWĀM (s. VI/XII), *Kitāb al-filāḥa*. Ed. y trad. J. Banqueri. Madrid, 1988 (facsímil de la ed. de 1802, con intr. de E. García Sánchez y J. E. Hernández Bermejo).

IBN BĀQ (m. 763/1362), *Kitāb zahrat al-rawḍ fī taljīṣ taqdīr al-farḍ*. Ed. (inédita), R. El Hour.

IBN BAŠKUWĀL (m. 578/1183), *Kitāb al-Mustagīṯīn bi-llāh*. Ed. M. Marín. Madrid, 1991. *FAH*, 8.

---, *Kitāb al-Ṣila*. Ed. 'I. al-'Aṭṭār. El Cairo, 1955.

IBN BASSĀM (m. 543/1147), *Al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, 1979. 8 vols.

IBN DIḤYA (m. 633/1235), *al-Muṭrib min aš'ār ahl al-Magrib*. Ed. I. al-Ibyārī, Ḥ. 'Abd al-Ḥamīd, A. A. Badawī. El Cairo, 1954.

IBN AL-FARAḌĪ (m. 403/1013), *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*. Ed. F. Codera. Madrid, 1891-2.

IBN ḤĀRIṬ AL-JUŠANĪ (m. 361/971), *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*. Ed. M. L. Ávila y L. Molina. Madrid, 1992. *FAH*, 3.

---, *Quḍāt Qurṭuba*. Ed. y trad. J. Ribera. Madrid, 1914.

IBN ḤAWQAL (m. después de 362/973), *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*. Ed. J. H. Kramers, Leiden, 1967. Trad. J. H. Kramers y G. Wiet, Beirut-Paris, 1964.

IBN ḤAŶAR (m. 852/1449), *al-Durar al-kāmina fī a'yān al-miḤa al-ṯāmina*. Ed. M. S. al-Ḥaqq. El Cairo, 1966. 5 vols.

IBN AL-ḤĀŶŶ (m. 737/1336-37), *Al-Madjal*. S. l., 1981. 4 vols.

IBN ḤAYYĀN (m. 469/1076), *Muqtabis II. Anales de los emires de Córdoba Alhaquém I (180-206 H./796-822 J.C.) y Abderramán II (206-232/822-847)*. Ed. facsímil. Madrid, 1999 (*Muqtabis* II/1)

---, *Al-Muqtabis min anbā' ahl al-Andalus*. Ed. M. 'A. Makkī, Beirut, 1973 (*Muqtabis* II/2).

---, *Al-Qism al-Ṯāliṯ min Kitāb al-Muqtabis*. Ed. M. Martínez Antuña, Paris, 1937 (*Muqtabis* III).

---, *Al-Muqtabas V*. Ed. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Sobh. Madrid, 1979. Trad. M. J. Viguera y F. Corriente, *Crónica del califa 'Abdarraḥman III an-Nāṣir entre los años 912 y 942*. Zaragoza, 1981 (*Muqtabis* V).

---, *Al-Muqtabis fī ajbār balad al-Andalus*. Ed. 'A. 'A. al-Ḥaŷŷī. Beirut, 1965. Trad. E. García Gómez, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Īsā Ibn Ahmad al-Rāzī*. Madrid, 1967 (*Muqtabis* VII).

IBN ḤAZM (m. 456/1064), *Al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*. Ed. 'A. Jalīfa. El Cairo, 1347/1928, 5 vols. en 1 tomo. Trad. M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, 1928-32. 5 vols.

----, *Kitāb al-Ajlāq wa-l-siyar*. Ed. E. Riad. Uppsala, 1980. Trad. M. Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta: tratado de moral práctica*. Madrid, 1916.

---, *Kitāb Naqṭ al-'arūs fī tawārīj al-julafā'*, en *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, II. Ed. I. 'Abbās, Beirut, 1981, 41-116.

---, *Risāla fī ummahāt al-julafā'*, en *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, II. Ed. I. 'Abbās. Beirut, 1981, 119-122.

---, *Ṭawq al-ḥamāma fī l-ulfa wa-l-ullāf*. Damasco, 1349 H. Trad. E. García Gómez, *El collar de la paloma*, Madrid, 1952.

---, *Ŷamharat ansāb al-'arab*. Ed. E. Lévi-Provençal. El Cairo, 1948.

IBN 'IḎĀRĪ (m. después de 712/1312-13), *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*. V. I-II. Ed. G. Colin y E. Lévi-Provençal. Leiden, 1948-51.

---, *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib. Al-Ŷuz' al-ṯāliṯ*. Ed. E. Lévi-Provençal. París, 1930. Trad. F. Maíllo Salgado, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas*. Salamanca, 1993 (*Bayān* III).

---, *Kitāb al-Bayān al-Mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib. Al-Ŷuz' al-rābi': qiṭ'a min ta'rīj al-murābiṭīn*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, 1967 (*Bayān* IV).

---, *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib. Qism al-muwaḥḥidīn*. Ed. M. I. al-Kattānī, M. Ibn Tāwīt, M. Znaybar y 'A. Q. Zamāma. Beirut/Casablanca, 1985. (*Bayān* V)

IBN AL-IMĀM (m. 386/996), *Kitāb al-Ŷidār*. Ed. I. b. M. al-Fāyiz. Al-Riyāḍ, 1996.

IBN 'IYĀḌ (m. 575/1179), *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*. Ed. M. Ibn Šarīfa. Beirut, 1990; trad. D. Serrano, *La actuación de los jueces en los procesos judiciales*, Madrid, 1998. *FAH*, 22.

IBN JALDŪN (m. 784/1382), *Muqaddima* y *Ta'rīj, al-musammà Dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ta'rīj al-'arab wa-l-barbar*. Ed. J. Šaḥāda y S. Zakkār. Beirut, 1981. 8 vols.

IBN JALṢŪN (s. VII/XIII), *Kitāb al-Agḍiya*. Ed. y trad. S. Giganget, *Le livre des aliments*. Damasco, 1996.

IBN AL-JAṬĪB (m. 776/1375), *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Ed. M. 'A. 'Inān. El Cairo, 1973-77. 4 vols.

---, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa: nuṣūṣ ŷadīda lam tunšar*. Ed. 'Abd al-Salām Šaqūr. Tetuán, 1988.

---, *Kitāb A'māl al-a'lām fī man būyi'a qabl al-iḥtilām*. Ed. E. Lévi-Provençal. Beirut, 1956.

---, *Kitāb al-Wuṣūl li-ḥifẓ al-ṣiḥḥa fī l-fuṣūl. Libro de Higiene*. Ed. y trad. M. C. Vázquez de Benito. Salamanca, 1984.

---, *Mi'yār al-ijtiyār dī ḏikr al-ma'āhid wa-l-diyār*. Ed. y trad. M. K. Chabana. [Rabat], 1977.

IBN AL-KARDABŪS (s. VI/XII), *Al-Iktifā' fī ajbār al-julafā'*. Ed. parcial A. M. al-'Abbādī, *Ta'rīj al-Andalus li-Ibn al-Kardabūs wa-Waṣfu-hu li-Ibn al-Šabbāṭ*. Madrid, 1971.

IBN MANẒŪR (m. 711/1311-12), *Lisān al-'arab*. Būlāq, 1303 H.

IBN MUGĀWIR AL-ŠĀṬIBĪ (m. 587/1191-92), *Ḥayātu-hu wa-āṯāru-hu*. Ed. y estudio M. Ibn Šarīfa. Casablanca, 1994.

IBN MUGĪṬ AL-ṬULAYṬULĪ (m. 459/1067), *Al-Muqni' fī 'ilm al-šurūṭ (Formulario notarial)*. Ed. F. J. Aguirre Sádaba. Madrid, 1994. *FAH*, 5. Trad. parcial S. Vila, *Abenmoguit, Formulario notarial*. Madrid, 1931.

IBN AL-MUNĀṢIF (m. 620/1223), *Tanbīh al-ḥukkām*. Ed. parcial M. J. Viguera, "La censura de costumbres en el *Tanbīh al-ḥukkām* de Ibn al-Munāṣif (1158-1223)", *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (Madrid, 1980)* (Madrid, 1985), 591-611.

IBN AL-QĀḌĪ (m. 1025/1616), *Ŷaḏwat al-iqtibās fī ḏikr man ḥalla min al-a'lām madīnat Fās*. Rabat, 1973-74. 3 vols.

IBN AL-QAṬṬĀN (s. VII/XIII), *Naẓm al-ŷumān*. Ed. M. 'A. Makkī. Beirut, 1990.

IBN AL-QŪṬĪYA (m. 367/977), *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus*. Ed. P. de Gayangos, E. Saavedra y F. Codera; trad. J. Ribera. Madrid, 1926.

IBN QUZMĀN (m. 555/1160), *Dīwān*. Ed. F. Corriente, *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmán*. Madrid, 1980. Trad. F.

Corriente, *Cancionero andalusí*. Madrid, 1996. Trad. E. García Gómez, *Todo Ben Quzmán*. Madrid, 1972.

IBN RUŠD AL-ŶADD (m. 520/1126), *Al-Bayān wa-l-taḥṣīl*. Ed. S. A'rāb. Beirut, 1988.

----, *Masā'il*. Ed. M. al-Tiŷkānī, Casablanca, 1992. 2 vols.

IBN RUŠD AL-ḤAFĪD [AVERROES] (m. 595/1198), *Antología*. Intr. y selección M. Cruz Hernández. Sevilla, 1998.

IBN RUSTAH (s. III-IV/IX-X), *Kitāb al-a'lāq al-nafīsa*. Ed. M. De Goeje. Leiden, 1967.

IBN AL-ŠABBĀṬ (m. 681/1282), *Kitāb Ṣilat al-simṭ*. Ed. parcial A. M. al-'Abbādī, *Ta'rīŷ al-Andalus li-Ibn al-Kardabūs wa-Waṣfu-hu li-Ibn al-Šabbāṭ*. Madrid, 1971.

IBN ṢĀḤIB AL-ṢALĀT (s. VI/XII), *Ta'rīŷ al-mann bi-l-imāma*. Ed. 'A. H. Tāzī. Beirut, 1964.

IBN SAHL (m. 486/1093), *Dīwān al-Aḥkām al-kubrà*. Ed. R. H. Al-Nuaimy, Tesis Doctoral, University of St. Andrews, 1978.

---, *Waṯā'iq fī aḥkām al-qaḍā' al-ŷinā'ī fī l-Andalus mustajraŷa min maŷṭūṭ al-Aḥkām al-kubrà*. Ed. M. 'A. Jallāf. El Cairo, 1980.

---, *Waṯā'iq fī šu'ūn al-'umrān fī l-Andalus. Al-masāŷid wa-l-dūr. Mustajraŷa min maŷṭūṭ al-Aḥkām al-kubrà*. Ed. M. 'A. Jallāf. El Cairo, 1982.

---, *Waṯā'iq fī l-ṭibb al-islāmī wa-waẓīfati-hi fī mu'āwanat al-qaḍā' fī l-Andalus mustajraŷa min maŷṭūṭ al-Aḥkām al-kubrà*. Ed. M. 'A. Jallāf. El Cairo, 1982.

IBN AL-SĀ'Ī (m. 674/1275-76), *Nisā' al-julafā' al-musammà Ŷihāt al-a'imma al-julafā' min al-ḥarā'ir wa-l-imā'*. Ed. M. Ŷawād, El Cairo, 1993.

IBN SA'ĪD (m. 685/1286), *Ijtiṣār al-Qidḥ al-mu'allà fī l-ta'rīŷ al-muḥallà*. Ed. I. Al-Ibyārī. Beirut, 1980.

---, *Al-Guṣūn al-yāni'a fī maḥāsin šu'arā' al-mi'a al-sābi'a*. Ed. I. Al-Ibyārī. El Cairo [1945].

---, *Al-Mugrib fī ḥulà l-Magrib*. Ed. Š. Ḍayf. El Cairo, 1953-55. 2 vols.

---, *Kitāb Rāyāt al-mubarrizīn wa-gāyāt al-mumayyizīn*. Ed. y trad. E. García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones*. Madrid, 1978.

IBN AL-ŠAYJ AL-BALAWĪ (m. 604/1207), *Kitāb Alif bā'*. El Cairo, 1287 H. 2 vols.

IBN SIMĀK AL-'ĀMILĪ (s. VIII/XIV), *Al-Zaharāt al-manṯūra fī nukat al-ajbār al-ma'ṯūra*. Ed. M. M. Makkī, Madrid, 1984.

IBN TŪMART (m. 524/1130), *A'zza mā yuṭlab. Le livre de Mohammed Ibn Toumert mahdi des Almohades*. Argel, 1903.

IBN WADḌĀḤ AL-QURṬUBĪ (m. 287/900), *Kitāb al-bida' (Tratado contra las innovaciones)*. Ed., trad. y estudio M. I. Fierro. Madrid, 1988.

IBN WĀFID (m. 460/1067), *"El libro de la almohada". Recetario médico árabe del siglo XI*. Trad. C. Álvarez de Morales. Toledo, 1980.

IBN ŶUBAYR (m. 614/1217), *Riḥla*. Ed. W. Wright, London, 1907. Trad. F. Maíllo Salgado, *A través del Oriente: el siglo XII ante los ojos*. Barcelona, 1988.

IBN ŶUZAYY (m. 741/1340-41), *Al-Qawānīn al-fiqhīya*. Libia-Túnez, 1982.

IBN ŶULŶUL (m. después de 384/994), *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*. Ed. F. Sayyid, El Cairo, 1995. Trad. parcial J. Vernet, "Los médicos andaluces en el «Libro de las generaciones de médicos», de Ibn Ŷulŷul", J. Vernet, *Estudios sobre historia de la ciencia medieval* (Barcelona-Bellaterra, 1979), 469-486.

IBN AL-ZUBAYR (m. 708/1308), *Ṣilat al-Ṣila*. Ed. E. Lévi-Provençal. Rabat, 1937.

---, *Ṣilat al-ṣila (al-qism al-ṭālit)*. Ed. 'A.S. al-Harrās y S. A'rāb. Al-Muḥammadiyya, 1993.

AL-KĪKĪ (m. 1185/1772), *Mawāhib ḏī l-ŷalāl fī nawāzil al-bilād al-sā'iba wa-l-ŷibāl*. Ed. A. Tawfīq. Beirut, 1997.

Kitāb al-Ṭabīŷ. Ed. A. Huici Miranda, Madrid, 1965; trad. A. Huici Miranda. Madrid, 1966.

Kitāb fī Tartīb awqāt al-girāsa wa-l-magrūsāt. Un tratado agrícola andalusí anónimo. Ed. y trad. A. C. López y López. Granada, 1990.

Mafājir al-barbar. Ed. M. Ya'là, *Tres textos árabes sobre beréberes en el Occidente islámico* (Madrid, 1996), 125-272.

AL-MAQQARĪ (m. 1041/1632), *Azhār al-riyāḍ fī ajbār 'Iyāḍ*. Ed. S. A. A'rāb y 'A. S. al-Harrās. Rabat, 1980, 5 vols.

---, *Nafḥ al-ṭīb*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, 1968.

AL-MARRĀKUŠĪ, 'Abd al-Wāḥid (m. después de 621/1224), *al-Mu'ŷib fī taljīṣ ajbār al-Magrib*. Ed. M. S. al-'Aryān y M. al-'Alamī. Casablanca, 1978.

AL-NUBĀHĪ: AL-BUNNĀHĪ

AL-QĀḌĪ 'IYĀḌ (m. 544/1149), *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām maḏhab Mālik*. Varios editores. Rabat, s. a.-1983. 8 vols.

AL-QĀḌĪ NU'MĀN (m. después de 336/948), *Kitāb al-Maŷālis wa-l-musāyarāt*. Ed. M. al-Ya'lāwī. Beirut, 1997.

AL-QAŠTĀLĪ (s. VII/XIII), *Tuḥfat al-mugtarib bi-bilād al-Magrib*. Ed. F. de la Granja. Madrid, 1974.

Risāla fī awqāt al-sana. Un calendario anónimo andalusí. Ed. y trad. M. A. Navarro. Granada, 1990.

AL-RUŠĀṬĪ (m. 542/1147) e IBN AL-JARRĀṬ (m. 581/1186), *Al-Andalus fī Iqtibās al-anwār wa-fī Ijtiṣār iqtibās al-anwār*. Ed. E. Molina López y J. Bosch Vilá. Madrid, 1990. *FAH*, 7.

AL-ŠA'BĪ AL-MĀLAQĪ (m. 497/1103-4), 'Abd al-Raḥmān b. Qāsim, *Al-Aḥkām*. Ed. Ṣ. al-Ḥalwī, Beirut, 1992.

AL-ṢADAFĪ, ṬĀHIR (s. VI/XII), *Al-Sirr al-maṣūn fī mā ukrima bi-hi al-mujliṣūn*. Ed. H. Ferhat. Beirut, 1998.

ṢAFWĀN B. IDRĪS (m. 598/1201), *Zād al-musāfir*. Ed. 'A. Maḥdād. Beirut, 1980.

ṢĀ'ID AL-ANDALUSĪ (m. 462/1070), *Ṭabaqāt al-umam*. Ed. Ḥ. Bū 'Alwān. Beirut, 1985. Trad. R. Blachère, *Livre des Catégories des nations*. Paris, 1935.

AL-ṢAQAṬĪ (s. VII/XIII), *K. fī Ādāb al-ḥisba*. Ed. G.-S. Colin y E. Lévi-Provençal. Paris, 1931; trad. P. Chalmeta, *Al-Andalus* XXXIII (1968), 368-391.

AL-ŠAQUNDĪ (s. VII/XIII), *Risāla fī l-difā' 'an al-Andalus*, en al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* (ed. I. 'Abbās), III, 186-222. Trad. E. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, Barcelona, 1976, 73-141.

AL-ŠĀTIBĪ (m. 790/1388), *Al-Fatāwà*. Ed. M. Abū l-Aŷfān. Túnez, 1984.
AL-SILAFĪ (m. 576/1180), *Ajbār wa-tarāŷim andalusīya mustajraŷa min Mu'ŷam al-safar*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, 1963.
AL-TIŶĀNĪ (m. después de 709/1309), *Tuḥfat al-'arūs wa-nuzhat al-nufūs*. El Cairo, 1987.
AL-'UḌRĪ (m. 478/1085), *Tarṣī' al-ajbār wa-tanwī' al-āṯār*. Ed. 'A. al-Ahwānī. Madrid, 1965. Trad. parcial F. de la Granja, *La Marca Superior en la obra de al-'Udrí*. Zaragoza, 1966.
AL-'UMARĪ (m. 749/1349), *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, vol. I, El Cairo, 1924; vol. X, Frankfurt, 1988.
AL-WANŠARĪSĪ (m. 914/1508), *Al-Mi'yār al-mu'rib*. Ed. M. Ḥaŷŷī. Rabat, 1981. 13 vols.
AL-ŶĀḤIẒ (m. 255/869), *Risālat al-qiyān. The Epistle of Singing-girls of Jāḥiẓ*. Ed. y trad. A. F. L. Beeston. Warminster, 1980.
YAḤYÀ B. 'UMAR (m. 285-89/898-902), *Kitāb Aḥkām al-sūq*. Ed. M. 'A. Makkī, *RIEEI* IV (1956), 59-151. Trad. E. García Gómez, "Unas «ordenanzas del zoco» del siglo IX", *Al-Andalus* XII (1957), 253-316.
AL-ŶAZĪRĪ (m. 585/1189), *Al-Maqṣad al-maḥmūd fī taljīṣ al-'uqūd*. Ed. A. Ferreras. Madrid, 1998. *FAH*, 23.
AL-ZAŶŶALĪ (m. 694/1294), *Amṯāl al-'awāmm fī l-Andalus*. Ed. M. Ibn Šarīfa. Fez, 1975.
AL-ZUBAYDĪ (m. 379(989-90), *Ṭabaqāt al-naḥwiyīn wa-l-lugawīyīn*. Ed. M. A. Ibrāhīm. El Cairo, 1984.

Documentos

Seco de Lucena, L., "Documentos árabes granadinos. I. Documentos del colegio de niñas nobles", *Al-Andalus* VIII (1943), 415-429; "Documentos árabes granadinos. I. Documentos de las comendadoras de Santiago", *Al-Andalus* IX (1944), 121-140.
----, *Documentos arábigo-granadinos*. Madrid, 1961.
----, "Escrituras árabes de la Universidad de Granada", *Al-Andalus* XXXV (1970), 315-353.
Osorio Pérez, M. J. y E. de Santiago Simón, *Documentos arábigo-granadinos romanceados*. Granada, 1986.

Fuentes no árabes

Juan Manuel, *El Conde Lucanor*. Ed. C. Alonso. Madrid, 1978.

Bibliografía

'ABBĀDĪ, A. M. al-, *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Madrid, 1973.

----, *Los eslavos en España*. Madrid, 1953.

ABBOT, N., *Aishah: The Beloved of Mohammed*. Chicago, 1942 (reimpr. London, 1985).

----, "Women and the State in Early Islam", *JNES* 1 (1942), 106-126.

'ABD AL-KARĪM, G., "Alejandría y al-Silafī, nexo cultural entre Oriente y al-Andalus", *Cuadernos de Historia del Islam* VII (1975-76), 111-151.

'ABD AL-KARĪM, J., *Al-'Arab wa-l-mar'a: ḥafrīya fī l-istūr al-mujayyam*. Beirut, 1998.

'ABD AL-RĀZIQ, A., *La femme au temps des Mamlouks en Égypte*. El Cairo, 1973.

----, "Trois fondations féminines dans d'Egypte mamlouke", *Revue des Études Islamiques* XLI (1973), 95-126.

ABEL, A., *Les Benou Ghâniya, derniers représentants de l'empire almoravide*. Paris, 1903.

ABŪ SA'D, A., *Mu'ŷam asmā' al-usar wa-l-ašjās*. Beirut, 1997.

ACIÉN ALMANSA, M., "El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del «incastellamento» e imposición de la sociedad islámica", *"L'incastellamento"*, eds. M. Barceló y P. Toubert (Roma, 1998), 291-305.

----, "Los ḥammūdíes, califas legítimos de Occidente en el siglo XI", *De Toledo a Huesca: sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, eds. C. Laliena Corbera y J. F. Utrilla Utrilla (Zaragoza, 1998), 45-59.

----, "Madīnat al-Zahrā' en el urbanismo musulmán", *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'* I (1987), 11-26.

---- y A. VALLEJO TRIANO, "Urbanismo y estado islámico: de *Corduba* a *Qurṭuba-Madīnat al-Zahrā'*", *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, eds. P. Cressier y M. García-Arenal (Madrid, 1998), 107-136.

ADANG, C., "Women's access to public space according to *al-Muḥallā bi-l-āthār* by Ibn Ḥazm", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. M. Marín y R. Deguilhem (en prensa).

ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou la quête du soufre rouge*. Paris, 1989.

AGUILAR, V., "Mujeres de la *Takmila* de Ibn al-Abbār en un manuscrito de Rabat", *EOBA* I (Madrid, 1988), 413-18.

----, "Mujeres y repertorios biográficos", *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico (EOBA, VIII)*, ed. M. L. Ávila y M. Marín (Madrid, 1997), 127-39.

----, "Tres generaciones y varios siglos de historia: los Banū Burṭuluh de Murcia", *EOBA* VII (Madrid, 1995), 19-40.

---- y M. MARÍN, "Las mujeres en el espacio urbano de al-Andalus", *Casas y palacios de al-Andalus*, ed. J. Navarro Palazón (Barcelona, 1995), 39-44.

AGUIRRE DE CÁRCER, L. F., "Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus: una fetua de Ibn Sahl", *Anaquel de Estudios Árabes* 2 (1991), 147-162.

AḤMAD, N. 'A., *Al-Mar'a fī Miṣr fī l-'aṣr al-fāṭimī*. El Cairo, 1993.

AHMED, L., "Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation", *Women in Middle Eastern History*, eds. N. R. Keddie y B. Baron (New Haven, 1991), 58-73.

----, *Women and Gender in Islam: Historial Roots of a Modern Debate*. New Haven-London, 1992.

AḤWĀNĪ, 'A. 'A. al-, "Amṯāl al-'āmma fī l-Andalus", *Ilà Ṭāhā Ḥusayn fī 'īd mīlādi-hi al-sab'īn*, ed. 'A. Badawī (El Cairo, 1962), 235-367.

AIT SABBAH, F., *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris, 1981.

ALUBUDI, J., "Presencia de la cultura árabe en la obra de don Juan Manuel", *RIEEI* XXX (1998), 335-355.

ALVERNY, M.-T. d', "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", *Cahiers de Civilisation Médiévale* XX (1977), 105-29.

AMALDI, D., "Women in Pre-Islamic Poetry", *Verse and the fair sex*, ed. F. De Jong (Utrecht, 1993), 77-84.

ARCAS CAMPOY, M., "El reflejo de la sociedad en los tratados de derecho islámico", *BAEO* XXXIII (1997), 77-85.

----, "El testimonio de las mujeres en el derecho mālikī", *Homenaje al prof. J. Bosch Vilá* (Granada, 1991), I, 473-79.

ARIÉ, R., "Aperçus sur la femme dans l'Espagne musulmane", *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, ed. C. del Moral (Granada, 1993), 137-160.

----, "Le costume des musulmans de Castille au XIIIe siècle d'après les miniatures du *Libro del Ajedrez*", *Mélanges de la Casa de Velázquez* II (1966), 59-66.

----, *L'Espagne musulmane au temps des naṣrides (1232-1492)*. Paris, 1973.

----, *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Barcelona, 1982.

----, "Quelques remarques sur le costume des musulmans d'Espagne au temps des Naṣrides", *Arabica* XII (1965), 244-261.

ARNALDEZ, R., "Statut juridique et sociologique de la femme en Islam", *Cahiers de Civilisation Médiévale* XX (1977), 131-43.

ASHTOR, E., *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*. Paris, 1969.

ASÍN PALACIOS, M., *Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914.

----, "Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz", *Al-Andalus* I (1933), 7-79.

----, "Šāḏilíes y alumbrados (parte primera)", *Al-Andalus* X (1945), 1-52.

ATKINSON, C. W., *The Oldest Vocation: Christian Motherhood in the Middle Ages*. Ithaca, 1991.

AUBAILE-SALLENAVE, F., "Les soins de la chevelure chez les musulmans au Moyen Age : thérapeutique, fonction sociale et symbolique", *Les soins de beauté* (Nice, 1987), 347-365.

----, "Les voyages du henné", *JATBA* XXIX (1982), 123-78.

ÁVILA, Mª L., "Los Banū Manẓūr al-Qaysī", *EOBA* V (1992), 23-37.

----, "La estructura de la familia en al-Andalus", *Casas y palacios de al-Andalus*, ed. J. Navarro Palazón (Barcelona, 1995), 33-37.

----, "El género biográfico en al-Andalus", *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico (EOBA, VIII)* (Madrid, 1997), 35-51.

----, "La proclamación (*bay'a*) de Hišām II. Año 976 d.C.", *Al-Qanṭara* I (1980), 79-114.

----, "Las «mujeres sabias» en al-Andalus", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. Mª J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 139-184.

----, *La sociedad hispanomusulmana al final del califato (aproximación a un estudio demográfico)*. Madrid, 1985.

----, "Women in Andalusi Biographical Sources", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. M. Marín y R. Deguilhem (en prensa).

----, y M. MARÍN, "Nómina de sabios de al-Andalus (430-520/1038-1126)", *EOBA* VII (1995), 55-189.

----, y L. MOLINA, "La Marca Superior de al-Andalus en el siglo VIII: el asceta Ibn al-Mugallis y los Banū Salama", *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, II (Granada, 1995), 703-709.

AZUAR RUIZ, R., *Denia islámica: arqueología y poblamiento*. Alicante, 1989.

BABAYAN, K., "The «'Aqā'id al-nisā'»: A Glipmse at Ṣafavid Women in Local Iṣfahānī Culture", *Women in the Medieval Islamic World*, ed. G. R. G. Hambly (London, 1998), 349-81.

BALMER, R., "American Fundamentalism: The Ideal of Feminity", *Fundamentalism and Gender*, ed. J. S. Hawley (New York, 1994), 47-62.

BARCELÓ, C., *La escritura árabe en el país valenciano. Inscripciones monumentales*. Valencia, 1998.

----, "Estructura textual de los epitafios andalusíes (siglos IX-XIII", *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez* (Córdoba, 1990), 41-54.

----, "Mozárabes de Valencia y «lengua mozárabe»", *Revista de Filología Española* LXXVII (1997), 253-279.

----, y A. LABARTA, "Canyamel i sucre d'al-Àndalus", *Afers* 32 (1999), 19-32.

----, y A. LABARTA, "Epitafio islámico conservado en Montilla (Córdoba)", *Al-Qanṭara* XIII (1992), 557-559.

----, y A. LABARTA, "Le sucre en Espagne (711-1610)", *JATBA* XXXV (1988), 175-193.

BARCELÓ, M., "El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder", *Madīnat al-Zahrā'. El salón de 'Abd al-Raḥmān III* (Córdoba, 1995), 153-175.

----, y X. BALLESTÍN, "De *mulk* a *mulūk*", *De Toledo a Huesca: sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, ed. C. Laliena Corbera y J. F. Utrilla Utrilla (Zaragoza, 1998), 61-73.

BARIANI, L., "De las relaciones entre Ṣubḥ y Muḥammad ibn Abī 'Āmir al-Manṣūr con especial referencia a su «ruptura» (*waḥša*) en 386-388/996-998", *Qurṭuba* I (1996), 39-57.

BASRŪR, R., "Nafaqat al-zawŷa wa-umm al-walad min jilāl fatāwà al-Burzulī", *Histoire des femmes au Maghreb*, ed. D. Largueche (Tunis, 2000), 89-113.

BEL, A., *Les Benou Ghāniya, derniers représentants de l'empire almoravide et leur lutte contre l'empire almohade.* Paris, 1903.

BELLAMY, J. A., "Qasmūna the Poetess: Who was She?", *JAOS*, 103 (1983), 423-4.

----, "Sex and Society in Islamic Popular Literature", *Society and the sexes in Medieval Islam*, ed. A. L. Marsot (Malibu, 1979), 23-42.

BENABOUD, M. y M. BENSBAA, "Privatisation and inheritance in Andalusian documents during the period of the Murābiṭūn", *Al-Qanṭara* XIV (1993), 259-274.

BENAIM DE LASRY, A., "A comparison of «courtly love» in the sentimental fiction of Medieval Spain and of Muslim Spain", *Al-Qanṭara* II (1981), 129-143.

BENAÏSA, A., "La femme andalouse au XIe siècle à travers l'épître « Ṭawq al-ḥamâma » de Ibn Ḥazm de Cordoue", *Études Maghrebines* 10 (1999), 3-18.

BEN TALHA, A., *Moulay-Idriss du Zerhoun. Quelques aspects de la vie sociale et familiale*. Rabat, 1965.

BERGMANN, E., "The Exclusion of the Feminine in the Cultural Discourse of the Golden Age: Juan Luis Vives and Fray Luis de León", *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*, ed. A. Saint-Saëns (San Francisco, 1991), 124-136.

BERKEY, J. P., "Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accomodation in the Medieval Near East", *IJMES* 28 (1996), 19-38.

----, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education.* Princeton, 1992.

----, "Women and Islamic Education in the Mamluk Period", *Women in Middle Eastern History*, eds. N. R. Keddie y B. Baron (New Haven, 1991), 143-57.

BIANQUIS, T., "La famille en Islam arabe", *Histoire de la famille*, I (Paris, 1986), 557-99.

BLACHÈRE, R., "La vie et l'oeuvre du poète-épistolier andalou Ibn Darrāǧ al-Qasṭallī", *Analecta* (Damas, 1975), 473-496.

BLACK, M. y R. COWARD, "Linguistic, Social and Sexual Relations: A Review of Dale Spender's *Man Made Language*", *The Feminist Critique of Language: A Reader*, ed. D. Cameron (London, 1998), 100-118.

BLANC, F.-P. y A. LOURDE, "Les conditions juridiques de l'accès au statut de concubine-mère en droit musulman malekite", *ROMM* 36 (1983), 163-75.

BLOCH, R. H., *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago, 1991.

BORDO, S., "Reading the Slender Body", *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, ed. M. Jacobus, E. F. Keller y S. Shuttleworth (London, 1990), 83-112.

BORNAY, E., *La cabellera femenina*. Madrid, 1994.

BOSCH VILÁ, J., *Los almorávides*. Granada, 1990.

----, "Andalucía islámica: arabización y berberización", *Andalucía Islámica* I (1980), 9-42.

----, "Los Banū Simāk de Málaga y Granada: una familia de cadíes". *MEAH*, XI (1962), 21-37.

----, "La ciencia de los linajes y los genealogistas en la España musulmana", *Miscelánea de estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete* (Granada, 1974), I, 63-77.

BOSCH VILÁ, J., y W. HOENERBACH, "Los «taifas» de la Andalucía islámica en la obra histórica de Ibn al-Jaṭīb: Los Banū Ŷahwar de Córdoba", *Andalucía Islámica* I (1980), 65-104.

----, "Las taifas de la Andalucía islámica en la obra histórica de Ibn al-Jaṭīb: los Banū 'Abbād de Sevilla", *Andalucía Islámica* IV-V (1983-1986), 25-68.

----, "Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347)", *Andalucía islámica* II-III (1981-1982), 33-69.

BOUHDIBA, A., *La sexualité en Islam*. Paris, 1975.

BOUSQUET, G.-H., *L'éthique sexuelle de l'Islam*. Paris, 1966.

BOWEN, D. L., "Muslim Juridical Opinions Concerning the Status of Women as Demonstrated by the Case of *'azl*", *JNES* XL (1981), 323- 328.

BOZON, M., "Le choix du conjoint", *La famille : l'état des savoirs*, ed. F. de Singly (Paris, 1997), 22-33.

BRAMON, D. y J. A. SOUTO, "Las maravillas de Zaragoza", *Aragón en la Edad Media* VII (1987), 7-26.

BROOKE, CH., *The Medieval Idea of Marriage*. Oxford, 1994.

BROWN, P., *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, 1988.

BRUNSCHVIG, R., "Métiers vils en Islam", *Studia Islamica* XVI (1962), 41-60.

BUCKLEY, T. y A. GOTTLIEB (eds.), *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley, 1988.

BÜRGEL, J. C., "Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources", *Society and the sexes in Medieval Islam*, ed. A. L. Marsot (Malibu, 1979), 81-117.

BUTŠĪŠ, I. AL-Q., *Al-Magrib wa-l-Andalus fī 'aṣr al-murābiṭīn: al-muŷtama', al-ḍihnīyāt, al-awliyā'*. Beirut, 1993.

----, "Ẓāhirat al-zawāŷ fī l-Andalus ibān al-ḥuqba al-murābiṭīya min jilāl nuṣūṣ wa-waṯā'iq ŷadīda", *La civilisation d'al-Andalus* (Al-Muḥammadīya, 1992), 157-173.

BYNUM, C. W., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York, 1991.

----, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, 1987.

CALERO SECALL, M. I., "Una aproximación al estudio de las fatwas granadinas: los temas de las fatwas de Ibn Sirāŷ en los Nawāzil de Ibn Ṭarkāṭ", *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez*, I (Granada, 1987), 189-202.

----, "Málaga almohade: políticos y ulemas", *Biografías almohades, II (EOBA X)* (en prensa).

--- y V. MARTÍNEZ ENAMORADO, *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga, 1995.

CANO, M. J., "El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea", *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, ed. C. del Moral (Granada, 1993), 161-172.

CANO ÁVILA, P., *Alcalá la Real en los autores musulmanes*. Jaén, 1990.

CARABAZA, J. M., "La familia de los Banū Ḥaŷŷāŷ (siglos II-VII/VIII-XIII", *EOBA* V (Madrid, 1992), 39-55.

CARLÉ, M. C., *La sociedad hispanomedieval. Grupos periféricos: las mujeres y los pobres*. Buenos Aires, 1988.

CARMONA GONZÁLEZ, A., "Aportación al estudio del contrato matrimonial en el Occidente islámico medieval", *Miscellanea Arabica et Islamica*, ed. F. De Jong (Leuven, 1993), 53-66.

----, "Las corrientes doctrinales del occidente musulmán vistas por geógrafos orientales del siglo X", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas* (Madrid, 1992), 107-114.

----, "Las diferencias entre la jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Mālik: el texto atribuido a Abū Isḥāq al-Garnāṭī", *Al-Qanṭara* XIX (1998), 67-102.

----, "Fiqh, amour et rupture", *Cahiers Intersignes* 6-7 (1993), 109-117.

----, "Honorabilidad y diversión en al-Andalus", *Homenaje al profesor Antonio de Hoyos* (Murcia, 1995), 75-82.

CASTILLO CASTILLO, C., "Abd al-Karīm al-Qaysī y su *dīwān*", *Estudios Nazaríes*, ed. C. Castillo Castillo (Granada, 1997), 259-281.

CASTRILLO MÁRQUEZ, R., "Yaḥyà b. Huḍayl, iniciador de Ibn al-Jaṭīb en el conocimiento de la ciencia médica", *Al-Qanṭara* VII (1986), 13-18.

CÁTEDRA GARCÍA, P. M., "La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)", *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez del 5 al 7 de noviembre de 1984* (Madrid, 1986), 39-50.

CHALMETA, P., "El matrimonio según el *Kitāb al-Waṯā'iq* de Ibn al-'Aṭṭār. Análisis y observaciones", *Anaquel de Estudios Árabes*, 6 (1995), 29-70.

----, "Le passage à l'Islam dans al-Andalus au Xe siècle", *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)* (Madrid, 1986), 161-183.

CHAPOUTOT-RAMADI, M., "Femmes dans la ville mamlūke", *JESHO* 38 (1995), 145-164.

CHEIKH, N. EL, "Women's History: a Study of al-Tanūkhī", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. M. Marín y R. Deguilhem (en prensa).

CHEIKH-MOUSSA, A., "Figures de l'esclave chanteuse à l'époque 'abbāside", *Figures de l'esclave au Moyen-Age et dans le monde moderne*, dir. H. Bresc (Paris, 1996), 31-76.

CHODKIEWICZ, M., "La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique", *Saints Orientaux*, ed. D. Aigle (Paris, 1995), 99-115.

CHRISTIDES, V., *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824).* Athens, 1984.

CILARDO, A., *Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche sunnite et delle scuole giuridiche zaydita, zahirita e ibadita: casistica*. Roma, 1994.

CODERA, F., "Familia real de los Benitexufin", *Estudios críticos de historia árabe española*, II (Madrid, 1917), 75-165.

COELLO, P., "Las actividades de las esclavas según Ibn Buṭlān (s. XI) y al-Saqaṭī de Málaga (ss. XII-XIII)", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. e intr. M. J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 201-210.

COHEN, A., "«Razas, tribus, clases: acercamientos africanistas a la sociedad marroquí", *España en Marruecos*, ed. J. Nogué y J. L. Villanova (Lleida, 1999), 183-248.

COLIN, J., *L'enfant endormi dans le ventre de sa mère. Étude ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb*. Perpignan, 1998.

COMBS-SCHILLING, M. E., *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice*. New York, 1989.

CONSTABLE, O. R., *Trade and Traders in Muslim Spain: the Commercial Realignment of the Iberian Peninsula 900-1500.* Cambridge, 1994.

CONTINENTE, J. M., "Dos poemas de Mālik b. al-Murahḥal, poeta malagueño al servicio de los benimerines", *Awrāq* 2 (1979), 44-54.

----, "Notas sobre la poesía amorosa de Ibn 'Abd Rabbihi", *Al-Andalus* XXXV (1970), 355-380.

COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion.* Lincoln-London, 1995.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, R., "A una mesa y una cama. Barraganía y amancebamiento a fines de la Edad Media", *Saber y vivir: mujer, antigüedad y medievo*, ed. M. I. Calero Secall y R. Francia Somalo (Málaga, 1996),129-153.

CORRIENTE, F., *Árabe andalusí y lenguas romances.* Madrid, 1992.

----, *Diccionario árabe-español.* Madrid, 1986.

----, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance.* Madrid, 1999.

----, *A Dictionary of Andalusi Arabic.* Leiden, 1997.

----, "Judíos y cristianos en el dīwān de Ibn Quzmān, contemporáneo de Abraham Ibn Ezra", *Abraham Ibn Ezra y su tiempo* (Madrid, 1989), 73-77.

----, *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús.* Madrid, 1997.

---- y H. BOUZINEB, *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo.* Zaragoza, 1994.

COULSON, N. J., "Regulation of sexual behavior under traditional Islamic Law", *Society and the sexes in Medieval Islam*, ed. A. L. Marsot (Malibu, 1979), 63-68.

----, *Succession in the Muslim Family*. Cambridge, 1971.

CROMPTON, L., "Male Love and Islamic Law in Arab Spain", *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, ed. S. O. Murray y W. Roscoe (New York, 1997), 142-157.

DAFTARY, F., "Sayyida Ḥurra: the Ismā'īlī Ṣulayḥid Queen of Yemen", *Women in the Medieval Islamic World*, ed. G. R. G. Hambly (London, 1998), 117-130.

DAKHLIA, J., "Entrées dérobées : l'historiographie du harem", *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés* 9 (1999), 37-55.

DANDAŠ, 'I., "Adwār siyāsīya li-l-nisā' fī dawlat al-murābiṭīn", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas* (Madrid, 1992), 49-65.

----, *Dawr al-murābiṭīn fī našr al-Islām fī garb Ifrīqiyā*. Beirut, 1988.

DANIEL, N., *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh, 1960.

DEMAND, N., *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore, 1994.

DELANEY, C., "Mortal Flow: Menstruation in Turkish Village Society", *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, ed. T. Buckley y A. Gottlieb (Berkeley, 1988), 75-93.

DELPECH, F., "Les marques de naissance : physiognomie, signature magique et charisme souverain", *Le Corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*, ed. A. Redondo (Paris, 1990), 27-49.

DÍAZ ESTEBAN, F., "Nuevas inscripciones cúficas de Toledo", *Al-Andalus* XXXI (1966). 337-346.

DICKIE, J., "Ibn Šuhayd: a biographical and critical study", *Al-Andalus* XXIX (1964), 243-310.

DI GIACOMO, L., "Une poétesse grenadine du temps des Almohades: Ḥafṣa bint al-Ḥājj ar-Rukūnīya", *Hespéris* XXXIV (1947), 9-101.

DILLARD, H., *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300*. Cambridge, 1984.

DODDS, J. D. (ed.), *Al-Andalus: las artes islámicas en España*. Madrid, 1992.

DOUTTÉ, E., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Argel, 1908.

DOZY, R. P. A., *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*. Amsterdam, 1845.

----, *Supplément aux diccionnaires arabes*. Leiden, 1927.

DUERR, H. P., *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*. Paris, 1998.

DUNLOP, D. M., "Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bājjah", *The Islamic Quarterly* II (1955), 100-116.

EL-CHEIKH, N. M., "Describing the Other to Get at the Self: Byzantine Women in Arabic Sources (8th-11th Centuries", *JESHO* 40 (1997), 239-250.

EL-ERYAN, H. M., "Las mujeres y el matrimonio en el *Kitāb al-'iqd al-farīd* de Ibn 'Abd Rabbihi al-Andalusī", *Sharq al-Andalus* 10-11 (1993-94), 313-323.

EL-HAJJI, A. A., *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A.H. 138-366/A.D. 755-976)*. Beirut, 1970.

ELIAS, J. J., "Female and Feminine in Islamic Mysticism", *The Muslim World* 78 (1988), 209-224.

ELIAS, N., *La société de cour*. Paris, 1985.

EPALZA, M. de, "La mujer en el espacio urbano musulmán", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. M. J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 53-60.

----, y M. J. RUBIERA, "La *sofra (sujra)* en el Sharq al-Andalus antes de la conquista catalano-aragones", *Sharq al-Andalus* III (1986), 33-37.

ERLER, M. y M. KOWALESKI (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Athens (Ga.), 1988.

ESPOSITO, J. L., *Women in Muslim Law*. New York, 1982.

FADEL, M., "*Fatwa*s and Social History", *Al-'Usur al-Wusta* 8.2 (1996), 32-3 y 59.

----, "Two Women, one Man: Knowledge, Power and Gender in Medieval Sunni Legal Thought", *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997), 185-204.

FAHD, T., "La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam", *Bulletin d'Études Orientales* XLIV (1992), 33-44.

----, "Ruḳya", *E.I.*^{2}, VIII, 600-1.

FANTHAM, E., H. P. FOLEY, N. B. KAMPEN, S. B. POMEROY y H. A. SHAPIRO, *Women in the Classical World*. Oxford, 1994.

FARḤĀT, Ŷ., *Ḏamm al-nisā' fī l-turāṯ al-'arabī*. Beirut, 1993.

FELIPE, H. de, "Componentes de la población. Categorías sociales. La familia", *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Historia de España Menéndez Pidal*, VIII/2 (Madrid, 1997), 343-381.

----, "Familias de ulemas de origen bereber en al-Andalus", *Actas del II Coloquio hispano-marroquí de ciencias históricas* (Madrid, 1992), 169-181.

----, "Gāfiqíes en al-Andalus: datos para la evolución de una *nisba*", *EOBA VII* (Madrid, 1995), 533-555.

----, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*. Madrid, 1997.

FERNÁNDEZ FÉLIX, A., "Children in the Frontiers of Islam", *Conversion réligieuse en Islam méditerranéen*, ed. M. García-Arenal (Paris, en prensa).

FIERRO, M., "El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṯī (m. 234/848), «el inteligente de al-Andalus»", *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico (EOBA, VIII)*, ed. M. L. Ávila y M. Marín (Madrid, 1997), 269-344.

----, "Árabes, beréberes, muladíes y *mawālī*. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes", *EOBA* VII (Madrid, 1995), 41-54.

----, "Caliphal Legitimacy and Expiation in al-Andalus", *Islamic Legal Intepretation: Muftis and their Fatwas*, eds. M. Kh. Masud, B. Messick y D. S. Powers (Cambridge, 1966), 55-62.

----, "Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn", *Al-Qanṭara* XVI (1995), 221-257.

----, "El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios", *Urbanisme musulman*, eds. P. Cressier y M. Fierro (Madrid, en prensa).

----, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid, 1987.

----, "Los mālikíes de al-Andalus y los dos árbitros (*al-ḥakamān*)", *Al-Qanṭara* VI (1985), 79-99.

----, "Los *mawālī* de 'Abd al-Raḥmān I", *Al-Qanṭara* XX (1999), 65-97

----, "Mu'āwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī: historia y leyenda", *EOBA* I (Madrid, 1988), 281-411.

----, "La mujer y el trabajo en el Corán y el hadiz", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. Mª J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 35-51.

----, "Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos: *Ŷaḏwa, Ṣila* y *Bugya*", *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico* (Madrid, 1983), 177-182.

----, "La obra histórica de Ibn al-Qūṭiyya", *Al-Qanṭara* X (1989), 485-512.

----, "The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of Ṣūfism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries)", *BSOAS* LV (1992), 236-249.

----, "El principio mālikí "sadd al-ḏarā'i'" en el *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* de al-Ṭurṭūšī", *Al-Qanṭara* II (1981), 69-87.

----, "La religión", *Los reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI, Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII/1 (Madrid, 1994), 399-496.

----, "La religión", *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII/2 (Madrid, 1997), 437-546.

----, "Tres familias andalusíes de época omeya apodadas "Banū Ziyād", *EOBA* V (Madrid, 1992), 85-141.

----, "Women as Prophets in Islam", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. M. Marín y R. Deguilhem (en prensa).

---- y J. ZANÓN, "Andalusíes en dos obras de al-Ḏahabī: *Siyar a'lām al-nubalā'* y *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*", *EOBA* I (Madrid, 1988), 183-233.

---- y M. MARÍN, "La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II/VIII-comienzos s. IV/X)", *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, ed. P. Cressier y M. García-Arenal (Madrid, 1998), 65-97.

FORCADA, M., "Biografías de científicos", *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico (EOBA, VIII)*. Madrid, 1997, 201-248.

FÓRNEAS, J. M., "Acerca de la mujer musulmana en las épocas almorávid y almohade: elegías de tema femenino", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. Mª J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 77-103.

----, "Los Banū 'Aṭiyya de Granada". *MEAH*, XXV (1976), 69-80; XXVI (1977), 27-60 y XXVII-XXVIII (1978-79), 65-77.

FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Paris, 1976.

FRANTZ-MURPHY, G., "Conversion in Early Islamic Egypt: the Economic Factor", *Documents de l'Islam médiéval. Nouvelles perspectives de recherche*, ed. Y. Rāgib (Paris, 1991), 11-17.

FRAZER, J. G., *La rama dorada*. México, 1981.

FRESNEDA PADILLA, E., M. LÓPEZ LÓPEZ, I. ALEMÁN AGUILERA, Á. RODRÍGUEZ AGUILERA y J. M. PEÑA RODRÍGUEZ, "Orfebrería andalusí: la necrópolis de

Bāb Ilvīra", *El zoco. Vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, ed. V. Salvatierra (Barcelona-Madrid), 1995, 43-48.

FRYE, R. N., "Women in Pre-Islamic Central Asia: the Khātūn of Bukhara", *Women in the Medieval Islamic World*, ed. G. R. G. Hambly (London, 1998), 55-68.

GARCÍA-ARENAL, M.. "Dreams and Reason: Autobiographies of Converts in Religious Polemics", *Conversion religieuse en Islam méditerranéen* (Paris, en prensa).

GARCÍA BARRIUSO, P., *Derecho matrimonial islámico y matrimonios de musulmanes en Marruecos*. Madrid, 1952.

GARCÍA GALLARÍN, C., *Los nombres de pila españoles*. Madrid, 1998.

GARCÍA GÓMEZ, E., "A propósito de Ibn Ḥayyān. Resumen del estado actual de los estudios ḥayyāníes con motivo de una publicación reciente", *Al-Andalus* XI (1946), 395-423.

----, "Dos notas de poesía comparada", *Al-Andalus* VI (1941), 401-410.

----, "Hacia un «refranero» arábigoandaluz. II: El refranero de Ibn ʻĀṣim en el ms. londinense", *Al-Andalus* XXXV (1970), 241-314.

----, "Notas sobre la topografía cordobesa en los «Anales de al-Ḥakam II» por ʻĪsà Rāzī", *Al-Andalus* XXX (1965), 319-379.

----, "Una obra importante sobre la poesía arábigoandaluza. Reseña del libro del prof. H. Pérès", *Al-Andalus* IV (1936-39), 283-316.

----, *Poemas arábigoandaluces*. Madrid, 1971.

---- y F. DE LA GRANJA, "Muḥammad ben Masʻūd, poeta herbolario de comienzos del s. XI, vago predecesor de Ben Quzmān", *Al-Andalus* XXXVII (1972), 405-443.

GARCÍA SÁNCHEZ, E., "La agronomía en al-Andalus", *El legado científico andalusí* (Barcelona, 1992), 145-55.

----, "Les techniques de distillation de l'eau de rose à al-Andalus", *Res Orientales* XI (1998), 125-140.

GARIJO, I., "El tratado de Ibn Ŷulŷul sobre los medicamentos que no mencionó Dioscórides", *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios, I*, ed. E. García Sánchez (Granada, 1990), 57-70.

GARULO, T., *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*. Madrid, 1986.

----, "En torno a Granada. Reflexiones sobre la poesía en época almorávide", *Qurṭuba* 4 (1999), 73-96.

----, *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*. Madrid, 1998.

----, "Los poemas del fuego de Ibn Ṣāra de Santarem", *Al-Andalus-Magreb* IV (1996), 169-187.

----, "La poesía femenina en árabe clásico y la expresión de los sentimientos", *Medievalia* 27 (1998), 26-37.

----, "Una poetisa oriental en al-Andalus: Sāra al-Ḥalabiyya", *Al-Qanṭara* VI (1985), 153-177.

----, "Sobre las poetisas de al-Andalus, *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. e intr. M. J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 191-99.

----, "Women in Medieval Classical Arabic Poetry", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. M. Marín y R. Deguilhem (en prensa).

GAZI, S. M., "Ibn Dihya en al-Mutrib", *RIEEI*, I (1953), 172-190.

GHEDIRA, A., "Un traité inédit d'Ibn al-Abbār à tendance chiite", *Al-Andalus* XXII (1957), 31-54.

GHERSETTI, A., "Fisiognomica e stereotipi femminili nella cultura araba", *Quaderni di Studi Arabi* 14 (1996), 195-206.

GIBERT, S., "Abū l-Barakāt al-Balafīqī, qāḍī, historiador y poeta", *Al-Andalus* XXVIII (1963), 381-424.

----, "El *Rā'iq al-taḥliya fī fā'iq al-tawriya* de Abū Ŷa'far Aḥmad Ibn Jātima", *RIEEI* XXII (1983-84), 127-205.

GIFFEN, L. A., "Ibn Ḥazm and the *Ṭawq al-ḥamāma*", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Kh. Jayyusi (Leiden, 1992), 420-42.

----, *Theory of Profane Love among the Arabs: the Development of the Genre*. New York, 1971.

GIL GRIMAU, R., "Profesiones femeninas de origen andalusí en la historia de Tetuán", *MEAH* XXXVIII (1989-90), 69-76.

GILADI, A., "Gender Differences in Child Rearing and Education: Some Preliminary Observations with Reference to Medieval Muslim Thought", *Al-Qanṭara* XVI (1995), 291-308.

----, *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and their Social Implications*. Leiden, 1999.

----, "Normative Islam Versus Local Tradition: Some Observations on Female Circumcision with Special Reference to Egypt", *Arabica* 44 (1997), 254-267.

----, "Ṣaghīr", *E.I.*^{2}, VIII, 821-27.

----, "Some Observations on Infanticide in Medieval Muslim Society", *IJMES*, 22 (1990), 185-200.

GIRÓN IRUESTE, F., "Estudio de algunas prácticas terapéuticas de tipo empírico-creencial contenidas en el *Kitāb al-Ŷāmi'* de Ibn al-Baytār", *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)* (Madrid, 1986), 289-304.

GODELIER, M., *L'enigme du don*. Paris, 1996.

GOITEIN, S. D., *A Mediterranean Society. I: Economic Foundations*. Berkeley, 1967.

----, "The Sexual Mores of the Common People", *Society and the sexes in Medieval Islam*, ed. A. L. Marsot (Malibu, 1979), 43-61.

GOLDMAN, SH., *The Wiles of Women / The Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*. New York, 1995.

GÓMEZ-MORENO, M., "El cementerio real de los nazaríes en Mondújar", *Al-Andalus* VII (1942), 269-297.

GONZALVO, L., "Avance para un estudio de las poetisas musulmanas en España", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* IX (1905), 82-96, 200-14 y 374-82.

----, *La mujer musulmana en España. Conferencia pronunciada el lunes 4 de abril de 1904*. Madrid, 1904.

GOODY, J., *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge, 1983.

----, *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain.* Cambridge, 1976.

GRANJA, F. de la, "Apostillas árabes a algunos pasajes de «La Dorotea» de Lope de Vega", *Al-Qanṭara* XVII (1996), 221-229.

----, "Fiestas cristianas en al-Andalus (materiales para su estudio). II: Textos de Ṭurṭūšī, el cadí 'Iyāḍ y Wanšarīsī", *Al-Andalus* XXXV (1970), 119-142.

----, "Los fragmentos en prosa de Abū Ḥafṣ 'Umar ibn al-Šahīd", *Al-Andalus* XXV (1960), 71-92.

----, "Ibn García, cadí de los califas ḥammūdíes", *Al-Andalus* XXX (1965), 63-78.

----, "La «maqāma de la fiesta» de Ibn al-Murābi' al-Azdī", *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* II (Paris, 1962), 591-603.

----, "El problema del mudejarismo en la lengua y la literatura", *Qurṭuba* 3 (1998), 183-194.

----, "El testamento de Almanzor", *Miscelánea ofrecida al Ilmo. Sr. D. José María de Lacarra* (Zaragoza, 1968), 315-322.

----, "La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abū l-Baqā' de Ronda", *RIEEI* XIII (1965-66), 119-136.

GUARDIOLA, M. D., "Los Banū Hilāl", *EOBA* V (Madrid, 1992), 143-170.

----, "La figure de la ḳayna dans les sources musicales", *Le patrimoine andalous dans la culture arabe et espagnole* (Tunis, 1991), 107-127.

----, "Licitud de la venta de esclavas cantoras", *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, II (Granada, 1995), 983-996.

GUECHI, F. Z., "Le çadâq à Constantine à la fin du XVIIIè siècle", *Histoire des femmes au Maghreb*, ed. D. Largueche (Tunis, 2000), 116-32.

GUERREAU-JALABERT, A., "El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio", *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, ed. R. Pastor (Madrid, 1990), 85-105.

GUICHARD, P., *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona, 1976.

----, "Arabes d'Orient et d'al-Andalus : quelques remarques comparatives sur les deux «djunds de Damas»", *Tomás Quesada Quesada: Homenaje* (Granada, 1998), 339-61.

----, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIe siècles)*. Damas, 1990-91.

----, "Quelques reflexions sur le monnayage des premières taifas andalouses (1009/400-1059/451)", *II Jarique de numismàtica hispano-àrab* (Lleida, 1990), 155-161.

----, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*. Paris-La Haye, 1977.

GUILLÉN MONJE, M., "Dos azahares sobre Granada transmitidos por Ibn Simāk al-'Āmilī (ss. VIII/XIV)", *Estudios Nazaríes*, ed. C. Castillo Castillo (Granada, 1997), 225-241.

GUTHRIE, S., *Arab Social Life in the Middle Ages*. London, 1995.

HABERMAS, J., *L'espace public*. Paris, 1993.

HALLAQ, W. B., "Murder in Cordoba: *Ijtihād, Iftā'* and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam", *Acta Orientalia* 55 (1994), 55-83.

HALSALL, G., "Violence and Society in the Early Medieval West: an Introductory Survey", *Violence and Society in the Early Medieval West*, ed. G. Halsall (Woodbridge, 1998), 1-45.

HAMADEH, N. S., "Wives or Daughters: Structural Differences Between Urban and Bedouin Lebanese Co-wives", *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self, and Identity*, ed. S. Joseph (Syracuse, 1999), 141-173.

HÄMEEN-ANTTILA, J., "Some Notes on Women in Classical Arabic Literary Tradition", *The Arabist* 15-16 (1995), 133-141.

HANNA, N., "Marriage among Merchant Families in Seventeenth-Century Cairo", *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. A. A. Sonbol (Syracuse, 1996), 143-154.

HARVEY, L. P., "Nugeymath Turquia: Primera Cronica General, Chapter 956", *JSS* XIII (1968), 232-40.

AL-HASAN, A. Y. y D. R. HILL, *Islamic Technology: An Illustrated History*. Cambridge, 1986.

HATHAWAY, J., "Marriage Alliances among the Military Households of Ottoman Egypt", *Annales Islamologiques* XXIX (1995), 133-149.

HELLER, E. y H. MOSBAHI, *Tras los velos del Islam. Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*. Barcelona, 1995.

HERLIHY, D., *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays, 1978-1991*. Providence-Oxford, 1995.

HOENERBACH, W., "La granadina", *Andalucía islámica* II-III (1981-1982), 9-31.

----, "Loja en época nasrī", *MEAH* III (1954), 55-69.

----, "Notas para una caracterización de Wallāda", *Al-Andalus*, XXXVI (1971), 467-473.

HOFFMAN, V. J., *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*. Columbia, 1995.

HOUR, R. El, *La organización jurídica de los almorávides en al-Andalus*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1996.

----, "La transición entre las épocas almorávide y almohade vista a través de las familias de ulemas", *Biografías almohades I (EOBA, IX)*, eds. M. Fierro y M. L. Ávila (Madrid-Granada, 1999), 261-305.

HUICI MIRANDA, A., *Historia musulmana de Valencia y su región. Novedades y rectificaciones*. Valencia, 1969-70.

HUMPHREYS, R. S., "Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus", *Muqarnas* XI (1994), 35-54.

IBN 'ABD ALLĀH, 'A. 'A., "Al-Mar'a al-marrākušīya fī l-ḥaql al-fikrī", *Ṣaḥīfat Ma'had al-Dirāsāt al-Islāmīya fī Madrīd* VI (1958), 259-276.

IBN 'ĀMIR, T., *Al-Ḥaḍāra al-islāmīya wa-tiŷārat al-raqīq jilāl al-qarnayn al-ṯāliṯ wa-l-rābi' li-l-hiŷra*. Tūnis, 1996.

IDRIS, H. R., *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes : Xe-XIIe siècles*. Paris, 1962.

----, "L'école mālikite de Mahdia : l'imām al-Māzarī (m. 536 H/1141)", *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* I (Paris, 1962), 153-163.

----, "Le mariage en Occident musulman. Analyse de fatwās médiévales extraites du "Mi'yār" d'al-Wancharīchī", *ROMM*, 12 (1972), 45-62; 17 (1974), 71-105 y 25 (1978), 119-138.

----, "Les Zīrīdes d'Espagne", *Al-Andalus* XXIX (1964), 39-145.

IMAD, L. al-, "Women and Religion in the Fatimid Caliphate: The Case of al-Sayyidah al-Hurrah, Queen of Yemen", *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, ed. M. M. Mazzaoui y V. B. Moreen (Salt Lake City, 1991), 137-144.

IMBER, C., *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Endiburgh, 1997.

IZQUIERDO BENITO, R., "Población y sociedad en época omeya", *Madrid del siglo IX al XI* (Madrid, 1990), 93-103.

----, *Vascos: la vida cotidiana en una ciudad fronteriza de al-Andalus*. Toledo, 1999.

JACKSON, P., "Sulṭān Radiyya bint Iltutmish", *Women in the Medieval Islamic World*, ed. G. R. G. Hambly (London, 1998), 181-197.

JACQUART, D., "Sexualité, médecine et Islam au Moyen Age", *Revue Sociologie Santé* 9 (1993), 155-164.

---- y C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*. Paris, 1985.

JALLĀF, M. 'A.-W., *Qurṭuba al-islāmīya fī l-qarn al-ḥādī 'ašar al-mīlādī - al-jāmis al-hiŷrī: al-ḥayāt al-iqtiṣādīya wa-l-iŷtimā'īya*. Túnez, 1984.

----, "Ṣāḥib al-šurṭa fī l-Andalus", *Awrāq* 3 (1980), 72-83.

----, "Waṭīqa fī gtiṣāb Ibn al-Saqqā' qayyim dawlat Ibn Ŷahwar li-amwāl bayt māl al-muslimīn fī Qurṭuba mustajraŷa min majṭūṭ al-Aḥkām al-kubrà li-l-qāḍī Abī l-Aṣbag 'Īsà b. Sahl al-Asadī al-Andalusī", *Awrāq* 5-6 (1982-83), 99-104.

JANOT, F., Ph. VEZIE y M.-J. BOTTERO-CORNILLARC, "Le *siwāk* (bâtonnet frotte-dents), instrument à usage religieux et médical", *Annales Islamologiques* 32 (1998), 101-23.

JOHANSEN, B., "The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law", *Law and Society in Islam* (Princeton, 1996), 71-112.

JOSEPH, S., "Brother-Sister Relationships", *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self, and Identity*, ed. S. Joseph (Syracuse, 1999), 113-140.

JUYNBOLL, G. H. A., "The Attitude towards Gold and Silver in Early Islam", *Pots and Pans: A Colloquium on Precious Metals and Ceramics*, ed. M. Vickers (Oxford, 1986), 107-115.

----, "Dyeing the Hair and Beard in Early Islam. A Ḥadīth-Analytical Study", *Arabica* XXXIII (1986), 49-75.

----, "The Ḥadīṯ in the Discussion on Birth-Control", *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos (Coimbra-Lisboa 1 a de setembro de 1968)* (Leiden, 1971), 373-9.

KAḤḤĀLA, 'U. R., *A'lām al-nisā' fī 'ālamay al-'arab wa-l-islām*. Beirut [1959].

KAPTEIN, N. J. G., *Muḥammad's Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*. Leiden, 1993.

KEDDIE, N. R. y B. BARON (eds.), *Women in Middle Eastern History*, New Haven, 1991.

KILPATRICK, H., "Women as Poets and Chattels: Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī's «al-Imā' al-šawā'ir", *Quaderni di Studi Arabi* 9 (1991), 161-76.

KRUK, R., "Back to the Boudoir: Arabic Versions of the *Sirat al-amîr Ḥamza*, Warrior Princesses, and the *Sîra*'s Literary Unity", *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 48 (1997), 129-148.

----, "Clipped Wings: Medieval Arabic Adaptations of the Amazon Myth", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 1 (1994), 132-151.

----, "Ibn Baṭṭūṭa: Travel, Family Life, and Chronology. How seriously do we take a father?", *Al-Qanṭara* XVI (1995), 369-384.

----, "Pregnancy and its Social Consequences in Mediaeval and Traditional Arab Society", *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-88), 418-30.

----, "Warrior Women in Arabic Popular Romance: Qannāṣa bint Muzāhim and Other Ladies", *Journal of Arabic Literature* 24 (1993), 213-30 and 25 (1994), 16-33.

KUHNE BRABANT, R., "Aportaciones para esclarecer alguno de los puntos oscuros en la biografía de Avenzoar", *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)* (Madrid, 1986), 431-446.

----, "*Zīna* e *iṣlāḥ*. Reflexiones para entender la medicina estética del joven Abū Marwān b. Zuhr (*ob.* 1161/2)", *Al-Andalus-Magreb* IV (1996), 281-298.

LABARTA, A., "Las lápidas árabes de la provincia de Jaén", *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez* (Córdoba, 1990), 123-137.

----, "Supersticiones moriscas", *Awrāq* 5-6 (1982-83), 161-190.

---- y C. BARCELÓ, "Las fuentes árabes sobre al-Zahrā': estado de la cuestión", *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'* I (1987), 93-106.

----, C. BARCELÓ y E. RUIZ, "Cuatro epitafios cordobeses del año 1011", *Al-Qanṭara* XVI (1995), 151-161.

LACHIRI, N., "Andalusi Proverbs on Women", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. M. Marín y R. Deguilhem (en prensa).

----, "La mujer en la obra del cordobés Ibn Ḥazm El collar de la paloma", *La mujer en Andalucía* (Granada, 1990), II, 689-702.

----, "La vida cotidiana de las mujeres en al-Andalus y su reflejo en las fuentes literarias", *Arabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, ed. C. del Moral (Granada, 1993), 103-121.

LAGARDÈRE, V., *Les Almoravides jusqu'au règne de Yūsuf b. Tāšfīn (1039-1106)*. Paris, 1989.

----, *Les Almoravides: le djihâd andalou (1106-1143)*. Paris, 1998.

----, *Campagnes et paysans d'al-Andalus VIIIe-XVe s.* Paris, 1993.

----, *Histoire et société en occident musulman au Moyen Âge. Analyse du* Mi'yār *d'al-Wanṣarīsī*. Madrid, 1995.

----, "Moulins d'Occident musulman au Moyen Age (IX au XVe siècles) : al-Andalus", *Al-Qanṭara* XII (1991), 59-118.

LANE, E. W., *Arabic-English Lexicon.* Cambridge, 1984.

LAPIEDRA GUTIÉRREZ, E., *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos.* Alicante, 1997.

----, "Mujeres místicas musulmanas transmisoras de su ciencia en al-Andalus", *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, ed. M. Graña Cid (Madrid, 1994), 263-72.

LATHAM, J. D., "Ibn 'Abd al-Ra'ūf on the Law of Marriage: a Matter of Interpretation", *The Islamic Quarterly* XV (1971), 3-16 (reproducido en J. D. Latham, *From Muslim Spain to Barbary* [London, 1986], XVI).

----, "Observations on some Arabic Words and their Meanings", *A Miscellany of Middle Eastern Articles In Memoriam Thomas Muir Johnstone (1924-83)*, ed. A. K. Irvine, R. B. Serjeant y G. R. Smith (London, 1988), 189-200.

LATOR, E., "Ibn Sab'īn de Murcia y su «Budd al-'arīf»", *Al-Andalus* IX (1944), 371-417.

LE GOFF, J., *L'imaginaire médiéval.* Paris, 1985.

LEISER, G., "Travellers' Accounts of Mohair Production in Ankara from the Fifteenth through the Nineteenth Century", *The Textile Museum Journal* (1993-94), 5-34.

LÉVI-PROVENÇAL, E., "Les «Mémoires» de 'Abd Allāh, dernier roi ziride de Grenade", *Al-Andalus* III (1935), 233-344 y IV (1936-39), 29-145.

----, "En relisant le «Collier de la colombe»", *Al-Andalus* XV (1950), 335-375.

----, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.).* (Vols. IV y V de *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal). Madrid, 1950.

----, *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris-Leiden, 1950-1053.

----, *Inscriptions arabes d'Espagne*. Leiden-Paris, 1931.

----, "La toma de Valencia por el Cid según las fuentes musulmanas y el original árabe de la «Crónica General de España», *Al-Andalus* XIII (1948), 97-156.

---- y E. GARCÍA GÓMEZ, "Textos inéditos del «Muqtabis» de Ibn Ḥayyān sobre los orígenes del reino de Pamplona", *Al-Andalus* XIX (1954), 295-315.

LEWICKI, T., "Al-Kāhina - reine de l'Aurès", *Folia Orientalia* XXVIII (1991), 13-40.

LEWIS, B., *Race and Color in Islam*. New York, 1970.

LICHTENSTÄDTER, I., *Women in the Aiyām al-'arab: A study of Female Life during Warfare in Preislamic Arabia.* London, 1935.

LINANT DE BELLEFONDS, Y., *Traité de droit musulman comparé*, vol. III. Paris, 1973.

LÓPEZ ALONSO, C., "Mujer medieval y pobreza", *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez del 5 al 7 de noviembre de 1984* (Madrid, 1986), 261-272.

LÓPEZ-BARALT, L., *Un Kāma Sūtra español*, Madrid, 1992.

LÓPEZ DE LA PLAZA, G., *Al-Andalus: mujeres, sociedad y religión*. Málaga, 1992.

----, "La espiritualidad de las mujeres en Al Andalus", *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XVIII)*, ed. M. M. Graña y A. Muñoz (Madrid, 1991), 21-40.

LÓPEZ GARCÍA, B., "Correspondencia de Julián Ribera a Pascual Meneu: una amistad en una etapa decisiva del arabismo (1899-1904)", *Sharq al-Andalus* 10-11 (1993-94), 499-526.

LÓPEZ LÓPEZ, M., E. FRESNEDA PADILLA, I. TORO MOYANO, J. M. PEÑA RODRÍGUEZ y E. ARROYO PÉREZ, "La necrópolis musulmana de Puerta Elvira (Granada)", *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, ed. M. P. Torres Palomo y M. Acién Almansa (Málaga, 1995), 137-156.

LÓPEZ ORTIZ, J., "Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV", *Al-Andalus* VI (1941), 73-134.

LUTFI, H., "Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises", *Women in Middle Eastern History*, eds. N. R. Keddie y B. Baron (New Haven, 1991), 99-121.

MABRO, J., *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women.* London, 1991.

MĀDŶĀNĪ, B., "Ṯarwat al-mar'a 'inda al-fāṭimīyīn mā bayna l-irṯ wa-l-kasb", *Histoire des femmes au Maghreb*, ed. D. Largueche (Tunis, 2000), 141-47.

MAKHLOUF, C., *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen.* Austin, 1979.

MAKKĪ, M. 'A., "Al-Asāṭīr wa-l-ḥikāyāt al-ša'bīya al-muta'allaqa bi-fatḥ al-Andalus", *RIEEI* XXIII (1985-86), 27-50.

----, "Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana", *Al encuentro de Averroes*, ed. A. Martínez Lorca (Madrid, 1993), 15-38.

----, "Waṯā'iq ta'rījīya ŷadīda 'an 'aṣr al-murābiṭūn", *RIEEI* VII-VIII (1959-60), 109-198.

MALTI-DOUGLAS, F., *Womans's body, woman's word. Gender and discourse in Arabo-Islamic writing*. Princeton, 1991.

MANZANO, M. A., "Los Banū Abī l-Ūlà: historia de una disidencia política", *EOBA* V (Madrid, 1992), 198-227.

----, "Onomástica benimerín: el problema de la legitimidad", *EOBA* II (Granada, 1989), 119-136.

MANZANO MORENO, E., "Árabes, bereberes e indígenas: al-Andalus en su primer período de formación", *"L'incastellamento"*, eds. M. Barceló y P. Toubert (Roma), 1998, 157-177.

----,"El asentamiento y la organización de los *ŷund*s sirios en al-Andalus", *Al-Qanṭara* XIV (1993), 327-359.

----, "La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español", *Orientalismo, exotismo y traducción*, eds. G. Fernández Parrilla y M. C. Feria García (Cuenca, 2000), 23-37.

----, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*. Madrid, 1991.

MARÍN, M., "A l'extremité de l'Islam médiéval : élites urbaines et islamisation dans l'Algarve", *Annales : Histoire. Sciences Sociales*, 53 (1998), 361-381.

----, "La actividad intelectual", *Los reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI, Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII/1 (Madrid, 1994), 501-561.

----, "Baqī b. Majlad y la introducción de la ciencia del ḥadīṯ en al-Andalus", *Al-Qanṭara*, I (1980), 165-208.

----, "Crusaders in the Muslim West: the view of the Arab writers", *The Maghreb Review* 17 (1992), 95-102.

----, "Cuisine d'Orient, cuisine d'Occident", *Médiévales* 33 (1997), 9-21.

----, "Dos caras de un mito: las mujeres andalusíes", *Revista de Occidente*, 224 (enero 2000), 79-93.

----, "The early development of *zuhd* in al-Andalus", *Shī'a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, ed. F. De Jong, (Utrecht, 1992), 83-94.

----, "El ejército", *Los reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI*, *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII/1 (Madrid, 1994), 193-225.

----, "Una familia de ulemas cordobeses: los Banū Abī 'Īsà", *Al-Qanṭara*, VI (1985), 291-320.

----, "L'habillement des femmes dans al-Andalus", *Recherches Régionales* (Niza), 147 (1998), 31-41.

----, "Historical Images of al-Andalus and Andalusis", *Myths, Historical Archetyps and Symbolic Figures in Arabic Literature* (Beirut, 1999), 409-421.

----, "*'Ilm al-nuğūm* e *'ilm al-ḥidṯān* en al-Andalus", *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.* (Madrid, 1986), 509-35.

----, *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid, 1992.

----, "Las mujeres de las clases sociales superiores: al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. e intr. M. J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 105-127.

----, "Las mujeres en al-Andalus: fuentes e historiografía", *Arabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, ed. C. del Moral (Granada, 1993), 35-52.

----, "Mujeres veladas: religión y sociedad en al-Andalus", *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, 4/1 (1997), 23-38.

----, "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)", *EOBA* I (Madrid, 1988), 23-182.

----, "Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en al-Andalus (siglos VIII-XI)", *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez* (Granada, 1987), I, 37-52.

----, "El oficio de la ciencia y otros oficios: en torno a la onomástica de los ulemas andalusíes", *EOBA* VII (Madrid, 1995), 377-436.

----, "Ollas y fuego: los procesos de cocción en los recetarios de al-Andalus y el Magreb", *Arqueologia Medieval* 4 (1996), 165-174.

----, "Onomástica árabe en al-Andalus: *ism 'alam* y *kunya*", *Al-Qanṭara*, IV (1983), 131-149.

----, "Parentesco simbólico y matrimonio entre los ulemas andalusíes", *Al-Qanṭara* XVI (1995), 335-356.

----, "Un toledano desconocido", *Al-Qanṭara* XII (1991), 583-586.

----, "La transmisión del saber en al-Andalus a través del *Mu'ŷam* de al-Ṣadafī", *Cuadernos del Cemyr* 5 (1997), 51-72.

----, "Los ulemas de Toledo en los siglos IV/X y V/XI", *Actas del Congreso "Entre el califato y la taifa: mil años del Cristo de la Luz"*. Toledo (en prensa).

----, "El viaje a Oriente de Abū Marwān al-Bāŷī (m. 635/1237)". *EOBA* VI (Madrid, 1994), 273-304.

----, "La vida cotidiana", *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII/2 (Madrid, 1997), 383-433.

----, "La vida intelectual", *Los reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI*, *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII/1 (Madrid, 1994), 501-561.

----, "Una vida de mujer: Ṣubḥ", *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico (EOBA, VIII)* (Madrid, 1997), 425-445.

----, "*Zuhhād* de al-Andalus (300/912-420/1029)", *Al-Qanṭara* XII (1991), 439-469.

----, y R. EL HOUR, "Captives, children and conversion: a case from late Naṣrid Granada", *JESHO* 41 (1998), 453-473.

MARMON, SH., "Domestic Slavery in the Mamluk Empire", *Princeton Papers* VII (1999), 1-23.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., "*La Celestina* as Hispano-Semitic Anthropology", *Revue de Littérature Comparée* 244 (1987), 426-53.

----, "Sangre y matrimonio: «El mancebo que casó con una muger muy fuerte et muy brava»", *Erotismo en las letras hispánicas: aspectos, modos y fronteras*, eds. L. López-Baralt y F. Márquez Villanueva (México, 1995), 315-334.

MARSOT, A. L. S., "Marriage in Late Eighteenth-Century Egypt", *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, eds. Th. Philipp y U. Haarmann (Cambridge, 1998), 283-289.

----, "Two Entrepreneurial Women", *Feminism and Islam*, ed. M. Yamani (London, 1996), 33-47.

MARTEL-THOUMIAN, B., "A propos de quelques andalous figurant dans le *Durar al-kāmina* d'Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī (Etude sur les méthodes de travail d'un auteur du VIIIe/XIVe xiècle)", *Anaquel de Estudios Árabes* 4 (1993), 99-119.

MARTÍNEZ ENAMORADO, V., "Sobre madīnat Bāguh. Aspectos historiográficos de una ciudad andalusí y su alfoz", *Antiquitas* 9 (1998), 129-149.

MARTINEZ-GROS, G., "Femmes et pouvoir dans les mémoires d''Abd Allāh b. Zīrī", *La condición de la mujer en la Edad Media: Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984* (Madrid, 1986), 371-378.

----, *Identité andalouse*. Paris, 1997.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, M. A., "Inscripción falsa a nombre de I'timād", *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez*, II (Granada, 1987), 261-269.

MATEO DIESTE, J. L., *El «moro» entre los primitivos. El caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona, 1997.

MAURIN GARCIA, M., *Le henné, plante du paradis*. Genève, 1992.

M'DAGHRI, M. A. A. "The Code of Children's Rights in Islam", *Children in the Muslim Middle East*, ed. E. W. Fernea (Austin, 1995), 30-41.

MENÉNDEZ-PIDAL, G. y C. BERNIS, "Las Cantigas. La vida en el s. XIII según la representación iconográfica (II). Traje, aderezo, afeites", *Cuadernos de la Alhambra* XV-XVII (1979-81), 89-154.

MEOUAK, M., "Histoire de la *kitāba* et des *kuttāb* en al-Andalus umayyade (2e/VIIIe-4e/Xe siècles", *Orientalia Suecana* XLI-XLII (1992-93), 165-180.

----, "Les «marges» de l'administration hispano-umayyade (milieu IIe/VIIIe-début Ve/XIe siècles) : prosopographie des fonctionnaires d'origine *ṣaqlabī*, esclave et affranchie", *EOBA* VI (Madrid, 1994), 305-336.

----, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*. Helsinki, 1999.

MERIWETHER, M. L. y J. E. TUCKER, "Introduction", *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East* (Boulder, 1999), 1-24.

MERNISSI, F., *Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en Islam*. Paris, 1990.

MIR-HOSEEINI, Z., *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law*. London, 1993.

MIRRER, L., *Women, Jews, and Muslims in the texts of Reconquest Castile*, University of Michigan, 1996.

MOGHADAM, V., *Modernizing women: Gender and social change in the Middle East*. Boulder (Colorado), 1993.

MOLINA, L., "Un árabe entre muladíes: Muḥammad b. 'Abd al-Salām al-Jušanī", *EOBA* VI (Madrid, 1994), 337-351.

----, "Los Banū Jaṭṭāb y los Banū Abī Ŷamra", *EOBA* V (Madrid, 1992), 289-307.

----, "Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto", *Al-Qanṭara* II (1981), 209-263.

----, "Familias andalusíes: los datos del *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī", *EOBA* II (Granada, 1989), 19-99 y III (Granada, 1990), 13-58.

----, "Historiografía", *Los reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI*, *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, VIII/1 (Madrid, 1994), 3-27.

----, "Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī", *EOBA* I (Madrid, 1988), 585-610.

----, "Un relato de la conquista de al-Andalus", *Al-Qanṭara* XIX (1998), 39-65.

MOLINA LÓPEZ, E., "L'attitude des juristes de al-Andalus en matière de droit pénal. A propos d'une publication récente sur le thème", *Le patrimoine andalou dans la culture arabe et espagnole* (Tunis, 1991), 155-191.

----, "Los Banū Ṣumādiḥ de Almería (s. XI) en el «Bayān» de Ibn 'Iḏārī", *Andalucía Islámica* I (1980), 123-140.

----, "Ibn 'Amīra e Ibn al-Ŷannān, fuentes para la historia de al-Andalus en el siglo XIII", *Anales del Colegio Universitario de Almería* II (1980), 57-73.

----, "Más sobre el *Mustajlaṣ* nazarí", *Estudios árabes dedicados a don Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte)*, ed. C. Castillo Castillo, I. Cortés Peñá y J. P. Monferrer Sala (Granada, 1999), 107-118.

----, "Un nuevo fondo de documentos árabes granadinos. Archivo de la Catedral de Granada", *Miscellanea Arabica et Islamica*, ed. F. De Jong (Leuven, 1993), 275-292.

MONROE, J. T., *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leiden, 1970.

----, "The Striptease That Was Blamed on Abū Bakr's Naughty Son: Was Father being Shamed, or Was the Poet Having Fun (Ibn Quzmān's *Zajal* No. 133)", *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, eds. J. W. Wright Jr y E. K. Rowson (New York, 1997), 94-139.

----, "The Underside of Arabic Panegyric: Ibn Quzmān's (Unfinished?) «Zajal no. 84»", *Al-Qanṭara* XVII (1996), 79-115.

MOORS, A., "Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices", *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, ed. M. Meriwether y J. E. Tucker (Boulder, 1999), 141-175.

MORAL, C. del, *Abū Ŷa'far Ibn Sa'īd: un poeta granadino del siglo XII*. Madrid, 1997.

----, "Contribución a la historia de la mujer a partir de las fuentes literarias andalusíes", *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía* (coord. R. Izquierdo Benito y Á. Sáenz-Badillos, Cuenca, 1998), 101-121.

----, "La imagen de la mujer a través de los poetas árabes andaluces (siglos VII-XV)", *La mujer en Andalucía. Primer Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, eds. P. Ballarín y T. Ortiz (Granada, 1990), 703-30.

----, "La poesía de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī", *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, I (Granada, 1995) 243-259.

----, "Poesía de mujer, poesía de hombre: la diferencia del género en la lírica andalusí", *Arabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, ed. C. del Moral (Granada, 1993), 173-93.

---- (ed.), *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, Granada, 1993.

MOTAHHEDEH, R. P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, 1980.

MÜLLER, CH., "Administrative Tradition and Civil Jurisdiction of the Cordoban *ṣāḥib al-aḥkām*", *Al-Qanṭara* XXI (2000), 57-84.

AL-ṂUNAJJID, Ṣ., "Women's Roles in the Art of Arabic Calligraphy", *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, ed. G. N. Atiyeh (New york, 1995), 141-148.

MUNUERA, C. W., "Three Tales from *El Conde Lucanor* and their Arabic Counterparts", *Juan Manuel Studies*, ed. I. Macpherson (London, 1977), 101-117.

MURRAY, S. O., "Woman-Woman Love in Islamic Societies", *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, eds. S. O. Murray y W. Roscoe (New York, 1997), 97-104.

---- y W. ROSCOE (eds.), *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*. New York, 1997.

MUSALLAM, B., *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*. Cambridge, 1983.

NAVARRO PALAZÓN, J. y P. JIMÉNEZ CASTILLO, "Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII", *Casas y palacios de al-Andalus*, ed. J. Navarro Palazón (Barcelona, 1995), 17-32.

NÈGRE, A., "Les Femmes savantes chez Ḏahabī", *Bulletin des Etudes Orientales* 30 (1978), 119-126.

NICHOLS, J. M., "Arabic women poets in al-Andalus", *The Maghreb Review* 4 (1979), 114-117.

----, "The Arabic verses of Qasmūna bint Ismā'īl Ibn Bagdālah", *IJMES* 13 (1981), 155-8.

----, "Wallāda, the Andalusian Lyric and the questions of influence", *Literature East and West* 21 (1977), 286-291.

NYKL, A. R., *Historia de los amores de Bayāḍ y Riyāḍ. Una* chantefable *oriental en estilo persa (Vat. Ar. 368)*. New York, 1941.

----, "La poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1100", *Al-Andalus* I (1933), 357-408.

OBERHELMAN, S.M., "Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature", *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, ed. J.W. Wright Jr y Everett K. Rowson (New York, 1997), 55-93.

OCAÑA JIMÉNEZ, M., "Nuevas inscripciones árabes de Córdoba", *Al-Andalus* XVII (1952), 379-388.

----, "Nuevos datos sobre la «mqābrīya» almohade malagueña del año 1221 J.C. ", *Al-Andalus* XI (1946), 445-6.

----, "Las ruinas de «Alamiría», un yacimiento arqueológico erróneamente denominado", *Al-Qanṭara* V (1984), 367-381.

----, "Una «mqābrīya» almohade malagueña del año 1221 J.C.", *Al-Andalus* XI (1946), 224-230.

OLIVA, D., E. GÁLVEZ y R. VALENCIA, "Fondos epigráficos del Museo Arqueológico de Sevilla", *Al-Qanṭara* VI (1985), 451-463.

OLIVER ASÍN, J., *Conferencias y apuntes inéditos*, ed. D. Oliver. Madrid, 1996.

----, "Fortuna de *ŷumma* en la lengua española (en torno a una jarŷa)", *Al-Andalus* XXVIII (1963), 95-116.

----, "«Quercus» en la España musulmana", *Al-Andalus* XXIV (1959), 125-81.

OULD MOHAMED BABA, A.-S., *Estudio dialectológico y lexicológico del refranero andalusí de Abū Ŷaḥyà Azzajjālī*. Zaragoza, 1999.

PALLARÉS MÉNDEZ, M. C., "Las mujeres en la sociedad gallega bajomedieval", *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, ed. R. Pastor (Madrid, 1990), 351-373.

PARKER, M. R., *The Story of a Story across Cultures: the Case of the «Doncella Teodor»*. London, 1996.

PASTOR, R., "Para una historia social de la mujer hispano-medieval. Problemática y puntos de vista", *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez del 5 al 7 de noviembre de 1984* (Madrid, 1986), 187-214.

PAVÓN MALDONADO, B., *El Cuarto Real de Santo Domingo de Granada (los orígenes del arte nazarí)*. Granada, 1991.

PEIRCE, L. P., *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York, 1993.

PENELAS, M. y J. ZANÓN, "Nómina de ulemas andalusíes de época almohade", *Biografías almohades I (EOBA, IX)*, eds. M. Fierro y M. L. Ávila (Madrid-Granada, 1999), 11-222.

PEÑA, S., "Ibn al-Makwī", *EOBA* VI (1994), 353-383.

PÉRÈS, H., *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle. Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. Paris, 1953.

PETRY, C. F., "Class Solidarity versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. N. R. Keddie y B. Baron (New Haven, 1991), 122-142.

----, "A Paradox of Patronage during the Later Mamluk Period", *The Muslim World* 73 (1983), 182-207.

----, "Royal Justice in Mamlūk Cairo: Contrasting Motives of Two Sulṭāns", *Saber religioso y poder político en el Islam* (Madrid, 1994), 197-211.

PINILLA MELGUIZO, R., "Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras", *Qurṭuba* II (1997), 175-214.

POTIRON, G., "Éléments de biographie et de généalogie des Banū Sa'īd", *Arabica* XII (1965), 78-91.

POUZET, L., "Vision populaire de la femme en Syrie aux Ve et VIIe / XIIe et XIIIe siècles", *The Arabist* 13-14 (1995), 295-304.

POWERS, D. S., "*Fatwās* as Sources for Legal and Social History: a Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-century Fez", *Al-Qanṭara* XI (1990), 295-341.

PRADO-VILAR, F., "Circular Visions of Fertility and Punishment: Caliphal Ivory Caskets from al-Andalus", *Muqarnas* XIV (1997), 18-41.

PUENTE, C. de la, "La campaña de Santiago de Compostela (387/997): *ŷihād* y legitimación del poder", *Simposio Santigo/al-Andalus* (Santiago de Compostela, en prensa).

----, "La caracterización de Almanzor", *EOBA* VIII (Madrid, 1997), 367-402.

----, "Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho mālikí", *Al-Qanṭara* XXI 2000 (en prensa).

----, "La familia de Abū Isḥāq Ibn al-Ḥāŷŷ de Velefique", *EOBA* V (Madrid, 1992), 309-347.

----, "Juridical Sources for the Study of Women: Limitations of the Female's Capacity to Act According to Mālikī Law", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. M. Marín y R. Deguilhem (en prensa).

----, "Slavery and The Fulfilment of The Five Pillars of Islam in Early *Mālikī* Works", *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*, ed. U. Vermeulen y J. M. F. Van Reeth (Leuven, 1998), 61-70.

PUIG RODRÍGUEZ-ESCALONA, M., *Poesía misógina en la Edad Media latina (ss. XI-XIII)*. Barcelona, 1995.

PUIGAUDEAU, O. du, "Arts et coutumes des Maures (III)", *Hespéris-Tamuda* XI (1970), 5-48.

RÁBADE OBRADÓ, M. P., "La mujer trabajadora en los ordenamientos de Cortes, 1258-1505", *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*, ed. A. Muñoz Fernández y C. Segura Graíño (Madrid, 1988), 113-140.

RACKOW, E., *El traje musulmán femenino en África del Norte*. Madrid, 1953.

RAGIB, Y., "Les marchés aux esclaves en terre d'Islam", *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area euroasiatica et l'area mediterranea*, Spoleto, 1993 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XL), 721-763.

RAMÓN GUERRERO, A., "'Abd al-Raḥmān V al-Mustaẓhir", *Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vila* (Granada, 1991), I, 311-321.

----, *Ibn al-Ḥaddād (s. XI) y otros poetas árabes de Guadix*. Granada, 1984.

----, "Poesía amorosa de Ibn al-Ḥaddād", *MEAH* XXVII-XXVIII (1978-79), 197-204.

RIBERA, J., "La enseñanza entre los musulmanes españoles", *Disertaciones y opúsculos* I (Madrid, 1928), 229-359.

RICHARDS, D. S., "Fragments of a Slave Dealer's Day-Book from Fusṭāṭ", *Documents de l'Islam médiéval. Nouvelles perspectives de recherche*, ed. Y. Rāgib (Paris, 1991), 89-96.

RICHÉ, P. y D. ALEXANDRE-BIDON, *L'enfance au Moyen Age*. Paris, 1994.

RISPLER-CHAIM, V., "*Nušūz* between Medieval and Contemporary Islamic Law: The Human Rights Aspect", *Arabica* 39 (1992), 315-327.

RIVERA GARRETA, M. M., "La construcción de los femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (al-Andalus y reinos cristianos, siglos XI-XIII)", *Acta Medievalia* 16-17 (1995-96), 167-179.

----, *Textos y espacios de mujeres (Europa siglos IV-XV)*. Barcelona, 1990.

RODED, R., *Women in Islamic Biographical Collections: from Ibn Sa'd to Who's Who*, London, 1994.

---- (ed.), *Women in Islam and the Middle East: A Reader*. London, 1999.

RODRÍGUEZ MAÑAS, F., "Las lecturas coránicas en al-Andalus (ss. V/XI-VII-XIII) a través de la *Takmila* de Ibn al-Abbār", *Ibn al-Abbar, polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)* (Valencia, 1990), 223-36.

RODRÍGUEZ MEDIANO, F., "Delegación de Asuntos Indígenas, S2N2. Gestión racial en el protectorado español en Marruecos", *Awrāq* (en prensa).

----, *Familias de Fez (ss. XV-XVII)*. Madrid, 1995.

----, "Una sociabilidad oblicua. Mujeres en el Marruecos moderno", *Al-Qanṭara* XVI (1995), 385-402.

ROLDÁN CASTRO, F., "El oriente de al-Andalus en el *Aṭār bilād* de al-Qazwīnī", *Sharq al-Andalus* 9 (1992), 29-46.

----, *Niebla musulmana (siglos VIII-XIII)*. Huelva, 1993.

ROSE, J., "Three Queens, Two Wives, and a Goddess: Roles and Images of Women in Sasanian Iran", *Women in the Medieval Islamic World*, ed. G. R. G. Hambly (London, 1998), 29-54.

ROSEN, T., "Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea", *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*, ed. R. Izquierdo Benito y A. Sáenz-Badillos (Cuenca, 1998), 123-138.

ROSENTHAL, F., "Fiction and Reality: Sources for the Role of Sex in Medieval Muslim Society", *Society and the sexes in Medieval Islam*, ed. A. L. Marsot (Malibu, 1979), 3-22.

ROUHI, L., *Mediation and Love: A Study of the Medieval Go-Between in Key Romance and Near-Eastern Texts*. Leiden, 1999.

ROWSON, E. K., "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists", *Body Guards: the Cultural Politics of Gender Ambiguity*, ed. J. Epstein y K. Straub (New York, 1991), 50-79.

RUBIERA MATA, M. J., "Algunos problemas cronológicos en la biografía de al-Mu'tamid de Sevilla: la conquista de Silves y el matrimonio con Rumaykiyya", *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)* (Madrid, 1981), 231-236.

----, "Los Banū Escallola, una dinastía granadina que no fue", *Andalucía Islámica*, II-III (1981-82), 85-94.

----, "De nuevo sobre las tres morillas", *Al-Andalus*, XXXVII (1972), 133-43.

----, "Un insólito caso de conversas musulmànas al cristianismo: las princesas toledanas del siglo XI", *Las mujeres en el cristianismo medieval* (Madrid, 1989), 341-347.

----, *Al-Mu'tamid ibn 'Abbād: Poesías*. Madrid, 1982.

----, "Nueva aproximación al estudio literario de las jarchas andalusíes", *Sharq al-Andalus* V (1988), 89-100.

----, "Oficios nobles, oficios viles", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. e intr. M. J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 71-76.

----, *Poesía femenina hispanoárabe*. Madrid, 1989.

----,"El príncipe hastiado, Muḥammad ibn 'Abdalmalik ibn Abī 'Āmir, efímero soberano de Orihuela y Murcia", *Sharq al-Andalus* IV (1987), 73-81.

----, "El vínculo cognático en al-Andalus", *Actas del I Congreso de historia de Andalucía* I (Córdoba, 1978), 121-124.

----, "La voz de las poetisas de al-Andalus y la problemática de la voz femenina literaria medieval", *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, ed. C. Segura (Madrid, 1992), 65-70.

RUIZ DE ALMODÓVAR, C., "La mujer en la legislación musulmana", *Arabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*, ed. C. del Moral (Granada, 1993), 63-75.

----, "Notas para un estudio de la taifa beréber de Ronda: los Banū Īfran", *Andalucía Islámica* II-III (1981-1982), 94-110.

----, "La posición de la mujer musulmana en el matrimonio: su desarrollo social a partir del testimonio coránico", *MEAH* XXXVII (1988), 227-239.

SADAN, J., *Le mobilier au Proche Orient médiéval*. Leiden, 1976.

SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*. Madrid, 1992.

SANAGUSTIN, F., "Parfums et pharmacologie en Orient médiéval : savoirs et représentations", *Res Orientales* XI (1998), 189-202.

ŠANĀWĪ, 'A. 'A. al-, *Waṣāyā l-nisā'*. Al-Qāhira, 1990.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M., "La cora de *Ilbīra* (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según al-'Uḏrī (1003-1085", *Cuadernos de Historia del Islam* 7 (1975-76), 5-82.

SANDERS, P., "Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. N. R. Keddie y B. Baron (New Haven, 1991), 74-95.

SANTILLANA, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita*. Roma, 1938.

ŠARĪF, M. al-, "Ŷawānib min al-ḥayāt al-yawmīya li-mutaṣawwifat al-Andalus wa-l-Magrib min jilāl majṭūṭ *Al-Sirr al-maṣūn* li-Ṭāhir b. Muḥammad al-Ṣadafī", *Nuṣūṣ ŷadīda wa-dirāsāt fī ta'rīj al-garb al-islāmī* (Tetuán, 1996), 29-44.

SCALES, P. C., *The Fall of the Caliphate of Córdoba: Berbers and Andalusis in Conflict*. Leiden, 1994.

SCHIMMEL, A., "Women in Mystical Islam", *Women and Islam*, ed. A. al-Hibri (Oxford, 1982), 145-51.

SCHIPPERS, A., "The Role of Women in Medieval Andalusian Arabic Story-telling", *Verse and the Fair Sex*, ed. F. De Jong, (Utrecht, 1993), 139-152.

SCHMITT PANTEL, P., "De la construction de la violence en Grèce ancienne: femmes meurtrières et hommes seducteurs", *De la violence et des femmes*, ed. C. Dauphin y A. Farge (Paris, 1997), 19-32.

SCHNEIDER, I., "*Ḥadīth*-literature as a Source on Social History: the Enslavement of Free Women in Early Islamic Times", *Proceedings of the 17th Congress of the UEAI* (St. Petersburg, 1997), 247-255.

SCHOLZ, P., "Legal Practice in the Malikite Law of Procedure", *Al-Qanṭara* XX (1999), 417-35.

SCOTT, J. W., *Gender and the Politics of History*. New York, 1988.

SECO DE LUCENA PAREDES, L., "Alamines y Venegas, cortesanos de los nasríes", *MEAH* X (1961), 127-142.

----, "Escrituras árabes de la Universidad de Granada", *Al-Andalus* XXXV (1970), 315-353.

----, "La familia de Muḥammad X el Cojo, rey de Granada", *Al-Andalus* XI (1946), 379-387.

----, *Los ḥammūdíes, señores de Málaga y Algeciras*. Málaga, 1955.

----, "El ḥāŷib Riḍwān, la madraza de Granada y las murallas del Albayzín", *Al-Andalus* XXI (1956), 285-296.

----, *Muḥammad IX sultán de Granada*. Granada, 1978.

----, "Notas para el estudio del derecho hispano-musulmán. Dos fatwas de Ibn Manẓūr", *MEAH* V (1956), 5-17.

----, "Nuevas noticias acerca de los Mufarriğ", *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* I (Paris, 1962), 299-305.

----, "Sobre el «Naqṭ al-'arūs» de Ibn Ḥazm de Córdoba", *Al-Andalus* VI (1941), 357-375.

----, "La sultana madre de Boabdil", *Al-Andalus* XII (1947), 359-390.

SERJEANT, R. B., *Islamic Textiles. Material for a History up to the Mongol Conquest*. Beirut, 1972.

SERRANO NIZA, D., "El adorno femenino en al-Andalus: fuentes lexicográficas para su estudio", *BAEO* XXX (1994), 229-237.

----, "El harén de los sueños: la mujer en la cultura árabe islámica", *Discursos de las mujeres, discursos sobre las mujeres*, ed. M. E. Monzón Perdomo e I. Perdomo Reyes (La Laguna, 1998), 125-139.

----, "La indumentaria árabe islámica y sus palabras: la elaboración de una terminología", *Moda y sociedad. Estudios sobre educación, lenguaje e historia del vestido*, ed. E. J. García Wiedemann y M. I. Montoya Ramírez (Garanada, 1998), 603-612.

----, "Los vestidos según la ley islámica: la seda", BAEO XXIX (1993), 155-165.

SERRANO RUANO, D., "Los Banū 'Iyāḍ, de la caída del imperio almorávid a la instauración de la dinastía nazarí", *Biografías almohades I (EOBA, IX)*, eds. M. Fierro y M. L. Ávila (Madrid-Granada, 1999), 351-406.

----, "La escuela de alfaquíes toledanos a través del *Mi'yār* de al-Wanšarīsī", *RIEEI* XXX (1998), 127-153.

----, "La práctica legal ('amal) en al-Andalus durante los siglos X-XII, a través de los *maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām* de Muḥammad ibn 'Iyāḍ", *Qurṭuba* I (1996), 171-192.

SHAHAR, SH., *Childhood in the Middle Ages*. London, 1990.

SHATZMILLER, M., "Aspects of women's Participation in the Economic Life of Later Medieval Islam: Occupations and Mentalities", *Arabica* 35 (1988), 36-58.

----, "La femme et la conversion à l'Islam : aspects juridiques et sociaux", *Revue d'Histoire des Institutions Méditerranéennes* I (1997), 435-42.

----, "Marriage, Family, and the Faith: Women's Conversion to Islam", *Journal of Family History* 21 (1996), 235-266.

----, *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden, 1994.

----, "On Fatwas and Social History", *Al-'Usur al-Wusta* 9.1 (1997), 20-1.

----, "Women and Property Rights in al-Andalus and the Maghrib: Social Patterns and Legal Discourse", *ILS* 2 (1995), 219-257.

----, "Women and Wage Labour in the Medieval Islamic West: Legal Issues in an Economic Context", *JESHO* 40 (1997), 174-206.

SIMONET, F. J., "Ensayo crítico-histórico acerca de la mujer arábigo-española", *Memoria presentada al IX Congreso Internacional de Orientalistas* (Granada, 1891), 13-32.

SISSA, G., *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne.* Paris, 1987.

SMITH, J. I., "Women, Religion, and Social Change in Early Islam", *Women, Religion, and Social Change*, ed. Y. Y. Haddad y E. B. Findly (New York, 1985), 19-35.

---- y Y. Y. HADDAD, "Eve: Islamic Image of Woman", *Women and Islam*, ed. A. al-Hibri (Oxford, 1982), 135-144.

----, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany, 1981.

SMITH, P. M., *Language, the Sexes and Society*. Oxford, 1989.

SOBḤ, M., "La poesía amorosa arábigo-andaluza", *RIEEI* XVI (1971), 71-109.

SOLOMON, M., *The Literature of Misogyny in Medieval Spain: The* Arcipestre de Talavera *and the* Spill. Cambridge, 1997.

SONBOL, A. A., "Adoption in Islamic Society: A Historical Survey", *Children in the Muslim Middle East*, ed. E. W. Fernea (Austin, 1995), 45-67.

---- (ed.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, 1996.

SOUFI, KH., *Los Banū Ŷahwar en Córdoba. 1031-1070 d. J.C.-422-462 H.* Córdoba, 1968.

SPELLBERG, D. A., "Political Action and Public Example: 'A'isha and the Battle of the Camel", *Women in Middle Eastern History*, ed. N. R. Keddie y B. Baron (New Haven, 1991), 45-57.

----, *Politics, Gender, and the Islamic Past: the Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr.* New York, 1994.

----, "Writing the Unwritten Life of Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood", *IJMES* 28 (1996), 305-324.

STERN, G. H., *Marriage in Early Islam,* London, 1939.

STOWASSER, B. F., *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation.* New York, 1994.

SZUPPE, M., "The Female Intellectual Milieu in Timurid and Post-Timurid Herāt: Faxri Heravi's Biography of Poetesses, *Javāher al-'ajāyeb*", *Oriente Moderno* XV (LXXXVI) (1996), 119-136.

ṬĀHIRĪ, A. al-, *'Āmmat Qurṭuba fī 'ahd al-jilāfa*. Rabat, 1988.

TALBI, M., *L'Émirat Aghlabide (184-296/800-909)*, Paris, 1966.

----, "La *qirā'a bi-l-alḥān*", *Arabica* V (1958), 183-90.

AL-TĀZĪ, 'A. H., *Al-Mar'a fī ta'rīj al-garb al-islāmī*. Casablanca, 1992.

TERÉS, E., "'Abbās ibn Firnās", *Al-Andalus* XXV (1960), 239-249.

----, "'Abbās ibn Nāṣiḥ, poeta y qadi de Algeciras", *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* I (Paris, 1962), 339-358.

----, "Dos familias marwāníes de al-Andalus", *Al-Andalus* XXXV (1970), 93-117.

----, "Enseñanzas de Ibn Ḥazm en la «Yaḍwat al-muqtabis» de al-Ḥumaydī", *Al-Andalus* XXIX (1964), 147-178.

----, "Ibn Faraŷ de Jaén y su «Kitāb al-ḥadā'iq»", *Al-Andalus* XI (1946), 131-157.

----, "Ibn al-Šamir, poeta-astrólogo en la corte de 'Abd al-Raḥmān II", *Al-Andalus* XXIV (1959), 449-463.

----, "Linajes árabes en al-Andalus, según la «Ŷamhara» de Ibn Ḥazm", *Al-Andalus* XXII (1957), 55-111 y 337-376.

----,"El poeta Abū l-Majšī y Ḥassāna la tamīmiyya", *Al-Andalus* XXVI (1961), 229-244.

----, "Préstamos poéticos en al-Andalus", *Al-Andalus* XXI (1956), 415-422.

----, "Textos poéticos árabes sobre Valencia", *Al-Andalus* XXX (1965), 291-307.

----, "'Ubaydīs ibn Maḥmūd y Lubb ibn al-Šāliya, poetas de Šumuntān (Jaén)", *Al-Andalus* XLI (1976), 87-119.

TILLION, G., *Le harem et les cousins*. Paris, 1966.

TOLEDANO, E. R., "Shemsigul: A Circassian Slave in Mid-Nineteenth-Century Egypt", *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, ed. E. Burke III (London, 1993), 59-74.

TOLMACHEVA, M., "Female Piety and Patronage in the Medieval «Ḥajj»", *Women in the Medieval Islamic World*, ed. G. R. G. Hambly (London, 1998), 161-179.

TORRES BALBÁS, L., "Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almacerías, algorfas y saledizos", *Al-Andalus* XV (1950), 179-191.

----, "Las alhóndigas hispanomusulmanas y el Corral del Carbón de Granada", *Al-Andalus* XI (1946), 447-480.

----, "Cementerios hispanomusulmanes", *Al-Andalus* XXII (1957), 131-191.

----, "Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas", *Al-Andalus* XV (1950), 437-486.

----, "Al-Madīna al-Zāhira, la ciudad de Almanzor", *Al-Andalus* XXI (1956), 353-359.

----, "Miniaturas medievales españolas de influjo islámico", *Al-Andalus* XV (1950), 191-202.

----, "Rábitas hispanomusulmanas", *Al-Andalus* XIII (1948), 475-491.

TOTTOLI, R., "Muslim Attitude towards Prostration (*sujūd*)", *Le Muséon*, 111 (1998), 405-426.

TUCKER, J., "The Arab Family in History", *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, ed. J. Tucker (Bloomington, 1993), 195-207.

----, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley, 1998.

TURKI, A. M., "Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système theologique et juridique d'Ibn Ḥazm", *Studia Islamica* 47-48 (1978), 25-82.

TURNER, B. S., *The Body and Society*. London, 1996.

UZQUIZA BARTOLOMÉ, A., "La familia omeya en al-Andalus", *EOBA* V (Madrid, 1992), 373-427.

VALENCIA, R., "La cora de Sevilla en el *Tarṣī' al-ajbār* de Aḥmad b. 'Umar al-'Uḏri", *Andalucía Islámica* IV-V (1983-1986), 107-143.

----, "La mujer y el espacio público de las ciudades andalusíes", *Saber y vivir: mujer, antigüedad y medievo*, ed. M. I. Calero Secall y R. Francia Somalo (Málaga, 1996), 113-125.

----, "Presencia de la mujer en la corte de al-Mu'tamid b. 'Abbād de Sevilla", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. e intr. M. J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 129-137.

----, "Tres maestras sevillanas de la época del Califato omeya", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. e intr. M. J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 185-190.

VALERO CUADRA, P., *La doncella Teodor: un cuento hispanoárabe*. Alicante, 1996.

VALLVÉ, J., "Biografía de Abd-ar-Rahman II, emir de Al-Andalus", *BRAH* CLXXXVIII (1991), 209-250.

----, "La época de Averroes: las dos orillas del Estrecho en el siglo XII", *Averroes y su época* (Sevilla, 1998), 21-42.

----, "Una fuente importante de la historia de al-Andalus. La «Historia» de Ibn 'Askar", *Al-Andalus* XXXI (1966), 237-65.

----, "Naṣr, el valido de 'Abd al-Raḥmān II", *Al-Qanṭara* VI (1985), 179-197.

----, "Un privilegio granadino del siglo XIII", *Al-Andalus* XXIX (1964), 233-242.

----, "Sobre demografía y sociedad en al-Andalus (siglos VIII-XI", *Al-Andalus* XLII (1977), 323-340.

----,"El zalmedina de Córdoba", *Al-Qanṭara* II (1981), 277-318.

VAN STAEVEL, J. P., "Casa, calle y vecindad en la documentación jurídica", *Casas y palacios de al-Andalus*, ed. J. Navarro Palazón (Barcelona, 1995), 53-61.

VÁZQUEZ RUIZ, J., "De nuevo sobre «La elegía de Boabdil»", *RIEEI* 20 (1979-80), 65-68.

VELÁZQUEZ BASANTA, F., "Abū 'Alī al-Ḥasan b. Kisrà, vate popular malagueño de época almohade", *Al-Qanṭara* XX (1999), 201-13.

----, "Umm al-Ḥasan, "ruiseñor", al-Ṭanŷāiiyya, poetisa, tebiba y maestra de medicina en la Granada nazarí (una antibiografía jatibiana)", *Estudios de la Universidad de Cádiz ofrecidos a la memoria del profesor Braulio Justel Calabozo*, ed. J. Martín Castellanos, F. Velázquez Basanta y J. Bustamante Costa (Cádiz, 1998), 35-42.

----, *Un* mutanabbi *andaluz. Vida y obra del poeta, alarife y viajero granadino Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Sāḥilī, alias «al-Ṭuwayŷin» (s. XIV)*. Cádiz, 1999.

VERCELLIN, G., "Considerazioni a proposito dell'omosessualità nel mondo musulmano", *Bipolarità imperfette*, ed. G. Scarcia (Venezia, 1998), 165-77.

VERLINDEN, CH., "Les Radaniya : intermédiaires commerciaux entre les mondes germano-slave et gréco-arabe", *Graeco-Arabica* VI (1995), 111-124.

VERNET, J., *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona, 1978.

VIDAL CASTRO, F., "Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Ḥafṣūn", *Homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá* I (Granada, 1991), 417-428.

VIGUERA, M. J., *Aragón musulmán*. Zaragoza, 1981.

----, "*Aṣluḥu li 'l-ma'ālī*: On the Social Status of Andalusī Women", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Kh. Jayyusi (Leiden, 1992), 709-724.

----, "A Borrowed Space: Andalusi and Maghribi Women in Chronicles", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. M. Marín y R. Deguilhem (en prensa).

----, "La corte tuŷībī de Zaragoza en el dīwān de Ibn Darrāŷ", *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)* (Madrid, 1983), 243-251.

----, "Cristianos y judíos en al-Andalus", *Tomás Quesada Quesada. Homenaje* (Granada, 1998), 619-633.

----, "Estudio preliminar", *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, ed. M. J. Viguera (Madrid-Sevilla, 1989), 17-34.

----, "El héroe en el contexto árabo-islámico", *Cuadernos del Cemyr* I (1993), 53-74.

----, "Historia política", *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI. Historia de España Menéndez Pidal*, VIII/1 (Madrid, 1994), 31-129.

----, "Historia política", *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Historia de España Menéndez Pidal*, VIII/2 (Madrid, 1997), 39-123.

----, "Imágenes de Almanzor", *Almanzor y los terrores del milenio*, coord. F. Valdés (Aguilar de Campoo, 1999), 11-22.

----, "Los jueces de Córdoba en la primera mitad del siglo XI (análisis de datos)", *Al-Qanṭara* V (1984), 123-145.

----, "Reflexiones históricas sobre la mujer en al-Andalus", *Nueva lectura de la mujer: crítica histórica*, ed. V. Alfaro Bech y L. Taillefer de Haya (Málaga, 1995), 63-83.

----, *Los reinos de taifas y las invasiones norteafricanas*. Madrid, 1992.

---- (coord.), *Los reinos de taifas: al-Andalus en el siglo XI*. Madrid, 1994. *Historia de España Menéndez Pidal*, VIII/1.

---- (coord.), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades*. Madrid, 1997. *Historia de España Menéndez Pidal*, VIII/2.

VIZCAÍNO, J. M., "Los al-Bāŷī al-Lajmī de Sevilla", *EOBA* V (1992), 433-466.

WAGNER DE AL-GANABI, W., "Abu 'Amr 'Uṯmān b. Sa'īd el deniense: esbozo biográfico", *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico (EOBA, VIII)* (Madrid, 1997), 345-65.

WAINES, D., "The *darmak* decree", *Al-Qanṭara* XIII (1992), 263-265.

WALKER, A. M. y M. A. SELLS, "The Wiles of Women and Performative Intertextuality: 'A'isha, the Hadith of the Slander, and the Sura of Yusuf", *Journal of Arabic Literature* XXX (1999), 55-77.

WALTHER, W., *Femmes en Islam*. Paris, 1981.

AL-WARAGLĪ, Ḥ., "Išārāt iŷtimā'īya wa-qtiṣādīya 'an madīnat al-Marīya min jilāl maṣdar fiqhī", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas* (Madrid, 1992), 163-181.

WASSERSTEIN, D. J., "Samuel Ibn Naghrīla Ha-Nagid and Islamic Historiography in al-Andalus", *Al-Qanṭara*, XIV (1993), 109-125.

WATSON, H., "Separation and Reconciliation: Marital Conflict among the Muslim Poor in Cairo", *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*, eds. C. F. El-Solh y J. Mabro (Oxford, 1994), 33-54.

WENSINCK, A. J. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden, 1936-88.

WERKMEISTER, W., *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-'Iqd al-farīd des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih (246/860-328/940). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*. Berlin, 1983.

WESTERMARCK, E., *Les cérémonies du mariage au Maroc*. Paris, 1921.

----, *Ritual and Belief in Morocco*. London, 1926.

----, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris, 1935.

YALAOUI, M., "Controverse entre le fatimide al-Mu'izz et l'omeyyade al-Nasir, d'après le «Kitab al-majalis wa-l-musayarat» du cadi Nu'man", *Les Cahiers de Tunisie* XXVI (1978), 7-33.

ZANÓN, J., "La actividad intelectual: las ramas del saber. Centros y métodos de conocimiento", *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Historia de España Menéndez Pidal*, VIII-2 (Madrid, 1997), 551-584.

----, "Biografías de andalusíes en los *Masālik al-abṣār* de al-'Umarī", *EOBA* III (Granada, 1990), 157-213.

----, *Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes*. Madrid, 1989.

ZIADEH, F. J., "Equality (*Kafā'ah*) in the Muslim Law of Marriage", *The American Journal of Comparative Law*, VI (1957), 503-17.

ZOMEÑO RODRÍGUEZ, A., "Abandoned Wives and Their Possibilities for Divorce in al-Andalus: The Evidence of the *watha'iq* Works", *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, eds. M. Marín y R. Deguilhem (en prensa).

----, "The Islamic Marriage Contract in al-Andalus (X-XVI centuries", *Islamic Marriage Contracts* (Harvard, en prensa).

----, "*Kafā'a* in the Mālikī School: A *fatwā* from Fifteenth-Century Fez", *Islamic Law: Theory and Practice*, eds. R. Gleave y E. Kermeli (London - New York, 1997), 87-106.

----, "Transferencias matrimoniales en el Occidente islámico: las joyas como regalo de boda", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LI (1996), 79-96.

Siglas

BAEO: Boletín de la Asociación Española de Orientalistas
BRAH: Boletín de la Real Academia de la Historia
BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies
EOBA: Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus
IJMES: International Journal of Middle East Studies
ILS: Islamic Law and Society
JAOS: Journal of the American Oriental Society

JATBA: Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Apliquée
JESHO: Journal of the Economic and Social History of the Orient
JNES: Journal of Near Eastern Studies
MEAH: Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos
RIEEI: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos
ROMM: Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée

Índice de antropónimos

'Abbās, I.: 425
'Abbās b. Firnās: 636
Abbott, N.: 11
'Abd al-A'là b. Mu'allà: 612
'Abd Allāh (emir omeya): 69, 142, 291, 342, 580, 581
'Abd Allāh al-Balansī: 540, 542, 595
'Abd Allāh Ibn Fāṭima, Abū Muḥammad: 525
'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz b. Mas'ūd: 561
'Abd Allāh b. 'Abd al-Malik b. 'Umar: 539
'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān (II): 188, 340, 571-73
'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān (III): 688
'Abd Allāh b. 'Amr b. Abī 'Āmir, Abū Ḥafṣ: 420
'Abd Allāh b. Buluggīn: 43, 102, 247, 318, 399, 517, 518, 547, 548, 549, 552, 570, 584-87
'Abd Allāh b. Ḥakīm: 672
'Abd Allāh b. Ḥaŷŷāŷ al-Išbīlī: 127
'Abd Allāh b. Ibrāhīm al-Aṣīlī, Abū Muḥammad: 464
'Abd Allāh b. Ibrāhīm b. Abī l-Ḥasan: 541
'Abd Allāh b. Ismā'īl b. Muḥammad b. Jazraŷ, Abū Muḥammad: 652
'Abd Allāh b. Jalaf b. Rāšid: 553
'Abd Allāh b. Labīb al-Bayṭār: 360
'Abd Allāh b. Maslama: 576
'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī 'Āmir: 511
'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī Zayd: 356, 358
'Abd Allāh b. Muḥammad b. Lubb b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Yaḥyà b. Aš'aṯ al-Awsī: 36, 422
'Abd Allāh b. Muḥammad b. Tīngamar/Yngamar al-Lamtūnī Ibn Ḥawā': 526
'Abd Allāh b. Qāsim: 203
'Abd Allāh b. al-Šamir: 47
'Abd Allāh b. Sufyān al-Tuŷībī: 137
'Abd Allāh b. 'Umar b. al-Jaṭṭāb: 662
'Abd Allāh b. Yaḥyà b. Abī 'Āmir: 420
'Abd al-'Azīz Ibn al-Labbāna: 290
'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Raḥmān al-Manṣūr: 538, 545
'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-'Azīz al-Tuŷībī: 206
'Abd al-'Azīz b. al-Mundir b. 'Abd al-Raḥmān (III): 530
'Abd al-'Azīz b. Mūsà b. Nuṣayr: 65, 142, 536
'Abd al-Ḥamīd b. Gānim: 682
'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīya: 562
'Abd al-Ḥaqq b. Muḥammad Ibn 'Aṭīya: 564
'Abd al-Karīm al-Qaysī: 51
'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh b. Umayya: 580
'Abd al-Malik b. 'Abd al-'Azīz: 544, 545, 546
'Abd al-Malik b. Aḥmad b. Šuhayd, Abū Marwān: 36
'Abd al-Malik b. Ḥabīb: 26, 37, 39, 82, 83, 85-87, 96, 99, 128,

185, 189, 194, 195, 200, 209, 216, 262, 270, 294, 362, 433, 466, 603, 618, 619, 534, 661, 662, 677, 679
'Abd al-Malik b. Ḥuḏayl, Abū Marwān: 560
'Abd al-Malik b. Jayra: 400, 401
'Abd al-Malik b. Marwan: 414
'Abd al-Malik b. Masarra al-Yaḥṣubī, Abū Marwān: 374, 488
'Abd al-Malik b. Qand: 420, 425
'Abd al-Malik b. 'Umar b. Marwān b. al-Ḥakam al-Marwānī: 121, 539
'Abd al-Malik b. Ziyādat Allāh al-Ṭubnī, Abū Marwān: 491, 697, 700
'Abd al-Mawlà b. Muḥammad b. 'Alī, Abū Muḥammad: 450
'Abd al-Mu'min (califa almohade): 402
'Abd al-Mun'im b. al-Faras, Abū Muḥammad: 563
'Abd al-Raḥmān: 327
'Abd al-Raḥmān I: 52, 102, 103, 121, 123, 124, 241, 286, 334, 385, 498, 511, 532, 536, 539, 552, 565, 566, 594, 681
'Abd al-Raḥmān II: 37, 45, 47, 101, 102, 123, 153, 163, 210, 214, 223, 224, 285, 318, 319, 341, 362, 363, 387, 486, 494, 495, 501, 502, 517, 568, 569, 571, 572, 579, 638, 639, 663, 697, 703
'Abd al-Raḥmān III, al-Nāṣir: 37, 46, 56, 64, 79-81, 101, 136, 206, 211, 215, 239, 279, 280, 284, 285, 290-92, 304, 305, 318, 326, 343, 352, 424, 493, 517, 530, 540, 542, 567, 568, 569, 573, 574, 576, 580, 581, 595, 605, 611, 673, 683, 688
'Abd al-Raḥmān Sanchuelo: 225, 537, 577
'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Ḥamīd b. Gānim: 682
'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Malik b. Ziyādat Allāh al-Ṭubnī: 698, 699
'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Raḥmān al-Ṣagīr: 690
'Abd al-Raḥmān b. Asbāṭ: 588
'Abd al-Raḥmān b. Ḏī l-Nūn: 547
'Abd al-Raḥmān b. Hišām b. 'Abd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir al-Mustaẓhir bi-llāh: 129, 424, 493
'Abd al-Raḥmān b. Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ: 697
'Abd al-Raḥmān b. 'Īsà b. Muḥammad Ibn Midrāŷ: 215, 261, 468, 487
'Abd al-Raḥmān b. Jayra: 400, 401
'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad: 473, 475
'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn al-Ḥaššā', Abū Zayd: 138
'Abd al-Raḥmān b. Mūsà b. Ḥudayr: 555, 556, 557
'Abd al-Raḥmān b. Yazī': 368
'Abd al-Raḥmān b. Yūsuf al-Fihrī: 565
'Abd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam: 216
'Abd al-Salām: 685
'Abd al-Wahhāb b. 'Alī b. Muḥammad al-Qaysī, Abū Muḥammad: 534
'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī; 243, 246, 278, 373, 400, 587, 589
'Abd al-Wāḥid b. Mugīṯ: 387
'Abd al-Ŷabbār b. Jaṭṭāb: 50, 148, 195
'Abd al-Ŷabbār b. al-Mu'tamid: 583, 584
'Abda: 214, 238

'Abda bt. Muḥammad b. Ŷābir al-Qurašī: 367, 368
'Abda bt. Ṭāhir: 324
Al-'Abdarī: 222
'Ābida: 126, 127, 649
Abraham: 158
Abū 'Abda: 304
Abū l-'Alā' b. 'Abd al-Ḥaqq b. Abī 'Alī b. Ḥassān al-Mursī: 562
Abū 'Alī: 562
Abū 'Āmir b. 'Īsà b. Sa'īd: 558
Abū Bakr (califa): 609
Abū Bakr Ibn 'Umar: 43, 163, 526
Abū Bakr b. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Malik: 546
Abū Bakr b. Ibrāhīm al-Massūfī al-Ṣaḥrāwī: 245, 246
Abū l-Baqā' de Ronda: 22
Abū l-Dardā': 667
Abū l-Faḍl: 439
Abū l-Faraŷ al-Iṣbahānī: 653
Abū l-Ḥasan 'Alī (Muley Hacén): 129, 590
Abū l-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan: 157
Abū Ḥayyān: 483, 486, 490
Abū Hurayra: 216
Abū l-Jaṭṭār: 389
Abū l-Jayr: 156
Abū l-Majšī: 241
Abū l-Qāsim: 95
Abū Šākir: 238
Abū Ya'qūb Yūsuf (califa almohade): 60, 388, 443, 549, 550
Acién, M.: 532
Aḍḥà b. Aḍḥà al-Hamdānī, Abū l-'Ulà: 523
Al-'Ādil (califa almohade): 129
'Āfiya bt. Muḥammad b. Salama: 327
Agar: 158
Aḥmad: 691
Aḥmad 'Izz al-dawla: 498
Aḥmad al-Jayyāṭ: 375
Aḥmad al-Qaštālī: 27, 116, 117, 120
Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Umawī al-Lu'lu'ī: 665, 667
Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Abī Ṭālib al-Aṣbaḥī: 352
Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Sa'īd: 257
Aḥmad b. Abī Ya'là al-Garīb, Abū l-'Abbās: 490
Aḥmad b. Aḥmad Ibn 'Āmir al-Sulamī, Abū Ŷa'far: 161
Aḥmad b. 'Alī b. Abī Gālib: 486, 487
Aḥmad b. 'Alī b. Dalhāṭ: 469, 470
Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī Ibn al-Faḥḥām: 260, 261
Aḥmad b. Bīṭīr: 334, 353
Aḥmad b. Gānim: 455
Aḥmad b. 'Īsà b. Guennūn: 225
Aḥmad b. Jalaf: 385
Aḥmad b. Jalaf Ibn al-Qulay'ī: 587
Aḥmad b. Jālid b. Yazīd Ibn al-Ŷabbāb: 155, 150, 268, 422
Aḥmad b. al-Mu'aḍḍin: 240
Aḥmad b. Mugīṭ: 671
Aḥmad b. Muḥammad al-Jawlānī al-Išbīlī Ibn al-Abbār, Abū Ŷa'far: 496
Aḥmad b. Muḥammad al-Ŷa'dāla al-Sulamī, Abū Ŷa'far: 523
Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Zayd: 356, 357
Aḥmad b. Muḥammad b. Hāšim al-A'raŷ: 398
Aḥmad b. Muḥammad b. Isḥāq al-Lajmī Ibn al-Milḥ, Abū l-Qāsim: 423, 424
Aḥmad b. Muḥammad b. Šu'ayb al-Kiryānī: 638
Aḥmad b. Muḥammad b. Sulaymān b. Hūd, Abū Ŷa'far: 444
Aḥmad b. Muṭarrif b. 'Abd al-Raḥmān b. Qāsim b. 'Alqama al-Azdī: 177
Aḥmad b. Rašīq al-Kātib: 424, 425
Aḥmad b. Rašīq al-Taglibī: 200

Aḥmad b. Sa'īd b. Ḥazm: 421
Aḥmad b. Sa'īd b. Ibrāhīm al-Hamdānī Ibn al-Hindī: 471-75, 481
Aḥmad b. Sa'īd b. Musā'id: 321
Aḥmad b. 'Ubāda: 467
Aḥmad b. 'Ufayr, Abū l-'Abbās: 456, 457
Aḥmad b. 'Uṯmān al-Gurūŷ, Abū Ŷa'far: 321
Aḥmad b. Yūnus: 239
Al-Ahwānī, 'A. 'A.: 22, 400
'Ā'iša: 335
'Ā'iša (esposa del Profeta): 61, 149, 164, 184, 212, 266, 428, 603, 619, 635
'Ā'iša (esposa de 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abi Zayd): 356, 357
'Ā'iša (esposa de 'Abd al-Malik b. Jayra): 400
'Ā'iša (esposa de Yūsuf b. Tāšufīn): 526
'Ā'iša bt. 'Abd Allāh b. 'Āṣim: 627, 628, 629
'Ā'iša bt. 'Abd al-Wāḥid b. 'Alī b. Muḥammad b. Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Lajmī: 297, 298
'Ā'iša bt. Abī 'Abd Allāh Ibn al-Magīlī: 467
'Ā'iša bt. Abī 'Abd Allāh Muḥammad al-Ŷinŷālī: 339, 373
'Ā'iša bt. Abī Isḥāq b. al-Ḥāŷŷ: 45
'Ā'iša bt. Abī 'Uṯmān Sa'd al-Ḥanīnī: 329
'Ā'iša bt. Abī 'Uṯmān Sa'd b. Aḥmad al-Mu'aḏḏin: 453
'Ā'iša bt. Aḥmad b. Muḥammad b. Qādim: 162, 168
'Ā'iša bt. Aḥmad b. 'Uṯmān: 321
'Ā'iša bt. 'Alī al-Martušī: 318
'Ā'iša bt. Muḥammad b. 'Iyāḍ: 321
'Ā'iša bt. al-Ṣaddīnī: 357
'Ā'iša bt. Yaḥyà: 629
'Alam: 387, 494
Alfonso VI: 238
'Alī al-Ŷazīrī: 486, 487
'Alī b. 'Abd Allāh Gulām al-ḥurra, Abū l-Ḥasan: 654-56
'Alī b. 'Abd al-Ganī al-Ḥuṣrī: 209
'Alī b. 'Abd al-Raḥmān al-Numayrī: 612
'Alī b. Abī Bakr Ibn Fannū: 526
'Alī b. Abī Ṭālib: 111, 159, 260, 531
'Alī b. Aḥmad al-Ḥarālī al-Andalusī, Abū l-Ḥasan: 94, 95
'Alī b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Kinānī: 431
'Alī b. Aḥmad b. Abī l-Ḥasan, Abū l-Ḥasan: 452
'Alī b. Ḥammūd: 122, 531, 632
'Alī b. Ibrāhīm b. Abī l-Ḥasan: 541
'Alī b. Muḥammad, Abū l-Ḥasan: 624
'Alī b. Muḥammad Ibn Abī l-'Āfiya: 561
'Alī b. Muḥammad b. 'Alī b. Huḏayl: 484, 485
'Alī b. Muḥammad b. Muṭarrif al-Ŷuḏāmī al-Ḍarīr: 407
'Alī b. Muḥammad b. Yūsuf b. 'Abd Allāh al-Fahmī: 651
'Alī b. Muŷāhid: 147, 318, 492, 497, 543, 544, 545, 547
'Alī b. Rabāḥ: 622
'Alī b. Ṭāhir: 448, 449
'Alī b. Tāšufīn: 499
'Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn: 65, 129, 198, 243, 245, 344, 526, 588
Almanzor: Muḥammad b. Abī 'Āmir al-Manṣūr
Al-A'mà al-Tuṭīlī: 54
Amat al-'Azīz bt. Muḥammad b. Ḥusayn b. Aḥmad al-Tamīmī: 690, 691
Amat al-Raḥīm: 520

Amat al-Raḥmān, llamada Fatna: 58
Amat al-Raḥmān bt. ʻAbd al-Ḥaqq Ibn ʻAṭīya: 562, 620, 653
Amat al-Raḥmān bt. Aḥmad b. ʻAbd al-Raḥmān b. ʻAbd al-Qāhir al-ʻAbsī: 162, 168, 626
Amat al-Raḥmān bt. Aḥmad b. Muḥammad b. ʻUbaydūn: 351
Amat al-Raḥmān bt. Muḥammad b. Ḥusayn b. Aḥmad al-Tamīmī: 690, 691
Al-Amīn (califa ʻabbāsí): 531
ʻAmr b. ʻAbd Allāh b. Layṭ: 334, 631
Āna al-Qrīqīya: 68, 654-56
Anas b. Mālik: 100
Anŷaša: 100
ʻArīb b. Saʻīd: 101, 159, 185, 293
Aṣbag: 667
Al-Aṣbag b. Muḥammad (I): 616
Al-ʻĀṣī b. Muḥammad (I): 568, 632
Aslam b. ʻAbd al-ʻAzīz: 89, 140, 350, 425, 554, 634
Al-Aslamī: 424
Asmā' (esposa de Ibn Abī l-ʻĀfiya): 561
Asmā' bt. Gālib: 443, 445, 555-59
Asmā' bt. Hišām b. ʻAbd al-Ŷabbār: 424
Asmā' bt. Sulaymān b. Naŷāḥ: 647
Asmā' bt. Yazīd b. al-Sakan: 84
Al-Ašqar, Abū ʻAbd Allāh: 600
Al-ʻAššāb: 530
Aswad b. Sulaymān: 555
ʻĀtika: 327, 328
ʻĀtika, Umm al-Maŷd: 65, 431
ʻĀtika bt. ʻAlī: 462
ʻĀtika bt. Qand: 432
ʻAtīq: 69, 140
ʻAtīq b. Aḥmad b. ʻUmar al-ʻUḏrī: 152
ʻAtīq b. Muḥammad b. ʻAlī al-Gassānī: 648
ʻAṭīya b. Yaḥyà: 564
Aṭl: 123, 687
Avenzoar: 296
Averroes: 253, 254, 259, 311
Ávila, M. L.: 24, 48, 221, 452, 608, 645
ʻAwn Allāh: 637
Awriya: 50
ʻĀŷ: 640
ʻAŷab: 339, 493, 579, 632
Al-Aŷfā': 207
Ayluh: 50, 65
ʻĀyšūna: 59
Ayyūb: 422
Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī: 536
Ayyūb b. Sulaymān, Abū Ṣāliḥ: 139, 367, 385, 386, 455, 513, 691, 693
ʻAzīz (*ŷāriya* de al-Ḥakam I): 301
ʻAzīz (*ŷāriya* del emir ʻAbd Allāh): 69
ʻAzīza bt. ʻAbd al-Raḥmān: 368
ʻAzīza bt. ʻAbd al-Raḥmān (I): 540
ʻAzīza bt. Niʻm al-Jalaf: 449
Azrāq b. Mantīl b. Sālim: 553, 559
Bādīs b. Ḥabūs: 571, 586, 692
Bādīs b. Hilāl b. Abī Qurra: 681, 682
Badr (*mawlà* de ʻAbd al-Raḥmān I): 385
Badr: 426
Al-Bahā' bt. ʻAbd al-Raḥmān (II): 341, 609, 622, 623, 646, 648
Al-Bahā' bt. Tammām: 353
Bahār: 38
Bakkār al-Marwānī: 268
Al-Bakrī: 217, 222, 366, 623
Al-Balafīqī, Abū l-Barakāt: 115, 122, 452, 466, 668
Balāg: 53, 264
Balŷ b. Bišr: 389
Banafsaŷ: 38
Banū ʻAbd al-Wahhāb: 536
Banū Abī Muslim al-Ṣadafī: 363
Banū l-Aḥmar: 529

Banū Ašqilūla: 541
Banū Aswad: 36, 422
Banū ʻAṭīya: 564
Banū Daḥḥūn: 523
Banū Dammar: 163
Banū Gānim: 609
Banū Gāniya: 525, 527
Banū Ḥamad: 660
Banū Ḥaŷŷāŷ: 525
Banū Hilāl: 563
Banū Kawṯar: 615
Banū l-Mawṣilī: 402
Banū l-Milḥ: 423
Banu Muzayn: 547
Banū Nūḥ: 506
Banū Qasī: 50, 143, 552, 554, 594, 617
Banū Qāsim: 498
Banū l-Qurašīya: 534
Banū Razīn: 560
Banū Šabrīṭ: 554
Banū l-Šāma: 563
Banū Šuhayd: 424, 689
Banū l-Ṭanŷālī: 523
Banū Ubayy: 534
Banū Wansūs: 124, 222, 605
Banū Yrniyyān: 684
Banū Zuhr: 296, 298
Baqī b. Majlad: 89, 90, 225, 514, 670
Baraka: 529
Barceló, C.: 120
Barceló, M.: 120
Barīra: 428, 457
Al-Bāŷī, Abū Muḥammad: 160, 468, 469
Bercher, L.: 38
Berkey, J.: 624
Bišr b. Ḥabīb: 127
Boabdil: 337 (y véase Muḥammad XI)
Buhayr: 54
Al-Bujārī: 649
Buluggīn b. Bādīs: 586, 697, 698
Burayha (madre de Almanzor): 122
Burayha (hija de Almanzor): 420
Burayha bt. ʻAbd al-Raḥmān (I): 334
Buṭayna: 389
Carmona, A.: 419, 420
Castillo, A. del: 275, 369
Chodkiewicz, M.: 620
Codera, F.: 526
Corriente, F.: 22
Al-Ḏahabī: 627
Al-Ḏalfāʼ: 60, 237, 575-78, 683
Ḍanā al-ʻĀmirīya: 38
Dāʼūd: 324
Dāʼūd Ibn ʻĀʼiša: 526, 527
Dāʼūd b. Sulaymān b. Dāʼūd Ibn Ḥawṭ Allāh al-Undī: 232
Dioscórides: 654, 655
Dozy, R.: 42, 43
Duby, G.: 17, 18, 27
Ḏūna: 51, 385
Durrī: 494
Elvira: 51
Erauso, Catalina de: 705
Faḍl: 387, 494
Fāʼiq: 536
Fajr: 54, 340, 341
Fānnū bt. ʻUmar b. Yīntān: 704
Faraŷ b. Ḥadīda: 344
Fāris b. Qādim: 344
Fathūna bt. Ŷaʻfar: 653
Fāṭima: 327
Fāṭima (hija del Profeta): 111, 260, 261
Fāṭima (hermana de Muḥammad IX): 590
Fāṭima (sobrina de Yūsuf b. Tāšufīn): 525
Fāṭima bt. ʻAbd Allāh b. Muḥammad: 375
Fāṭima bt. ʻAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Haywa al-Wašqī: 647
Fāṭima bt. Aḥmad b. Musāʻīd: 339
Fāṭima bt. Ḥasan Zurayq: 318

Fāṭima bt. Jayra: 400-02
Fāṭima bt. al-Munḏir al-Qurašīya: 285, 493, 530, 540, 542, 573, 574, 595
Fāṭima bt. al-Qāsim (esposa de al-Mu'talī): 605
Fāṭima bt. al-Qāsim: 685
Fāṭima bt. Sa'īd b. Lubb: 339
Fāṭima bt. Zakarīyā' b. 'Abd Allāh al-Kātib: 162, 168, 279
Fāṭima bt. al-Zubayr: 473, 475
Faynān: 36, 616
Faŷr: 54
Felipe, H. de: 51
Fierro, M.: 225, 620
Fórneas, J. M.: 483, 610
Futayma: 59
Futays b. 'Īsà b. Futays: 690, 691
Galeno: 293
Gālib: 443, 555-59, 683
Gānim b. Muḥammad: 550
Gāniya: 525
García Gómez, E.: 15, 16, 21, 22, 38, 95
Garulo, T.: 21, 246, 610, 643
Al-Gazāl, Yaḥyà: 219, 220, 372, 402, 554, 555
Al-Gazālī: 54, 259, 398, 603, 604
Gizlān (ŷāriya de Ziryāb): 640
Gizlān (esposa del emir 'Abd Allāh): 342, 581
Gizlān (esposa del emir Muḥammad I): 533
Goldziher, I.: 471
Gonzalvo, L. : 12, 15, 20
Goody, J.: 446, 524
Granja, F. de la: 21, 95
Guichard, P.: 16, 121, 221, 539, 540, 594
Ḥabāb / Ḥubāba: 589
Ḥabīb: 568, 572
Ḥabīb b. al-Walīd al-Marwānī, Daḥḥūn: 126, 127, 649
Ḥabība: 420
Al-Ḥaffār: 338, 345
Ḥafṣa bt. al-Ḥāŷŷ: 221
Ḥafṣa bt. Mūsà b. Ḥammād: 279, 649
Al-Ḥakam I: 37, 89, 223, 286, 301, 319, 339, 493, 500, 539, 540, 579, 632
Al-Ḥakam II, al-Mustanṣir: 55, 56, 69, 101, 102, 129, 135, 136, 171, 230, 239, 279, 343, 427, 442, 443, 494, 497, 542, 556, 557, 569, 574, 582, 595, 607, 614, 653
Ḥakam b. 'Abd al-Malik b. 'Umar: 539
Ḥalāwa: 123
Ḥamda, llamada Ḥamdūna: 58
Ḥamda bt. Mugīṯ b. Muḥammad b. Yūnus b. 'Abd Allāh: 690, 691
Ḥamdūna bt. Ziryāb: 554, 639
Ḥāmid b. Aṯal b. Abī l-'Arīḍ al-Ṯa'labī, Abū l-Jiḍr: 606, 646
Ḥāmid b. Bakr: 385
Ḥāmid b. Jalaf: 385
Ḥamīda bt. Mu'āwiya: 434, 484
Ḥanaš al-Ṣan'ānī: 622
Hārūn al-Ašwanī, Abū Mūsà: 239
Harvey, L. P.: 702
Al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib: 531
Ḥasan b. Gannūn: 683
Al-Ḥasan b. Muḥammad Ibn Ḏakwān, Abū 'Alī: 327
Ḥasan b. Muŷāhid: 544
Ḥasan b. Sa'īd b. Zurayq: 356
Hāšim b. 'Abd al-'Azīz: 89, 90, 387, 554, 555, 580, 612, 640, 687
Ḥassāna al-Tamīmīya: 319
Ḥāṭib b. Abī Balta'a: 532
Ḥawā' (hermana de Yūsuf b. Tāšufīn): 525
Ḥawā' bt. Tāšufīn b. 'Alī: 244, 499, 500
Ḥawrā': 54
Al-Ḥāŷŷ b. Yarbū' al-Qurašī: 368
Hilāl, Abū l-Qamar: 550

Hilāl b. Abī Qurra: 681
Hind bt. 'Utba: 705
Hipócrates: 293
Hišām I: 88, 230, 231, 237, 539, 540, 542
Hišām II, al-Mu'ayyad: 55, 97, 102, 188, 189, 275, 276, 279, 343, 494, 536, 537, 542, 559, 570, 574, 595, 683
Hišām b. 'Abd al-Raḥmān (II): 214, 225, 380
Al-Ḥiŷārī: 104
Ḥizb Allāh b. 'Abd al-Malik: 400
Hoenerbach, W.: 664
Huḏayl b. Razīn: 381, 641, 642
Huici Miranda, A.: 208
Ḥulal: 54
Hunayda: 640
Ḥusayn b. 'Abd al-'Azīz: 612
Al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib: 56
Hušayma: 59
Hušayma bt. Sa'īd b. Muzayn: 322
Ibn 'Abbād: 399, 637
Ibn al-Abbār: 55, 127, 486, 539, 566, 625
Ibn 'Abbās: 158, 404
Ibn 'Abd al-Barr: 22, 54, 82, 88, 107, 267
Ibn 'Abd Rabbihi: 22, 82, 91, 92, 241
Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī: 24, 534, 555
Ibn 'Abd al-Ra'ūf: 290, 419, 435, 604
Ibn 'Abdūn: 132, 177, 192, 197, 203, 227, 232, 234, 235, 236, 242, 244, 289, 290, 295, 303, 416, 618, 634, 674
Ibn Abī l-Fayyāḍ: 278
Ibn Abī l-Jiṣāl: 561
Ibn Abī Qurra, Abū Nūr: 691
Ibn Abī Ŷamra, Abū Bakr: 397
Ibn Abī Ŷamra, Abū l-Qāsim b. Hišām: 397, 418
Ibn Abī Zamanīn: 166, 604
Ibn Aflaḥ: 620
Ibn Aḥlà: 407
Ibn 'Ā'iša: 528
Ibn Āmina: 528
Ibn 'Ammār: 236, 583
Ibn al-'Arabī, Abū Bakr: 266, 504, 505
Ibn al-'Arabī, Muḥyī l-dīn: 26, 61, 79, 93, 96, 228, 516, 706
Ibn Arfa' Ra'sa-hu: 464
Ibn 'Āṣim (m. 403/1013): 256
Ibn 'Āṣim (m. 829/1426): 22, 126, 133, 170, 264, 436
Ibn 'Āṣim (m. 857/1453): 590
Ibn 'Askar: 439, 440
Ibn al-'Aššāb: 531
Ibn 'Attāb: Muḥammad b. 'Attāb
Ibn al-'Aṭṭār: 130, 131, 261, 272, 295, 347, 348, 410, 413, 421, 425, 426, 428, 441, 477, 637
Ibn Awriya: 528
Ibn Ayman: 335
Ibn 'Ayšūn, Abū Isḥāq: 277, 278
Ibn al-'Aŷūz: 529
Ibn 'Ayyāš: 164
Ibn Ḅadr: 464
Ibn Bāq: 200-2, 226, 235, 273, 299
Ibn Baraka: 528, 529, 594
Ibn Baškuwāl: 48, 162, 168, 229, 472, 481
Ibn Bassām: 289, 290, 302, 543, 544
Ibn al-Bayḍā': 529
Ibn Bilāl, Abū Isḥāq: 627
Ibn Bunnī, Abū l-'Abbās: 535
Ibn Daḥmān, Abū Bakr: 562
Ibn Darrāŷ: 610
Ibn al-Fajjār: 676
Ibn Faraŷ, Abū 'Abd Allāh: 624
Ibn Fūrtiš: 473
Ibn al-Galīẓ, Abū 'Abd Allāh: 304
Ibn Gamāma: 528
Ibn al-Ḥaddād: 51
Ibn Ḥafṣūn, 'Umar: 225, 680, 681

Ibn al-Ḥallāl, Abū l-'Abbās: 535
Ibn Ḥammād: 464
Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī: 24, 43, 334, 486, 487, 606
Ibn Ḥassūn, Abū l-Ḥakam: 389, 684
Ibn Ḥawqal: 119, 131
Ibn Ḥaŷar: 627, 628
Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 737/1336-37): 184, 447
Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 529/1135): 234, 299, 323, 362, 460, 473
Ibn al-Ḥāŷŷ, Abū l-Barakāt: 234
Ibn Ḥayyān: 97, 163, 168, 241, 247, 285, 304, 382, 472, 475, 481, 491, 531, 557, 575, 579, 615, 616, 636, 642, 699, 700, 704
Ibn Ḥazm: 38, 44, 108, 109, 120, 132, 143, 170, 179, 185, 190, 204, 207, 239, 287, 288, 292, 298, 302, 304, 305, 308, 373, 385, 399, 406, 420, 424, 425, 427, 432, 446, 540, 541, 570, 581, 603, 630, 632, 633, 644, 645, 646, 650, 657, 659, 660, 669, 673, 687, 688, 703, 708
Ibn Ḥazm, Abū Bakr: 432
Ibn Ḥubayš, Abū l-Qāsim: 561
Ibn 'Iḏārī: 225, 486, 581
Ibn al-Imām, Abū Mūsà: 628
Ibn Jadīŷa: 528, 594
Ibn Jalaf al-Murādī: 444
Ibn Jaldūn: 42, 650
Ibn Jāqān: 231
Ibn al-Jaṭīb: 13, 37, 118, 127, 128, 193, 194, 228, 274, 297, 438, 519, 523, 533, 538, 612, 628, 662
Ibn Jaṭṭāb: 285
Ibn Jaṭṭāb, Abū Bakr: 397
Ibn Jātima: 234
Ibn Jayr, Abū Bakr: 535
Ibn Jayzurān: 528
Ibn al-Kattānī: 382, 641, 642, 653
Ibn Kisrà: 300
Ibn al-Labbāna: 289, 190
Ibn Lubāba: 139, 271, 364, 375, 404, 405, 406, 408, 455, 473, 498, 513, 691, 693
Ibn Lubb, Abū Sa'īd: 323, 330, 331, 346, 347, 377, 408, 438, 614
Ibn al-Makwī: 140, 384, 510, 512
Ibn Manẓūr, Abū 'Amr: 375
Ibn Manẓūr, Abū Bakr: 316
Ibn Mardanīš: 60, 291, 441, 443, 444, 476, 493, 518, 519, 549, 550, 551, 630, 648
Ibn Mas'ūd: 95
Ibn al-Mawwāz: 521
Ibn al-Mu'aḍḍal, Abū Šākir: 364
Ibn Mugāwir: 150, 274, 276, 277, 428
Ibn Mugīṯ: 128, 153, 164, 185, 263, 264, 348, 349, 409, 417, 418, 464, 465, 520
Ibn al-Munāṣif: 192, 194
Ibn Murābi' al-Azdī: 95
Ibn Nagrīla: 570, 697, 698
Ibn Nizār, Abū l-Ḥasan: 493
Ibn Nuwayra: 528
Ibn al-Qāsim: 128, 160, 165, 200, 419
Ibn al-Qaṭṭān: 624
Ibn al-Qūṭīya: 281, 525, 529, 553, 571
Ibn Quzmān: 21, 142, 209, 211, 264
Ibn Rabī', Abū 'Abd Allāh: 627
Ibn al-Raḥawī: 464
Ibn al-Rakīza: 687
Ibn al-Ramīmī: 451
Ibn al-Rayyuh, 'Abd Allāh: 667
Ibn Rumayla: 528
Ibn al-Rūmīya: 530
Ibn Rušd: 54, 136, 160, 161, 165, 276, 321, 330, 344, 349, 363, 368, 371, 375-78, 404, 405, 416, 417, 420, 421, 430, 458-60, 462, 463, 469, 478, 499, 500, 503, 510, 521, 522, 593, 605, 606, 611, 675, 676, 700
Ibn Sab'īn: 421

Ibn al-Ṣābūnī: 317
Ibn al-Ṣaddīnī: 357, 358
Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt: 402
Ibn al-Šahīd, Abū ʻUmar: 205
Ibn Sahl: 48, 58, 200, 295, 338, 362, 364, 370, 437, 454, 455, 469, 513, 520, 624, 625, 698
Ibn Saʻīd: 123, 125, 265, 275, 300, 472, 487, 535, 539, 562
Ibn Saʻīd, Abū Ŷaʻfar: 106, 670
Ibn al-Ṣāʼig: 350
Ibn al-Salīm: Muḥammad b. Isḥāq Ibn al-Salīm
Ibn al-Saqqāʼ: 137, 138
Ibn Sāra: 610
Ibn Šarīfa, M.: 22
Ibn Satārà: 528
Ibn al-Šayj: 82
Ibn Sayyār al-Warrāq: 272
Ibn Sayyid al-Nās: Muḥammad b. Aḥmad b. ʻAbd Allāh Ibn Abī l-Qāsim Sayyid al-Nās
Ibn Simāk: 22
Ibn Simāk al-ʻĀmilī, Abū ʻAbd Allāh: 482
Ibn Sirāŷ, Abū l-Qāsim: 236, 269
Ibn Šuhayd: 231, 238, 240, 242
Ibn Ṣumādiḥ: 637
Ibn Tāgīšit/Tāʻayyāšt, Ibrāhīm b. Yūsuf b. Tāšufīn: 127, 526
Ibn Ṭāhir: 562, 564
Ibn al-Ṭanŷīya: 530
Ibn al-Ṭaylasān: 620
Ibn Tūmart: 197, 198, 212, 389, 604
Ibn Ujt Gālib: 534, 535
Ibn Ujt Wahbūn: 534
Ibn Umayna: 528
Ibn Waḍḍāḥ: 26, 93, 95, 155, 183, 184, 422, 423, 677
Ibn Wāfid: 384
Ibn Ward: 370, 433, 434
Ibn al-Warrāq: 588
Ibn Yabqà, Abū ʻAlī: 638
Ibn Ŷahwar: 615, 699
Ibn Yarbūʻ: 414
Ibn Ŷubayr: 65, 222, 223, 431, 563
Ibn Ŷūdī, Abū l-Qāsim: 117
Ibn Ŷulŷul: 655
Ibn Ŷuzayy: 270, 618
Ibn Zarb: Muḥammad b. Yabqà Ibn Zarb
Ibn Zaydūn: 613
Ibn Ziyād: 139, 295, 296, 332, 455, 520
Ibn Zuhr: 274
Ibrahīm b. ʻAbbād al-Qurašī: 368
Ibrāhīm b. al-ʻAbbās: 270
Ibrāhīm b. ʻAbd al-Malik b. ʻUmar: 539
Ibrāhīm b. Abī l-Ḥasan, Abū Īsḥāq: 541
Ibrāhīm b. Hamušk: 476, 518, 519, 551
Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ: 207, 387, 639, 697
Ibrāhīm b. ʻĪsà b. Guennūn: 225
Ibrāhīm b. Ismāʻīl al-Qabrī: 605
Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz: 514
Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Sāḥilī: 128
Ibrāhīm b. Ṭāhir: 633
Ibrāhīm b. Yaʻqūb al-Ṭurṭūšī: 131
Idlāl: 325
Idrīs b. Abī Nūr: 691
Idrīs b. Yaḥyà al-ʻĀlī: 237
Ihtizāz: 363
ʻĪsà b. Dīnār: 464
ʻĪsà b. Muzāḥim: 525
ʻĪsà b. Saʻīd: 557, 558, 575-77
ʻĪsà b. Šuhayd: 285, 494
Isḥāq b. ʻAlī b. Yūsuf: 588
Isḥāq b. Ibrāhīm b. Masarra al-Tuŷībī, Abū Ibrāhīm: 441, 468, 515, 516, 687, 695
Ismāʻīl: 158
Ismāʻīl II: 590, 637
Ismāʻīl al-Ruʻaynī: 406
Ismāʻīl b. Mūsà b. Mūsà: 553

Išrāq al-Suwaydā': 60
I'timād: 55, 344, 492, 581-83, 612 (y véase al-Rumaykīya)
Jadīŷa: 529
Jalaf b. Rūmān: 65, 143
Jalaf b. Sulaymān b. Fatḥūn al-Ūryuwālī: 626
Jālid b. Abī l-Ḥasan Ŷā'a l-Jayr, Abū Yazīd: 374
Jālid b. Ma'bad al-Šāṭibī, Abū l-Walīd: 115, 692
Al-Jalīl: 636
Jayāl: 78, 575-77
Jayzurān: 44
José: 104
Juan Manuel, Infante: 98, 258, 437
Kanza bt. 'Abd al-Malik b. 'Umar: 539
Karīma: 94, 95
Karīma al-Marwazīya: 649
Kinda: 59
Kruk, R.: 19
Al-Labbāna: 290
Labīb: 605
Labīb b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Qaysī al-Qal'ī: 332
Lagardère, V.: 527
Laylà: 397, 418
Lévi-Provençal, E.: 38, 396, 584, 585
Lewis, B.: 42
Lichtenstadter, I.: 11
Liḍḍa: 53
López-Baralt, L.: 661
Lot: 675
Lubb b. Muḥammad: 554
Lubnà: 653
Ma'add b. Ya'là: 548
Maḥabba al-Balansīya: 623, 626
Maḥmūd b. 'Abd al-Ŷabbār: 703, 704
Mahraŷān: 55
Mahŷūna bt. Ibrāhīm al-Ḥakīm: 319
Makkī, M. 'A.: 526, 527
Makkīya bt. 'Umar b. Hāni' al-Tuŷībī: 600, 601, 605
Māksan: 586, 587
Mālik b. Anas: 127, 158, 164, 315, 330, 418, 419, 454, 521
Mālik b. al-Ḥasan: 305
Al-Ma'mūn (califa 'abbāsí): 101
Al-Ma'mūn (califa almohade): 129, 549, 589, 638
Al-Ma'mūn (rey de Toledo): 545, 546
Ma'n, Abū l-Aḥwaṣ: 545
Al-Manṣūr (califa almohade): 164, 204, 637, 652
Manṣūr al-Yahūdī al-Muganní: 223
Manṣūr b. Sinān: 609
Al-Maqqarī: 38, 98-100, 258, 628, 629, 644
María: 266
María (madre de Jesucristo): 62
Marwān b. al-Ḥakam (I): 340
Maryam: 53
Maryam bt. Ibrāhīm al-Murādī: 648
Maryam bt. Muḥammad b. Aṣbag: 58, 448, 449
Maryam bt. Muḥammad b. 'Īsà: 368
Maryam bt. Nabīl b. Nabīl: 452
Maryam bt. Ya'qūb al-Fayṣūlī al-Šilbī al-Ḥāŷŷa: 282
Marŷān: 44, 55, 342, 493, 573, 574, 578, 582, 607, 614
Márquez Villanueva, F.: 670
Maṣābīḥ: 639
Mas'ūd b. Abī 'Uṯmān: 353
Mas'ūd b. Aḥmad: 462
Ma'šūq: 609
Al-Mawwāq: 504, 505, 618
Maymūn b. Abī Ŷamīl: 536
Mayya: 57
Al-Māzarī: 350
Montagu, Lady Mary: 313
Mu'ammara: 363
Mu'āwiya b. Abī Sufyān: 101, 705
Mu'āwiya b. Ṣāliḥ: 434, 484, 511
Mufaḍḍal b. Muḥammad: 659

Mugīra b. ʻAbd al-Raḥmān (II): 363
Mugīṯ: 457
Mugīṯ (b. al-Ḥāriṯ): 104
Mugīṯ b. Muḥammad b. Yūnus b. ʻAbd Allāh: 690
Muḥammad: 691
Muḥammad (I, emir omeya): 36, 37, 52, 129, 130, 143, 188, 214, 215, 224, 286, 309, 326, 342, 380, 381, 387, 486, 502, 540, 542, 553, 568, 569, 571, 572, 580, 616, 632, 639
Muḥammad I (naṣrí): 541
Muḥammad V: 590, 591
Muḥammad IX: 590
Muḥammad XI: 590
Muḥammad al-Mustaʻīn bi-llāh, Abū ʻAbd Allāh (Muḥammad VII): 591
Muḥammad al-Jayyāṯ: 516
Muḥammad al-Qurašī al-ʻUmarī: 357
Muḥammad b. ʻAbd Allāh: 581
Muḥammad b. ʻAbd Allāh al-Dānī, Abū Bakr: 535
Muḥammad b. ʻAbd Allāh al-Qurašī: 464
Muḥammad b. ʻAbd Allāh b. Abī ʻĪsà: 421
Muḥammad b. ʻAbd Allāh b. Saʻd b. Mardanīš: 551
Muḥammad b. ʻAbd al-ʻAzīz, Abū Bakr: 444
Muḥammad b. ʻAbd al-Malik al-Muẓaffar: 577
Muḥammad b. ʻAbd al-Malik al-Ṭawīl: 554
Muḥammad b. ʻAbd al-Salām al-Jušanī: 91, 92, 105
Muḥammad b. ʻAbd al-Ŷabbār al-Mahdī: 389, 424, 672, 683, 684
Muḥammad b. Abī ʻĀmir al-Manṣūr: 36, 96, 122, 130, 140, 142, 171, 188, 214, 224, 237, 238, 267, 268, 275, 276, 280, 284, 285, 352, 363, 373, 382, 388, 420, 421, 432, 442-45, 511, 512, 514, 515, 531, 537, 555-59, 574, 575, 577, 595, 663, 664, 683, 688, 689, 701
Muḥammad b. Abī Bakr al-Azdī Ibn al-Fajjār: 651
Muḥammad b. Abī l-Ḥasan: 541
Muḥammad b. Abī Marwān b. Abī l-ʻAlāʼ b. Zuhr, Abū Bakr: 296
Muḥammad b. Abī l-Walīd Ibn al-Aḥmar: 129
Muḥammad b. Aflaḥ: 442
Muḥammad b. Aḥmad al-Aškar: 453
Muḥammad b. Aḥmad b. ʻAbd Allāh Ibn Abī l-Qāsim Sayyid al-Nās: 648, 658, 659
Muḥammad b. Aḥmad b. Majlad: 357
Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Muṭarrif b. Saʻīd al-Tuŷībī al-Bayrāqī: 440
Muḥammad b. Aḥmad b. Wahb: 385
Muḥammad b. Aḥmad b. Yazīd: 351
Muḥammad b. ʻAlī b. Muḥammad al-ʻAqrab, Abū ʻAbd Allāh: 482
Muḥammad b. ʻAttāb, Abū ʻAbd Allāh: 295, 332, 336, 360, 376, 437, 606, 614, 624, 646, 647, 650
Muḥammad b. Bašīr: 169, 264, 265, 371, 426, 470, 493
Muḥammad b. Dulayq: 398
Muḥammad b. Faraŷ al-Umawī: 485
Muḥammad b. Gāniya: 525
Muḥammad b. Gannūn: 683
Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī: 206
Muḥammad b. al-Ḥāŷŷ al-Lamtūnī: 525
Muḥammad b. Ḥazm: 283

Muḥammad b. Hišām b. ʻĪsà al-Ḥafīd: 360, 699
Muḥammad b. Ibrāhīm: 324
Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Tamīmī al-Ṭubnī, Abū Muḍar: 689
Muḥammad b. Ḥusayn b. Aḥmad al-Tamīmī: 691
Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ: 697
Muḥammad b. ʻĪsà: 368
Muḥammad b. Isḥāq Ibn al-Salīm, Abū Bakr: 294, 301, 485, 602, 607, 668
Muḥammad b. Ismāʻīl Ibn ʻAbbād: 517
Muḥammad b. ʻIyāḍ: 116, 323, 330, 346, 355, 470, 473, 510, 668
Muḥammad b. Jālid: 362
Muḥammad b. Jālid al-Umawī: 368
Muḥammad b. Jazarūn; 684
Muḥammad b. Makkī: 624
Muḥammad b. Marwān b. Zuhr: 464, 469
Muḥammad b. Maymūn al-Ḥusaynī, Abū ʻAbd Allāh: 56
Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥārib al-Ṣarīḥī Ibn Abī l-Ŷayš: 535
Muḥammad b. Mūsà al-Rāzī: 387
Muḥammad b. Qāsim b. Ḥammūd: 531, 605
Muḥammad b. Saʻd al-ʻĀšiq: 627
Muḥammad b. Saʻīd b. Mudrik al-Gassānī: 561, 562
Muḥammad b. Salama: 203, 327, 622, 623
Muḥammad b. Sīrīn: 183
Muḥammad b. Šuŷāʻ: 403
Muḥammad b. ʻUbayd Allāh b. al-Walīd al-Muʻayṭī: 485, 486
Muḥammad b. Walīd: 455, 473, 513, 691
Muḥammad b. Yabqà Ibn Zarb: 294, 415, 420, 427, 428, 429, 441, 469, 508, 512, 513, 614
Muḥammad b. Ŷaʻfar: 322
Muḥammad b. Ŷahwar, Abū l-Walīd: 358, 637
Muḥammad b. Yaḥyà b. Bakr: 457
Muḥammad b. Yazīd b. Maslama b. ʻAbd al-Malik b. Marwān: 126
Muḥammad b. Ŷunāda: 681
Muḥammad b. Yūsuf al-Fihrī, Abū l-Aswad: 498
Muḥammad b. Yūsuf Ibn al-Gāsil: 449
Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd, Abū ʻAbd Allāh: 129, 451
Muḥammad b. Yūsuf b. Tāšufīn Ibn ʻĀʼiša, Abū ʻAbd Allāh: 526, 527
Muḥammad b. Ziyād: 52, 486, 487
Muhŷa bt. al-Tayyānī: 644, 678
Muʻizz al-dawla: 544
Muʼmin: 375
Muʼmina: 541
Mūna: 54
Al-Mundir (emir omeya): 123, 206, 279, 381, 530, 540, 580
Mundir b. ʻAbd al-Raḥmān (II): 363
Al-Mundir b. ʻAbd al-Raḥmān (III), Abū l-Ḥakam: 530
Mundir b. Saʻīd: 326, 427, 625, 626
Al-Muqtadir: 497, 544, 545
Murra b. Ṣaʻṣaʻ b. Muʻāwiya b. Bakr b. Hawāzin: 532
Mūsà b. Ḥammād: 649
Mūsà b. Mūsà: 553, 559
Mūsà b. Nuṣayr: 142, 386, 387, 701
Muṣʻab b. ʻImrān: 532
Al-Muṣḥafī, Ŷaʻfar b. ʻUṯmān: 443, 556, 557, 570, 574
Al-Mustakfī: 102, 424, 684
Muštāq: 343
Mutʻa (esposa de al-Ḥakam I): 340

Mut'a (esposa de 'Abd al-Raḥmān II): 340, 342, 639
Al-Mu'tadd: 151, 190, 194
Al-Mu'taḍid: 36, 55, 163, 279, 343, 344, 382, 423, 491, 492, 517, 544, 547, 570, 582, 613, 681
Al-Mu'taman: 444, 546
Al-Mu'tamid: 55, 98, 99, 199, 236, 267, 291, 318, 344, 389, 491, 492, 582, 583, 612, 688, 689
Mutarrif: 615
Mutarrif b. 'Abd Allāh: 581
Mutarrif b. 'Abd al-Raḥmān (II): 363, 502
Al-Mu'taṣim: 38, 544, 545, 671
Al-Mutawakkil: 546
Muŷāhid al-'Āmirī: 147, 425, 492, 538, 636
Al-Muẓaffar Ibn Abī 'Āmir, 'Abd al-Malik: 38, 39, 60, 78, 153, 238, 280, 382, 420, 557-59, 575-77
Al-Muẓaffar Ibn al-Afṭas: 382
Muzāḥima bt. Muzāḥim b. Muḥammad al-Ṭaqafī al-Ŷazīrī: 335
Muzayna: 54, 64
Muzna: 54, 64
Al-Nabātī: 531
Nāfi': 648
Al-Naḥlī, Abū l-Walīd: 199
Al-Namir b. Tawlab: 535
Narŷis: 38
Nāṣiḥ: 335
Al-Nāṣir (califa almohade): 697
Naṣr: 571, 572
Naṣr b. al-Ḥasan al-Samarqandī, Abū l-Fatḥ: 152
Naŷā': 190
Naŷāt: 325
Naŷda: 326
Naŷm: 56
Nazhūn: 665
Nicolás: 654, 655
Niẓām: 280
Noé: 97
Nu'ayma bt. Abī Surūr Mufarraš: 331
Nuwayra: 51
Nuŷayma: 703, 704
Nuzha: 60, 300
Nuzha bt. Sulaymān, Umm al-'Afāf: 648
Pérès, H.: 15, 21, 221
Platón: 253
Putifar: 104
Qāḍī 'Iyāḍ: 24, 149, 196, 349, 376, 472, 473, 694
Al-Qādir, Yaḥyà b. ḏī l-Nūn: 102, 238, 546
Qalam: 130, 153, 387, 494
Al-Qalfāṭ: 241
Qamar: 207, 387, 638
Qamar (*umm walad* de 'Alī b. Yūsuf): 588, 589
Qamar bt. Ḥusayn al-Mālaqī: 353
Al-Qāsim b. Ḥammūd: 190, 531, 577
Al-Qāsim b. Muḥammad: 388
Qāsim b. Ṭālib: 473, 475
Al-Qāsim b. Ya'īš: 224
Al-Qāsim b. Yūsuf al-Fihrī: 498
Qasmūna: 51, 142
Qaṭan b. 'Abd al-Malik b. Qaṭan: 498
Al-Qu'aynī, Abū Ḥafṣ: 126
Qurayš: 68
Rāḍiya: 56, 605
Rāḥ: 123
Al-Ramādī: 195, 196, 220
Al-Rašīd (califa almohade): 129, 589
Al-Rašīd b. al-Mu'tamid: 318
Rašīda al-Wā'iẓa: 625, 626
Rasīs: 304, 305, 673
Ra'y bt. Yūnus: 459, 481
Rayḥāna: 647
Al-Rāzī, Aḥmad: 387, 571, 704
Al-Rāzī, 'Īsà: 536
Ribera, J.: 12-15, 43, 311
Rodrigo: 50, 142

Ruḥayma bt. ʻAbd al-Raḥmān b. ʻAbd Allāh b. Jālid b. Šuhayd: 690, 691, 700
Rumayk b. Ḥaŷŷāŷ: 55
Al-Rumaykīya: 23, 55, 56, 98-100, 109, 258, 259, 291, 582 (y véase Iʻtimād)
Ruqayya bt. Muḥammad (I): 609
Ruqayya bt. Tammām: 279, 280
Al-Rušāṭī: 275, 626
Saʻāda: 353
Al-Šaʻbī: 159, 289, 345, 404, 412, 413, 676
Sābūr: 547
Saʻd b. Muʻāḍ: 473
Saʻda: 360
Al-Ṣadafī, Abū ʻAlī: 432
Al-Ṣadafī, Ṭāhir: 27
Saʻdūn b. Ismāʻīl al-Ŷuḏāmī: 515
Saʻdūna bt. Saʻīd: 473, 475
Al-Šāfiʻī: 160
Ṣafīya (esposa de Abū Yaʻqūb Yūsuf): 60, 549, 550
Ṣafīya: 356
Ṣafwān b. Idrīs: 402
Saḥnūn: 185, 412
Ṣaʻīd: 139
Saʻīd: 600
Saʻīd al-Jayr: 340
Saʻīd b. ʻAbd Allāh b. Saʻīd al-Salmānī: 523
Saʻīd b. Aḥmad b. ʻAzzūz: 353
Saʻīd b. Aḥmad b. Saʻīd/Saʻdī b. ʻAbd Allāh: 334
Saʻīd b. al-Ḥakam (I): 340
Saʻīd b. Ḥassān: 216, 237, 501, 631
Saʻīd b. Munḏir b. Saʻīd: 427
Saʻīd b. Sulaymān b. Ḥabīb: 269, 460, 461, 482, 555
Saʻīd b. Sulaymān b. Ŷūdī: 142, 672
Saʻīd b. ʻUṯmān al-Aʻnāqī: 353
Sakan: 687
Al-Šakkāz, Abū ʻAlī: 228, 229
Ṣāliḥ al-Jarrāz: 516
Salma bt. ʻAbd al-Raḥmān (I): 540
Salūl: 532
Al-Samawʼal b. Yaḥyà al-Magribī, Abū Naṣr: 678
Samra: 344
Šams: 65
Šams (hija de Muḥammad I, naṣrí): 541
Sancho Abarca: 142, 537
Šanīf: 639
Al-Saqaṭī: 206, 208, 272, 275, 302, 333, 383
Al-Šaqundī: 300
Al-Šaqūrī, Abū ʻAbd Allāh: 297
Sara: 158
Sāra "la Goda": 498, 525
Al-Saraqusṭī: 288
Al-Šāṭibī, Abū Isḥāq: 281, 282
Ṣawwāb: 605
Sawwār b. Ḥamdūn: 705
Sawwāŷāt: 637
Al-Ṣayyād: 364
Sayyida: 581
Sayyida bt. ʻAbd Allāh: 609
Sayyida bt. ʻAbd Allāh b. Jalaf: 553
Sayyida bt. ʻAbd al-Ganī: 651
Sayyida bt. Muṭarrif b. ʻAbd al-Raḥman (II): 609
Seco de Lucena, L.: 45
Serrano, D.: 323
Shakespeare, W.: 437
Shatzmiller, M.: 273, 390
Al-Šifāʼ: 340, 342, 363, 501, 502, 517
Al-Silafī, Abū Ṭāhir: 600, 601
Simāŷa: 102, 317
Simonet, F. J.: 12-14, 220
Al-Ṣiqillī, Abū ʻAbd Allāh: 655
Sīr b. Abī Bakr: 244, 499, 500
Sīr b. ʻAlī b. Yūsuf: 588
Sirāŷ al-dawla: 497
Slane, M. G.: 42
Smith, M.: 11
Stern, G.: 11
Suʻād: 53

Šu'ayb: 97, 150
Ṣubḥ: 638
Ṣubḥ (esposa de al-Ḥakam II): 23, 44, 55, 69, 77, 97, 275, 318, 343, 352, 536, 537, 574, 578, 609, 610, 663, 664, 689
Sublet, J.: 57, 58
Suhayl: 497
Sulaymān b. Aḥmad b. 'Alī: 487
Sulaymān b. Aswad: 265, 326, 329, 381
Sulaymān b. Aswad b. Ya'īš b. Ḥušayb al-Gāfiqī: 555
Sulaymān b. al-Ḥakam al-Musta'īn bi-llāh: 129, 672
Sulaymān b. Hāšim al-Ma'āfirī: 555
Sulaymān b. 'Īsà: 672
Sulaymām b. Naŷāḥ al-Muqri', Abū Dā'ūd: 647
Sulwān: 357
Ṣumādiḥ, Abū 'Utba: 545
Al-Ṣumayl: 498, 552, 565, 566, 595
Al-Ṣūra: 198
Tahr: 54
Tahtazz: 54
Ṭa'laba b. Salama al-'Āmilī: 389
Talbi, M.: 386
Ṭalḥa b. 'Abd Allāh b. Ṭalḥa: 652
Ṭālūt b. 'Abd al-Ŷabbār: 90
Tammām: 568
Tammām b. 'Āmir al-Ṭaqafī: 65, 143, 279, 425, 455
Tamīm al-Mu'izz: 586, 587
Tamīm b. Yūsuf b. Tāšufīn, Abū l-Ṭāhir: 499, 500
Ṭarab: 381
Ṭāriq b. Ziyād: 171, 536
Ṭarūb: 23, 44, 214, 340, 342, 362, 533, 571-75, 578, 697
Tāšufīn: 499
Tāšufīn b. 'Alī: 129, 499, 588, 589
Tkfāt: 52, 486, 487
Al-Ṭulayṭulī: 649
Ṭūna bt. 'Abd al-'Azīz b. Mūsà b. Ṭāhir b. Manā': 57, 58
Ṭurayyā (Isabel de Solís): 129, 590
Al-Ṭurṭūši, Abū Bakr: 26, 228, 421
'Ubayd Allāh: 560
'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh al-Balansī: 540
'Ubayd Allāh b. Muḥammad b. Adham: 385, 624
'Ubayd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ukāmin al-Azdī: 459
'Ubayd Allāh b. Qarlumān: 280, 281
'Ubayd Allāh b. Yaḥyà: 375, 455
'Ubayd Allāh b. Yaḥyà Ibn al-Ŷazīrī: 673
Al-'Uḏrī, Aḥmad b. 'Umar, Abū l-'Abbās: 152, 370, 605, 637, 659
'Ulà: 385, 386
'Ulayya bt. 'Abd al-Raḥmān (II): 609
'Ulayya bt. Ziryāb: 639
'Ulla: 53
'Umar al-Ṣagīr: 129
'Umar b. 'Abd al-'Azīz: 525
'Umar b. al-Jaṭṭāb: 39, 87, 187, 414
'Umar b. Muḥammad b. Aḥmad, Abū l-Jaṭṭāb: 440
'Umar b. Qalhīl, Abū Ḥafṣ: 639
'Umar b. al-Sarrāŷ: 606
Al-'Umarī, Abū l-Qāsim: 327
Umayma: 64
Umm 'Amr bt. Abī Marwān Ibn Zuhr: 296, 297
Umm al-'Āṣī: 569
Umm 'Aṭīya bt. 'Ammār: 158, 161
Umm al-Fatḥ (hija de Yūsuf II): 590, 591
Umm al-Fatḥ bt. Abī l-Qāsim al-Ŷayyānī: 331
Umm al-Fatḥ bt. Abī 'Uṯmān: 353
Umm al-Fatḥ bt. Faraŷ b. Abī l-Faraŷ: 452

Umm al-Fatḥ bt. Muḥammad al-Šalubānī: 329, 339
Umm Ḥakīm: 272
Umm Ḥakīma: 272
Umm al-Ḥasan bt. Abī Ŷa'far al-Ṭanŷālī: 297, 298
Umm al-Ḥusn: 65
Umm al-'Izz bt. Aḥmad: 648
Umm al-Kirām: 671
Umm Mūsà: 498
Umm al-Qāsim bt. Muḥammad b. Ŷābir: 532
Umm Qurayš: 292, 424
Umm Salama: 342, 540, 542
Umm Šurayḥ: 647
Umm al-'Uluww: 586, 587
Umm 'Uṯmān: 566-68
Umm Walīd: 65
'Uqayl b. 'Aṭīya b. Ŷa'far al-Quḍā'ī: 414
Urrāka: 50
Al-'Uryanī, Abū Ŷa'far: 93, 95
'Utba: 640
'Uṯmān b. 'Affān: 554
'Uṯmān b. Muḥammad b. 'Īsà al-Lajmī: 535
'Uṯmān b. Sa'īd al-Dānī, Abū 'Amr: 646, 647
'Uṯmān b. Ŷa'far b. 'Uṯmān: 556
'Uzayr: 97
Viguera, M. J.: 17, 87, 221, 390, 566, 703, 704
Wāḍiḥ: 45
Wallāda: 221, 238, 244, 644, 664, 678
Al-Wanšarīsī: 25, 390, 474, 475
Wansūs b. Yarbū': 52
Wāŷid: 576
Witiza: 525
Ŷābir b. Labīd: 319
Ŷa'far b. 'Alī: 224
Yaḥyà b. 'Abd Allāh Ibn Abī 'Īsà, Abū 'Īsà: 464
Yaḥyà b. 'Abd al-Raḥmān al-Abyaḍ: 275
Yaḥyà b. Abī Yaḥyà b. Tāšufīn, Abū Bakr: 526
Yaḥyà b. Aḥmad b. Huḍayl al-Tuŷībī, Abū Zakarīyā': 37, 612
Yaḥyà b. 'Alī al-Mu'talī bi-llāh: 122, 531, 532, 605
Yaḥyà b. 'Alī b. Gāniya: 103, 525, 528
Yaḥyà b. al-Ḥasan Ibn Ṣafwān, Abū Bakr: 372
Yaḥyà b. Isḥāq: 239
Yaḥyà b. Isḥāq (visir): 658
Yaḥyà b. Ḥammūd: 517
Yaḥyà b. Muḥammad: 658
Yaḥyà b. Munḏir: 547
Yaḥyà b. Qāsim b. Hilāl: 399
Yaḥyà b. Rāšid: 498
Yaḥyà b. Sa'īd: 157
Yaḥyà b. 'Umar: 212, 233, 437
Yaḥyà b. Wāfid al-Lajmī: 90
Yaḥyà b. Yaḥyà: 89, 210, 216, 237, 271, 362, 367, 368, 454, 466, 476, 540, 656, 657
Yaḥyà b. Yazīd: 682
Yaḥyà b. Zakarīyā' al-Jaššāb: 579
Ya'īš b. Muḥammad: 616, 617
Ŷamāl: 54
Ŷamīla: 51
Ŷamīla bt. 'Abd al-Ŷabbār: 631, 703, 704, 705, 708
Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq: 660
Yāsīn b. Yaḥyà: 88, 89
Yāsir: 568
Ŷawrā': 54
Al-Ŷazīrī: 133, 153, 167, 200, 263, 273, 274, 277, 348, 349, 378
Al-Yuḥānisī, Abū Marwān : 116, 117, 119, 150, 240, 277, 278, 399, 627, 633
Yūnus b. 'Abd al-Razzāq, Abū l-Walīd: 459

Yūsuf I: 589
Yūsuf al-Nāṣir li-dīn Allāh, Abū l-Ḥaŷŷāŷ (Yūsuf III): 591
Yūsuf b. ʻAbd al-Raḥmān al-Fihrī: 37, 498, 511, 552, 565-67, 595, 682
Yūsuf b. Aḥmad b. Hilāl: 353
Yūsuf b. Dā'ūd Ibn ʻĀ'iša: 526
Yūsuf b. Ḥaŷŷāŷ: 549
Yūsuf b. Ibrāhīm b. ʻAbd al-ʻAzīz b. Wahbūn al-Kalāʻī: 534
Yūsuf b. Jaṭṭār b. Sulaymān: 334
Yūsuf b. Saʻd b. Mardanīš, Abū l-Ḥaŷŷāŷ: 550
Yūsuf b. Tāšufīn: 43, 127, 163, 245, 246, 499, 525, 526, 527, 587, 588, 689
Ŷuzayy b. ʻAbd al-ʻAzīz b. Marwān: 121
Al-Zahrā': 79-81, 101, 109
Zahra bt. Abī l-Ḥasan ʻAlī b. Muḥammad: 482
Al-Zahrāwī, Abū l-Qāsim: 159
Zakarīyā': 326
Zakarīyā' b. Yaḥyà al-Tamīmī Ibn Barṭāl: 658
Zaragoza, Agustina: 705
Zāwī b. Zīrī: 247
Zawnān: 458
Zaynab al-Nafzāwīya: 243, 244, 245, 526, 527, 588
Zaynab bt. ʻAbbād: 626
Zaynab bt. Muḥammad al-Zuhrī: 58
Al-Zaŷŷālī: 264, 436, 446
Ziyād b. ʻAbd al-Raḥmān Šabṭūn: 434, 484, 485, 631
Ziyād b. al-Nābiga al-Tamīmī: 50, 142
Ziyādat Allāh b. ʻAbd al-Malik b.
Ziyādat Allāh al-Ṭubnī: 699, 700
Ziryāb: 210, 211, 223, 224, 308, 554, 555, 639, 640
Zuhayr: 545
Zuhr: 137
Zumurrud: 71
Zumurruda: 483

Índice de topónimos

Agmāt: 582, 583, 612
Alacón: 560
Alafoens: 120
Alcaudete: 371
Alejandría: 222, 223, 421, 600, 601
Algarve: 535, 582
Algeciras: 190, 335, 370, 378, 583, 605, 627
Alhandega: 463
Almería: 36, 38, 317, 383, 422, 432, 451, 544, 545, 546, 551, 590, 600, 637, 647, 659, 671, 675, 685, 689
Almuñécar: 194
Alpuente: 498
Arabia: 702
Arcila: 484
Arcos: 583
Argel: 544
Arnedo: 617
Aznalcázar: 658
Badajoz: 138, 139, 322, 364, 382, 402, 404, 405, 406, 416, 546, 547
Baeza: 470
Bagdad: 129, 285, 387, 655
Balī: 120
Barbastro: 163, 211
Barbiṭāniya: 553
Al-Baṣra: 683
Baza: 193, 345
Beja: 703
Bulāy (Fulāy): 139
Cabra: 316
Calatayud: 218
Calatrava: 449
Caniles: 668
Carmona: 697
Castilla: 142, 238, 538
Cerdaña: 387
Cerdeña: 147
Ceuta: 137, 138, 213, 266, 363, 421, 438, 550, 637
Constantinopla: 163, 372
Córdoba: 40, 43, 44, 51, 52, 79, 89, 90, 97, 104, 109, 118, 120, 124, 126, 137, 139, 145, 151, 189, 206, 210, 215, 220, 224, 225, 229-31, 235, 238, 258, 261, 265, 269, 270, 276, 278, 281, 285, 288, 292, 294, 301, 304, 316, 317, 319, 322, 326, 328, 336, 340, 341-3, 350, 351, 356, 357, 360, 374, 379, 382, 383, 385, 388, 389, 401, 415, 426, 427, 448, 468, 470, 471, 480, 482, 485, 486, 489, 509, 512, 513, 540, 553, 557, 559, 561, 565-67, 570, 574, 579, 602, 603, 609, 611-16, 622, 623, 636, 637, 655, 664, 665, 668, 682, 689, 690, 700, 703
Creta: 381
Cutanda: 464
Dalías: 432, 659, 660
Damasco: 387, 414
Denia: 145, 318, 363, 425, 432, 486, 492, 497, 538, 543, 544, 545, 546, 626, 636, 646, 650, 671
Écija: 343
Egipto: 184, 302, 606, 624
El Cairo: 288, 380, 624
España: 13, 18
Évora: 388
Faḥṣ al-Ballūṭ: 89, 427, 460, 461, 625
Fez: 431, 436, 638, 660
Gibralfaro: 232
Gibraltar: 171

Granada: 12, 13, 25, 43, 45, 72, 102, 213, 247, 269, 288, 197, 320, 329-31, 338, 339, 353, 370, 374, 378, 397, 414, 450, 457, 482, 517, 518, 523, 563, 570, 584, 590, 612, 623, 638, 691, 697
Guadalajara: 553
Guadamellato: 225
Guadarromán: 494
Guadix: 118, 278, 493, 541, 564
Harat: 208
Al-Ḥaŷar: 683
Al-Ḥiŷāz: 600
Al-Ḥuŷayra: 658
Ifrīqiya: 247, 386, 387, 389, 655
Ilbīra: 88, 159, 319, 566, 567, 606, 646, 672, 705
Iraq: 628
Jaén: 225, 237, 332, 333, 431, 554, 577, 606
Játiva: 626
Jerez: 651
Jwārizm: 628
La Meca: 126, 222, 412, 601, 605, 606, 607, 649
Lanteira: 633
León: 388
Lisboa: 268, 459
Loja: 487, 523, 649
Lorca: 407
Al-Madīna al-Zāhira: 171, 284, 558, 683
Madīnat al-Zahrā': 43, 79, 81, 287, 304
Madrid: 17
Mágreb: 128, 244, 246, 248, 323, 650
Málaga: 161, 232, 357, 389, 414, 456, 487, 488, 517, 638, 684
Mallorca: 425
Marbella: 583
Marchena de los Olivos: 65
Marrakech: 198, 244, 355, 390, 402, 486, 588, 589, 652, 704
Marruecos: 436, 650
Medina: 14, 126, 127, 129, 153, 195, 494, 649
Mérida: 129, 380, 389, 555
Monastir: 623
Montemayor: 583, 584
Monzón: 553
Morón: 539
Murcia: 118, 209, 292, 344, 397, 407, 432, 441, 444, 451, 562, 633, 653
Narbona: 387
Navarra: 537, 538
Niebla: 456
Ohanes: 116, 257, 399
Orihuela: 701
Osuna: 536
Pamplona: 388
Paterna: 637
Pechina: 406
Portugal: 120
Priego: 521
Al-Qayrawān: 609
Qūṣ: 600
Rayyo: 515, 682
Ronda: 399, 421, 628, 629, 681
Sahla: 560
Salé: 402, 652
Salobreña: 194
Samarcanda: 152
Santiago de Compostela: 704
Segura: 497
Sevilla: 55, 139, 207, 229, 236, 258, 259, 266, 290, 291, 318, 343, 344, 387, 388, 423, 438, 457, 487, 491, 499, 506, 512, 516, 525, 535, 539, 544, 547, 550, 570, 582, 583, 603, 613, 638, 639, 647, 658, 681, 697
Sicilia: 654, 655
Silves: 291, 300, 378, 423, 438, 535, 547, 582

Siracusa: 655
Siria: 52, 123
Siỷilmāsa: 245, 414
Sudán: 128
Tākurunna: 535
Tarazona: 218
Tiro: 152
Toledo: 102, 120, 138, 215, 224, 238, 449, 465, 468, 469, 487, 545, 546, 547, 616
Tortosa: 414
Tremecén: 628, 629
Trípoli de Siria: 152
Tudela: 217, 218, 289, 553
Tudmīr: 285, 701
Túnez: 606, 646
Úbeda: 300, 658
Valencia: 120, 150, 152, 274, 325, 444, 525, 537, 544, 545, 546, 702
Wāsiṭ: 628
Ŷillīqīya: 381, 388
Zallāqa: 526
Zamora: 388
Zaragoza: 245, 444, 497, 544, 545, 546, 547, 565, 622, 672

SUMARIO

Agradecimientos 9
1. Introducción 11
Historiografía, 11; Fuentes documentales, 18; Alguna conclusión y otras cuestiones varias, 27.
2. Nombres para mujeres, nombres de mujeres 33
Denominaciones genéricas, 33; Huellas onomásticas, 47; Conclusiones, 73.
3. Modelos de mujer 79
Alabanza de las mujeres, 83; Vituperio de las mujeres, 91; Conclusiones, 106.
4. Clases de mujeres 113
Mujeres en el campo y en la ciudad, 114; Adscripciones étnicas, 121; La esclavitud, 125; La religión de las mujeres, 141; A lo largo de la vida de las mujeres, 148; Conclusiones, 172.
5. La presencia de las mujeres 177
El cuerpo descrito, 178; El cuerpo velado, 186; El cuerpo vestido, 198; Lugares públicos y lugares privados: la presencia de las mujeres, 217; Conclusiones, 249.
6. El trabajo de las mujeres 253
En el campo, 255; El entorno doméstico y el trabajo de las mujeres, 259; Un mundo aparte: el entorno doméstico palaciego, 283; Fuera de las casas, 287; Conclusiones, 305.
7. Mujeres propietarias 313
Cosas de mujeres, 315; Propiedades rurales, 319; Propiedades urbanas, 325; Otras propiedades: dinero, esclavos, 331; La cesión y transmisión de las propiedades: testamentos, legados píos, donaciones, 335; Límites al ejercicio del derecho a la propiedad, 349; El acceso a la propiedad, 354; Las mujeres como propiedad, 379; Conclusiones, 390.
8. Matrimonio, parentesco y poder 395
Matrimonio y celibato, 398; Matrimonio: un acto legal, 403; Unión y desunión: bodas, poligamia y divorcio, 417; Conclusiones, 477.

La pareja conyugal y las relaciones de familia, 483; Maternidad y relaciones materno-filiales, 504; El parentesco materno, 523; Estrategias matrimoniales y política familiar, 539; Mujeres, parentesco y poder, 565; Conclusiones, 581.

9. ¿Espacios de mujeres? 599

Religiosidad y creencias, 600; Saberes y conocimientos, 630; Relaciones afectivas y sexuales: normas y transgresiones, 656; Desorden y violencia, 680; Conclusiones, 506

Glosario 711

Fuentes árabes y bibliografía 719

Índices 761



ISBN 84 - 00 - 07874-8

