

**MUHAMMAD SAYYAH MESNED ALESA**

**EL ESTATUS DE LA MUJER EN LA SOCIEDAD  
ÁRABO-ISLÁMICA MEDIEVAL  
ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE**

**Granada, 2007**

**UNIVERSIDAD DE GRANADA  
Departamento de Historia Medieval y  
Ciencias y Técnicas Historiográficas**

**Tesis doctoral dirigida por  
José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD  
Profesor titular del Dto. de Antropología Social  
José M<sup>a</sup> MARTÍN CIVANTOS  
Contratado Ramón y Cajal del Dto. de Historia Medieval  
y Ciencias y Técnicas Historiográficas**



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	p. 4
METODOLOGÍA	p. 8
PRINCIPALES FUENTES ÁRABES REFERIDAS A LA MUJER	p. 15
PRINCIPALES FUENTES ÁRABES REFERIDAS A LA MUJER EN ORIENTE	p. 16
PRINCIPALES FUENTES ÁRABES REFERIDAS A LA MUJER EN AL-ANDALUS	p. 38
LA MUJER EN LA CIVILIZACIÓN MUSULMANA	p. 82
LA MUJER EN LA AL-ÛAHILIYA	p. 83
LA MUJER MUSULMANA EN LA ÉPOCA DEL PROFETA	p. 94
LA MUJER EN EL CORÁN Y LA TRADICIÓN ISLÁMICA	p. 101
LA MUJER EN LA ÉPOCA RAŠIDÍ	p. 110
LA MUJER EN LA ÉPOCA OMEYA	p. 114
LA MUJER EN LA ÉPOCA ABBASÍ	p. 136
LA MUJER EN AL-ANDALUS (S. VIII-X).	p. 179

ESTUDIO COMPARATIVO	p. 226
CONCLUSIONES	p. 241
FUENTES	p. 246
BIBLIOGRAFÍA	p. 254

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo ha sido nuestra intención la de estudiar el papel y la situación de la mujer en la sociedad musulmana tanto en Oriente como en Occidente. Nuestra idea ha sido hacer un estudio comparativo de ambas regiones del mundo islámico durante la Edad Media y, más concretamente, durante la Alta Edad Media. El objetivo principal fue desde el principio conocer si el estatus de la mujer en Al-Andalus era diferente o similar al de la zona oriental.

El tema tiene por si mismo una gran importancia, pues se trata de sacar a la luz aspectos sociales, como aquellos que atañen directamente a las mujeres, y que normalmente aparecen poco en las fuentes escritas. A pesar de esta invisibilidad, creemos, sin embargo, que el análisis exhaustivo de las mismas ha proporcionado una mayor información y, por tanto, un conocimiento más real de su situación.

En segundo lugar, la temática es fundamental para conocer no solo el estatus de la mujer sino la estructura de la sociedad en la que ésta se inserta. Así, es necesario dar un tratamiento estrechamente unido al tipo relaciones sociales que se dan en cada ámbito geográfico y en cada periodo histórico, atendiendo a cuestiones como el de las estructuras familiares, las relaciones de poder, las formas de producción, etc. De esta manera, la problemática de los estudios de género podrán integrarse también en los debates historiográficos más generales como, en este caso, la definición de modelos sociales de tipo oriental u occidental.

Esta temática ha sido abordada, en el caso de Al-Andalus, precisamente como un elemento que permitía adscribir la sociedad árabo-musulmana peninsular a uno de esos modelos.

El tema de la investigación, como podemos observar, no es baladí. Los motivos que nos han llevado a su elección han sido diversos. Algunos ya los

hemos expresado. A nuestro juicio, es de vital importancia en la descripción de la verdadera imagen de la sociedad islámica y su evolución histórica. Esto, que podría parecer algo obvio, no lo es tanto ni desde la perspectiva oriental ni desde la occidental. En primer lugar porque desde el mundo árabo-musulmán no siempre se comprende el alcance y la importancia de la mujer en la evolución histórica. En segundo lugar, porque desde Occidente la imagen monolítica y estática del mundo musulmán es una de las principales barreras y tópicos para su conocimiento y su acercamiento. Efectivamente, en la civilización árabe-musulmana hay Historia: más allá de la Historia política y del poder hay una evolución y una transformación social fruto de una dinámica interna y de los contactos con otras formaciones sociales y culturas a lo largo de un extenso territorio y durante un periodo prolongado de tiempo.

Consideramos además fundamental el desarrollo de investigaciones que traten temas de Historia cultural, de las cuales existen muy pocos ejemplos a pesar de su vital importancia.

Estamos convencidos igualmente de la necesidad de realizar estudios comparativos entre Oriente y Al-Andalus, como una metodología apropiada para generar conocimiento histórico, en tanto en cuanto en la Península Ibérica se desarrollará, a partir del año 711 una sociedad que forma parte de la cultura árabo-musulmana. Las dificultades son muchas, y no siempre de tipo científico. Influyen de manera definitiva la distancia geográfica, las diferencias culturales y lingüísticas actuales o las circunstancias políticas.

Desde una perspectiva estrictamente científica resulta compleja la obtención e interpretación de los datos. Como historiador que trabaja con las fuentes escritas, resulta dificultosa la recopilación de informaciones que se encuentran muy dispersas o que, como en el caso de Al-Andalus, son escasas por la falta de documentación de archivo. La interpretación y elaboración no es menos dificultosa habida cuenta de las diferencias entre ambas regiones o del riesgo de extrapolar datos y trabajar a veces con informaciones a las que es necesario someter a un proceso de exégesis.

Por otra parte, es probable que resulte llamativo, incluso paradójico, ver a un hombre, beduino, jordano y musulmán, investigar y escribir sobre temas de género en un país occidental. Algunos de los motivos que nos movieron a ello los acabamos de exponer. Evidentemente resultaba (y sigue resultando) un desafío, no solo desde un punto de vista científico, sino también social.

Partimos del convencimiento de que la mujer musulmana desempeñó un papel importante en la cultura islámica. Esto no quiere decir que la mujer fuera igual al varón ni mucho menos, ni que gozara de libertad. Las categorías contemporáneas occidentales no son aplicables a una sociedad medieval, ni es bueno aproximarse a la investigación histórica desde juicios de valor o ideas preconcebidas. Como veremos, la realidad social árabo-islámica era mucho más rica y compleja, y los mecanismos de la mujer para actuar en ella fueron en ocasiones, cuando menos, originales y no siempre tan rígidos como habitualmente se cree. Existe, además, una evolución histórica que es fundamental señalar y comprender si queremos conocer realmente la Historia de esta civilización. Nos encontramos siempre, eso sí, dentro de un marco social estrictamente patriarcal.

Nos encontramos además en un periodo especialmente fértil desde el punto de vista cultural, marcado por el dinamismo de una sociedad en plena expansión. Este es otro de los motivos que nos movió a elegir este periodo. Analizarlo y conocer su evolución suponen también comprender mejor el desarrollo posterior de la civilización islámica y su realidad actual. En ese contexto histórico, la mujer gozó de un estatus y desarrolló un papel que, a nuestro juicio, no tendrá posteriormente.

La tesis está constituida por cuatro capítulos. En el primer capítulo nos centramos en las principales fuentes escritas que han tratado el tema de la mujer o de las que es posible extraer información histórica acerca de la mujer, tanto en Oriente como en Occidente. La primera parte está dedicada precisamente a las fuentes árabes orientales, mientras que la segunda se centra exclusivamente en Al-Andalus. Dentro de cada una de las partes decidimos escoger una obra significativa sobre la que trabajar más detenidamente. Así, hemos realizado un análisis de dos textos de indudable interés desde el punto de vista histórico y cultural, pero también lingüístico y literario. Se trata de *Balāḡāt al-nisā'* escrito por Ibn Ṭifūr y *El collar de la paloma*, escrito por Ibn Ḥazm. Como decimos, ambas son obras fundamentales de la cultura y la literatura árabo-islámicas y, sin dudas, fuentes de información histórica de primera magnitud.

El segundo capítulo, está dedicado a la descripción histórica de la mujer en la civilización árabo-islámica oriental. En él realizamos un recorrido cronológico centrándonos casi en exclusiva en la problemática de género y con una especial atención a la recopilación de las noticias sobre las mujeres en general o sobre algunas de ellas en particular que quedaron inmortalizadas en

algunos de los textos manejados. Comenzamos desde la época preislámica, la al-Ŷahiliya, para poder comprender mejor los procesos de cambio que se estaban produciendo ya antes de la aparición de Mahoma. Posteriormente, hemos creído oportuno dedicar un espacio a la mujer en tiempos del Profeta, en el Corán y en la tradición islámica. Resulta sin duda importante acercarse a la relación que él estableció Mahoma con las mujeres de su tiempo y dar unas breves pinceladas sobre el tratamiento de la mujer en el Corán y en la tradición islámica posterior. Aquí, ciertamente, no hemos realizado un trabajo de exégesis del texto sagrado ni de los hadices, que serían objeto de otras tesis y otros ámbitos de conocimiento. Posteriormente, nos sumergimos ya en los períodos de los califatos rašidī, omeya y abbasí hasta alcanzar el s. X.

El tercer capítulo, se centra exclusivamente en la situación de la mujer en la sociedad andalusí a través de las fuentes árabes consultadas. En él hablamos de su actividad política y cultural, su estatus social, los puestos que llegaron a ocupar en aquella época algunas mujeres y de la diferencia existente entre mujer libre y *ŷāriya*.

El cuarto capítulo es una comparación entre los datos extraídos de los textos escritos orientales y occidentales. Es en definitiva, una comparación entre la situación histórica de la mujer musulmana en Oriente y Occidente entre los siglos VIII-X/XI.

## **METODOLOGÍA.**

El trabajo no ha sido, en absoluto, sencillo. En primer lugar, porque la mayor parte de las informaciones están dispersas por un numeroso grupo de fuentes históricas. En segundo lugar porque, aunque resulte contradictorio, las fuentes son escasas, especialmente en el caso de Al-Andalus. Así, la cantidad de datos que es posible extraer sobre el tema de la mujer en un periodo como el que tratamos son relativamente pocas, aunque, como veremos, suficientes para poder dibujar una evolución histórica y trazar algunas líneas de trabajo futuro.

Por otra parte, la falta de estudios comparativos entre Oriente y Al-Andalus resulta una dificultad añadida, pero también un estímulo porque, estamos convencidos, seguirá dando buenos resultados a nivel científico.

Encontramos, además, una descompensación en los estudios realizados en ambas zonas geográficas, en los que, tanto metodológicamente, como en el volumen de trabajos publicados en los últimos cincuenta años, el panorama historiográfico es muy desigual.

Es por ello que, repetimos, hemos debido de recurrir a un abundante número de fuentes y bibliografía especializada. Siempre hemos preferido utilizar directamente las fuentes árabes originales para realizar una exégesis propia desde la perspectiva que nos habíamos planteado al inicio de la investigación. Por ello hemos recurrido mayoritariamente a las crónicas, enciclopedias, compendios literarios, narraciones... y, en general, cualquier tipo de texto que nos pudiera arrojar algún dato útil o alguna historia sobre las mujeres que vivieron en aquel contexto.

La posibilidad de leer el árabe clásico es sin duda una ventaja. Hemos acudido directamente a las fuentes originales, por lo general a través de ediciones muy cuidadas.

Desde el punto de vista teórico, una de las primeras barreras con la que no hemos encontrado es la idea (y el tópico también), de que la mujer musulmana no disponía de la de la libertad de la que gozaba la occidental. La trascendencia histórica de la conquista árabe de la Península Ibérica fue y sigue siendo, como sabemos, tema de controversia historiográfica e ideológica que ha llenado muchas páginas. Para una corriente general tradicionalista, nacionalista y conservadora, la anexión de gran parte de la Península al imperio musulmán (Dar al-Islam), no tuvo, al menos en el primer período, más que resultados limitados en lo concerniente a la vida social y cultural de sus habitantes. Esta corriente engloba nombres conocidos en el ámbito de la Historia Medieval española como Ramón Menéndez Pidal y Claudio Sánchez Albornoz y sigue aún en parte vigente. Según este parecer, los conquistadores, que se cifran en algunos miles de árabes y una cantidad no mucho mayor de beréberes procedentes de Marruecos, no hicieron sino protagonizar el papel del conquistadores que no dejaron una huella profunda en el tejido vital ni en el ámbito cultural hispánico, que, generalmente, se conservó intacto: sus mismas costumbres originales, sus mismas tradiciones culturales, etc. Más aún, fueron los sujetos foráneos procedentes de Oriente, a diferencia de los que llegaron del Norte de África, los que se impregnaron de la influencia española y se disolvieron en su mundo, a través de la mezcla y el matrimonio con las mujeres autóctonas. Esto favoreció la conversión al Islam y la arabización de la lengua de los hispano-visigodos, como dos fenómenos superficiales que no influyeron sino en la “epidermis” de la España musulmana, de suerte que las infraestructuras básicas siguieron siendo locales.

Señalaremos solamente dos textos ilustrativos de esta tendencia. Se trata, como hemos dicho, de obras señaladas como tradicionalistas y conservadoras, por su insistencia, sobre todo, en la importancia de la continuidad de las tradiciones occidentales y “españolas”, más allá de las apariencias orientales de la civilización islámica. El primero proviene del orientalista Julián Ribera, que escribió en los años veinte del siglo XX que esta civilización se aferraba profundamente a sus raíces hispanas locales, aparentemente diferentes por el colorido árabe islámico proveniente del exterior. Se podría comparar, según este autor, con una laguna cuyas aguas se tiñeron de color rojo por el efecto de una pequeña cantidad de anilina. En realidad, la composición química del agua no se alteró por efectos de esta sustancia extraña, aún cuando, a ojos del observador, la vista de esta masa de agua haya cambiado<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ribera y Tarragó, Julián, *Disertaciones y opúsculos*, 2 vols., Madrid, 1928, Vol.1, p. 26.

El segundo texto es de C. Sánchez Albornoz, que estima que el impacto árabe sobre la cultura y la vida social careció de importancia durante décadas y décadas, en un país español y occidental en sus raíces, en su vida y en su cultura. Más aún, los habitantes de la Península vivieron durante siglos con sus raíces incrustadas profundamente en su pasado anterior a la conquista islámica<sup>2</sup>.

Por el contrario, P. Guichard argumentó en su tesis que la estructura social de los árabo-musulmanes se haría hegemónica en contra de la Occidental preexistente<sup>3</sup>. Es decir, que la sociedad hispana se orientalizó, adquiriendo la organización en clanes patrilineales y fundamentalmente endogámicos de los invasores. Las consecuencias de la aceptación del carácter segmentario de la sociedad andalusí, aunque, claro está, coexistiendo con un Estado islámico, son de gran importancia. De hecho, las sociedades árabes han sido definidas como tributarias mercantiles, en oposición a las feudales<sup>4</sup>. En los últimos años otros autores han matizado esta cuestión, si bien Al-Andalus aparece siempre fuera de la evolución conocida para el Occidente europeo medieval y ausente también del proceso de feudalización que se dio en ella<sup>5</sup>.

Por todo ello, el estudio de la mujer tiene una gran trascendencia, ya que detrás de él está también la posibilidad de caracterizar la sociedad en la que se inserta. Para el caso andalusí existe un interés que ha quedado plasmado en varios estudios muy notables como los de P. Guichard o Manuela Marín<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Sánchez Albornoz, Claudio, "L'Espagne et l'Islam", *Revue Historique*, (1932), p. 300; del mismo, "El Islam de España y el Occidente", XII Settimana di Studio sull'Alto Medio Evo, Spoleto, Spoleto, 1965, tomo I, pp. 164-308.

<sup>3</sup> Guichard, Pierre, *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*. Granada, 1995.

<sup>4</sup> Amin, Samir, *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Barcelona, 1974; Chalmeta, Pedro, "Le problème de la féodalité hors de l'Europe chrétienne: le cas de l'Espagne musulmane", *Actas del II coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos*. Madrid, 1973, pp. 91-115; Pastor de Tognery, Reyna, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*. Barcelona, 1975, p. 11.

<sup>5</sup> Acién Almansa, Manuel, *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar ben Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la Historia*, Jaen, 1994; Manzano Moreno, Eduardo, "Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de 'modo de producción'", *Hispania*, LVIII/3, 200 (1998), pp. 881-913; véanse también las teorías sobre la formación centralizada de la ideología Omeya en Martínez-Gros, Gabriel, *L'Idéologie. omeyyade : la construction de la légitimité du Califat de Cordoue, Xe-XIe siècles*, Madrid, 1992 y del mismo, *Identité andalouse*, Paris, 1995.

<sup>6</sup> Guichard, Pierre, *Al-Andalus...*; Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*. Madrid, 2000; Viguera Molins, María Jesús (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid-Sevilla, 1989.

Nuestra intención ha sido abordar este tema desde una perspectiva diferente, haciendo una comparación con la situación de la mujer en Oriente. Para Oriente, el periodo del que nos ocupamos supondrá una época relativamente permisiva para la mujer musulmana, una época de cambios en la que se irá evolucionando hacia una situación mucho más restrictiva. Sin embargo, esta relativa libertad será mucho más visible en Al-Andalus en época emiral y califal. Así por ejemplo, encontramos en occidente nombres de poetisas y de cantantes, de la misma manera que observamos que la relación entre los hombres y la mujeres no eran extrañas como en Oriente. Las fuentes escritas citan muchos pasajes que pueden servirnos como indicios o como pruebas en este sentido. Sin embargo, estos están diseminados entre las diferentes fuentes históricas, humanísticas, religiosas, etc. Por ello hemos intentado reunir los textos más importantes para poder evaluar la situación de la mujer en aquella época.

La investigación se basa en el análisis histórico y en la comparación entre los datos existentes en las fuentes árabes escritas tanto de Oriente como de Al-Andalus. Visto que el tema especializado en la mujer carecía de fuentes específicas para la investigación, era necesario volver a los textos que le dedicaron algunas referencias o incluso, en algunos casos, muchas de sus páginas.

Las fuentes clásicas históricas, fundamentalmente crónicas o textos geográficos, se centran en la Historia política. A través de ellas es difícil llegar a tener una visión algo más clara sobre la situación de la mujer en la sociedad árabo-islámica en la Alta Edad Media. Por tanto, vimos necesario acceder a otro tipo de fuentes como las literarias, las jurídicas y las religiosas, de las que poder extraer datos que habría que someter a un proceso de depuración.

Realizar una investigación basándose en fuentes literarias árabes conlleva un gran desafío, debido a que la mayoría de los relatos sobre la mujer están muy desordenados y el nivel lingüístico empleado es demasiado dificultoso. La poesía árabe en el mundo islámico en la Edad Media, era en parte un aparato de propaganda que tenía una importancia extraordinaria desde el punto de vista social, de manera que incluso las autoridades tenían sus propios poetas. Como las tribus árabes en aquella época todavía conservaban sus valores, apareció gran número de poetas que eternizaron con sus versos algunas de las tribus y atacaron despreciando a otras diferentes en sus versos. Cuando se mezclaron otras culturas diferentes con los árabes en el Islam, apareció el problema del origen de la descendencia, el linaje y la etnia. Se

comenzó a glorificar al pueblo árabe a través de la literatura, y puede verse reflejado en el tema de las esclavas. Algunos de los musulmanes no árabes no estaban convencidos de las denominaciones y los significados que usaban los propios árabes, pues incluso llegaban a cuestionarles su identidad preguntando: ¿Qué es el árabe? Si es una religión creímos en ella y si es una lengua la hemos hablado.

Existen varias fuentes y enciclopedias literarias árabes que recogieron informaciones sobre la mujer, como el libro *Al-Agānī* del autor Abū Al-Farāy̅ Al-Aṣṣfahānī. Se trata de una enciclopedia que sobrepasa las doce mil páginas. Se concentró en el campo de las canciones en el periodo abasí. Para llegar a obtener las informaciones relacionadas con la mujer era necesario leer toda la enciclopedia. Esto será un problema común al resto de las fuentes literarias usadas en esta tesis. Para conocer los temas jurídicos sobre la mujer en la civilización musulmana en la Edad Media, se debía acceder a las varias fuentes jurídicas islámicas, como el libro *Aḥkām Al-Nisā'* del autor Ibn Sahl, que se centró en el contrato matrimonial y sus condiciones, la libertad de la mujer en la elección de su cónyuge, la dote y los festejos que le siguen.

Vista la gran cantidad de las esclavas en la sociedad árabigo-islámica, debíamos conocer también las leyes de la compraventa de las esclavas, sus deberes y sus derechos, sus labores, y su clasificación...etc. Todo esto implica la investigación sobre las fuentes jurídicas. Por tanto, debimos acudir también a varias fuentes y a referencias actuales.

Hemos intentado así presentar dos paradigmas de la mujer: El oriental y el andalusí, partiendo de su rol en la sociedad islámica en la edad media.

A continuación haremos un breve recorrido por algunas de las obras de carácter general empleadas en la investigación, para centrarnos posteriormente en el estudio de las principales fuentes referidas a la mujer tanto en Oriente como en Al-Andalus:

El libro *Quḍāt Qurduba* escrito por Muḥammad Ibin Ḥārīt̅ Al-Jašnī (muerto en el año 971), es una de las obras andalusíes más importantes. Fue escrito en tiempos del califa 'Adb Al-Raḥmān Al-Nāṣir. El escritor ofrece muchas imágenes que describen la vida social en Córdoba en aquella época, ya que utilizaba como fuente de datos a unas cartas intercambiadas entre líderes y jueces y documentos encontrados en los palacios de los califas y hombres relevantes. Además, utilizaba fuentes desconocidas e historias contadas por las

gentes de su época. Nos servimos de este texto para conocer la posición de la mujer en la sociedad andalusí, sus derechos e historias de la vida andalusí que reflejan el papel dentro de la familia, además de conocer algunas costumbres extendidas en aquella sociedad.

El mencionado libro *Al-Agānī*, escrito por el conocido como Abū Al-Faraʿy Al-Aṣḫānī. Se llamaba en realidad, ‘Alī Ibn Al-Ḥusain Ibn Muḥammad Ibn Al-Haitam Al-Marwānī Al-‘Umawī Al-Qurašī (897-967). Es uno de sabios de la cultura, la historia y la lengua. , lo que extraña de su caso, es el hecho de que éste sea ommouí chiíta. Enviaba sus escrituras de forma secreta al gobernante de Al-andalus para así obtener compensaciones. Libro (*Al-Agānī*), había sido uno de los más importantes en la poesía árabe. En él, el escritor describe muchas reuniones en los palacios, en las que las esclavas cantaban y tocaban instrumentos musicales. Además, menciona muchas mujeres poetas y sus relaciones con los dirigentes. En éste libro encontramos numerosas historias originales que no podemos encontrar en otros.

*Al-mustaʿyād min fī lāt ‘al- ‘aʿyūād* fue escrito por Al-Muḥsin Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Abī Al-Fihim Dāwūd Al-Tanūjī (939-994). Era un juez y sabio de la cultura y la poesía. Nació y creció en Basora, vivió en Bagdad, donde murió. Su libro había sido escrito como respuesta a otro libro de autor desconocido en el que se mencionó a este escritor. La importancia de éste libro reside en las historias que no habían sido recogidas en *Al-Agānī*, y es especial porque se centra en historias ocurridas lejos de los palacios, ya que cuenta muchas historias protagonizadas por personas normales. El autor del libro adoptó una forma peculiar de redacción y un lenguaje literario atrayente. Ha sido una de las obras más destacadas que nos describen la vida en la sociedades omeya y abasí.

El libro *Balāgāt al-nisā’*, escrito por Aḥmad Ibn Ṭifūr Al-Jurasānī (819-839). Es un historiador bagdadí que trabajó como maestro de niños. Su principal obra nos ha permitido descubrir la gran importancia de la mujer en tiempos anteriores al Islam y durante los primeros años de su aparición. También nos describe las hazañas de la mujer en el terreno de la redacción literaria y poética afirmando que en muchos ocasiones superó al hombre.

Muḥammad Ibn Al-Ḥassan Ibn Al-Ḥusain Al-Madḥayī Ibn Al-Qittānī escribió *Al-Tašbīḥāt min Aš‘ār al-Andalus*. Era un médico cordobés, también sabio en astronomía y filosofía. Participó además en la literatura y la poesía. Fue sirviente de Al-Mansūr Ibn ‘Āmir y su hijo Al-Muzaffar y maestro de

filosofía de Ibn Ḥazm. Se mudó a Zaragoza después de los conflictos de Córdoba y allí vivió cuarenta años. Fue autor de textos y libros descritos por Ibn Al-Ābār, como obras con un contenido muy valioso. Ibn Bassām dijo en su libro *Al-dajīra*, que Al-Qittānī compraba las esclavas, les enseñaba literatura y decía: “ahora tengo a esclavas romanas que antes eran ignorantes”. Su libro se considera como la recopilación poética más completa que nos ha llegado y como el mejor libro que haya descrito la vida en el período de los omeyas.

También destacamos el libro *Al-Šila*, de Jalaf Ibn ‘Abd Allāh Ibn Mas‘ūd Ibn Biškuāl (1101-1183). Fue un historiador nacido en Córdoba, donde también murió. Fue el máximo juez de Sevilla durante mucho tiempo. En *Al-Šila* trató de forma especial sobre los andalusíes que viajaron en busca de estudios, tanto fuera como dentro de Al-Andalus. Reservó un capítulo para hablar de las mujeres.

Por último, uno de los libros más importantes sobre los que se apoyó nuestra investigación es el *El collar de la paloma*, de Abū Muḥammad ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa’īd Ibn Ḥazm. A él dedicamos una especial atención en el siguiente capítulo ya que nos servimos especialmente de este texto, especialmente en los asuntos sociales que tratan con la mujer, como el velo islámico y las profesiones de las mujeres. Las historias mencionadas en su libro proporcionaron muchas impresiones sobre el comportamiento social de la mujer andalusí. Además refleja el grado de efecto que tuvieron los acontecimientos políticos en la mujer. Por ello, se concluye que el libro ha podido dar una imagen real de la mujer andalusí, especialmente en los últimos años del califato omeya en Al-Andalus, que son los años en los que vivió el autor. Pero en él es posible resumir buena la situación de la mujer andalusí, puesto que los cambios sociales eran lentos y en ellos se refleja la situación anterior de la mujer.

## PRINCIPALES FUENTES ÁRABES REFERIDAS A LA MUJER.

Trataremos en este capítulo algunas de las fuentes escritas empleadas para la elaboración del trabajo. Nos hemos servido de un nutrido volumen de textos tanto orientales como occidentales que abarcan todo el periodo objeto de nuestro estudio. No a todas les prestaremos la misma atención en este capítulo. Nos interesa resaltar a aquellos autores y obras que tienen una especial relevancia para el tema específico de la mujer en el período que estamos tratando. Esta breve introducción nos servirá para comprender mejor el texto y las referencias históricas a las fuentes que hemos manejado. De entre ellas, hemos elegido a dos autores y dos obras a las que hemos dedicado una especial atención y un análisis más detallado: una de Oriente y otra de Occidente. Su estudio nos servirá de ejemplo para una metodología de exégesis de los textos. Se trata del oriental 'Aḥmad Ibn Ṭaifūr Al-Jurāsānī y su obra *Balāġāt al-nisā'* (*La retórica de las mujeres*) y de Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd Ibn Ḥazm, que escribió *El collar de la paloma*, una de las cumbres de la literatura árabe.

Todas las fuentes árabes han sido leídas y estudiadas en su lengua original, el árabe, excepto en el caso de *El collar de la paloma*, para cuyo estudio hemos manejado también las ediciones en español y en inglés que más adelante mencionamos. Sin duda, acudir a los textos originales supone una ventaja desde el punto de vista filológico, pero también histórico y evita la deformación de algunas traducciones antiguas o poco cuidadas. Por otra parte, de muchas de las fuentes manejadas solamente existen ediciones en árabe, por lo que es necesario un conocimiento filológico para acercarse a ellas con garantías suficientes.

## PRINCIPALES FUENTES ÁRABES REFERIDAS A LA MUJER EN ORIENTE.

### Al-‘Aṣḫahānī.

Al-‘Aṣḫahānī, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain Ibn Muḥammad Ibn ‘Aḥmad Ibn ‘Aḥaiṣam Al-Marwānī Al-Amuī Al-Qurayšī (897-967)<sup>7</sup> fue considerado uno de los mayores sabios y literatos, muy celebre y reconocido en el estudio de la Historia, los linajes y el lenguaje. Nació en Aṣḫahān. Creció y falleció en Bagdad. Su caso es extraño ya que, según Al-Dahabi, era Omeya y chií<sup>8</sup> y, aunque vivía en la capital abbasí, “enviaba al califa de al-Andalus sus escritos sustraídos a cambio de alguna recompensa en secreto”<sup>9</sup>.

Fue un autor especialmente prolífico y de entre sus libros destacan:

*Al-‘agānī*  
*Maqātil al-ṭalibiṁ,*  
*‘Aīām al-‘arab,*  
*Alta dīl wa ‘inṣāf,*  
*Ŷamḥarat al-nasab,*  
*Al-diārāt,*  
*Al-ḥānāt,*  
*Al-jamārūn wa-l-jamārāt,*  
*‘Adāb al-gurabā’,*  
*Nasab Banī ‘Abdu Šams,*  
*Al-qiān*  
*Al-‘mā’ al-šūā’ir.*

---

<sup>7</sup> Ibn Jalikān, Abū Al-‘Abās Šams Al-Dīn ‘Aḥmad Ibn Muḥammad, *Wafiyāt ‘al-‘a iān wa ‘anbā’ ‘banā’ al-zamān*, Vol. 1, Ed. ‘Iḥsān ‘Abbās, Dar Šādīr, Beirut, 1990, p. 343.

<sup>8</sup> Al-Dahabi, Šams Al-Dīn Muḥamad Ibn ‘Aḥmad Ibn ‘Uṭmān, *Tārij ‘al-Islām wa waḡiāt al-mašāḡir wa ‘a lām*, Vol. 5, Ed. ‘Umar Ibn ‘Abd Al-Salām, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, 1988, p. 262.

<sup>9</sup> Al-Dahabi, Šams Al-Dīn Muḥamad Ibn ‘Aḥmad Ibn ‘Uṭmān, *Tārij ‘al-Islām wa waḡiāt al-mašāḡir wa ‘a lām*, Vol. 5, Ed. ‘Umar Ibn ‘Abd Al-Salām, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, 1988, p. 263.

### *Al- 'mā' al-šūā'ir.*

La última de las obras citadas, *Al- 'mā' al-šūā'ir* se encuentra entre las mas importantes de Abū Al-Faraŷ Al-‘Aṣfahānī, fu editada por primera vez en Beirut en el año 1984, por Nūrī Ḥamūd Al-Qaisi y Yūnis Al-Sāmīrā<sup>10</sup>. Para ello se recurrió al único ejemplar del manuscrito existente en el mundo, bien conservado y guardado en Dār Al-Kutub en Túnez. Este, sin embargo, figura bajo el titulo de *Rai al-ḍama fiman qāl al-šī r bi al-'ama* y su supuesto autor sería Abū Al-Faraŷ Ibn ‘Abd Al-Raḥmān Al-Ŷauzi. Pero en el estudio del manuscrito quedó demostrado que esta adscripción es errónea o falsa, ya que todos los indicios y las pruebas llevan a la identificación del texto como obra de Abū Al-Faraŷ Al-‘Aṣfahānī. La prueba más concluyente es la inclusión de tres fragmentos del libro, que fueron copiados por Al-Siūfī en sus obras citando que los había tomado de Abū Al-Faraŷ Al-‘Aṣfahānī<sup>11</sup>.

El libro resalta el talento de las mujeres poetisas en el periodo abasí, destacando sobre todo su inteligencia. En él se describen también, como si de una pintura se tratase, las reuniones nocturnas y de ocio que con ellas se celebraban en la epoca dorada de Bagdad.

Esta obra relata la historia de treinta y tres poetisas. No todas tuvieron la misma importancia ni fueron recogidas con la misma exhaustividad por Al-‘Aṣfahānī. A algunas solamente se le dedica media página, pero a otras sin embargo más de veinte.

### *Al- 'agānī*

El libro *Al- 'agānī*, es uno de los mas importantes de la Historia de la literatura árabe. Su autor es también, como hemos visto, Abū Al-Faraŷ Al-‘Aṣfahānī. Su argumento principal son las poesías que no solo fueron escritas y recitadas, sino que también se cantaban o que preferentemente fueron cantadas dentro de una larga tradición oral.

Se ha llegado a afirmar que no existe otro libro que lo iguale en la literatura árabe. Se escribió a lo largo de un periodo de cincuenta años. En él se recogen también las diversas reuniones de los Califas y lo que sucedía en

---

<sup>10</sup> Al-Bagdādi, Abū Manṣūr ‘Abd Al-Qādir, *Tārīj Bagdad*, Vol. 8, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, p. 12.

<sup>11</sup> Al-Ḍahabi, Šams Al-Dīn Muḥamad Ibn ‘Aḥmad Ibn ‘Uṭmān, *Tārīj 'al-Islām wa waḳiāt al-mašāhīr wa 'a lām*, Vol. 5, Ed. ‘Umar Ibn ‘Abd Al-Salām, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, 1988, p. 311.

ellas, citando también a las cantantes, las doncellas y sus diferentes categorías; describiendo sus voces, su conocimiento del uso de los diferentes instrumentos musicales y de la música en general.

Por supuesto, en él se citan igualmente una gran cantidad de mujeres árabes que tenían conocimientos de poesía y se describe su relación con los Califas.

Sin duda sería correcto calificar de "inmenso" este trabajo porque consta de más de doce mil páginas, fundamentalmente dedicadas a la literatura árabe, pero en las que se encuentran diversas crónicas históricas que no es posible hallar en otras fuentes escritas.

### **Muḥamad Ibn Yaḥia Ibn ‘Abd Allāh ‘Abū Bakr Al-Ṣūlī.**

Muḥamad Ibn Yaḥia Ibn ‘Abd Allāh ‘Abū Bakr Al-Ṣūlī es uno de los más sabios dentro de la literatura árabe. Amigo de tres califas abasíes (Al-Rāḍī, Al-Muktafī y Al-Muqtadir), escribió obras literarias en prosa y verso, pero también libros de historia. Murió en *Basora* de incógnito<sup>12</sup>.

Fue también muy prolífico y de entre sus libros destacaremos los siguientes títulos:

*‘Aš‘ār ‘ulād al-julafā’ u’jbārihim*  
*Ajbār Al-Rāḍī wa mutaḡī*  
*Ajbār al-šū‘arā’ al-muḡadīṡm*  
*‘Adab al-kātib*  
*Ajbār al-qarāmṡa*  
*Al-gurar*  
*Ajbār Ibn Hirma*  
*Ajbār Ibrāḡīm Ibn Al-Maḡdī*  
*Ajbār Al-Ḥayāy*  
*Al-uzarā’*  
*Ajbār ‘bi tamām*  
*Waq’at al-ṡamal*

---

<sup>12</sup> Ibn Jalikān, Abū Al-‘Abās Šams Al-Dīn ‘Aḡmad Ibn Muḡammad, *Wafiyāt ‘al-‘a iān wa ‘anbā’ ‘banā’ al-zamān*, Vol. 5, Ed. ‘Iḡsān ‘Abbās, Dar Šādir, Beirut, 1990, p. 163.

*Ajbār ‘Amr Ibn ‘Alā’*<sup>13</sup>.

*‘Aš‘ār ‘ulād al-julafā’ u’jbārihim*

El libro *‘Aš‘ār ‘ulād al-julafā’ u’jbārihim* es uno de los pocos conservados e imprescindible dentro de la literatura árabe. Es a su vez una parte de la inmensa obra *Al-‘aurāq fī ajbār Banī Al’Abbās wa š‘ārihim* y se publicó por primera vez en Egipto en 1936. De nuevo se recurrió al único manuscrito existente en el mundo, que se encuentra en la biblioteca Šahīd ‘Alī en Estambul<sup>14</sup>. Por desgracia, este manuscrito está incompleto.

Se trata de una obra de gran importancia porque contiene abundante información y porque Al-Šulī fue un escritor muy cercano a los califas. Describió diversas reuniones nocturnas de los califas y lo que sucedía en ellas en lo concerniente al verso, la pasión, etc. Una de las mujeres que destaca en el texto es ‘Alīya Bint Al-Mahdī, de la que recoge diversas y sus versos.

Algunos capítulos y noticias están tomadas del autor del libro *Al-‘agāni*, del que acabamos de hablar.

### **Al-Muḥsin Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn ‘Abī Al-Fahm Dāwūd Al-Tanūjī.**

Fue juez y uno de los más grandes literatos y poetas de su época (939-994)<sup>15</sup>. Nació en *Basora*, pero residió la mayor parte de su vida en Bagdad hasta que le alcanzó la muerte. De entre sus libros se publicaron los siguientes:

*Afaraŷba d alšid*  
*Ŷāme ‘al-tauārj*  
*Al-mustayād min fī lāt ‘al-‘aŷuād*

*Al-mustayād min fī lāt ‘al-‘aŷuād*

---

<sup>13</sup> Al-Dahabi, Šams Al-Dīn Muḥamad Ibn ‘Aḥmad Ibn ‘Uṭmān, *Tārij ‘al-Islām wa wafiyāt al-mašāhīr wa ‘a lām*, Vol. 3, Ed. ‘Umar Ibn ‘Abd Al-Salām, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, 1988, p. 307.

<sup>14</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al‘a lām*, Vol. 9, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 211.

<sup>15</sup> Ibn Jalikān, Abū Al-‘Abās Šams Al-Dīn ‘Aḥmad Ibn Muḥammad, *Wafiyāt ‘al-‘a iān wa ‘anbā’ ‘banā’ al-zamān*, Vol. 8, Ed. ‘Iḥsān ‘Abbās, Dar Šādir, Beirut, 1990, p. 337-338.

El libro *Al-mustayâd min fī lāt 'al- 'a'yuād*<sup>16</sup> se escribió para un hombre, a quien el autor, Al-Tanūjī, narra las historias, los cuentos o las crónicas en forma de monólogo, habiendo permanecido este hombre desconocido para la Historia. Estos cuentos no aparecen incluidos en el libro *Al- 'agānī*, lo que hace este libro aún interesante e importante, no sólo desde el punto de vista literario, sino también para la Historia<sup>17</sup>.

La importancia fundamental de este libro es debida al tipo de narraciones que se recogen alejadas de la vida de los palacios y de la clase social alta o rica. Las historias aquí contadas son el reflejo de la vida de los obreros, vendedores y vendedoras, de las mujeres médicos, etc... Se trata, por tanto, de uno de los más importantes textos en lo que se refiere a la descripción de la vida cotidiana tanto en la época omeya como en la abasí.

El estilo del lenguaje es rico en descripciones que alargan los párrafos y, de este modo, el texto, haciéndolo excitante, fascinante y muy detallado y provocando así un especial placer en la lectura.

### **‘Abd Al-Raḥmān Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Al-Ŷauzī.**

Se considera el mayor de los sabios no sólo en su época, sino a lo largo de la Historia hasta la actualidad. Nació y murió en Bagdad. Fue especialmente prolífico y escribió muchos libros de entre los cuales destacamos:

*Talqīh fihūm 'hl al- 'aṭār fī mujtaṣar al-siar wa-l- 'ajbār*  
*Al-aḍkiā' u 'jbārihim*  
*Manāqib ‘Umar Ibn ‘Abd Al- ‘Azīz*  
*Rūḥ al- 'aruāḥ*  
*Šuḍūr al-ququd fī tārīḥ al- 'uhūd*  
*Al-mudhiš*  
*Al-muqīm al-muq i*

---

<sup>16</sup> Al-Bagdādi, Abū Maṣūir ‘Abd Al-Qādir, *Tārīḥ Bagdad*, Vol. 13, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, p. 35; Ibn Jalikān, Abū Al-‘Abās Šams Al-Dīn ‘Aḥmad Ibn Muḥammad, *Wafiyāt 'al- 'a iān wa 'anbā' 'banā' al-zamān*, Vol. 8, Ed. ‘Iḥsān ‘Abbās, Dar Šādir, Beirut, 1990, p. 337.

<sup>17</sup> Al-Bardī, Ibn Tagrī, *Al-nuŷūm al-zāhira fī mulūk mišra wa-l-qāhira*, Vol. 4, Ed 4, Dar Šādir, Beirut, 1978, p. 168.

*Şaulat al-‘aql ‘ala al-hawa*  
*Al-nāsij wa-l-mansūj*  
*Talbīs iblīs*  
*Funūn al- ‘fnān fī aŷā’ib al-kuran*  
*Laqṭ al-manafī*  
*Al-munazam fī tārīj al-mulūk wa-l- ‘mam*  
*Al-ḡahab al-masbūk fī siar al-mulūk*  
*aŷā’ib al-badā’*  
*Al-ḡamqa wa mugafalīn*  
*Aluafa fī faḡā’il al-muṣṭafa*  
*Manaqib ‘Umar Ibn Al-Jaṭāb*  
*Manaqib Aḡmad ibn Ḥanbal*  
*Şaid al-jāṭir*  
*Al-Yāqūta*  
*Al-mujtār fī ajbār al-mujtār*  
*Al-muŷtaba lin al-muŷtana*  
*Manāqib bagdad*  
*Al-ḡu afā’ wa-l-matrūkīn*  
*Maŷālis<sup>18</sup>.*

### *Ajbār alnisā’*

Una de las muchas obras de Al-Ŷauzī, el libro está compuesto por nueve partes sin introducción. Describe las cualidades de las mujeres, su moral y sus valores. En él se habla del placer, del amor, la pasión y la forma de ser de las mujeres. También se ilustra con historias sobre la fidelidad y la traición femenina. Si tenemos en cuenta la cultura religiosa del escritor, se puede considerar el contenido de este libro como una predicación, pero esto no impide que tenga una gran importancia por las historias y relatos existentes en él.

### **Muḡammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Muḡammad Ibn ‘Alī Ibn Ḥamdūn**

Muḡammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Muḡammad Ibn ‘Alī Ibn Ḥamdūn es considerado un maestro de la prosa y de la crónica. Nacido en Bagdad, era

---

<sup>18</sup>Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al’a lām*, Vol. 3, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 316.

amigo del califa Al-Mustanʿid, a cuyas reuniones era invitado habitualmente. El califa le otorgo diferentes cargos en la administración del Estado. Pero más tarde se volvió en su contra y lo encarceló de por vida, falleciendo así finalmente en prisión<sup>19</sup>.

### *Al-taḍkira al-ḥamdūnīya*

El libro está escrito en prosa y contiene crónicas y consta de cinco volúmenes en varios manuscritos. Se publicó recientemente en Dar Ṣādir, en Beirut, en el año 1996, bajo la edición de Iḥsān ‘Abbās y Bakir ‘Abbās<sup>20</sup>. El libro es una enciclopedia que consta de 10 tomos. Contiene 50 partes que tratan la Historia, el arte de la poesía, el arte de la prosa, las mujeres, los amantes y las reuniones de ocio y vino.

### **Muḥammad Ibn Dāwūd Ibn ‘Alī Ibn Jalaf Al-‘Aṣfahānī.**

Su origen es, como el primero de los autores que vimos, la ciudad iraní de *Aṣfahan*. Vivió y murió en Bagdad. Lo denominaban “El pajarito de los pinchos”, dado a su aspecto menudo, la delgadez de su figura y el color amarillento pálido de su piel<sup>21</sup>.

### *Al-zahra*

Muḥammad Ibn Dāwūd Ibn ‘Alī Ibn Jalaf Al-‘Aṣfahānī fue autor del libro *Al-zahra*, que es uno de los más antiguos de los que se han conservado, referente a la cuestión del amor y la pasión. Los textos fueron reunidos por el escritor durante su juventud.

La obra se la dedicó a su íntimo amigo Muḥammad Ibn ʿĀmī<sup>22</sup>. Consta de cien partes. Cada una de ellas consta a su vez de cien versos dedicados a los amantes o inspirados en ellos.

---

<sup>19</sup> Ibn Jalikān, Abū Al-‘Abās Ṣams Al-Dīn ‘Aḥmad Ibn Muḥammad, *Wafiyāt ‘al-‘a iān wa ‘anbā’ ‘banā’ al-zamān*, Vol. 1, Ed. ‘Iḥsān ‘Abbās, Dar Ṣādir, Beirut, 1990, p. 516; Al-Bardī, Ibn Tagrī, *Al-nuḡūm al-zāhira fī mulūk miṣra wa-l-qāhira*, Vol. 5, Ed 4, Dar Ṣādir, Beirut, 1978, p. 374.

<sup>20</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al-‘a lām*, Vol. 6, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 85.

<sup>21</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al-‘a lām*, Vol. 11, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 433.

<sup>22</sup> Al-Bagdādi, Abū Manṣūr ‘Abd Al-Qādir, *Tārīḥ Bagdad*, Vol. 5, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, p. 260.

El texto fue editado por primera vez por el “Instituto del Oriente” en Chicago en 1932<sup>23</sup>, bajo la supervisión de Luis Nikil y el poeta Ibrāhīm Ṭūqān. El manuscrito empleado fue el existente en Dar Al-Kutub Al-Maṣrīa<sup>24</sup>.

### **Muḥammad Ibn ‘Aḥmad Ibn Iṣḥāq Ibn Yaḥia ‘Abū Al-Ṭaīb Al-Uṣā’**

Muḥammad Ibn ‘Aḥmad Ibn Iṣḥāq Ibn Yaḥia ‘Abū Al-Ṭaīb Al-Uṣā’ era maestro de Bagdad y un reconocido escritor en prosa literaria. Escribió, entre otros, varios libros de lengua y literatura árabe. De entre sus obras destacamos:

*Al-ŷāmi*  
*Jalq ‘al- ‘insān*  
*Zahrat al-riād*  
*Al-mūšaḥ*  
*Ajbār al-mutaẓarifāt*  
*Al-ḥanīn ‘ila al- ‘auṭān*  
*Al-fāḍil min al- ‘adab al-kāmil*  
*Al-mūša*<sup>25</sup>.

*Al-mūša.*

En cuanto a su libro *Al-mūša* es, de entre sus obras literarias, la más conocida y celebre. Contiene historias de amantes. Escribió sobre treinta y dos amantes, nombrando también aquellos que, de entre ellos, llegaron incluso a morir por amor. Pero más allá de las historias más o menos banales o no, la descripción de los personajes y el ambiente nos ofrece una interesante información acerca por ejemplo, de la astucia y los mecanismos de supervivencia de las doncellas, incluidas sus traiciones y sus engaños. Destaca también la importancia que le daban los amantes al aspecto físico; a la imagen; a la vestimenta o los perfumes; al conocimiento de los gustos de cada uno de ellos a la hora de intercambiarse regalos; la costumbre de escribir sus

<sup>23</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al‘a lām*, Vol. 11, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 434.

<sup>24</sup> Al-Bagdādi, Abū Manṣūr ‘Abd Al-Qādir, *Tārīj Bagdad*, Vol. 13, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, p. 434.

<sup>25</sup> Al-Bagdādi, Abū Manṣūr ‘Abd Al-Qādir, *Tārīj Bagdad*, Vol. 3, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, p. 288; Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al‘a lām*, Vol. 5, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 309.

versos con *henna* sobre sus manos y sus piernas o las cartas que se enviaban los unos a los otros.

La primera edición es antiguas y se produjo en Londres en el año 1887<sup>26</sup>.

### **Aḥmad Ibn Ṭifūr Al-Jurāsānī.**

Ibn Ṭifūr era un conocido historiador. Nació y murió en Bagdad (812-893). Fue un maestro de escuela<sup>27</sup>. Escribió diversos libros de entre los cuales, los mas importantes son:

*Tārīj bagdād*  
*Al-manṭūr wa-l-manẓūm*  
*Kitāb al-muʿlīm*  
*Sirqāt al-šūʿarāʾ*  
*Sirqāt al-fuḥturī min Abī Tamām*  
*Faḍl al-ʿarab ʿala al-ʿaẓam*  
*Ajbār Bašār Ibn Burd*

Ibn Ṭifūr fue el primero que escribió un libro sobre la Historia de Bagdad. Se editó en Londres (1908).

Vivió en la época de mayor auge literario árabe, cuando las esclavas cantaban versos poéticos<sup>28</sup>. El canto de los versos fue de gran ayuda para memorizar la poesía. Destacó sin duda el de estas cantantes-poetisas, a las que el verso ayudaba a dominar el lenguaje y el correcto uso de la gramática árabe, alcanzando muchas de ellas un gran nivel cultural.

Este hecho, sin embargo, relegó a la mujer árabe libre a un segundo plano a partir de la época abasí, también en el ámbito literario. El escritor quiso que retrotraerse en el tiempo en su libro, para recuperar la memoria del recuerdo preislámico y de la primera época del Islám, cuando la mujer árabe

---

<sup>26</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Alʿa lām*, Vol. 5, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 309.

<sup>27</sup> Al-Bagdādi, Abū Manšūr ʿAbd Al-Qādir, *Tārīj Bagdad*, Vol. 4, Dar Al-Kitāb Al-ʿArabi, Beirut, p. 211

<sup>28</sup> Al-Mas ūdī, Abū Al-Ḥasan ʿAlī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab uma āden al-ẓauhar*, Vol. 2, Al-Maktaba Al-Tiẓāria, El Cairo, 1948, p. 381; Al-Bagdādi, Abū Manšūr ʿAbd Al-Qādir, *Tārīj Bagdad*, Vol. 4, Dar Al-Kitāb Al-ʿArabi, Beirut, p. 211.

era también depositaria de la cultura y la riqueza de la lengua, tanto en el verso como en la prosa.

### *Balāḡāt al-nisā'*

Precisamente, el libro *Balāḡāt al-nisā'* lo escribió para que fuese un ejemplo para las mujeres árabes de su época, la abbasí. Es sin duda fundamental por la visión que ofrece y porque gracias a él tenemos una imagen de la mujer árabe en época preislámica, durante la *Ŷāhiliya*, y en los albores del Islam, en la que resalta la posición social de ésta y su destacado papel.

Esta obra fue descubierta a principios de siglo entre otras de Ibn Ṭifūr. Es una parte del volumen undécimo de su inmenso libro *Al-manṭūr wa-l-manzūm*, del cual solo existen actualmente los volúmenes undécimo y duodécimo. La obra original estaba compuesta por dieciséis volúmenes. Se publicó por primera vez en El Cairo en 1908<sup>29</sup>.

La mujer en la Historia árabe e islámica tuvo una destacada participación en el mundo literario a lo largo de los siglos. Esto hecho representa un contraste con la visión que tradicionalmente se tiene de ella. Sin duda, esto fue posible solamente en un clima mucho más favorable que el que posteriormente se irá creando, fundamentalmente a partir del siglo IX. Según el propio Ibn Ṭaifūr en sus inicios la mujer compartió junto al hombre árabe el mundo literario. Es en parte una visión ideal que el autor quiso contraponer a la situación social del momento que él vivió. Sin duda, el panorama descrito por Ibn Ṭaifūr no podría haber existido sin una situación social más abierta y tolerante, en la que había un importante desarrollo intelectual que ha quedado en parte oscurecido para la Historia.

La literatura hecha por mujeres, es también el reflejo del papel desempeñado por esta en la vida pública durante la *Ŷāhiliya* y los primeros siglos del Islam. Tanto en el campo político como en el social, así como en el mundo de la cultura y el pensamiento, aparecen mujeres con una cierta capacidad de actuación que se expresaron de manera valiente a la hora de enfrentar la verdad y su negativa ante su sometimiento a la injusticia. El alto nivel intelectual de algunas de ellas y el dominio ante cualquier circunstancia,

---

<sup>29</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al'a lām*, Vol. 1, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 141.

no deben entenderse sólo como excepciones de mujeres singulares por sus capacidades, sino, como decimos, como la expresión de una realidad social más rica y compleja, alejada de la imagen monolítica que habitualmente tenemos de ella.

Pero la mayor parte de los historiadores y escritores no le dieron la debida importancia. En cambio, Ibn Ṭifūr recogió en una obra este extraordinario legado. La mayoría de los discursos y poemas escritos en ella fueron realizados por las mismas mujeres árabes en diversos eventos políticos y sociales puntuales<sup>30</sup>.

Ibn Ṭifūr recogió en sus textos las disputas conyugales, en alabanza del conyuge o para su humillación; las cualidades de la vida conyugal; los consejos de las madres a las hijas a la hora de contraer matrimonio; las historias de las prostitutas; el humor de las mujeres y sus respuestas; la poesía de las mujeres; las composiciones de la poesía y la diferenciación o separación entre los diferentes temas o ideas principales y mensajes en la poesía de la mujer.

Los textos de Ibn Ṭifūr ofrecen unos datos esenciales para el estudio de la mujer árabe tanto social, como desde la perspectiva de la psicología y, por supuesto, la literatura. El tema es muy extenso porque socorre al intelectual en el estudio de la intimidad de la mujer en el campo literario, que sobresale por encima de la literatura realizada por varones por su sensibilidad, su percepción, su precisión, en la claridad y en la franqueza de la expresión. No se encuentra exageración en la alabanza, ni tampoco hipocresía, sino que es una descripción exacta de la imagen de su ser ante las circunstancias de la vida, siendo de este modo la mujer más sensible que el hombre ante dichas circunstancias. Le atormenta la desgracia. Si ama, ama con todos sus sentidos, y si odia, no enmudece su odio. Su literatura es clara. Ante el intento de la sociedad de reprimirla, la mujer encontró en las letras muchas veces su desahogo<sup>31</sup>.

Pero no toda la literatura hecha por mujeres es solo sensibilidad. Los historiadores que se fijaron en ella lo hicieron tanto con fines político-sociales y con la pretensión de entretener, porque es una literatura que tienta al pueblo a seguirla. Destacaron en este sentido algunas mujeres celebres que llevaron a

---

<sup>30</sup> Ibn Ṭifūr, 'Aḥmad, *Balāḡāt al-nisā'*, Al-Maktaba Al-'Atīqa, Túnez, 1985, p. 24.

<sup>31</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al'a lām*, Vol. 1, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 216.

cabo una lucha socio-política. En la literatura de la mujer es posible encontrar los mismos componentes y temáticas que en la del hombre árabe: Aparecen los mismos problemas o conflictos raciales y diferentes grupos islámicos confrontados. No se salvó tampoco de la influencia de las corrientes de pensamiento de la época ni del plagio.

Ibn Ṭifūr narra historias especialmente importantes de donde se puede obtener una visión clara de la vida y la sociedad en lo que concierne a la mujer. Cuenta en una de estos episodios que un hombre árabe, perteneciente a la tribu de los Banī ‘Asad, se encontró con una mujer de los Banī Ṭai en uno de los días calurosos y veraniegos en el desierto. Ésta le ofreció agua fresca y comida. Lo cautivaron sus ojos, que resaltaban con el velo, y quedó fascinado, enamorándose inmediatamente de ella. Le pidió entonces el hombre acostarse con ella. La mujer le replicó:

“¿No te prohíben lo que me pides el Islam y la generosidad? ¡Come si deseas más y vete!”

El árabe le respondió en verso:

“Me dice la mujer, tienes derecho de la acogida, come y vete.  
Tenemos lo que deseas en frescura y sombra.  
Pero lo que pides no es correcto. Lo prohíbe pues, la religión, la raza y el honor”

Le exclamó el hombre a continuación:

“¡Casate conmigo!”

Y la mujer contestó a su vez:

“Pide mi mano a mi familia”.

Pero existía entre las dos qabilas una fuerte enemistad. Temiendo el hombre que no le concedieran a su amada en matrimonio, dijo de si mismo que pertenecía a otra tribu, engañándolos de esta manera. Los casaron y permaneció un tiempo con ellos. Pero cuando descubrieron el engaño le dijeron:

“Eres nuestro igual, generoso, pero nos negamos a que te cases con alguna de nuestras mujeres, estando nuestras tribus en guerra”.

Inmediatamente, por tanto, lo obligaron a divorciarse de su mujer<sup>32</sup>.

Esta historia nos aporta una gran cantidad de temas a tratar sobre la época, como por ejemplo el hecho de que un extraño podía ser invitado a casa de una mujer árabe que vivía sola, con la única condición de que fuese árabe. Deducimos de la misma historia, que las mujeres arabs se cubrían con el velo de manera que no se les veía nada exceptuando sus ojos, al menos ante un extraño. No estaba permitido mantener relaciones extramatrimoniales.

La mujer árabe tenía tutores, miembros de su familia, que eran quienes la casaban. Eran estos, además, quienes la divorciaban sin otorgarle el derecho de elección o considerar, al menos, su opinión.

Este es solo el ejemplo de uno de los episodios relatados por Ibn Ṭifūr. Sin embargo, merece la pena que nos detengamos un momento en el análisis de las cualidades literarias de la mujer que se recogen en *Balāḡāt al-nisā'*. Citaremos solo algunas de ellas tras resumir lo que se cuenta en esta obra sobre las mujeres a las que se refiere:

- 1- 'Ā'iṣā Bint Abī Bakr: Destaca en la literatura de 'Ā'iṣā su fuerte personalidad y su alto rango. Tenía una mente privilegiada, solo otorgaba discursos en los sucesos importantes y los tiempos de crisis (fundamentalmente en momentos de guerra).

Transmite este autor algunas de sus palabras en defensa de su padre; su diálogo con la oposición; su peregrinación a La Meca en el año en que asesinaron al califa 'Uṭmān Ibn 'Afān. Y algunas de sus palabras en la batalla de Al-ŷamal. De ella llegó a decir el califa omeya Mu'āwiya: "No he visto en mi vida después del profeta otro sabio que 'Ā'iṣā"<sup>33</sup>.

La señora 'Ā'iṣā, elegía para sus palabras las frases cortas, usando en ellas gran cantidad de sentidas y detalladas descripciones. Sus palabras tenían un bonito ritmo y su sonido una dulce sensibilidad que las diferenciaba de las de los hombres. Por último, sus palabras o dichos son reflejo de su inteligencia y su fascinante locuacidad.

---

<sup>32</sup> Ibn Ṭifūr, 'Aḥmad, *Balāḡāt al-nisā'*, Al-Maktaba Al-'Atīqa, Túnez, 1985, p.112.

<sup>33</sup> Al-'Ibašihī, Muḥammad Ibn 'Aḥmad Ibn Manšūr, *Al-mustaṭaf fī kul fan mustazraf*, Ed. 4, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1982, p. 204.

- 2- Fāṭima Bint Muḥammad: En cuanto a Fāṭima, la hija del profeta, su elocuencia aparece en la calidez de su expresión. Escoge y usa entre sus palabras aquellas que llegan directamente a los corazones. Su lenguaje proviene del mundo de los beduinos del desierto, rudo y el cruel, aunque ella sabe como incidir en los corazones. Su sensibilidad es más fuerte que su expresión. Sabe hacer llegar al lector sus sentimientos, con sus descripciones y sus palabras, elevándolo a un mundo imaginario, cautivándolo, haciéndole también, de este modo, compartir, expresar y resaltar su propia afección.
- 3- Zainab y Um Kaltūm: Ambas fueron hijas de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Según Ibn Ṭifūr, crecieron en la cuna de la elocuencia. Sus palabras y expresiones se parecían a las Fāṭima, la hija del profeta, en fuerza, fundamento y sensibilidad. Como ejemplo destaca el discurso Zainab después del asesinato de su hermano Al-Ḥusain:

¿Acaso crees *Yazīd*, ahora que han cambiado nuestras circunstancias y hemos pasado a ser tratados como prisioneros, que Allāh el Grande no esta de nuestra parte, que se aleja de nosotros, que esta contento por lo que haces y de acuerdo con tus actos? ¿Piensas acaso que porque te haya otorgado el poder del Califato, tienes derecho a mostrarte altivo y prepotente? Porque están ahora los hechos a tu favor, te muestras triunfante y, sin embargo, no ves lo injusto que estas siendo con las hijas del profeta...<sup>34</sup>.

En este discurso encontramos la dureza, agresividad y valentía de una mujer dirigiéndose al califa con palabras que no se atreverían a pronunciar los hombres. Zainab jugaba con los corazones de sus oyentes, cualidad que heredó de su padre.

No se queda atrás el discurso de *Um Kaltūm* en *Kufa* en comparación con el de *Zainab*. Se paró en medio de la gente de esta ciudad donde las mujeres lloraban la muerte de su hermano *Al-Ḥusain*. Mandó a callar a toda la multitud y cuando ya no se oyó ni una palabra, exclamó:

¡Pueblo de *Kufa*, pueblo de la traición y de la cobardía! Que no se os sequen jamás las lágrimas! ¡Que nunca se calme vuestra tristeza! Pues sois como la que teje con gran esfuerzo un manto y tras terminarlo, lo rompe y lo destruye! ¡Tomáis la fe como apariencia y la traición nació de vosotros! ¿Y cuáles son vuestras cualidades, sino las del rencor, el odio y la infidelidad?

---

<sup>34</sup> Ibn Ḥamdūn, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Muḥammad, *Al-taḍkira al-ḥamdūniya*, Ma’had Al-’inmā’ Al-‘Arabi, Beirut, 1983, p. 3.980.

¡Llorad, llorad! Pues os merecéis el llanto. Llorad bastante y reíd poco, pues ya habéis triunfado con el deshonor<sup>35</sup>.

4 -Sūda Bint ‘Umāra: Estuvo con ‘Alī Ibn Abī Ṭālib en la batalla Siffīn en contra de Mu’āwiya Ibn Abī Sufyān, primer califa omeya. Cuando Mu’āwiya se hizo con el califato la mandó llamar. Le recordó que estuvo enfrentada a él en aquella época, a lo que ésta le contestó: “¡Por Dios, Príncipe de los creyentes! No revuelvas lo que ya pasó, recordándome lo que ya olvidé”. Replicó entonces el califa: “Aquel hecho no se puede olvidar ¿Cómo olvidar lo que padecí enfrentándome a tu clan y a tu hermano?” Sūda asintió: “Tienes razón, mi hermano nunca fue un simple mortal por su valentía... Murió la cabeza y se cortó la cola. ¡Por Dios, Príncipe de los creyentes, evítame el recuerdo de aquellos tiempos!” De nuevo Mu’āwiya le preguntó: “De acuerdo, entonces, ¿qué es lo que deseas?” A lo que ella finalmente contestó: “Ahora eres el señor de los hombres. Dios te juzgara por tus actos respecto a nosotros... Pues todavía mandas a aquellos que nos juzgan, por orden tuya, y nos siegan como la mies, arrollándonos como si de vacas se tratasen, obligándonos a comprar lo que no tiene valor apoderándose de nuestras propiedades que son aun tan valiosas. Si no fuese porque estamos bajo tu mandato y te obedecemos, no hubiesen logrado hacer nada con nosotros...”<sup>36</sup>.

Sus palabras convencieron al califa y no sólo la perdonó, sino que decidió retirarle el poder y la autoridad al gobernador, llevando Sūda personalmente en sus manos el poder del despido. Sin duda no fue fácil convencer a Mu’āwiya, siendo ella y su pueblo la oposición al califa, pero la fuerza de su argumentación y el poder del convicción influyeron definitivamente.

5.- Al-Zarqā’ Bint ‘Udai: La situación de esta mujer es parecida a la de Sūda Bint ‘Umāra. En la batalla de Siffīn, instigó al pueblo para matar a Mu’āwiya Ibn Abī Sufyān con sus palabras:

---

<sup>35</sup> Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāḡāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p. 42.

<sup>36</sup> Bahā’ Al-Dīn Al-‘Āmli, Muḥammad Ibn Ḥusain, *Al-kaškūl*, Dar Al-Kutub Al-Ṭaqāfiya, El Cairo, 1957, p. 1.564; Ibn Ḥamdūn, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Muḥammad, *Al-taḍkira al-ḥamdūniya*, Ma’had Al-‘inmā’ Al-‘Arabi, Beirut, 1983, p. 714; Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāḡāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p.57.

La estética de las mujeres tiene relación con la *henna*; la de los hombres con la inteligencia. La paciencia es buena en los tiempos difíciles. ¡Vayamos a la guerra, que este día cambiara el mañana!<sup>37</sup>

Fue mandada llamar por Mu'āwiya cuando éste tomó el califato, y no fue menos valiente que Sūda en su enfrentamiento con él cuando le dijo: “¡Oh Al-Zarqā’! Eres cómplice de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib en cada gota de sangre derramada...” Ella exclamó: “¡Que Dios te traiga los mismos augurios que acabas de desearme con tus palabras y que la paz sea eterna contigo!” Mu'āwiya dijo sorprendido: “¿Te han alegrado mis palabras?” Al-Zarqā’ contestó alegre: “¡Por supuesto!” El califa entonces sentenció: “Sabed que vuestra lealtad hacia ‘Alī Ibn Abī Ṭālib después de su muerte es mas grata para mi que vuestro amor hacia él en vida”<sup>38</sup>.

6.- Bakāra Al-Hilālīa: No fue Bakāra Al-Hilālīa menos valiente ante Mu'āwiya Ibn Abī Sufyān que Al-Zarqā’ Bint ‘Udai. También ella defendió su postura en la batalla Siffīn ante el califa. Esto la enfrentó Sa’id Ibn Al-‘Āṣ, uno de los parientes del califa . Bakāra se dirigió al califa diciendo: “Me han ladrado vuestros perros, Príncipe de los Creyentes, atacándome, sorprendiéndome de este modo... ¡Desaparece de mi vista! Que no hay ningún bien en esta vida después de la muerte de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib”<sup>39</sup>.

Resulta cuando menos sorprendente el relato de estas historias y la valentía de estas mujeres. A nuestro juicio, es posible que, al menos en parte, fueran escritas por motivos políticos, lo cual hace que seamos cautos a la hora de interpretarlas aceptarlas sin más.

Pero dentro de *Balāḡāt al-nisā’* se recogen también otros capítulos que hablan de forma genérica sobre la retórica de las mujeres beduinas, el razonamiento femenino o anécdotas relatadas por las mismas mujeres. Haremos un ligero repaso por algunos de los aspectos de estos capítulos:

---

<sup>37</sup> Ibn Ḥamdūn, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Muḥammad, *Al-taḍkira al-ḥamdūniya*, Ma’had Al-‘inmā’ Al-‘Arabi, Beirut, 1983, p. 3102; Al-’Ibašihī, Muḥammad Ibn ‘Aḥmad Ibn Manšūr, *Al-mustaṭaf fī kul fan mustaṭraf*, Ed. 4, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1982, p. 899.

<sup>38</sup> Al-’Ibašihī, Muḥammad Ibn ‘Aḥmad Ibn Manšūr, *Al-mustaṭaf fī kul fan mustaṭraf*, Ed. 4, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1982, p. 899.

<sup>39</sup> Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāḡāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p. 66.

### *“La retórica de las beduinas del desierto”*

No es comparable la retórica femenina de la sociedad árabe-musulmana urbana con la de las beduinas del desierto. Estas últimas se insertan dentro de una tradición ancestral en la que la retórica forma una parte constituyente de su cultura.

Un ejemplo claro en este sentido podría ser el de Hawāzin una beduina que quejándose ante el gobernador en un año de miseria dijo:

“Vengo de una tierra lejana, me elevé con las montañas y descendí junto a los ríos. Las penurias que me acaecieron resquebrajaron mis huesos y consumieron mi carne, me hundieron en lo más profundo, estrechándose para mi la inmensa tierra, hasta llegar aquí. Ni clan que me defienda, ni siquiera un íntimo compañero que me proteja... Te propongo tres soluciones, si deseas ayudarme, escoje la que más te guste: O mejoras mi situación, o me das algo de valor para arreglarla, o me devuelves por tus medios a mi tierra”.

Contesto el gobernador: “Te sumaré las tres con todo el cariño y el respeto”<sup>40</sup>.

La retórica de las beduinas esta siempre más cercana a la naturaleza. De ella y su experiencia se nutre la lengua y las expresiones, de forma limpia y pura. No se encuentra en su habla aquello que se aleja de la vida cotidiana de la mujer beduina. No existen referencias políticas o culturales que hagan más fatigoso o enrevesado el pensamiento o restrinjan la lengua. Ellas encuentran siempre una fuente de inspiración en su experiencia cotidiana, en la vida en el desierto, en la tribu y el trabajo.

### *“Las contestaciones y las razones de las mujeres”*

En algunas contestaciones y razonamientos de las mujeres, Ibn Ṭifūr destaca junto a la retórica su gran inteligencia, la fuerza del argumento y la rapidez en la respuesta.

*Balāḡāt al-nisā’* dedica un capítulo entero a las cuestiones conyugales. En relación a estos temas la mujer aporta buenas razones en su defensa. Sale

---

<sup>40</sup> Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāḡāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p. 80.

triumfante de sus disputas o problemas en la convivencia junto al hombre, dejándolo en ocasiones boquiabierto. Entre estas situaciones recogemos la historia del escritor Abū Al-'Aswad Al-Du'alī con su mujer de la cual se divorció. Esta lo denunció al califa omeya Mu'āwiya. Los mandó llamar a su presencia para así juzgar la situación y llegar a alguna solución en favor de alguna de las partes. Preguntó entonces el califa Abū Al-'Aswad Al-Du'alī por las razones de su divorcio. Contestó este: “No me he divorciado de ella por cuestiones de dudas o porque se haya equivocado conmigo en alguna cosa determinada o grave. El único motivo ha sido que odiaba sus defectos”. Le preguntó el califa cuáles eran aquellos defectos de los que hablaba, a lo que respondió: “Príncipe de los creyentes, si nombro sus defectos se va a enfurecer, me atacará con su lengua viperina, dura, y sus tercas respuestas”.

Dijo Mu'āwiya: “Debes comunicarte con ella”. Pero Abū Al-'Aswad Al-Du'alī exclamó: “¡Ella es muy ruidosa! Su lengua es muy ordinaria, sus insultos muy bajos. Es ofensiva para la familia: un daño y una vergüenza para el marido; mala vecina; escandalosa; si ve algo bueno se lo calla; si ve algo malo lo proclama a los cuatro vientos”.

Entonces Mu'āwiya, dirigiéndose a la mujer la espetó: “Contéstale ahora”. Dijo esta: “Príncipe de los creyentes. El es un preguntón ignorante. Si habla, la maldad esta dicha. Si calla, es por algún rencor oculto; león cuando esta a salvo, un zorro cuando esta temeroso; avaro cara al invitado, que en cambio se vuelve hambriento en su casa; su vecino es un extraviado, no guarda ni cuida su relación con él. A la hora de la venganza es incapaz de vengarse. Su mejor amigo es aquel que le ofende. Y si alguien le aporta algún bien, aquel se convierte en ofendido. Mu'āwiya se mostró su sorpresa diciendo: “¡Que bellas palabras las de esta mujer!” Abū Al-'Aswad Al-Du'alī resentido exclamó: “¡Es divorciada! ¡Ahora sólo tiene esas palabras!”<sup>41</sup>

La mujer acabó finalmente ganando el juicio por su retórica, venciendo a todo un literato afamado como Abū Al-'Aswad Al-Du'alī.

En las relaciones conyugales, la postura de la mujer descrita en la obra de Ibn Ṭifūr resulta ser razonable la mayoría de las veces. Si su marido es un buen hombre, no lo niega y tampoco lo alaba si no se lo merece.

---

<sup>41</sup> Ibn Ṭifūr, 'Aḥmad, *Balāḡāt al-nisā'*, Al-Maktaba Al-'Atīqa, Túnez, 1985, p. 93.

Un ejemplo ilustrativo podría ser el relato sobre la esposa de Urua Ibn Al-Ward. Después de que este se divorciase de ella, le preguntaron sobre el y dijo: “Es un hombre sonriente cuando llega; silencioso cuando se marcha. Todo un caballero. Duro con el enemigo. Un pilar para su pueblo. Es muy generoso, satisface al pariente y al extraño”<sup>42</sup>.

Luego contrajo matrimonio con un segundo, quien le pidió que lo alabara como hizo con el primero: “¡Lóame como loaste a *Urua Ibn Al-Ward!*”. Ella respondió: “No me obligues a ello, porque cuando hablo no oculto la verdad de lo que pienso...” Insistió entonces el segundo marido para escuchar sus alabanzas, pero ella dijo sincera y clara: “Cuando bebes, eres ruidoso y asqueroso. Cuando temes duermes. Cuando te invitan a comer, arrasas con lo que te ponen”<sup>43</sup>.

En estos textos podemos ver el reflejo de la vida más íntima de la mujer que podía llegar a odiar a su marido por su avaricia, su cobardía, su falta de higiene, su mal olor o su dureza. También es posible ver como se enfadaba si éste no se mostraba lo suficientemente celoso por ella, aunque tampoco le gustaban sus reproches o sus dudas. Le desagradaba igualmente que su marido se emborrachara o cuando resultaba ser de avanzada edad. Rechazaba abiertamente su impotencia sexual o su fealdad.

### “Consejos de las mujeres”

En esta parte Ibn Ṭifūr recoge los consejos que, a través del uso de la retórica, daban las madres a sus hijas, especialmente de cara al matrimonio. Como ejemplo, una de ellas decía: “No salgas mucho. Tampoco alabes mucho a tu marido. Nunca olvides que el mejor perfume es el agua”<sup>44</sup>. Otro de los consejos recogidos en el texto, de otra de las mujeres dice: “No obedezcas mucho a tu marido que terminarás aburriéndote de él. No olvides que el agua siempre es el mejor perfume”<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāġāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p. 174.

<sup>43</sup> Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāġāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p. 174.

<sup>44</sup> Abū Hilāl Al-‘Askarī, Al-Ḥasan Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sahl, *Yamharat ‘al-‘amṭāl*, Dar Al-Kutub Alaṣṣriya, Cairo, 1964, p. 933; Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāġāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p. 180; Al-Siṣṣīyānī, Sahl Ibn Muḥammad Ibn ‘Uṭmān, *Al-mu ‘amirūn wa-l-waṣā’ia*, Dar Al-Kutub Al-Maṣriya, El Cairo, 1966, p. 218.

<sup>45</sup> Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāġāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p. 180.

De nuevo a través de este capítulo pueden estudiarse algunos de los aspectos más íntimos de la vida de la mujer árabe, no solo en la relación matrimonial, sino también de la higiene personal. El reclamo del agua como principal elemento de la higiene y perfume para la mujer es significativo. A parte también se usaban otros perfumes naturales o productos de belleza y estética como, por ejemplo, la henna. También, por supuesto, estos consejos que nos hablan de la relación de las madres con sus hijas y de la educación de las niñas y jóvenes en las qabilas árabes, sus costumbres y sus cualidades en relación al trato con sus esposos.

*“Las anécdotas de las mujeres”*

Cuenta Ibn Ṭifūr una gran cantidad de anécdotas sobre las mujeres. En ellas se muestra a la mujer claramente, sin ocultar nada relacionado con su personalidad.

Es casi seguro de que los historiadores de los que se recogen estos pasajes exageraron algo en clave de humor el origen de estas anécdotas con el fin de divertirse. Se crearon de este modo los chistes, que le daban un toque de humor a sus reuniones. La mayoría de estas mujeres eran señoras mayores o personas muy conocidas por su comportamiento. De entre ellas destacamos a Ḥamza esposa de ‘Imrān Ibn Ḥaṭān. Ella era una mujer muy bella y él era extraordinariamente feo. Ḥamza le dijo un día: “Tu y yo tenemos el cielo ganado”. Él preguntó: “¿Y como?” Ella contestó: “Dios me ha ofrecido a ti y le estas muy agradecido. En cuanto a mi, casarme contigo fue un castigo que estoy pagando y soy muy paciente...”<sup>46</sup>

Otra anécdota sobre una beduina cuenta que, mientras su marido le pegaba, pasó un hombre y lo vio. El marido era un hombre extremadamente feo. Ella era muy hermosa. El hombre extrañado le preguntó al marido: “¿Cómo puedes pegarle a un rostro tan hermoso?” Contestó ella en lugar de su marido: “¿Dejale! Tiene su motivo”. Preguntó el transeunte sorprendido: “¿Cuál es?”. Esta contestó: “He cometido en mi vida dos errores. Dios me ha castigado por ellos con él. Él sin embargo en toda su vida solo hizo una buena acción, y Dios lo recompensó conmigo”<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāḡāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p. 214.

<sup>47</sup> Ibn Ṭifūr, ‘Aḥmad, *Balāḡāt al-nisā’*, Al-Maktaba Al-‘Atīqa, Túnez, 1985, p. 221.

En el libro sobre las anécdotas *Balāġāt al-nisā'* destaca sin duda la gran inteligencia de la mujer árabe, en la que no se hace ninguna diferencia respecto a los hombres, ni se minusvalora ya se refiera a situaciones y relatos serios o a otras de broma o irónicas.

*“El correcto comportamiento de las mujeres y su astucia”*

En este capítulo se refleja el buen comportamiento de las mujeres, destacando su correcta educación en el habla. Pero también se habla de la astucia de las mujeres y sus artimañas. Destacaremos de nuevo un ejemplo recogido por Ibn Ṭifūr: Cuando Nā'ila Bint Al-Qarāfiša partió desde Siria hasta La Meca para contraer matrimonio con el califa 'Uṭmān Ibn 'Afān y se encontró con él por primera vez el le preguntó: “¿No odias lo que ves, mi pelo canoso?” Ella contestó: “Soy de esa clase de mujeres que admiran a los hombres maduros”. El replicó: “¿Pero yo ya soy un anciano!” Dijo esta entonces: “Tu vida sin embargo no ha pasado en balde, honrando al Islam y al Profeta”. El califa preguntó: “Entonces, ¿me acerco a ti o te acercas tu a mí?” Nā'ila respondió: “He atravesado todo el desierto para llegar hasta ti y crees que me va a entrar pereza acercame a ti en este momento...”<sup>48</sup>

Otra curiosa historia recogida en *Balāġāt al-nisā'* es la de Buṭaina y el califa 'Abd Al-Malik Ibn Marwān. Buṭaina tenía un amante llamado Ŷamīl, quien le dedicó unos versos en los que expresaba su amor hacia ella y que alcanzaron una gran fama en el mundo árabe. El califa llamó a la mujer para poder conocerla en persona pero cuando se le acercó le preguntó decepcionado: “¿Que vió en ti Ŷamīl para dedicarte esos versos cuyo contenido es de una extrema admiración, en los que expresó todo lo que cito en ellos...?” Buṭaina que no era una mujer especialmente bella, le contestó: “Lo mismo que vió en ti el pueblo para concederte el califato”. Enmudeció de este modo al califa, que no pudo formular ningún comentario más al respecto ni rebatir el argumento de Buṭaina<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Al-Zamajšarī, Maḥmūd Ibn 'Umar, *Rabī' al-'abrār wa nuṣūṣ al-'ajbār*, Al-Maktaba Al-Taḳāfiya, El Cairo, 1968, p. 2893.

<sup>49</sup> Ibn Ṭifūr, 'Aḥmad, *Balāġāt al-nisā'*, Al-Maktaba Al-'Atiqa, Túnez, 1985, p. 360.

## Otras fuentes árabes orientales.

Como hemos tenido oportunidad de ver la obra de Ibn Ṭifūr, *Balāġāt al-nisā'*, es fundamental y, sin duda excepcional. Es considerado como una especie de oasis en la literatura árabe y un documento riquísimo en numerosos aspectos históricos, sociales, culturales e incluso psicológicos.

La obra es muy extensa y no es la única fuente árabe oriental para conocer la Historia de la mujer. Existen gran cantidad de textos, sean especializados o en los que se ha dedicado capítulos enteros a este tema. Algunas de estas fuentes que hemos consultado son:

- Aš'ār al-nisā'* de Muḥammad Ibn 'Imrān Al-Marzabānī (910-994).
- Al-muḥib wa-l-maḥbūb wa-l-mašmūm wa-l-mašrūb* de Al-Sarī Ibn Aḥmad Ibn Al-Sarī Al-Raffā' (?-976).
- Al-mustaṭraf fī kul fan mustazraf* de Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Maṣṣūr Al-'Ibšīhī (1388-1448).
- Mašārī al-ušāq* de Ŷa'far Ibn Aḥmad Ibn Ḥusain Al-Sarrāy Al-Qāri' (1027-1106).
- Usd al-gāba* de 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Al-'Aṭir (1160-1233).
- Uyūn al-'ajbār* de 'Abd Allāh Ibn Muslim Ibn Muḥammad Ibn Qutaiba Al-Dīnawarī (828-889).
- Dīwān al-ṣabāba* de Ibn Abī Ḥiṭla (1325-1375).
- Al-kāmil fī al-wuġa wa-l-'adab* de Muḥammad Ibn Yazīd Al-Mubārīd (826-899).
- Al-tašbihāt* de Ibn Abī 'Aun (?-934).
- Al-mujtār min kitāb allāhu wa-l-malāhī* de Ibn Jirdāqaba (820-893).

## PRINCIPALES FUENTES ÁRABES REFERIDAS A LA MUJER EN AL-ANDALUS:

### Muḥammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Al-Ḥusain Al-Muḏḥayī Ibn Al-Kitānī (?-1030).

Ibn Al-Kitānī fue autor del libro *Al-tašbihāt min 'aš'ār al-andalus* del autor. Era un médico andalusé cordobés, pero también astrónomo, filósofo, poeta y literato. Fue profesor de lógica de Ibn Ḥazm. Durante la revuelta de Córdoba se desplazó a Zaragoza. Vivió más de setenta años<sup>50</sup>. Escribió cartas y libros que fueron descritos por Ibn Al-'Ābār: “Libros conocidos por su gran calidad, con mucho fundamento, buenos libros”<sup>51</sup>.

Cuenta Ibn Basām en su libro que Ibn Al-Kitānī compraba esclavas y les enseñaba a leer y escribir incidiéndolas en la literatura para luego venderlas. Decía: “Tengo en mi posesión romanas que ayer eran incultas”<sup>52</sup>.

El libro *Al-tašbihāt min 'aš'ār al-'andalus* se considera la mejor colección poética que nos ha llegado de aquella época, que representa no solo el periodo omeya, sino también a las clases más populares de al-Andalus. El libro contiene versos de noventa y un poetas. Se divide en sesenta y seis capítulos, cada uno de los cuales es rico en descripciones de los poetas. En él se pueden encontrar capítulos dedicados a las esclavas y los cantantes: capítulos para la música, el canto y sus instrumentos; otros dedicados a la belleza de las esclavas y sus cualidades; las guerras y batallas y otros dedicados a la escritura y a la civilización.

El estilo de Ibn Al-Kitānī se asemeja al de Ibn 'Aun en su libro *Al-tašbihāt*. De hecho, aunque él no lo dijera, copió los títulos de cincuenta

---

<sup>50</sup> Ibn Jalikān, Abū Al-'Abās Šams Al-Dīn 'Aḥmad Ibn Muḥammad, *Wafiyāt 'al-'a iān wa 'anbā' 'banā' al-zamān*, Vol. 3, Ed. 'Ihsān 'Abbās, Dar Šādīr, Beirut, 1990, p. 326.

<sup>51</sup> Ibn Al-'Ābār, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, *'A'tāb al-kitāb*, Dar Al-Kutub Al-Mašrīa, El Cairo, 1964, p. 311.

<sup>52</sup> Ibn Bassām, Abū Al-Ḥasan 'Alī, *Al-dajira fī maḥāsīn al-ŷazira*, Dar Al-Taqaifa, Beirut, 1979, p. 155.

capitulos del libro este libro escrito en Oriente. De este libro solamente se conserva una copia que se guarda en la biblioteca Ismā'il Sā'ib de Angola. Se publicó por primera vez en 1966, bajo la edición de Iḥsān 'Abās reeditándose por segunda vez en 1969 en Alemania, como proyecto de tesis doctoral presentada por 'Abd Al-Sattār Ḥasanin, bajo la dirección de Hunerbaj quien a su vez la tradujo al alemán<sup>53</sup>.

### **Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Abū Bakr Ibn Al-'Ābār( 1199-1260).**

Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Abū Bakr Ibn Al-'Ābār, fue uno de los historiadores mas célebres y un sabio en cuanto a la literatura se refiere. Valenciano de nacimiento, residió en Túnez hasta su muerte. Tuvo relaciones con el sultán Abū Zakariya quien le nombro oficialmente escritor. Cuando murió Abū Zakariya, le sucedio su hijo Al-Mustanşir que lo ascendió de categoría. Pero llegaron a los oídos de Al-Mustanşir que en sus reuniones, Ibn Al-'Ābār no hablaba bien de él, por lo que acabó condenándolo a una cruel pena de muerte clavándole lanzas<sup>54</sup>.

De entre sus libros destacan:

- *Al-ḥila al-sairā'*
- *Al-takmila fī al-şila*, una bibliografía de los sabios de Al-Andalus.
- *Al-mu'ayim* de la época de los emires de Al-Magreb.
- *'Imāḍ al-barq fī udabā' al-şarq*.
- *Al-guṣūn al-yān'a fī maḥāsin şu'arā' al-mā'h al-sābi a*.
- *Tuḥfat al-qādim*.
- *Durar al-samṭ fī jabar al-sabṭ* en el que recogió las maldades de los omeyas.

El libro *Al-takmila fī al-şila* es una de los más grandes obras literarias y tiene un gran valor didáctico. Solo se conserva una copia en El Escorial (Madrid). El primero en editar parte del libro fue el holandés Dozi en el año 1847<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al'a lām*, Vol. 6, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p.83.

<sup>54</sup> Al-Maqqarī, Şahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, Vol. 1, Dar Sādir, Beirut, 1968, p. 630.

<sup>55</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al'a lām*, Vol. 6, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 83.

## **Jalaf Ibn ‘Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd Ibn Baškuāl (1101-1183).**

Jalaf Ibn ‘Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd Ibn Baškuāl era un historiador de Córdoba. Nació y murió en esta ciudad. Fue juez en Sevilla. Fue un prolífico autor que escribió cincuenta libros. De ellos mencionaremos:

- *Al-gawāmiṭ wa-l-mubuamāt* que consta de doce volúmenes.
- *Rūāt al-muaṭa’*.
- *Al-fawā’id al-muntajaba wa-l-ḥawādiṭ al-mustagraba*.
- *Al-maḥāsin wal-f-aḍā’il*<sup>56</sup>.
- *Al-ṣila fī tarīḫ a’imat al-Andalus*.

Esta última obra, *Al-ṣila fī tarīḫ a’imat al-Andalus*, se considera una de sus más importantes obras. Se especializó en el relato de las vidas de aquellos que partieron del Al-Andalus en busca de conocimiento y sabiduría. Hubo de entre ellos quienes volvieron y otros que no lo hicieron. Dedicó un tomo entero a las mujeres.

## **Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Al-Rabū Ibn Ḥudair Ibn Sālim**

Era un sabio escritor cordobés y uno de los más célebres poetas. Antes de su muerte sufrió una parálisis que lo dejó inválido. Escribió una poesía histórica en la que cito los nombres de los califas, pero en la que no recogió el título de su principal obra: *Al-iqd*.

Efectivamente, el libro *Al-iqd al-farīd*, es el libro más conocido en Oriente. Se terminó de escribir durante el periodo de esplendor de Córdoba<sup>57</sup>. El título original es solamente *Al-iqd* (El collar), mientras que el adjetivo *al-farīd* se le añadió más tarde. Tal vez el primero en usar este adjetivo en el título fuera Al-‘Ibšihī, quien escribió *Al-mustaṭraf fī kul fan mustazraf*<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al’a lām*, Vol. 6, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 311.

<sup>57</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al’a lām*, Vol. 3, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 97.

<sup>58</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al’a lām*, Vol. 3, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 97.

Destacan en este libro el estilo y la metodología de Ibn ‘Abd Al-Rabū que dijo a modo de introducción:

Escribí este libro y escogí entre sus escasas joyas, las joyas de la literatura. Y así, lo titulé *El collar*, porque las joyas de las que esta compuesto son las palabras, escritas de foma correcta. La obra la repartí en veinticinco libros y cada libro en partes y cada 50 partes describe cada una de las joyas del collar. El primer libro se titula *La perla del Sultan...*

Esta obra ha sido publicada varias veces, la primera de las cuales en Bulaq en 1875. Según el investigador Al-Sa’id Al-Waraqī: “Recientemente se encontraron nuevos manuscritos del libro en Marruecos en varias bibliotecas, ejemplares que no eran conocidos anteriormente. Sería necesario revisar la obra a partir de este descubrimiento”<sup>59</sup>. Sin embargo, esta revisión sigue aún sin realizarse a pesar de su importancia.

### **‘Umar Ibn Al-Ḥasan Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Abū Al-Jaṭṭāb Ibn Daḥia Al-Kalbī**

‘Umar Ibn Al-Ḥasan Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Abū Al-Jaṭṭāb Ibn Daḥia Al-Kalbī era un literato, historiador y un sabio del *ḥadīth*. Valenciano de nacimiento, viajó a Marrakech, Siria e Irán. Se estableció en Egipto. Fue duro en sus críticas a los sabios y a los imanes, con los que estaba en continuo conflictos. Sus contemporáneos no gustaron en exceso de sus palabras. Murió en El Cairo<sup>60</sup>.

De sus libros, *Al-muṭrib min aš’ār al-Magrib*, es una de las escasas obras literarias de relato dentro de la literatura andalusí. Lo escribió y se lo regaló al sultán de Egipto Al-Kāmil. El escritor partió por este mismo motivo desde Marruecos hacia Egipto. El Sultán a su vez, agradecido, le construyó una escuela, de la que el escritor fue nombrado director, siendo ésta la primera escuela que se construyó en la civilización musulmana, dedicada a las ciencias del *ḥadīth*<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Al-Waraqī, Al-Sa’id, *Maṣādir al-turāṭ al-‘arabi*, El Cairo, 1978, p. 51.

<sup>60</sup> Ibn Jalikān, Abū Al-‘Abās Šams Al-Dīn ‘Aḥmad Ibn Muḥammad, *Wafiyāt ‘al-‘a iān wa ‘anbā’ ‘banā’ al-zamān*, Vol. 3, Ed. ‘Iḥsān ‘Abbās, Dar Šādir, Beirut, 1990, p. 448.

<sup>61</sup> Ibn Jalikān, Abū Al-‘Abās Šams Al-Dīn ‘Aḥmad Ibn Muḥammad, *Wafiyāt ‘al-‘a iān wa ‘anbā’ ‘banā’ al-zamān*, Vol. 3, Ed. ‘Iḥsān ‘Abbās, Dar Šādir, Beirut, 1990, p. 449.

Ibn Daḥīa Al-Kalbī se preocupó especialmente por nombrar a los poetas del Magreb y del Al-Andalus. Se editó por primera vez en El Cairo el año 1954, bajo la revisión de un grupo de especialistas que se basaron en el único manuscrito existente en el mundo. Se conserva en el museo británico de Londres<sup>62</sup>.

### ‘Abd Al-Wāḥid Ibn ‘Alī Al-Ṭamīmī Al-Marākiṣī

‘Abd Al-Wāḥid Ibn ‘Alī Al-Ṭamīmī Al-Marākiṣī nació en Marrakech y estudió en Fes y Al-Andalus. Viajó hacia Egipto, peregrinó a La Meca y visitó varios países de Oriente. Escribió su libro *Al-mu’ayib fī taljīs ‘ajbār al-magrib* por petición de un ministro del califa Al-Nāṣir al-‘Abāsi. Según el editor de la última publicación del libro, que realizó un detallado estudio tanto de la obra como del autor, Al-Marākiṣī pertenecía a una familia árabe de la que sentía orgulloso por ser una familia rica y poderosa. Sin embargo, su salida de su país no fue acto voluntario, sino quizás debido a algún problema político<sup>63</sup>.

*Al-mu’ayib fī taljīs ‘ajbār al-magrib* es también uno de los pocos ejemplares de este género en la Historia del Al-Andalus y Al-Magrib. Concluye con un capítulo dedicado a la geografía de estas dos regiones. Ha sido reeditado en varias ocasiones, pero la más importante fue la edición de Muḥammad Sa’īd Al-‘Ariān<sup>64</sup>.

### ‘Alī Ibn Mūsa Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Al-Malik Ibn Sa’īd Al-Magribī

‘Alī Ibn Mūsa Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Al-Malik Ibn Sa’īd Al-Magribī perteneció a la familia de ‘Umār Ibn Yāsir<sup>65</sup>, uno de los compañeros del Profeta, que murió en la batalla de Ṣiffīn. Vivió durante el s. XIII. Fue un historiador andalusí, poeta y literato. Nació en la fortaleza de Yaḥṣub (Alcalá La Real, Jaén). Fue célebre en el Reino de Granada. Hizo un largo viaje en el

---

<sup>62</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al’ā lām*, Vol. 2, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 266.

<sup>63</sup> Al-Bagdādi, Abū Manṣūr ‘Abd Al-Qādir, *Tārīḥ Bagdad*, Vol. 11, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, p. 17.

<sup>64</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al’ā lām*, Vol. 4, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 176.

<sup>65</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Yārīr, *Tārīḥ al-‘umam wa-l-mulūk*, Dar Al-Kutub Al-Almiah, Beirut, 1968, p. 198.

que visitó Egipto, Irak y Siria. Murió en Túnez aunque hubo quien dijo que lo hizo en Damasco.

De sus libros el más conocido es *Al-mugrib fī ḥula al-magrib*. Se trata de una gran obra, de un rico contenido en geografía, historia, bibliografía y literatura. Está dividido en dieciséis capítulos que tratan de Egipto, Al-Andalus y Al-Magreb. Pero la mayoría de estos capítulos han desaparecido en los últimos siglos. Se consideraba de hecho un libro perdido hasta que se encontraron algunos restos en una mezcla de manuscritos en Dar Al-Kutub Al-Maṣria. El hallazgo fue sin duda de un gran interés. Los grandes orientistas, editores y especialistas, fueron a cerciorarse de su existencia. Pero la parte relacionada con Al-Magreb sigue extraviada. La parte publicada es la relacionada con Al-Andalus<sup>66</sup>.

### **Abū Muḥammad ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa’īd Ibn Ḥazm**

Ibn Ḥazm es sin duda uno de los autores más importantes de al-Andalus. A él y a su obra más conocida, *El collar de la paloma*, dedicaremos un especial interés en las próximas páginas.

Se estima que Ibn Ḥazm vino al mundo en los momentos más duros de al-Andalus, en los de mayores calamidades. Fue testigo de cómo el apogeo del califato iba llegando a su ocaso y luchó con todos los medios a su alcance para que éste continuara; vio cómo se despedazaba y se erigían sobre sus restos pequeños estados, gobernados por pequeños gobernantes que, posteriormente, pasarían a la historia con el nombre de reyes de taifas. Fue contemporáneo de las revueltas de estos reyes y de sus subalternos y vio cómo esos estados se suicidaban lentamente. Resulta interesante preguntarse qué hubiera sido de Ibn Ḥazm si hubiera vivido en otro momento, un siglo antes o un tiempo después. Sin duda, su vida como testigo en medio de estas circunstancias y su participación en ellas por la influencia ejercida, lo convierten en una de las figuras más importantes del pensamiento humano de principios del siglo XI, tanto en Oriente como en Occidente, del mundo musulmán y del cristiano simultáneamente. Era político y hombre de Estado, poeta, escritor e historiador, pensador y filósofo y un alfaquí de profunda discusión.

---

<sup>66</sup> Al-Zaraklī, Jia Al-Dīn, *Al’u lām*, Vol. 7, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968, p. 34.

El primer problema que se nos plantea en la vida de Ibn Ḥazm y de su linaje es el hecho de que la mayoría de los escritores antiguos consideraran que descendía de un origen persa. Estos autores unen su linaje a un hombre llamado Yazīd, de origen persa y protector del emir Yazīd Ibn Abī Sufyān, hermano de Mu'āwiya, el primer califa omeya. El primero de su familia que entró a Al-Ándalus fue su Abuelo Jalf Ibn Ma'dān Ibn Sufyān Ibn Yazīd. Esto se produjo en la época de 'Abd Al-Raḥmān I<sup>67</sup>. Si nos detenemos aquí encontramos que este linaje suscita una serie de dudas y sospechas, ya que la invención de linajes era algo común en Al-Ándalus y en otras partes del mundo musulmán, tanto de Oriente como de Occidente. La motivación era bien clara: el intento por parte de los vencidos no árabes de alcanzar los orígenes de los vencedores o sus objetivos. Esto tuvo como resultado que algunos conversos y *mawālī*, intentaran a toda costa disimular sus orígenes. Es probable que la familia de Ibn Ḥazm fuera objeto de una campaña de desprecio y deshonor por parte de sus contemporáneos, que en su mayoría eran alfaquíes, a los que trató de vencer y con los que intensificó su polémica. Existen dos motivos que nos impulsan a decir esto:

- 1- No se comprende que un pensador descendiente de los persas calumniara a su linaje. Ibn Ḥazm consideraba que la cuna de las escuelas jurídicas que aún permanecen en el Islam son los persas que “pensaron con habilidad sobre el Islam, mostrándolo y mostrando amor hacia el pueblo de Muḥammad, que la paz de Dios sea con él, simpatizando con su primo' Alī Ibn Abī Ṭālib, tomando posteriormente otros caminos hasta sacar a la gente del Islam”<sup>68</sup>.
- 2- Lo dicho por Ibn Sa'īd en su obra *Al-mugrib fī ḥula al-magrib*, diciendo que hacer remontar su linaje a los persas, es falso, que su verdadero origen es extranjero (europeo) “y que pertenece a una familia

<sup>67</sup> 'Abd Al-Raḥmān Ibn Mu'āwiya Ibn Hišām 'Abd Al-Malik fue el primer omeya que gobernó Al-Ándalus. Escapó de los abbasíes en el año 750, apoderándose de Al-Ándalus y fundando un emirato omeya independiente. Murió en el año 783; Al-Damašqi, 'Abd Al-ḥi Ibn Aḥmad, *Šadarāt al-dahab fī ajbār min dahab*, Vol. 1, Dar Al-Kutub Al-almih, Beirut, 1968, p. 294; Al-Dahabi, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Uṭmān, *Siar a' alām al-nubalā*, Ed. Šu'aib Al-Arnaūt, Vol. 8, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p. 285; Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Yārīr, *Tārīḥ al-'umam wa-l-mulūk*, Dar Al-Kutub Al-almiah, Beirut, 1968, p. 129; Al-Marakišī, 'Abd Al-Wahīd, *Al-ma' yīb fī tālīs ajbar al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa'īd Al-'Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matbat Al-Astqāmh, El Cairo, 1956, p. 16; Ibn Kaṭīr, Ismā'il Ibn 'Umar, *Al-badāih wa-l-nahāih*, Vol. 9, Ed. 1, 1968, p. 116; Ibn Al-'Ābār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, *Al-ḥilḥ al-sera*, Ed. Ḥusām Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-M'āref, El Cairo, 1985, p. 35; Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭib min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsan 'Abas, Vol 1, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 249; Ibn Al-Aṭīr, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn 'Abd Al-Wahīd, *Al-kāmil fī al-tarīḥ*, Ed. Abū Al-Fidā' 'Abd Allāh Al-Qādi, Vol. 5, Ed. 2, Dar Al-Kutub Al-almia, Beirut, 1955, p. 305.

<sup>68</sup> Ibn Ḥazm, *Al-faṣīl Ibn Al-Milal wa lahua' wa-l-naḥal*, Vol. 2, Ed. 2, Dar Al-Jāngi, El Cairo, 1975, p. 15.

desconocida no árabe de Huelva”<sup>69</sup>. Lo mismo afirma Ibn Ḥayyān, un contemporáneo de Ibn Ḥazm, cuando dice: “Era conocido por la gente como descendiente de una familia no notoria de los no árabes de Huelva, cuyo abuelo había abrazado recientemente el Islam”<sup>70</sup>. Quizás fuera el silencio de Ibn Ḥazm con respecto a su linaje el origen de su vergüenza por la falta de notoriedad de su familia. Las fuentes si están de acuerdo sobre su nombre, que es Abū Muḥammad ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa’id Ibn Ḥazm Ibn Gālib Ibn Ṣāliḥ Ibn Jalf Ibn Ma’dān Ibn Sufyān Ibn Yazīd<sup>71</sup> y que su abuelo Yazīd fue el primero de su familia en abrazar el Islam<sup>72</sup>.

Su familia vivía en Huelva, ciudad que no se podía comparar con Córdoba en cuanto a su riqueza y desarrollo. De hecho, la vida en la capital se había convertido en un deseo que seducía a la mayoría de la gente y los comerciantes, entre los que se encontraba la familia de Ibn Ḥazm. Yazīd el abuelo de Ibn Ḥazm, abandonó Huelva, y se vino a la capital. No disponemos de suficientes informaciones acerca de la estancia de éste en Córdoba, sin embargo, las fuentes sobre su hijo Aḥmad, padre de Ibn Ḥazm, son numerosas.

Aḥmad, según parece, era una persona dispuesta y perspicaz, un escritor culto, una persona moderada y diestra en lo que respecta a los asuntos económicos, hábil en el enfrentamiento a las situaciones políticas contradictorias y siempre conciliadora. A pesar de todos estos aspectos empezó a abrirse camino para obtener un cargo en la administración del Estado.

Él realmente, tal y como menciona Ibn Paškuāl, “era un hombre de ciencia, de literatura y de empirismo, y era muy elocuente”. Sin duda, estas cualidades que el destino puso en las manos del padre de Ibn Ḥazm son las que le capacitaron para optar a una posición en el ministerio. Lo eligió para

---

<sup>69</sup> Ibn Sa’id, ‘Alī Ibn Mūsa, *Al-mugreb fī ḥula al-magrib*, Ed. Šuqi Ḍef, Vol. 1, Ed. 3, El Cairo, 1978, p. 355.

<sup>70</sup> Ibn Bassām, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *Al-ḍajrah fī maḥāsen ahl al-ŷazīrah*, Ed. Iḥsān ‘Abas, Vol. 1, Túnez, 1978, p. 143.

<sup>71</sup> Ibn Sa’id, ‘Alī Ibn Mūsa, *Al-mugreb fī ḥula al-magrib*, Ed. Šuqi Ḍef, Vol. 1, Ed. 3, El Cairo, 1978, p. 268; Al-Marākīšī, ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-M’ŷib fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa’id Al-’Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 309; Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ḥib min gasn al-Andalus al-raḥīb*, Ed. Iḥsān ‘Abās, Vol. 1, Dar Šadir, Beirut, 1968, p. 111; Al-Ḍahabi, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān, *Siar a’lām al-nubalā’*, Ed. Šu’aib Al-Arnaut, Vol. 8, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p. 257.

<sup>72</sup> Ibn Sa’id, ‘Alī Ibn Mūsa, *Al-mugreb fī ḥula al-magrib*, Ed. Šuqi Ḍef, Vol. 1, Ed. 3, El Cairo, 1978, p. 213.

ello Al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir, que conocía de manera detallada su sabiduría y el prestigio de su influencia sobre los hombres y el poder que esto conllevaba<sup>73</sup>.

Nuestro informador, Ibn Ḥayyān, y el resto de las fuentes, nos hablan sobre el elevado talento que tenía el padre de Ibn Ḥazm, que le hicieron gozar de la confianza de Al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir<sup>74</sup> y de su hijo Al-Muzaffar<sup>75</sup>, poniéndole al frente del ministerio. Ibn Ḥayyān dice de él que “era el más juicioso de su época y el de más peso en su balanza”<sup>76</sup>. Tal y como lo menciona Ibn Al-'Abār en su obra *I'tāb al-kitāb*: “Al-Manṣūr lo puso al frente del ministerio antes que a sus amigos comunes, en el año 991. Lo dejó como sucesor cuando se ausentaba del reino, y se convirtió en un anillo en su mano”<sup>77</sup>.

Aḥmad tenía una opinión independiente y un fuerte carácter. Esto lo confirma el hecho de que tras la caída del Estado 'amirí y el regreso de los omeyas, con el liderazgo de Al-Mahdi, Aḥmad gozó de la confianza del califa, que le confió la misión más difícil del Estado: lo envió como su delegado a Hišām Ibn Sulaimān Ibn 'Abd Al-Nāṣir para que le reprochara su rebelión y su falta de reconocimiento a la soberanía de Al-Mahdi.

Pero las dotes de Aḥmad no se acababan en el ámbito de la política, sino que, como hemos dicho, abarcaban áreas como la ciencia o la literatura, en las que según algunas fuentes árabes sobresalía<sup>78</sup>.

No era Aḥmad Ibn Sa'īd el único de la familia de Ibn Ḥazm que gozó de un estatus político. También destacó su sobrino, Aḥmad Ibn 'Abd Al-Raḥmān

---

<sup>73</sup> Ibn Baškūāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas'ūd, *Al-silāh fī tārīḥ al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 132.

<sup>74</sup> Al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir fue visir de *Hišām Ibn Al-Mustansir*, el califa omeya en Al-Andalus, pero se hizo con el poder y fundó el estado 'amirí. Murió en el año 1002; Al-Ḍahabi, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Utmān, *Siar a'lām al-nubalā'*, Ed. Šu'aib Al-Arnaut, Vol. 8, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p.233; Ibn Al-Atīr, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn 'Abd Al-Wāḥid, *Al-kāmil fī al-tārīḥ*, Ed. Abū Al-Fidā' 'Abd Allāh Al-Qadi, Vol. 5, Ed. 2, Dar Al-Kutub Al-'Almih, Beirut, 1955, p. 231.

<sup>75</sup> 'Abd Al-Malik Al-Muzaffar Ibn Al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir asumió el gobierno del califato tras su padre. Al-Ándalus alcanzó en su época su mayor esplendor. Su mandato no duró mucho, ya que falleció en el año 1008; Ibn Al-'Abār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, *I'tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusain Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Marif, El Cairo, 1985, p. 326; Ibn Dihya, 'Umar Ibn Al-Ḥasan, *Al-muṭrib min aš'ar al-magrib*, Dar Al-Marif, El Cairo, 1968, p. 36.

<sup>76</sup> Ibn Ḥayyān, *Al-muqtabis III*, Trad. Maḥmūd 'Alī Makki y Federico Corriente, Zaragoza, 2001, p. 325.

<sup>77</sup> Ibn Al-'Abār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, *I'tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusain Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Marif, El Cairo, 1985, p. 133.

<sup>78</sup> Ibn Baškūāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas'ūd, *Al-silāh fī tārīḥ al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 25.

Ibn Sa'īd Ibn Ḥazm, que se dió a conocer por su ciencia, su *fiqh* y su conocimiento de la literatura. “Se hizo con el poder de la parte occidental de Córdoba en la época de Muḥammad Al-Mahdi”<sup>79</sup>.

La familia en la que nació Ibn Ḥazm era, pues, una familia adinerada de la élite, compuesta por altos funcionarios, que vivía con el nivel de riqueza y de vida de las clases más altas de la sociedad cordobesa. Pero, aún así, la familia padeció debido a la humildad de su origen por una parte, y por su reciente entrada en el Islam, por otra. Debían librarse de esa imagen. Su árbol genealógico era muy extenso, y éste fue el camino que siguieron como muchos otros antes y después de ellos. De esta manera entró la familia de Ibn Ḥazm en la historia política de Al-Andalus en general, y en la de Córdoba en particular, como una de las familias cuyo sino se unió con el destino de los omeyas.

Abū Muḥammad ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd Ibn Ḥazm nació en Córdoba, la mañana de un miércoles del mes de noviembre del año 994. De acuerdo con lo dicho por el propio Ibn Ḥazm, en distintas partes de su obra *El collar de la paloma*, —a veces de manera sincera, y otras veces no tanto—, sabemos que vivió una infancia tranquila y ociosa, la infancia de un hijo de ministro, creciendo en el palacio, bajo la vigilancia de la servidumbre y entre el flirteo de las mujeres. Creció entre las manos de éstas, y con ellas se educó, no relacionándose con los hombres hasta la adolescencia. Ellas fueron sus nodrizas y sus maestras, le enseñaron el Corán, le recitaron poesía, lo instruyeron en la escritura y de ellas aprendió otras cosas como la ocultación de la vida sexual<sup>80</sup> a una edad temprana.

Ibn Ḥazm creció como un niño de fácilmente influenciado, de una salud débil, pero de una inteligencia perspicaz y de un notable nerviosismo.

Sin duda tuvo aquello una influencia sobre su psicología y su temperamento. Es obvio que el mimo, la delicadeza y la vigilancia exagerados dejaron en su temperamento una huella de agudeza, agilidad en la contestación, rapidez en la reacción y agitación, rasgos por los que fue conocido posteriormente. El propio Ibn Ḥazm se percató de ello y nos ofreció

---

<sup>79</sup> Muḥammad Ibn Hišām Ibn ‘Abd Al-Ŷabbār Ibn ‘Abd al-Raḥmān Al-Nāṣir se sublevó contra Hišām Ibn Al-Ḥakam. Se convirtió en el gobernante hasta que fue asesinado en el año 1010; Al-Ḍahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Utmān, *Siar a Ṭām al-nubalā’*, Ed. Šu’aib Al-Arnaut, Vol. 8, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p. 301; Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīḥ al-‘umam wa-l-mulūk*, Dar Al-Kutub Al-Almiah, Beirut, 1968, p. 156.

<sup>80</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 35.

el mejor retrato analítico psicológico de sí mismo. Así, cuando encontraba defectos en él intentaba, con esfuerzo, deshacerse de ellos, enumerándolos tal y como sigue: “exageración en el enfado, soberbia intensa, odio exagerado, desconfianza...”<sup>81</sup>.

La vida relajada de Ibn Ḥazm se deja ver en sus textos. En *El collar de la Paloma* se recogen algunos de estos momentos, como la excursión con algunos amigos:

Un grupo de hermanos, nobles literatos y yo, fuimos de paseo a una huerta propiedad de uno de nuestros amigos, donde permanecimos un momento antes de ir a un sitio que deseábamos. En este último, nos tumbamos en un jardín, en cuya inmensidad la vista encuentra recreo y donde el alma está a sus anchas, entre arroyos relucientes como jarrones de plata, pájaros gorjeando una música que desdeña las creaciones de Ma’bad<sup>82</sup>, y las de Gharid. Allí las frutas penden al alcance de las manos, para quien las quiera coger, a la sombra protectora de un sol que se asomaba a través de ella, escurriéndose y reflejándose en nuestras manos dibujando un tablero de ajedrez, ropas relucientes, agua potable que te recuerda el verdadero sabor de la vida, ríos que brotan como si fueran las entrañas de la vida, con su murmullo que nace y se lanza, flores que se balancean, de colores dispares, que se mecen al compás que les dicta la olorosa brisa, aire fresco y, sobre todo, la exquisitez de mis compañeros, que lo sobrepasa todo, en un día primaveral, de sol umbría a la que unas veces cubren las finas nubes húmedas y otra aparece, cuan una virgen vigilada, silenciosa y sonrojada, que se ofrece a la vista de su amante, de entre los velos, para luego desaparecer entre ellos, protegiéndose de todo ojo vigilante. Algunos de nosotros estaban con la cabeza gacha, como conversando con otra....<sup>83</sup>.

Aprendió a leer, a escribir y a recitar poesía en el palacio de su padre gracias a las mujeres, y según lo contado en su mencionada obra, fue expuesto a una vigilancia y a un cuidado exagerados que sólo tenían los hijos de los grupos y clases de cierta categoría en el Estado, en aquellos palacios repletos de esclavas y de lujo. Tenemos noticia de un episodio transmitido por algunos historiadores que alude a la riqueza en que vivió su niñez:

Se produjo una discusión entre él y el alfaquí Sulaimān Ibn Jalf Al-Bāyī, autor del libro *Al-muntaqā wa al-isti’na*. Cuando acabó, éste dijo: “Discúlpeme, pero la mayoría de mis lecturas trataban sobre las sillas de montura de la guardia —

---

<sup>81</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 71.

<sup>82</sup> Se refiere al músico Abū Ayād Ma’bad Ibn Wahāb

<sup>83</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 133.

haciendo alusión a la pobreza—”. A lo que contestó Ibn Ḥazm: “Discúlpeme también, ya que la mayoría de mis lecturas trataban sobre los púlpitos de oro y plata —haciendo alusión a que el adinerado solicita menos conocimiento que el pobre—”<sup>84</sup>.

Fue educado con una orientación conservadora. El hogar de Ibn Ḥazm era un hogar religioso, a pesar de que una primera lectura de *El collar de la paloma* muestre una imagen de libertad en la sociedad andalusí en general, y de la cordobesa en particular. Ibn Ḥazm menciona en su obra que él no había cedido a las cosas prohibidas y que no se había mancillado con los pecados, ya que en su juventud “le estaba prohibido, entre los vigilantes y los observadores”<sup>85</sup>.

Esto no quiere decir que su sumisión a los vigilantes fuera involuntaria ya que era un hombre religioso y observante. Ibn Ḥazm estaba gobernado por consideraciones religiosas y morales que le hicieron ver que dejarse llevar tras lo que el alma deseaba era una desobediencia, como le sucedía a la mayoría de la gente “que se somete a sus almas, desobedecen a su razón, siguen sus deseos, niegan su fe y se alejan de lo que Dios y la gente de mente sana incitan a hacer, como la castidad, el abandono de los pecados, contradiciendo a Dios y obedeciendo los deseos de Satanás”<sup>86</sup>.

El contacto con las mujeres del palacio le permitió conocer la psicología de la mujer y su comprensión. Pero su vida no se limitó a tratar de gozar sólo de las informaciones sobre las mujeres, sino que se le brindó la posibilidad de visitar, junto a su padre, los palacios de las personalidades. Allí conoció a los literatos, recitadores, pensadores y a los políticos más importantes de Córdoba. Asistió a las reuniones de los literatos y alfaquíes con apenas doce años. Asistió, también con su padre, a la asamblea de Al-Muzaffar Ibn Al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir<sup>87</sup>, y escuchó los poemas que se le recitaron. Por ello nació su afición a la poesía y sobre todo porque una de las hijas de Al-

---

<sup>84</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 163.

<sup>85</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 161.

<sup>86</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 165.

<sup>87</sup> 'Abd Al-Malik Al-Muzaffar Ibn Al-Manṣūr Ibn Abī 'Amir asumió el gobierno del califato tras su padre. Al-Ándalus alcanzó, en su época, su mayor esplendor. Su reinado no duró mucho, ya que falleció en el año 1008; Ibn Baṣkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas'ūd, *Al-silāh fī tarj al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 143; Ibn Sa'īd, 'Alī Ibn Mūsa, *Al-mugreb fī ḥula al-magrib*, Ed. Šuqi Ḍef, Vol. 1, Ed. 3, 1978, p. 26; Al-Marākīšī, 'Abd Al-Wāḥid, *Al-M'ayb fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa'īd Al-'Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 211.

Muzaffar le pidió que le dejara musicalizar algunas de sus estrofas poéticas, a lo que accedió.

La formación educativa de Ibn Ḥazm no se detuvo en los límites de palacio y las mujeres de la corte, sino que salió de ellos para tomar una imagen más completa. Pronto empezó a oír hablar de los grandes profesores de Al-Andalus y de Córdoba. Esta etapa comenzó en el año 1009, esto es, cuando alcanzó la edad de quince años, y duró hasta el año 1014, la época en la que empezó la rebelión.

En el año 1009 empezó Muḥammad Ibn Hišām II<sup>88</sup>, apodado Al-Mahdi, la rebelión en contra de los ‘amiríes para recuperar el poder. En ello lo ayudaron sus familiares y las gentes de Córdoba, que asaltaron el palacio del califa y lo despojaron, apoderándose así del poder. En el mismo año, el poder de los ‘amiríes cayó, volviendo de nuevo el califato a manos de los omeyas. Pero la situación no se detuvo ahí ni se tranquilizó. La insurrección de Al-Mahdi fue la chispa primera que encendió el fuego de la *fitna*, que duró casi un cuarto de siglo. Una de las huellas de la rebelión en la familia de los Banī Ḥazm fue la exposición de sus propiedades a la destrucción, viéndose obligados a trasladarse a sus antiguas casas en la parte occidental de Córdoba. La imagen política que tuvo su padre fue la causa del temor y la alarma de toda la familia ante estos acontecimientos. Sin embargo Aḥmad supo y pudo, gracias a su sabiduría, alcanzar el reconocimiento del nuevo gobernante. Pudo así aliviar la situación a la familia de Ibn Ḥazm, pero no alejar de ella todos los peligros y desgracias.

Los beréberes asediaron Córdoba, con el liderazgo de Sulaimān Al-Musta’īn<sup>89</sup>, lo que hizo que su gente fuera asolada por el hambre y las enfermedades. Se produjo una epidemia de peste en el año 1011. Entre sus

---

<sup>88</sup> Muḥammad Ibn Hišām Ibn ‘Abd Al-Ŷabbār Ibn ‘Abd Al-Raḥmān Al-Nāṣir se sublevó contra Hišām Ibn Al-Ḥakam. Se convirtió en gobernante hasta que fue asesinado en el año 1010; Al-Marākiṣī, ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-M’ŷib fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa’īd Al-’Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 23; Ibn Katīr, Ismā’īl Ibn ‘Umar, *Al-badāih wa-l-nahāih*, Vol. 9, Ed. 1, 1968, p. 233; Ibn Al-‘Abār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusaīn Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Marif, El Cairo, 1985, p. 35; Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭib min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsān ‘Abās, Vol. 1, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 123; Ibn Al-Atīr, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-kāmil fī al-tārīḥ*, Ed. Abū Al-Fidā’ ‘Abd Allāh Al-Qadi, Vol. 5, Ed. 2, Dar Al-Kutub Al-‘Almih, Beirut, 1955, p. 125.

<sup>89</sup> Sulaimān Ibn Al-Ḥakam Ibn Sulaimān Ibn ‘Abd Al-Raḥmān Al-Nāṣir, se ayudó de los beréberes y se hizo con el poder en el año 1010, siendo asesinado en el año 1016; Ibn Al-‘Abār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusaīn Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Marif, El Cairo, 1985, p.56; Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭib min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsān ‘Abās, Vol. 1, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 223.

víctimas estuvo el hermano mayor de Ibn Ḥazm, Abū Bakr, y al año siguiente falleció su padre. Un año después, o quizás menos, murió su esclava Ni'am, de la que estaba profundamente enamorado. El trauma de su muerte fue muy duro para él. Según nos describe tras su fallecimiento estuvo siete meses sin cambiarse de ropa y sin parar de llorar<sup>90</sup>.

Las desgracias de Ibn Ḥazm en esos años no acaban aquí. En el año 1013 los beréberes entraron en Córdoba liderados por Sulaimān Al-Musta'in<sup>91</sup>, y permaneció allí durante dos meses. A pesar de este corto tiempo saqueó Córdoba con dureza. Los asesinatos y las matanzas se hicieron comunes. La destrucción asoló sin límites todos los barrios, despojando la casa de Ibn Ḥazm, por lo que no tuvo más remedio que huir a Almería.

Ibn Ḥazm se dirigió a Almería que estaba bajo la autoridad de los 'amiríes. Allí gobernaba Jairān Al-'Amirī. Esta ciudad se había convertido en el asilo de los inmigrantes que provenían de Córdoba<sup>92</sup>. Pero se produjo una controversia entre Ibn Ḥazm y Jairān, que lo acusó de conspiración con los omeyas en su contra. Jairān se había aliado con el gobernador de Ceuta en contra de Ibn Hamūd Al-Ḥzuñī y del califa omeya Al-Musta'in. Ambos tenían como objetivo común acabar con el poder omeya. 'Alī Ibn Hamūd pudo entrar en Córdoba y matar a Al-Musta'in, saliéndose de este modo Almería del ámbito de poder omeya. Esto no gustó a Ibn Ḥazm, de tendencias omeyas. Jairān conocía perfectamente estas tendencias, por lo que lo encarceló bajo la acusación de conspiración en contra del gobernante, encarcelándolo durante unos meses, tras los cuales lo expulsó de Almería<sup>93</sup>.

Ibn Ḥazm le sacó partido al período que pasó en Almería. Aparte de lo ocurrido con Jairān, logró acumular una enorme cantidad de conocimientos científicos. Por lo que respecta a su interés por la historia de las religiones hay que decir que se codeó con los grupos sociales judíos del lugar. La personalidad judía más importante a la que conoció fue un médico llamado Ismā'il Ibn Yūnus. Ibn Ḥazm lo frecuentaba y se sentaba con algunos amigos que tenían intereses filosóficos, médicos y religiosos. Su relación con Ismā'il Ibn Yūnus era fuerte, hasta el punto de poder considerarlo como uno de los

---

<sup>90</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 72.

<sup>91</sup> Al-Ḍahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Uṭmān, *Siar a'lām al-nubalā'*, Ed. Šu'aib Al-Arnaut, Vol. 8, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p. 301; Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Yārīr, *Tārīj al-'umam wa-l-mulūk*, Dar Al-Kutub Al-ʿAlmiah, Beirut, 1968, p. 277; Al-Marakiši, 'Abd Al-Wāhid, *Al-M'yīb fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa'id Al-'Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 142.

<sup>92</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 87.

<sup>93</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 91.

medios a través de los cuales llegó a conocer la historia del judaísmo<sup>94</sup>. Su continua relación con los judíos de Almería se convirtió en fuente de ataque por parte de sus adversarios, entre los que se encontraba su primo Abū Al-Mug̃ira que acusó a Ibn Ḥazm “de olvidar a su grupo, y de relacionarse con los judíos con los que discute sobre la Torá”<sup>95</sup>.

Ibn Ḥazm cuenta el motivo que le llevó a aprender el *fiqh* a los veintiséis años. Tras asistir al funeral de un anciano hermano de su padre, entró a la mezquita antes del rezo del *‘asr*. La que la gente estaba sentada. Su maestro le hizo una señal para que se levantara e hiciera el rezo del saludo a la mezquita. El no lo entendió, por lo que algunos de los que estaban sentados lo increparon: “¿Has llegado a esta edad y aún no sabes que existe un saludo a la mezquita?”. Se levantó y rezó el saludo a la mezquita, tras lo cual se dispuso a realizar el rezo fúnebre. Cuando empezó con el primero le dijeron: “Siéntate, que este no es el momento de rezar”. Se fue a su casa ofendido por la vergüenza a la que lo habían sometido. Su maestro supo lo que había ocurrido y solicitó entonces empezar la enseñanza del *fiqh* que duró tres años<sup>96</sup>.

Ibn Ḥazm también tuvo contacto con otras reconocidas personalidades judías, que habían desempeñado un importante papel político y religioso en la historia de Al-Andalus. Entre éstas se encuentra Samuel Ibn Yūsuf Al-Ŷāwī, conocido como Ibn Al-Nagrīla, con el que debatió asuntos sobre los dos credos, el musulmán y el judío<sup>97</sup>.

Para contestar la posición y argumentos de Ibn Al-Nagrīla, Ibn Ḥazm llegó incluso a escribir un libro cuyo título es *Al-rad ‘ala Ibn Al-Nagrīla (La contestación a Ibn Al-Nagrīla)*<sup>98</sup>. Lo que le empujó a ello fue ver en ese judío un modelo que pocas veces tenía la oportunidad de conocer, destacado por su “atrevimiento y agudeza”<sup>99</sup>.

“Escribió también una obra llamada *Bayān al-tanaquḍ fī al-Kurān*, (*La evidencia de las contradicciones en el Corán*). Lo animo a ello el hecho de disfrutar de una posición política consolidada en el emirato zirí de Granada, ya

---

<sup>94</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 151.

<sup>95</sup> Ibn Ḥazm, *Al-fasil Ibn al-milal wa-lahua wa-l-niḥa*, Vol. 2, Ed. 2, Dar Al-Jangi, El Cairo, 1975, p. 152.

<sup>96</sup> Ibn Ḥazm, *Al-fasil Ibn al-milal wa-lahua wa-l-niḥa*, Vol. 2, Ed. 2, Dar Al-Jangi, El Cairo, 1975, p. 135.

<sup>97</sup> Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *Iṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusain Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 187.

<sup>98</sup> Lo publicó Iḥsān ‘Abās en El Cairo en el año 1960.

<sup>99</sup> Ibn Al-Jaṭīb, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sa’īd, *Al-iḥāṭa fī ajbār Garnāta*, Ed. Muḥammad ‘Abd Allah ‘Inan, Vol. 1, Ed. 1, El Cairo, 1944, p. 446.

que el emir de ésta, Bādīs Ibn Ḥumūs, lo nombró ministro y lo convirtió en su consejero particular en todos los ámbitos. En el ámbito político cerró el paso de forma inteligente a todas las conspiraciones a las que se expuso Bādīs, lo que aumentó la admiración del rey hacia Ibn Ḥazm”<sup>100</sup>.

Su amplia cultura abarcaba también conocimientos de matemáticas, astronomía, ingeniería, lógica, dialéctica y teología. Compuso una obra en árabe sobre matemáticas, otra sobre gramática de la lengua árabe y una exégesis de la Torá. Contrató a dos copistas para que llevaran a cabo la copia del libro sagrado de los judíos, que ofreció gratuitamente a los estudiantes. Colmaba de dinero a los judíos de Al-Andalus. Ibn Ḥazm describe a Ibn Al-Nagrīla como el judío más sabio y el más polémico<sup>101</sup>.

Ibn Ḥazm no empleó sus conocimientos en un afán por la participación política. Pasó mucho tiempo en el destierro, en Aznalcázar, al que le condenó Jairān. Llegaron entonces noticias de una nueva revuelta que había llevado a cabo un joven omeya reclamando el califato en Valencia. Éste era un joven descendiente de los omeyas llamado ‘Abd Al-Raḥmān Ibn ‘Abd Al-Malik. Fue el propio Jairān al-‘Amirī quien lo instigó a la rebelión, alzándose contra su aliado ‘Alī Ibn Ḥamud. La gente de Córdoba asesinó a ‘Alī Ibn Ḥamud, sucediéndolo después su hermano Al-Qasim Ibn Ḥamud en el año 1018.

Cuando Ibn Ḥazm oyó hablar de la revuelta de este joven, que fue apodado Al-Murtaḍa, se le unió porque veía en él una sucesión omeya que unificaría Al-Andalus. No tardó pues en trasladarse a Valencia para apoyar al nuevo califa y así encontrarse en un único foso con su enemigo anterior Jairān al-‘Amirī.

Ibn Ḥazm se fue con el ejército de Al-Murtaḍa en dirección a Córdoba, y cuando pasaron por Granada pidieron a su emir, un beréber llamado Zāwi Ibn Zīrī, reconociera la soberanía de Al-Murtaḍa. El rey granadino se negó y estalló una guerra en la que participó Ibn Ḥazm. Pero se produjo una traición por parte de Jairān que condujo a la derrota de Al-Murtaḍa y de su ejército y, finalmente, al asesinato de éste. Ibn Ḥazm fue cautivado, fracasando así sus

---

<sup>100</sup> Ibn Al-Jaṭīb, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sa’īd, *Al-iḥāṭa fī ‘ajbār Garnāṭa*, Ed. Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inan, Vol. 1, Ed. 1, El Cairo, 1944, p. 446.

<sup>101</sup> Ibn Ḥazm, *Al-fasil Ibn al-milal wa-lahua wa-l-niḥa*, Vol. 2, Ed. 2, Dar Al-Jangi, El Cairo, 1975, p. 154.

pretensiones políticas. Pero tuvo la fortuna de que su encierro no duró mucho tiempo, ya que los granadinos lo liberaron poco después<sup>102</sup>.

Después de su liberación decidió volver a Córdoba ya que el anhelo lo llevaba a ella, especialmente después de saber que la situación de la ciudad se había estabilizado. Tras el asesinato de ‘Alī Ibn Ḥamud, su hermano Al-Qāsim Ibn Ḥamūd siguió una línea reformadora que aligeró la violencia de la revuelta sobre los habitantes de la ciudad y muchos quisieron volver a ésta. Ibn Ḥazm fue uno de ellos, tras una ausencia de cinco años<sup>103</sup>.

En Córdoba consolidó su relación con algunos de los literatos y pensadores con los que había tenido una fuerte relación como Ibn Ṣahid<sup>104</sup>, autor de la obra *Al-tawābi’ wa al-zawābi’*, relación que estrecharon más las desgracias. La similitud entre los sentimientos de ambos propició un estrechamiento de la relación de amistad entre ellos, especialmente porque Ibn Ṣahid se fue viendo incapacitado por la enfermedad. Cuando empeoró la parálisis, las correspondencias poéticas entre ellos se convirtieron en el mejor consuelo<sup>105</sup>.

A pesar de todo esto, Ibn Ḥazm siguió albergando la esperanza de la restauración de un poder omeya que devolviera la situación a su esplendor original. Esta esperanza aumentó con fuerza con la evolución de los sucesos en Córdoba, cuya situación empezó a empeorar. Como consecuencia de la rebelión de los beréberes contra Al-Qāsim Ibn Ḥamūd, éste se vió obligado a huir en dirección a Sevilla en el año 1022. Su sobrino intentó controlar la situación tras él, pero no tuvo éxito, abandonando igualmente Córdoba y huyendo a Sevilla al año siguiente.

Mientras que las calamidades se cernían sobre Córdoba, esta ciudad llevó a cabo por primera vez un acto revolucionario en el confuso mundo de la política de aquel momento: la elección del califa por parte del pueblo en la mezquita mayor, siguiendo las tradiciones de la *Ṣarī’a* musulmana. Pretendían que el califa fuese elegido y no heredado, ni designado por el anterior

---

<sup>102</sup> Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 197.

<sup>103</sup> Ibn Sa’īd, ‘Alī Ibn Mūsa, *Al-mugrib fī ḥula al-magrib*, Ed. Ṣuqī Def, Vol. 1, Ed. 3, 1978, p. 56.

<sup>104</sup> Aḥmad Ibn ‘Abd Al-Malik Ibn Marwān fue Literato y ulema. Una de sus obras más conocidas es *Al-tawābi’ wa al-zawābi’*. Fue contemporáneo de Ibn Ḥazm. Ṣalāḥ Al-Dīn Al-Safadi, Ḥalīl Ibn Aibak, *A’iān al-asir wa-l-a’uan al-naṣir*, Uzarat Al-Taḡafah, Damasco, 1995, p. 1621; Abū Al-Walīd Al-Iṣbīlī, Ismā’il Ibn Muḥammad, *Al-badī’ fī usf al-rabī’*, Ed. ‘Abd Allāh ‘Usailan, Jeda, 1978, p. 209.

<sup>105</sup> Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 23

gobernante o impuesto por la fuerza de las armas. Esta tradición se aplicó por primera vez tras la caída del Estado Omeya en Al-Andalus, a pesar de que la soberanía del califato no sobrepasaba los límites de la ciudad en aquel momento<sup>106</sup>.

En el año 1023 había tres candidatos al califato: Sulaimān Ibn Al-Murtada, ‘Abd Al-Raḥmān Ibn Hišām y ‘Alī Ibn Muḥammad Al-’Iraqī. Se eligió finalmente a ‘Abd Al-Raḥmān Ibn Hišām, al que se le dió el sobrenombre de Al-Mustaz̄ir. En el momento de su elección era aún menor de edad, pero Ibn Ḥazm lo describe como “inteligente, literato, de buen estilo, *jaṭīb*; escribía una buena poesía. No había en su familia alguien mejor que él. Viajó mucho por lo que adquirió experiencia”<sup>107</sup>.

Al-Mustaz̄ir tenía la esperanza de devolverle al califato su esplendor, y a Córdoba su grandeza, por lo que se rodeó con los mejores literatos y pensadores que había en su tiempo, entre los que se encontraban Ibn Ḥazm, Abū ‘Amir Ibn Šahid y Abū Al-Magīra, ‘Abd Al-Wahhāb, primo de Ibn Ḥazm y otros literatos y escritores. Pero esta orientación suscitó el odio de los religiosos y políticos, que empezaron a incitar al pueblo en contra de ellos, aumentando la murmuración entre las gentes de Córdoba. Estos se sublevaron en contra de Al-Mustaz̄ir y lo asesinaron en el año 1024, tras un gobierno que no duró más de mes y medio. Tras la muerte del califa, Ibn Ḥazm fue encarcelado de nuevo por el nuevo califa Al-Mustakfi. Ibn Ḥazm permaneció en la cárcel hasta que la gente de Córdoba se sublevó de nuevo en contra del califa en el año 1026.

Lo más probable es que ese fuera el último año de su relación con la política. En relación a esto dice Dozy: “Ibn Ḥazm dijo adiós a la política tras la muerte de Al-Mustaz̄ir, el último adiós, y se dedicó exclusivamente al estudio, a la tranquilidad y a la religiosidad”<sup>108</sup>.

Ibn Ḥazm salió de la cárcel con un sentimiento de frustración y decidió abandonar de manera definitiva y decisiva la práctica de la política, dedicándose al estudio y el conocimiento de la *Šarī’a*, la Filosofía y la Historia.

---

<sup>106</sup> Ibn Sa’id, ‘Alī Ibn Mūsa, *Al-mugrib fī ḥula al-magrib*, Ed. Šuqi Def, Vol. 1, Ed. 3, 1978, p. 67.

<sup>107</sup> Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusain Munis, Vol. 2, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p.128.

<sup>108</sup> Dozy, R, *Histoire des Musulmans d’Espagne*, Leiden-Paris, 1816, p. 333.

La escuela jurídica común en Al-Andalus era la *malikī*<sup>109</sup>, pero *Ibn Ḥazm*, cuya personalidad era atrevida y especialmente crítica, no siguió la tradición y ni la escuela *malikī*. Entre otros motivos porque había visto cómo muchos de los ulemas, los hombres de fe y los alfaquíes de esta escuela jurídica se aliaban con el poder y cambiaban sus pareceres según el deseo de los gobernantes, por lo que llegó a convertirse en la escuela jurídica común en Córdoba, de enseñanza y de fetuas<sup>110</sup>.

Ibn Ḥazm eligió seguir a la escuela jurídica Šafi'í<sup>111</sup>, y permaneció en ella un tiempo, a pesar de su escaso seguimiento y la persecución a que fue sometida, ya que la encontraba más igualitaria. Pero finalmente la abandonó al final de sus días, terminando por abrazar la escuela jurídica *ẓahiri*<sup>112</sup>.

En la mezquita de Córdoba empezó Ibn Ḥazm a estudiar los orígenes de la escuela *ẓahiri*. La escuela *malikī* se reveló contra él y el pueblo en general, llevando su asunto ante el califa Hišam III. Lo acusaron alegando que era un peligro para el dogma y por corromper la religiosidad de la gente. De este modo, el califa decidió prohibirle el estudio de la escuela *ẓahiri*. A partir de ese instante, Ibn Ḥazm se convirtió en un ulema común, no deseado, que se enfrentaba solo al tradicionalismo y al dogmatismo. En esta nueva etapa de su vida, las informaciones históricas son pocas, por lo que su obra se convierte en la única fuente para conocerla<sup>113</sup>.

Sea como fuere, la personalidad de Ibn Ḥazm maduró y los sucesos desarrollaron sus aptitudes, aumentando su preparación. Siguió su camino revelándose contra las tradiciones, sublevándose contra el dogmatismo religioso y atacando las diferentes escuelas, tanto filosóficas como religiosas, musulmanas y no musulmanas. Fue un ataque continuo, a veces virulento, cuando se le presentó la oportunidad a través de los debates en las asambleas, o a través de la composición de libros y cartas. Sus discusiones se caracterizan por la fuerza de sus argumentos y de las pruebas, adquiriendo un lenguaje convincente y perspicaz, hasta el punto que se dijo de él: “La lengua de Ibn

---

<sup>109</sup> Escuela jurídica musulmana, que se atribuye a Malik Ibn Anas en la época abbāsī; Ibn Sa'īd, 'Alī Ibn Mūsā, *Al-mugrib fī ḥula al-magrib*, Ed. Šuqī Ḍef, Vol. 1, Ed. 3, 1978, p. 35.

<sup>110</sup> Ibn Al-'Abār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, *I'ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusām Munis, Vol. 2, Ed. 2, Dar Al-Ma'rif, El Cairo, 1985, p.132.

<sup>111</sup> Escuela jurídica musulmana que se atribuye a Muammad Ben Muhammad Al-Šafi'i, un alfaquí palestino; Ibn Ḥazm, *Al-fasil Ibn al-milal wa-lahua wa-l-niḥa*", Vol. 2, Ed. 2, Dar Al-Jangi, El Cairo, 1975, p. 154.

<sup>112</sup> Una de las escuelas jurídicas musulmanas de la que Ibn Hazm fue seguidor; Abū Ŷib, Sa'di, *Al-qamus Al-fāqihī*, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Fikr, Damasco, 1988, p. 239.

<sup>113</sup> 'Uis, 'Abd Al-Ḥalim, *Ibn Ḥazm Murŷān*, Dar Al-Nahzah, Amman, 1992, p. 50.

Hazm y la espada de Al-Ḥayyāy son hermanas”<sup>114</sup>. No se limitaba a la prueba y a la convicción, sino que las sobrepasaba alcanzando en ocasiones la arrogancia, la inducción a la apostasía y el libertinaje, una característica que, en parte, se debe al nerviosismo de su temperamento. El propio Ibn Ḥazm llegó a decir de sí mismo: “Tengo un grave mal que me ha causado una enfermedad en el bazo que me hace enojarme con rapidez, tener mal carácter y poca paciencia, aspectos por los que me he juzgado a mí mismo. Me he sorprendido por el cambio de mi naturaleza, pero luego me he asegurado de que el bazo es el enclave de la alegría, que si se echa a perder se vuelve en su contra”<sup>115</sup>.

Así fue cómo se produjo la controversia entre Ibn Ḥazm y los ulemas de su época. Ibn Ḥayyān lo describió de esta manera: “Desconocía la política de la ciencia”<sup>116</sup> y ésta fue la razón de la mayoría de sus errores. Pero al escribir acerca de la vida de un pensador cuya muerte se produjo mil años y que vivió en un ambiente diferente, nos es imposible afirmar tajantemente, o incluso conjeturar, sobre la política que siguió Ibn Ḥazm en el trato con sus adversarios.

Tal y como hemos indicado anteriormente, no sabemos nada de manera detallada ni documentada sobre los últimos años de la vida de Ibn Ḥazm. Sabemos que se convirtió en una persona muy culta y tenaz. Viajaba permanentemente entre los diferentes Reinos de Taifas, dialogando con los ulemas, enfrentándose a los alfaquíes y debatiendo con personas de las otras religiones. Era una persona de carácter vehemente. Sabemos que estuvo en Córdoba, Almería y Mallorca y quizás en otras ciudades sobre las que no nos han llegado datos.

Ibn Ḥazm llegó a Mallorca en busca de refugio en el año 1039. Encontró protección y reconocimiento en el visir Aḥmad Ibn Rašīk, que había estudiado en Córdoba. Del mismo modo, encontró una fuerte rivalidad por parte de otro alfaquí cordobés, menor que él en edad, que era Abū Al-Walīd Al-Bāyī<sup>117</sup>, uno de los más eminentes alfaquíes de la escuela jurídica

---

<sup>114</sup> Ibn Tigri Bardī, Yūsuf, *Al-naḡūm al-zāharr fī mūluk miṣr wa-l-qaharah*, Vol. 3, Dar Al-Mʿarif, El Cairo, 1963, p. 2.683; Ibn Jilikan, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Wafiyāt al-aʿiān*, Ed. Iḥsān ʿAbās, Dar Al-Fikr, El Cairo, 1968, p. 285.

<sup>115</sup> Ibn Ḥazm, *Al-aqlāq wa-l-siar*, Ed. Nada Tumiš, Al-Unesco, Beirut, 1961, p. 147.

<sup>116</sup> Ibn Ḥayyān, *Al-muqtabis III*, Trad. Maḥmūd ʿAlī Makki y Federico Corriente, Zaragoza, 2001, p. 388.

<sup>117</sup> Abū Al-Walīd Al-Bāyī era seguidor de la escuela jurídica *Al-ašʿari*. Se encontró con Ibn Ḥazm, con el que mantuvo enfrentamientos y debates; Al-Ḥimyārī, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Al-rawḍ al-miʿtār fī ajbār al-aqtār*, Ed. Iḥsān ʿAbbās, El Cairo, 1975, p. 384; Ibn Baškuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Masʿūd, *Al-silāh fī tārīḡ al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 13.

malikí. Había viajado a Oriente, donde había permanecido trece años y en donde se encontró con los ulemas más destacados en *fiqh*, *sunna* y en teología escolástica. Éste destacaba en el *fiqh* y en el *hadīt*. Era, al igual que Ibn Ḥazm, una persona distinguida en la literatura. Recitaba poesía y sentía la teología escolástica<sup>118</sup>.

Cuando Abū Al-Walīd Al-Bāyī volvió de su viaje, se encontró con que Ibn Ḥazm era el líder de una notable escuela jurídica, que había alcanzado una fama de la que no disfrutaban las otras. También se encontró que los alfaquíes adversarios de Iben Hazm no lo soportaban y que eran incapaces de vencerlo. Estos se alegraron de la vuelta de Abū Al-Walīd Al-Bāyī a Mallorca. Lo pusieron en contra de Ibn Ḥazm, a pesar de que entre ambos existía una admiración mutua. Se produjeron entre ellos enfrentamientos tanto en *fiqh*, como en teología escolástica. Abū Al-Walīd Al-Bāyī era el líder de la escuela jurídica *al-aš'ari*<sup>119</sup> en Al-Ándalus. *Ibn Ḥazm* era un adversario implacable, pero, sin embargo, había encontrado en él un nuevo tipo de ulemas que no había conocido anteriormente<sup>120</sup>, aumentando de esta manera, su respeto por él.

Los que habían sido incapaces de enfrentarse a *Ibn Ḥazm* no cesaron de verter injurias sobre él, ni de confabular en su contra ante las autoridades de Mallorca, viéndose obligado a abandonarla. Ninguno de los reyes de taifas quiso acoger en su reino a un ulema tan molesto como él, no sólo por sus opiniones religiosas, sino también por su orientación política. Ibn Ḥazm permaneció acérrimo a la legitimidad del califato omeya. Nunca modificó su opinión, ni siquiera cuando ésta se había convertido en un punto de vista sin relación con la realidad ni aún cuando su puesta en práctica fuera imposible. No participó en el juego político que se daba en su época ni se amoldó a la opinión de ningún grupo contrario.

Ibn Hazm se estableció en Sevilla, que estaba bajo dominio de Al-Mu'taḍid<sup>121</sup>. Allí reanudó su actividad docente, siendo uno de sus alumnos

---

<sup>118</sup> Turki, A. M, *Polemiques entre Ḥazm et baḡī sur les principes de la loi musulmane*, Alger, 1978, p. 171.

<sup>119</sup> Está relacionado con *Abū Al-Ḥasān Al-Āš'ari* que pertenecía a los *mu'tazilies*, volviéndose, posteriormente, en contra de ellos; Abū Yib, Sa'di, *Al-qamus Al-fāqihī*, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Fikr, Damasco, 1988, p. 298.

<sup>120</sup> Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭib min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsin 'Abbās, Vol. 1, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 131.

<sup>121</sup> Era el rey de Sevilla. Gobernó entre los años 1042 y 1069; Ibn Baškuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas'ūd, *Al-silāh fī tārij al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 321; Ibn Jilikan, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Wafiyāt al-a'īān*, Ed. Iḥsān 'Abās, Dar Al-Fikr, El Cairo, 1968, p. 299.

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Maḥmud Ibn Al-‘Arbi, el padre del conocido Abū Bakr Ibn Al-‘Arbi<sup>122</sup>. Ibn Ḥazm no encontró, en Sevilla, la tranquilidad con la que había soñado, a causa de lo cual pensó en trasladarse otra vez. Entre las razones que le llevaron a no soportar estar allí estaba su temor al cambiante temperamento de Al-Mu’taḍid<sup>123</sup>, así como su desacuerdo con la política expansiva con la que actuaba, y en la que había utilizado todo tipo de medios, como por ejemplo aprovecharse del nombre de los omeyas, alegando que el omeya Hišām Ibn Al-Ḥakam no había muerto, que estaba vivo, y que él gobernaba en su nombre.

Ibn Ḥazm no ocultó su burla en relación a esta fábula y dijo: “Ha aparecido un hombre veintidós años después de la muerte de Hišām Ibn Al-Ḥakam diciendo que era él y lo reconocieron como rey. Su nombre fue citado en todos los alminbares de Al-Andalus. Por su culpa se derramó sangre, se enfrentaron entre sí las tropas y gobernó más de veinte años”<sup>124</sup>.

Ibn Ḥazm huyó antes de que Al-Mu’taḍid se volviera definitivamente en su contra ya que el rey no dudó incluso en matar a sus propios hijos, y se dirigió a Huelva, para llevar una vida ascética, aún “sabiendo qué se diría de él. Perseveró en el estudio y en la composición, hasta que éstas empezaron a ser un enorme peso”<sup>125</sup>.

Lo que aumentó la aflicción de Ibn Ḥazm fue escuchar que Al-Mu’tamid Ibn ‘Abbad<sup>126</sup> había quemado sus libros en público en Sevilla. Sobre este suceso dice en un poema:

No es importante quemar los papeles, pero hablad con sabiduría hasta que la gente sepa quién es el que posee el conocimiento; aunque queméis los papeles no quemáis lo que estos contienen, ya que está en mi pecho y va conmigo siempre, permanece donde yo permanezco y después se entierra en mi tumba<sup>127</sup>.

<sup>122</sup> Ibn Al-‘Arbi, filósofo sufi de Al-Andalus. Su padre fue alumno de Ibn Hazm; Al-Damašqī, ‘Abd Al-ḥi Ibn Aḥmad, *Šadarat al-ḍahab fī ajbār min ḍahab*, Vol. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiyah, Beirut, 1968, p. 132; Al-Dahabi, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Utmān, *Siar a’lām al-nubalā’*, Ed. Šu’aib Al-Arnaut, Vol. 8, Muasat Al-Rasalh, Beirut, 1970, p. 234.

<sup>123</sup> Al-Marākīšī, ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-Ma’ṣūf fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa’id Al-‘Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 3.

<sup>124</sup> Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 277.

<sup>125</sup> Al-Marākīšī, ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-Ma’ṣūf fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa’id Al-‘Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 30.

<sup>126</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 143.

<sup>127</sup> Al-Marākīšī, ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-Ma’ṣūf fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa’id Al-‘Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 342; Ibn Kaṭīr, Ismā’īl Ibn ‘Umar, *Al-badā’ih wa-l-nahā’ih*,

Este suceso no le impidió, sin embargo, seguir escribiendo. Fue un autor muy prolífico. Los historiadores siguen estando de acuerdo en que Ibn Ḥazm

era, de entre la gente de Al-Andalus, el que más conocimiento de la ciencia y del Islam tenía. Su conocimiento de la literatura y de la poesía era igualmente muy extenso. Había viajado mucho, de lo cual había adquirido una gran formación. Escribió de su puño y letra cerca de cuatrocientos volúmenes que contienen, aproximadamente, unas ochenta mil hojas. No existía nadie que se le pudiera comparar en lo que respecta a inteligencia, a rapidez de aprendizaje, a nobleza de espíritu o a religiosidad. Nadie era más rápido que él recitando poesía. Atacaba mucho a los anteriores ulemas. Ningún ulema pudo librarse de su lengua, por lo que los corazones huían de él. Atacó a los alfaquíes de su época, poniéndose todos de acuerdo para odiarle. Éstos intentaron responderle. Pusieron en aviso a sus sultanes de la subversión que suponía. Prohibieron a las gentes acercarse a él y repetir lo que decía. Así pues, los reyes lo alejaron de sí y lo expulsaron de sus tierras hasta terminar, finalmente, en el pueblo de Huelva<sup>128</sup>.

Fueron numerosos los viajes de Ibn Ḥazm a diferentes ciudades de Al-Andalus. La mayoría de estos viajes estuvieron acompañados por la inquietud y la confusión, por lo que muchos los llevó a cabo por obligación ya que no tenía otra elección. Sabemos que siempre tuvo el deseo de visitar Siria y Oriente, ya que Bagdad era el centro de las ciencias y deseaba encontrarse con los pensadores y científicos para beber de su conocimiento y sentarse junto a los eruditos.

Entre las ciudades andalusíes a las que viajó y que tuvieron una gran influencia en su vida y su pensamiento, está Almería. A ella fue, tal y como hemos visto, tras el saqueo del ejército beréber de las casas de Ibn Ḥazm en la parte occidental en Córdoba<sup>129</sup>.

Allí no se encontró cómodo debido a sus tendencias políticas, siempre del lado de la continuidad omeya, lo cual le trajo complicaciones que lo

---

Vol. 9, Ed. 1, 1968, p. 144; Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusām Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 190; Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭīb min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsān ‘Abbās, Vol. 1, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 344; Ibn Al-Aṭīr, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-kāmil fī al-tarjīh*, Ed. Abū Al-Fidā’ ‘Abd Allāh Al-Qadi, Vol. 5, Ed. 2, Dar Al-Kutub Al-‘Almīh, Beirut, 1955, p. 233.

<sup>128</sup> Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusām Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 257.

<sup>129</sup> Al-Ḍahabi, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Utmān, *Siar a ḷām al-nubalā’*, Ed. Šu’aib Al-Arnaut, Vol. 8, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p. 211; Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārj al-‘umam wa-l-mulūk*, Dar Al-Kutub Al-‘Almīh, Beirut, 1968, p. 123; Al-Marākīšī, ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-M’ṣīb fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa’īd Al-‘Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 97.

distraían de la actividad intelectual. Sólo disfrutaría de una cierta estabilidad en Almería durante tres años, tras los cuales fue encarcelado por Jairān durante unos cuantos meses<sup>130</sup>. Tras esto hubo de huir a Aznalcázar<sup>131</sup>, en la parte occidental de Al-Ándalus, permaneciendo en casa de su amigo Abū Al-Qāsim Ibn Hadhīl durante unos meses en los que pudo disfrutar de tranquilidad. Por sus obras sabemos que después se trasladó a Valencia<sup>132</sup> motivado también por objetivos políticos. Posteriormente, al final de esta primera etapa, volvió a Córdoba.

Durante estos viajes Ibn Ḥazm se sintió perseguido, alejado de su familia y de su país injusta y hostilmente. Por eso en *El collar de la paloma* se expresa de la siguiente forma:

Sabes que mi mente es inconstante y mi atención está confusa con esta situación en la que estamos, esto es, estar lejos de casa, marcharse de los países, el cambio de época, las desgracias del sultán, el cambio constante de compañeros, la reducción del patrimonio de mis padres y abuelos, la soledad en el país, el despilfarro del dinero y la falta de dignidad, el pensamiento de la protección de la familia y de los hijos. La desesperación de la vuelta a la temática de la familia, la protección del curso de la vida, la espera del destino. Dios nos ha creado para quejarnos sólo a Él, y nos ha devuelto lo mejor a lo que nos había acostumbrado, el que dejó más de lo que cogió, y los dones (de Él) que nos rodean, las riquezas que nos colman no limitan y no pagan su agradecimiento, y todas Sus concesiones y regalos. No podemos gobernar en nuestras almas proviniendo y dirigiéndonos hacia Él, ya todo préstamo vuelve al que lo prestó, y a Él nuestro agradecimiento, de principio a fin, y vuelta a empezar<sup>133</sup>.

En la segunda mitad de su vida, tras abandonar el ministerio y dedicarse con exclusividad a la ciencia, hubo también de emigrar a consecuencia de su carácter y la defensa acérrima de su opinión, o según expresión de Ibn Ḥazm, a la falta de conocimiento de la política de la ciencia. Sus opositores lo golpearon duramente hasta que se dirigió a los ulemas de su tiempo, que le manifestaron su odio y animadversión por responder a sus discusiones. Pusieron al tanto a los sultanes de su subversión. Los reyes empezaron a evitar

---

<sup>130</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 175.

<sup>131</sup> Al-Marākīshī, 'Abd Al-Wāḥid, *Al-M'ŷib fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa'īd Al-'Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p.323; Ibn Kaṭīr, Ismā'īl Ibn 'Umar, *Al-badā'ih wa-l-nahā'ih*, Vol. 9, Ed. 1, 1968, p. 344.

<sup>132</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 166.

<sup>133</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 166.

su cercanía y a expulsarle de sus países<sup>134</sup>. La primera vez fue a Játiva, luego se trasladó a Al-Qairawān, en Marruecos, donde debatió con sus ulemas, e intercambió con ellos diversos puntos de vista. De ello nos dice:

Un día me preguntó Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Gālib, que pertenecía a la gente de Al-Qairawān, sobre la época en la que estuve en Almería. Hablaba muy correctamente. Era muy culto y preguntaba sobre todo tipo de arte<sup>135</sup>. También emigró a Mallorca, que estaba bajo el mandato del *wāli* Aḥmad Ibn Rašīq, al que describen los historiadores como una persona que se inclinaba al hadiz y al *fiqh*<sup>136</sup>. Le tenían un exagerado respeto, era modesto y tenía un sueño por el que se conoció con capacidad<sup>137</sup>.

En Mallorca se produjeron debates entre Ibn Ḥazm y Abī Al-Walīd Al-Bāyi que había viajado a Siria, donde aprendió la ciencia del lenguaje, la dialéctica, el *fiqh*, el hadiz y otros, volviendo más tarde a Al-Ándalus. Según relata Ibn Al-‘Ābār, encontra

al lenguaje de Ibn Ḥazm una elegancia, aunque éste se saliera de la escuela jurídica y no hubiera en Al-Ándalus quien utilizara su sapiencia, por lo que los ulemas se abstuvieron de sus discusiones y de su lenguaje, y siguió su opinión un grupo de necios. Se estableció en la isla de Mallorca, que presidió y en la que fue seguido por su gente. Cuando vino *Abū Al-Walīd* le hablaron de ello, entró en él y lo vió. Hizo conocer su falsedad, y mantuvo con él muchas audiencias<sup>138</sup>.

Al-Bāyi pudo expulsar a Ibn Ḥazm de Mallorca. Ni los libros de historia ni los de los traductores mencionan hacia dónde se dirigió, aunque, como ya hemos dicho, algunos investigadores<sup>139</sup> piensan que fue a Sevilla, hasta que al final de su viaje volvió a su pueblo, que era propiedad suya y que anteriormente lo había sido de su padre. Allí pasó el resto de su vida hasta que halló la muerte.

---

<sup>134</sup> Ibn Kaṭīr, Ismā‘īl Ibn ‘Umar, *Al-badā‘ih wa-l-nahā‘ih*, Vol. 11, Ed. 1, 1968, p. 233; Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I‘ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma‘rif, El Cairo, 1985, p. 17; Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭib min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsān ‘Abbās, Vol. 2, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 44.

<sup>135</sup> Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I‘ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munis, Vol. 3, Ed. 2, Dar Al-Ma‘rif, El Cairo, 1985, p.19.

<sup>136</sup> Turki, A. M, *Polemiques entre Ḥazm et baḡī sur les principes de la loi musulmane*, Alger, 1978, p. 168.

<sup>137</sup> Turki, A. M, *Polemiques entre Ḥazm et baḡī sur les principes de la loi musulmane*, Alger, 1978, p. 168.

<sup>138</sup> Ibn Al-‘Ābār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I‘ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munis, Vol. 3, Ed. 2, Dar Al-Ma‘rif, El Cairo, 1985, p. 122.

<sup>139</sup> Kaḥālḥ, ‘Umar Raḍa, *Mu‘yām al-muallfīn*, Vol. 12, Ed. 2, Dar Aḥia Al-Turat, Beirut, 1982, p. 4.

### *La relación de Ibn Ḥazm con sus contemporáneos:*

Todo aquel que lea cuidadosamente el curso de la vida de Ibn Ḥazm se sentirá conmovido por el sufrimiento y las dificultades a las que se enfrentó provocadas por algunos de sus contemporáneos. Muchos de los alfaquíes y de los gobernantes lo combatieron e hicieron que huyera o se trasladara. Fueron pocos los que lo trataron justamente y le reconocieron su posición y su conocimiento. Esta situación permaneció activa hasta que encontró la muerte. Los motivos que llevaron algunos alfaquíes e intelectuales a emprender este acoso son complejos. A nuestro juicio se pueden señalar al menos las siguientes razones:

- La dureza de sus palabras y su atrevimiento en contra de los pecadores, ya que golpeaba con su opinión a sus opositores de manera certera, hasta que huyeron de su lado, por lo que se inclinaron por difamarle y a renegar de él, poniéndole en contral tanto a sultanes como a la gente hasta que lograron echarlo de su lado e, incluso, expulsarlo de algunos territorios.
- Su integridad y negativa a colaborar con los gobernantes con los que no estaba de acuerdo, incluida su negativa a aceptar sus regalos tal y como hacían otros alfaquíes. Su estricta ética y su conocimiento lo llevó a actuar así, renegando del comportamiento de los demás hombres de religión y de su desviación del camino recto, ya que los había oído insultarse los unos a los otros con el término “cristiano”, y actuar hipócritamente utilizando una doble moral. Su comportamiento ético le permitió decir la verdad y no actuar de la misma manera que los demás. Ibn Ḥazm escribió, siendo historiador, sobre los que consideraba ridículos gobernantes de su época, sin ningún tipo de cortesía, y le pidió a Dios que este tipo de religión y su mundo<sup>140</sup>. No hay duda de que este comportamiento tuvo como resultado el distanciamiento con los gobernantes y fue una de las causas de su enérgica enemistad hacia él<sup>141</sup>.
- Por haber dejado la escuela jurídica de Mālik, que era la escuela jurídica predominante en Al-Andalus en su época, y abrazar la escuela jurídica *ṣafī'i*, primero, y *zāhirī* después. No siguió a ninguno de los imanes, lo

---

<sup>140</sup> Ibn Ḥazm, *Al-rad 'ala Ibn Al-Nagrīla al-yahūdī*, Maṭabe' Dar Al-Fikr, El Cairo, 1968, p. 34.

<sup>141</sup> Ibn Ḥazm, *Al-rad 'ala Ibn Al-Nagrīla al-yahūdī*, Maṭabe' Dar Al-Fikr, El Cairo, 1968, p. 34.

que le acarreó de nuevo enemistades y disputas entre él y la gente de religión<sup>142</sup>.

- Su postura respecto a los judíos y a los cristianos cuyas convicciones defendía descubriendo la falsedad de los otros escritores, mostrando los engaños y las mentiras de sus obras. Su objetivo era demostrar que son creaciones humanas y que no pueden provenir de un gobernante docto. La comunidad judía de su época ocupaba una importante posición entre las clases gobernantes e intentaron con ella alcanzar las posiciones más elevadas del país.

Hubo un personaje, del que ya hemos hablado, que se hizo conocido por su enemistad con Abī Muḥammad Ibn Ḥazm: el imán Abū Al-Walīd Sulaimān Ibn Jalf Al-Bāyī. Cuando volvió de su viaje y se encontró con la elegancia en el lenguaje de Ibn Ḥazm, que hablaba con elocuencia a los ulemas de la escuela jurídica *mālikī*, estos lo ayudaron en su contra hasta que fue expulsado de la isla<sup>143</sup>. Pero, a pesar de la disputa, reconoció la valía de su contrincante Al-Bāyī, del que llegó a decir: “Si los seguidores de la escuela *mālikī* hubieran tenido tras la muerte de ‘Abd Al-Wahhab sólo ejemplos como Abū Al-Walīd Sulaimān Ibn Jalf Al-Bāyī como recompensa...<sup>144</sup>”.

Uno de los más duros y acérrimos enemigos Ibn Ḥazm fue el imán Abū Bakr Ibn Al-’Arbi, autor del libro *Al-’awasim min al-kawāsim*. Éste lo atacó de manera reiterada y lo describió utilizando descripciones y expresiones exageradas u burdas<sup>145</sup>. El imán Al-Ḍahabī se indignó por esta intolerancia e injusticia y criticó las expresiones de Al-’Arbi diciendo: “Dije: El juez Abū Bakr –Dios lo tenga en Su gloria- no fue justo con un erudito que le superó en conocimiento. No habló de él con justicia. Exageró en su desprecio hacia él, y Abū Bakr, pese a su grandeza en la ciencia, apenas ha alcanzado la posición de Abī Muḥammad, Dios se apiade de ambos y los perdone<sup>146</sup>”.

---

<sup>142</sup> Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭib min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsīn ‘Abbās, Vol. 1, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 351.

<sup>143</sup> Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭib min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsīn ‘Abbās, Vol. 2, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 354.

<sup>144</sup> Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭib min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsīn ‘Abbās, Vol. 1, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 355.

<sup>145</sup> Al-Ḍahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān, *Siar a’lām al-nubalā’*, Ed. Šu’aib Al-Arnaut, Vol. 3, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p.149.

<sup>146</sup> Al-Ḍahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān, *Siar a’lām al-nubalā’*, Ed. Šu’aib Al-Arnaut, Vol. 8, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p. 150.

Este grupo tenía una gran influencia en los escritos de Ibn Ḥazm, en especial el libro de *La separación*, en las confesiones religiosas, en las tendencias, en las doctrinas religiosas y otros libros de controversia. Sea cual fuere el tema, este desacuerdo que se produjo entre Ibn Ḥazm y este grupo de ulemas no fue totalmente negativo, sino que fue un elemento que propició una intensísima actividad científica e intelectual que nos ha dejado un legado precioso.

Junto a esta clase de opositores, otro fueron más prudentes y no exageraron, sino que mencionaron las cualidades y los errores de Ibn Ḥazm. Entre ellos destaca Abū Marwān Ibn Ḥayyān que, tras enumerar sus faltas, dijo sobre Ibn Ḥazm: “...En cuanto se le hacía una pregunta brotaba de él un mar de conocimiento que nada podía enturbiar”<sup>147</sup>. El imán Al-Ḍahabī llegó más lejos y en relación a los comentarios realizado por Ibn Ḥayyān señala: “Este hablante es justo, así pues, pero no se puede comparar lo dicho por él con lo expresado por Abū Bakr Ibn Al-’Arbi y su ofensa hacia los conocimientos de Ibn Ḥazm”<sup>148</sup>.

Después de que Ibn Ḥayyān mencionara a Ibn Ḥazm en su poesía se lamentó diciendo:

Qué maravilla esta tinta sobre su riesgo. La aclaró a pesar de los muchos que la entierran y los que suprimen sus bondades, e innovar en ella no es perderla; la gente más ascética se encuentra en su mundo familiar...y la envidia es un mal que no tiene cura<sup>149</sup>.

Ibn Ḥazm tenía amigos a los que le unía una estrecha relación de afecto. Sin duda el más conocido de ellos es Abū ’Amīr Aḥmad Ibn Šahīd, autor del libro *Al-tawābi’ wa al-zawābi’*. Fue uno de los más célebres literatos y poetas, que accedió al ministerio con su amigo *Ibn Hazm* al servicio de Al-Mustazir y trabajaron juntos al servicio de Al-Mu’taḍid Billāh<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Ibn Ḥayyān, *Al-muqtabis III*, Trad. Maḥmūd ‘Alī Makki y Federico Corriente, Zaragoza, 2001, p. 257.

<sup>148</sup> Al-Ḍahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān, *Siar a’lām al-nubalā’*, Ed. Šu’aib Al-Arnaut, Vol. 3, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p. 150.

<sup>149</sup> Ibn Ḥayyān, *Al-muqtabis III*, Trad. Maḥmūd ‘Alī Makki y Federico Corriente, Zaragoza, 2001, p. 277.

<sup>150</sup> Al-Talmasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Muqri, *Nafḥ al-ṭib min gasn al-Andalus al-raṭīb*, Ed. Iḥsīn ‘Abbās, Vol. 1, Dar Sadir, Beirut, 1968, p. 177.

Ibn Ḥazm murió en Huelva en el año 1066, con una edad cercana a los setenta y dos años<sup>151</sup>, estando en uno de sus mejores momentos a nivel intelectual.

Ese fue el viaje de Ibn Ḥazm en la vida y en la política. Esas también fueron sus aspiraciones. En muchas fracasó. En otras en cambio le acompañó el éxito. Fracasó sin duda en el plano político, entendido como praxis aplicada, pero tuvo éxito en el ámbito teórico y el científico, a pesar de las disputas que mantuvo. Se impuso en el ámbito ideológico, tanto en el Magreb como en Oriente, como una de las personalidades culturales más eminentes de su tiempo.

Su experiencia política tuvo, particularmente, una clara influencia tanto sobre su pensamiento como en el rumbo que tomó su vida. Ibn Ḥazm vivió un momento histórico decisivo en una de las épocas más difíciles de la Historia de Al-Andalus: la experiencia de la caída del Califato Omeya del que era uno de sus defensores, con cuya permanencia estuvieron unidos los intereses de su familia. Ello tuvo una fuerte influencia en su ser. Fue el motivo que le condujo a unir el esplendor de Al-Andalus con la vuelta de dicho califato.

*La obra: El collar de la paloma.*

El interés por el tema del amor de los escritores y los poetas andalusíes —entre los cuales también estaban los ulemas— queda de manifiesto en muchas de sus obras. Trataron esta temática con una franqueza y claridad que no es posible encontrar en la literatura oriental salvo en muy raras ocasiones. Tampoco encontramos en los andalusíes ninguna alusión al amor platónico, método que si utilizaron los enamorados en Oriente, especialmente en la tribu de los ‘Uḍra, que estipulaba incluso la ocultación del nombre de la persona amada. En Al-Andalus encontramos diversos poemas en los que se mencionan los nombres de los amantes de manera clara, e incluso encontramos a diversas poetisas andalusíes que citan, claramente, los nombres de aquellos a quienes amaban.

La fuente más importante en la que encontramos una descripción del amor, de sus situaciones y un análisis del mismo es la conocida obra *El collar*

---

<sup>151</sup> Al-Damašqi, ‘Abd Al-Ḥi Ibn Aḥmad, *Šaḍarāt al-ḍahab fī ajbār min ḍahab*, Vol. 1, Dar Al-Kutub Al-’Almiyah, Beirut, 1968, p. 344; Al-Ḍahabi, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān, *Sīar a’lām al-nubalā’*, Ed. Šu’aib Al-Arnaut, Vol. 8, Muasast Al-Rasalh, Beirut, 1970, p. 422.

*de la paloma* escrita, como ya sabemos, por Ibn Ḥazm. Esta obra estuvo desaparecida durante varios siglos. Finalmente, en el año 1841 el orientalista holandés Reinhart Dozy localizó un ejemplar en la Universidad de Leiden, en Holanda. Este autor se dedicó a su estudio y escribió, a partir de ella, su obra titulada *La historia de los musulmanes de Al-Andalus* en el año 1861. Muchos orientalistas españoles se interesaron por *El collar de la paloma* que se tradujo a diversos idiomas europeos<sup>152</sup>.

Ibn Ḥazm mezcló en esta obra literaria, con una notable habilidad y claridad, toda su sabiduría y compromiso religioso, así como la elevada cultura por la que se había caracterizado. Trata, de manera ordenada, todas las manifestaciones de las relaciones amorosas basándose —casi totalmente— en sus propias experiencias y en otras conocidas por él, reforzando cada capítulo con muchas poesías, la mayor parte de las cuales compuestas por él mismo. Sin embargo, se trataba de experiencias generalmente de hombres castos. Encontramos incluso a algunos de estos hombres haciendo la corte a una muchacha durante años sin conseguir ser correspondidos.

*El collar de la paloma* arroja un poco de luz sobre la sociedad cordobesa, o por lo menos, sobre el nivel social al que pertenecía Ibn Ḥazm. Éste confirmó la idea que se vislumbra leyendo entre líneas en otras obras, de que la separación entre ambos sexos no era tan férrea como se presupuso a veces. A los hombres y a las mujeres que se habían conocido durante la infancia, y ello no se limitaba sólo a la proximidad del parentesco, se les permitía estar juntos al margen del grupo, incluso después de la pubertad.

Ibn Ḥazm escribió *El collar de la paloma* después de su segundo encarcelamiento en el año 1022, o quizás después del tercero, en el año 1027<sup>153</sup>. En ambas etapas, Ibn Ḥazm trató de desaparecer de la esfera política en busca de la tranquilidad para dedicarse a la investigación y al estudio de las ciencias. Fue en 1027 cuando logró separarse totalmente de la política que le había causado tantos problemas y frustraciones. En la última etapa de su vida se concentró principalmente en la Historia, la *šari‘a*, la Filosofía y la ciencia de la profesión de la unicidad de Dios<sup>154</sup>. En aquel momento, en el que trataba

---

<sup>152</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa‘id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 89.

<sup>153</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa‘id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 25.

<sup>154</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa‘id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 209.

de superar su importante pérdida personal, se dio cuenta de que escribir una obra sobre el amor y los amantes podía ser un asunto digno de interés.

Escribió la obra como respuesta a un encargo hecho por un querido amigo suyo. Se piensa que este amigo fue Ibn Šahid, un poeta andalusí que se crió, al igual que Ibn Ḥazm, en la corte de los omeyas y que fue su amigo íntimo desde la infancia.

Sin embargo, el encargo por parte de un amigo de tan elevada posición no fue el único impulsor para la composición del libro. El propio Ibn Ḥazm se atribuyó a sí mismo la iniciativa, puesto que había pasado su infancia prácticamente entre mujeres, hasta los catorce años. Además, fueron éstas quienes le enseñaron durante esa etapa el Corán, la poesía y el ensayo<sup>155</sup>.

Su inteligencia, sensibilidad y capacidad de observación le hicieron deducir intuitivamente muchos aspectos de sí mismo, aspectos sobre los que se apoyó para la redacción de *El collar de la paloma*. A pesar de eso, y para que nadie le acusara de hacer burla a costa de la seriedad, Ibn Ḥazm, al igual que los otros ulemas musulmanes que habían escrito sobre el amor, justificó su empresa recordando un *hadiz* del profeta Muḥammad en el que dice: “Descansad vuestras almas de vez en cuando ya que éstas se oxidan como lo hace el hierro”<sup>156</sup>.

Lo que más gusta a los lectores de *El collar de la paloma* es, en primer lugar, la intemporalidad del tema, esto es, el amor. A pesar de ello, es necesario decir que la mayor parte de las obras árabes que tratan esta temática en la Edad Media son menos atractivas para los lectores.

La especial atracción que posee dicha obra se debe al hecho de ser una excepción y a su ruptura con la tradición. Ibn Ḥazm eligió, con una intencionalidad clara y desafiando las normas sociales comunes, pruebas que apoyaban sus análisis respecto al fenómeno del amor, relatando historias sobre sí mismo y sobre sus amigos andalusíes, describiendo los detalles con nombres y las circunstancias que los rodeaban.

Esta diferencia fue lo que hizo que la obra se convirtiera también en un documento histórico y social y que sus historias fueran vivas y naturales. Se

---

<sup>155</sup> Arnaldez, Roger, “Ibn Ḥazm”, *The Encyclopaedia of Islam*, Londres, 1960, p. 354.

<sup>156</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 35.

dijo que Ibn Ḥazm y su amigo Iben Šahid estaban orgullosos de sí mismos porque habían logrado acabar con la imitación de los modelos orientales de los que los otros autores eran esclavos, “y que ambos aspiraban a una estilo literario que se ajustara más a su tiempo y al lugar en donde vivían, un estilo más directo y de continuidad en Al-Andalus”<sup>157</sup>.

Ibn Ḥazm era extremadamente sensible, fácilmente influenciabile; amaba lo bello o la belleza de lo que decía. Eso, según él mueve a las almas, porque “el alma buena ama todo lo bueno” y ve en el vestigio de la belleza un poder contra el que no se puede luchar.

Creció en un ambiente cortesano lleno de hermosas jóvenes. Se enamoró a una edad muy temprana, un amor adolescente. Su amor era extraño y muy moderno, un amor totalmente diferente de la mentalidad oriental y árabe. No creía en el amor a primera vista; admiraba a quien decía que se enamoraba a primera vista, aunque realmente no se lo terminaba de creer. Hacía de este amor una palpitación de deseo que no llega al corazón, ya que el deseo cae sobre el ser humano súbitamente, mientras que el amor necesita tiempo, padecimientos y comprensión mutua. Lo describe diciendo: “...no se pegó a mis entrañas el amor de un gato hasta después de un largo tiempo”. El deseo cambia dependiendo de la forma de belleza que recaiga sobre el ojo que lo mira, mientras que el amor es siempre único; así pues, si ves a alguien que ame a dos personas al mismo tiempo has de saber que se trata de deseo.

### *El proyecto de El collar de la paloma*

Ibn Ḥazm muestra en su organización de *El collar de la paloma* el mismo entusiasmo que mostró en la composición de sus obras posteriores sobre el *fiqh*, la ciencia de la unicidad de Dios y la ciencia de la creación. Dividió *El collar de la paloma* en tres capítulos concatenados en una secuencia lógica y con una clara unión. Se puede, de manera general, describir toda la obra diciendo que oculta la esencia del amor y su naturaleza; las razones que lo producen; sus objetivos; los fenómenos que lo acompañan; sus etapas y las consecuencias que nacen de él. Se basa en sus reflexiones y discusiones en todos los puntos, ofreciendo una descripción de las situaciones y representando a los amantes y las relaciones amorosas. En una etapa más tardía de su vida, etapa en la que escribió su libro sobre la ciencia de la ética,

---

<sup>157</sup> Gómez García, Emilio, *Poesía árabeandaluza*, Madrid, 1952, p. 60.

dio expresiones para amar y los nombres de las etapas desarrolladas del amor. A pesar de que no muestra estas expresiones en *El collar de la paloma* si es visible una especie de esfuerzo centrado en diferenciar estas etapas<sup>158</sup>.

Después de la introducción del autor, el libro comienza con el capítulo titulado *Discurso sobre lo que es el amor*, en el que habla el autor sobre el proyecto del libro y las exposiciones de los puntos de vista que contiene la naturaleza del amor. El siguiente capítulo es el de *Las características del amor*. Hay hasta cinco capítulos sobre *El enamoramiento*, en los que analiza diferentes formas de comenzar el amor. La primera de estas formas es la más extraña y la que menos veces ocurre: es aquella en la que el hombre se enamora si ve a su amado en sueños. La que más veces se produce es enamorarse del amado con sólo oír la descripción. La más creída es aquella en la que el hombre ama a primera vista. También se da el caso de quien se enamora con el tiempo, aquella en la que se ama a una determinada persona porque tiene una determinada característica y que después no será capaz de amar a otro que no cumpla esa característica que encontraba en su amor anterior.

Si el amante cae en el amor del amado debe comunicarse con él. Existen tres maneras de comunicarse, que conforman la temática de los siguientes tres capítulos: *La insinuación con la expresión*; *La señal con los ojos* y *La correspondencia*. Por lo que respecta al envío de mensajeros, dedica el siguiente capítulo: *El enviado*. En este momento, los amantes saben lo que sienten el uno por el otro, pero, ¿desean hacerlo público? Ibn Ḥazm discute la conveniencia de ocultar el secreto frente al hacer públicos los sentimientos del hombre a los demás en las dos siguientes partes, tituladas *Ocultación del secreto* y *Hacer público [el secreto]*<sup>159</sup>.

Si evoluciona la relación amorosa, presuponiendo que el amado se interese por el amante, ¿le conviene al amado hacer realidad siempre las peticiones del amante, o el amor dura más con la existencia de una especie de resistencia, real o ficticia, por parte del amado? Esta problemática es tratada en los siguientes capítulos de esta manera: *La sumisión*; *La controversia*.

---

<sup>158</sup>Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Saʿīd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 260.

<sup>159</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Saʿīd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 35.

Pero, ¿qué es lo que le sucede a la relación de amor cuando la persona encuentra resistencia o ayuda por parte de los demás? Esta pregunta es el tema del capítulo dieciséis, *El justo* y del capítulo diecisiete, *La ayuda por parte de los demás*.

Esta perfecta coherencia en la estructura del libro, se ve entonces rota por la necesidad de la mención de los individuos que se encuentran en torno a la relación y que desempeñan papeles diferentes: *El vigilante* (capítulo dieciocho) y *El delator* (capítulo diecinueve)<sup>160</sup>.

Pero, ¿conseguirá el amante hacer realidad finalmente su deseo y reunirse con el amado? ¿Cuánta sabiduría existe en tal deseo? La siguiente parte habla de *La reunión de los amantes*, aunque que no se trata la relación sexual de manera especial. El significado de la palabra *misal*, “reunión de los amantes” está relacionada con la idea total de la reunión de los amantes; su intercambio de sentimientos íntimos o su reunión de nuevo tras la ausencia o al encontrar obstáculos que dan como resultado su desencuentro. Ibn Ḥazm aclara en el último capítulo que la relación sexual debe ser lícita, y si se produce a causa de la reunión entre los amantes es considerada como un “accidente” producto de la alegría, por lo que han de ser considerados inocentes. La única excepción sería la del “accidente que invita a la duda”, anécdota que cuenta en clave de humor un amigo de Ibn Ḥazm, en uno de los momentos de reunión entre los amantes: La lluvia sorprendió en el camino a la familia del amigo que había salido de excursión a los alrededores de la ciudad. Su tío le ordenó, debido a la escasez de mantas para todos, que se tapara con junto con una esclava de la que estaba perdidamente enamorado y que le estaba prohibida. Pero el amigo no contó a Ibn Ḥazm lo que sucedió bajo aquella manta mientras la lluvia caía<sup>161</sup>.

Lo contrario de la reunión entre los amantes es *La separación*. También se distinguen varios tipos: el primero, el más grave e importante, es la separación con la presencia de un vigilante. La amada desvía sus palabras y las dirige a otro individuo, pero las mezcla con alusiones sutiles dirigidas a su amado. También el amado se aleja a pesar de estar más dominado por sus instintos naturales: “lo ves entonces irse pero permaneciendo en el lugar,

---

<sup>160</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Saʿid, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 35.

<sup>161</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Saʿid, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 168.

callado pero hablando, y mirando a otro lado cuando se está mirando”<sup>162</sup>. Otra razón de la separación es gradual, atrae menos la alegría y tiene más seriedad, y generalmente la comienza el amado. Para que la amada, o el amado, lleven a cabo un estudio de la paciencia del amado aparentando evitarlo, culpándolo de algo que cometió o de una injusticia. En este contexto aparece la figura del vigilante o delator. Cuando ocurren estas cosas en una fase temprana de la relación, que aún no tiene una naturaleza seria, la vuelta de los amantes puede producir un regocijo y una alegría mayores que la alegría primera del amor. Ibn Ḥazm se esfuerza en aclarar la evolución de la diplomacia del amor, intentando recuperar el corazón del amado con diferentes clases de servilismo, engaños o perdón, presentando pruebas mientras que el amado va cediendo poco a poco.

Por otra parte, si se unen, el refunfuño, la queja y la acusación, esta situación “es un mal augurio, y un signo del origen...y un aspirante de la firmeza”. Trata entonces la situación que empezó la separación, porque ve que su amado ha empezado a tratarle duramente y a inclinarse hacia otra persona, y compara poéticamente esta situación del amado a la del musulmán que se acoge al temor de las propias convicciones religiosas como modo de vida, y el temor a la muerte como un fenómeno de su abandono de la religiosidad, ocultando sus creencias. Para el autor esto se parecería a lo que padece el amado cuando se apaga el amor mientras que el fuego sigue encendido en su corazón.

La temática de la *Fidelidad*, aparece a mitad del libro, y está colocada en un punto separado de la lógica de la estructura de *El collar de la paloma* y de su estructura psicológica y del discurso ético. Si tuviéramos que ampliar la duración de la metáfora, la superioridad del valor de la fidelidad es el pilar principal sobre el que se basa la relación amorosa si está destinada a durar. Este es el valor preferido de Ibn Ḥazm, que generalmente es incluido en el contexto de su discusión. De todas maneras, el amor está rodeado de diversos peligros, y los seis últimos capítulos del libro, nos lo recuerdan de manera triste. Lo contrario de la fidelidad es el *Engaño*. La *Separación*, es difícil evitarla incluso para los amantes verdaderos en un momento determinado, sea por el final de la relación o por otras circunstancias que separen a los amantes. El amante al que le está prohibido llegar a su amado debe enfrentar su situación con filosofía, y este es el tema del siguiente capítulo: *Satisfacción*. Aquellos a los que se les prohíbe reunirse son víctimas de *La pena*, (capítulo

---

<sup>162</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 168.

veintiséis) que se convierte en una enfermedad. Así pues, con el tiempo, todo amor está expuesto, de muchas maneras y sin excepción, al fracaso o al final. Surge entonces el tema del *Consuelo*, que en ocasiones se convierte en infidelidad, engaño o culpa que se pueden perdonar. Ibn Ḥazm analiza ocho situaciones que representan esta situación, cuatro de las cuales las causa el amado, y cuatro el amante<sup>163</sup>.

Parece ser que *La muerte* es la fase final lógica en la historia del amor. De todas maneras, Ibn Ḥazm no piensa aquí en la muerte física como motivo de ruptura de la relación del amor. Este aspecto es tratado en el capítulo de *La separación*. La muerte a la que se refiere aquí, es la muerte que trae la desesperación del amado y el padecimiento por su culpa, lo que significa que es la muerte por causa del amor. A pesar de que muestra en su introducción al libro las maneras utilizadas por los amantes beduinos para matar el amor, éstas le eran extrañas a él y a sus contemporáneos. Nos narra muchas situaciones de conocidos suyos que se parecen a las situaciones de los amantes en la vida nómada. Entre estas historias, la que más tristeza provoca es la de su hermano menor Abī Bakū y su esposa ‘Ātika, con la que se casó teniendo solo catorce años. Estuvieron durante ocho años enamorados el uno del otro, pero siempre se estaban peleando. Sin embargo, cuando murió él durante la epidemia de peste de Córdoba, a los veintidós años, ella perdió todo deseo de vivir y murió en el primer aniversario del fallecimiento de su esposo<sup>164</sup>.

El libro no finaliza con esta inquietante observación. Existen dos capítulos muy largos que siguen al de *La muerte*. Se trata de *La vergüenza del pecado* y, por último, *La virtud de la castidad*, que conforman prácticamente el treinta por ciento de las páginas del libro. Cada uno de los capítulos tiene casi el triple de páginas en relación a los anteriores, y son pruebas claras de la importancia que daba Ibn Ḥazm a la ética, con un significado filosófico, pero también con una praxis diaria y religiosa. No se deben interpretar estos capítulos finales como el deber de defender la inocencia y su confirmación, cogiendo con una mano lo que la otra le ofrece, o lavándose las manos para limpiar el tema del amor. Estos dos capítulos no son una negación ni un desentendimiento de lo anteriormente expuesto y que introdujo en el libro para hacer que los lectores lo aceptaran. Eran, desde el principio, una parte de la estructura del libro que nos expuso en su introducción. En realidad, no existe

---

<sup>163</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 234.

<sup>164</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 35.

ninguna razón para la negación ni para el desentendimiento. La huella ética y la cercanía moral están de acuerdo y en armonía en toda la estructura del libro.

*La opinión de Ibn Ḥazm respecto a las mujeres en El collar de la paloma*

Ibn Ḥazm pasó la mayor parte del tiempo de su adolescencia en compañía de hombres tal y como se presupone en la sociedad musulmana de la Edad Media y en la mayor parte de las otras sociedades de la época. Era por consiguiente natural que la mayor parte de las narraciones que ha reunido hablaran de varones y sobre hombres que se enamoraron. Las mujeres aparecen en los diversos y numerosos análisis como las amadas y perseguidas por los amantes, pero se tratan en su descripción como participantes e iguales a los amantes hombres en el tema del amor. En última instancia, en algunas situaciones, al ser mujeres, no poseen la capacidad de llevar la relación a un final feliz padeciendo, hasta un límite extremo, el sufrimiento del amor. De todas maneras, es necesario decir, de manera categórica, que no era, y es, una capacidad de las mujeres amantes.

Expone los caracteres femeninos de las protagonistas describiéndolas en tres dimensiones: Son amigas y se tratan igual que a los hombres, de manera similar en importancia se muestran sus vidas y sentimientos. Dedicar mucha importancia a las características, a la psicología y a los asuntos importantes propios de las mujeres y a los roles que desempeñan. Parece que prefiere las características positivas de las mujeres tal y como afirmó en su momento, y las características y capacidades propias que poseen las mujeres. Y a pesar de ello, sigue dando razones, no de manera seca y dura, en su curiosa crítica sobre su tendencia a la debilidad o la comisión de pecados<sup>165</sup>.

Ibn Ḥazm era un individuo inusual entre los investigadores musulmanes en la Edad Media. La mayoría eran de la opinión, comúnmente extendida, de que los hombres son mejores que las mujeres en lo que respecta a la capacidad de represión de sus sentimientos. Él piensa que los hombres y las mujeres están expuestos de manera similar a cometer pecados en el amor si prestan el suficiente tiempo; si tienen la oportunidad apropiada y si son atraídos por el deseo. Si no existen obstáculos y el otro individuo es atractivo, convincente y se esfuerza en mostrar su amor, el de él o el de ella, lo más seguro es que

---

<sup>165</sup> Giffen, Lois Anita, "Love poetry and love theory in medieval arabic litterature", en Gustave Edmund Von Grunebaum(ed), *Arabic Poetry: Theory and Development*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973, p. 122.

caigan en las redes de la tentación. No existe ningún hombre ni ninguna mujer, por mucho que uno de ellos pueda controlarse, inmune, porque el Dios ha creado al hombre y a la mujer de esta manera. Todo lo que puede hacer el musulmán de buena fe es intentar evitar estas situaciones y pedirle a Dios en todo momento que le ayude.

En el aspecto social, Ibn Ḥazm piensa que es posible, tal y como él mismo expresa, que el mérito de la bondad se encuentre tanto en hombres como en mujeres. Cuando describe la bondad en las circunstancias de ambos sexos, el lector contemporáneo puede pensar, como primera impresión, que el autor disminuye el valor del tejido moral, tanto de las mujeres como de los hombres. Ibn Ḥazm dice que “la mujer buena es la que hace lo correcto siendo precisa; la que si le recortas los medios se abstiene...y el hombre bueno es aquel no se relaciona con los pecadores, no se expone a las situaciones atrayentes que le ofrecen aquellos y no levanta los sentidos para ver a las maravillosas creaciones”<sup>166</sup>. La diferencia en las definiciones se contradice. De todas maneras, existe una diferencia en las situaciones de la vida de cada sexo, esto es, el hecho de que la vida de la mujer fuera parcialmente aislada y mientras que para los hombres era necesariamente al contrario.

Su descripción de la comisión del pecado por parte de los dos géneros contradice también esto: el hecho de que la mujer esté vigilada le dificulta la posibilidad de convertirse en mala (y pecadora); por lo que debe, si quiere convertirse en eso, prepararse para tal situación de manera totalmente racional. La mujer pecadora es la que actúa sobrepasando todas aquellas cosas prohibidas, situaciones de protección y el aislamiento contra la seducción, utilizando todo tipo de estrategias para escapar con el fin de conseguir sus propósitos. El pecado, pues, es más fácil para el hombre que para la mujer; lo único que necesita es abandonarse a él. El hombre corrupto moralmente o pecador (Ibn Ḥazm utiliza en su descripción del hombre definiciones más duras que la que emplea para la mujer), es el hombre que se relaciona con los pecadores, deja posar su mirada sobre las caras maravillosas, busca escenas que conducen al pecado y le gusta “la soledad destructiva”, es decir, estar solo con una “mujer extraña”, una mujer que no es “ni su esposa, ni su criada ni nadie cercano a él”<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove, A Treatise on the Art and Practice of the Arab Love*, Londres, Lozac, 1953, p. 129.

<sup>167</sup> Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove, A Treatise on the Art and Practice of the Arab Love*, Londres, Lozac, 1953, p. 233.

Las personalidades de las mujeres con sus descripciones únicas, sea cual sea su estatus social, esclavas o libres, le son atractivos del mismo modo que sus historias merecen ser narradas. Los relatos de sus amigos (que le cuentan sus historias), son más numerosas que las de las mujeres. Aún así, la cantidad de mujeres que conoció o de las que le llegaron sus historias a través de conocidos o en su entorno social, no parece ser normal. Conforman un tesoro interesante de informaciones muy valiosas y un material para la narración que no podría haber reunido si no hubiera estado cerca de ellas. Señala las fuentes de las que se ha servido diciendo, por ejemplo “me ha dicho una mujer en la que confío que ha visto...”<sup>168</sup>.

### *El género del amado.*

Es difícil saber en algunos párrafos del libro si el amado sobre el que habla Ibn Ḥazm es un varón o una mujer debido a la naturaleza del lenguaje que utiliza que, o bien es general o bien ambigua. Dificulta además nuestra elección a la hora de interpretar, saber que algunos poetas aluden a la amada utilizando el género masculino. Los traductores de Ibn Ḥazm han actuado utilizando pronombres ambiguos o pronombres masculinos en las lenguas europeas para hacer alusión al amado. Esta interpretación no les ha resultado cómoda debido al hecho de estar obligados a hacer una elección, sin motivo aparente, ya que no existía en el contexto una señal que les ayudara a elegir. El traductor, sencillamente, utilizaba sus dotes intuitivas para saber si a lo que se hacía referencia era una mujer o una esclava. Los que leen las traducciones de *El collar de la paloma* deben tenerlo en cuenta, y utilizar el texto árabe, si les es posible, para ver lo que se esconde realmente detrás de la elección del género<sup>169</sup>.

Ibn Ḥazm no nos sitúa, en su tratamiento de las situaciones del amor, en ninguna diferencia en la naturaleza de los sentimientos que se exponen —el amor de un hombre hacia otro hombre (o esclavo); el del esclavo a una muchacha, o el del hombre a una mujer (o esclava), así como el caso contrario—. Cada vez que la historia puede descubrir uno de los aspectos de la naturaleza del amor y la psicología de los amantes, esta historia le beneficia, y

---

<sup>168</sup> Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove, A Treatise on the Art and Practice of the Arab Love*, Londres, Lozac, 1953, p. 155; Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 206.

<sup>169</sup> Giffen, Lois Anita, “Love poetry and love theory in medieval arabic litterature”, en Gustave Edmund Von Grunebaum(ed), *Arabic Poetry: Theory and Development*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973, p. 123.

no importa en este contexto que atraiga el comportamiento del amado o la amada su consentimiento, su afecto, despertar su piedad o pedir su cercanía.

Su afecto es claro con el sufrimiento de la mente y del alma de los amantes, de la misma manera que muestra su piedad hacia la vergüenza y el deshonor que les ocurre a los amigos cuando pierden la capacidad de controlarse, la capacidad de juzgar con justicia y generosidad. Entre las curiosidades que narra y que representan estas situaciones, la mayoría sacadas de una u otra manera de historias de su época, llevan a la vergüenza y al deshonor al hombre la pérdida de la compostura, el buen gusto o, quizás, los patrones morales musulmanes. Hay también curiosidades relacionadas con lo ocurrido en el capítulo de la sexualidad representativa, sobre todo el amor del hombre al joven más que el amor del hombre hacia las mujeres. Si tomamos en consideración la separación entre los dos sexos que se producía en Al-Andalus, ya que los hombres y los jóvenes pasaban la mayor parte de su tiempo juntos lejos de las mujeres, las situaciones de este tipo no debían de producirse de manera aislada, en vista de que se mencionan de manera reiterada en la poesía, en la literatura, en la correspondencia jurídica y moral. Al mismo tiempo, y debido al hecho de que los hombres pasaban la mayor parte de sus días en ambientes públicos como las mezquitas y zocos, era difícil esconder este tipo de cosas a los ojos de amigos y compañeros. La psicología de la vergüenza y el deshonor está unida al descubrimiento de los sentimientos extremos y la acción no racional, y también al escándalo ante la gente.

Por lo que respecta al amor del hombre hacia el hombre hecho público es “un amor por (la causa de) Dios”, cuya mención se remonta a uno de los hadices del Profeta que narra Ibn Ḥazm en el último capítulo<sup>170</sup> que habla de la castidad. La mención de este último tipo de amor se encuentra de manera, al menos limitada, en otros trabajos que hablan sobre el amor y también en los libros que se toman como prueba del sufismo. Los hombres que se “aman por (la causa de) Dios” que se reúnen y se separan posteriormente de eso, pertenecen a uno de los siete grupos de individuos que Dios extravía de la vía recta el Día del Juicio Final<sup>171</sup>. Las relaciones de amistad íntima o de amor casto entre los hombres adultos o sus semejantes, conforman el material de una gran cantidad de curiosidades que narra Ibn Ḥazm sobre el fenómeno del amor, concluyendo, con sabiduría e inteligencia, con la narración de muchas

---

<sup>170</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Saʿid, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 267.

<sup>171</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Saʿid, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 358.

curiosidades que cuenta sobre sus amistades íntimas o sus relaciones profundas. Si la relación de los amantes sobrepasa el “amor por (la causa de) Dios” para convertirse en un amor apasionado hacia el amado, si el beso casto y el abrazo decente se convierten en una relación sexual, Ibn Ḥazm reprueba esta acción y está de acuerdo con la ley musulmana. La relación sexual entre dos varones, e incluso el beso y el abrazo no castos, es causa en algunas ocasiones de un duro castigo por parte de la ley tal y como se explica en una gran y variada cantidad de libros jurídicos. En ocasiones la relación homosexual llegó a ser castigada incluso con la muerte, independientemente del papel desempeñado por cada miembro de la pareja.

También el crimen por prostitución, se castigó históricamente de manera muy dura, con todo tipo de condenas, desde los azotes con látigos, el exilio y finalizando incluso con la lapidación. El castigo se basaba en el sexo de los acusados y dependiendo de si estuvieran casados o fueran extraños; también se basaba en las diferencias entre los *faqihes*. Ibn Ḥazm separa de manera brutal los acontecimientos históricos relacionados con este asunto, lo que empuja a pensar que Al-Ándalus no vio en el siglo XI recaer el castigo sobre los que cometían pecados sexuales de manera habitual y organizada. El autor insiste sobre la severidad de la ley islámica en esas situaciones en las que se agota el límite de lo referido sobre la grandiosidad del pecado que cometido “por (la causa de) Dios” o la sociedad, y por consiguiente, el merecimiento del castigo. Ibn Ḥazm no acepta más de diez latigazos, que se le deben azotar al que comete sodomía, pero reconoce, realmente, los límites de la lapidación sobre los acusados de prostitución tras un matrimonio casto, por lo que todos los musulmanes tienen, generalmente, un grupo pequeño de esclavas .

### *Última impresión.*

Existe aún una última impresión de la que no hemos hablado en el análisis realizado. Los lectores de Ibn Ḥazm coincidirán con nosotros, a través de sus discusiones de la tesis del amor y sus fenómenos, de las muchas, variadas y representativas situaciones que narra sobre las alegrías del afecto y su sufrimiento. En el libro queda patente que el amor humano en la vida real es dinámico, cambiante y ambiguo. Está retorcido por las raíces de la existencia y tiene tiempo para que se produzcan las más extremas situaciones de paraíso terrenal o las más profundas sensaciones de desesperanza o tristeza. Los asuntos del corazón y las elecciones morales relacionadas con ellos,

enfrentan el hombre a la mujer, en la infancia y en la senectud, y en todo momento.

Las narraciones personales de Ibn Ḥazm no sólo nos desvelan cosas sobre él y su sociedad, sino que nos hacen ver con claridad que nosotros, los seres humanos “vamos siempre sobre el límite”<sup>172</sup>, en el sentido sentimental y moral, y que es un asunto que el ser humano justo intenta reprimir para poder vivir en paz consigo mismo. Así nos muestra su importancia, a la que el musulmán añade la necesidad de no separarse de su fe y devoción, ni de las reglas sociales que se adaptaron a las formas de comunicación del afecto y a los deseos naturales.

No encontramos más precauciones y cautelas en el resto de las sociedades musulmanas que las que nos encontramos en el Al-Andalus del siglo XI, a través del aislamiento de las mujeres de los ojos ajenos. Para quien hubiera optado por la separación, existe la exposición de una situación determinada que se convierte en algo aceptable en el contexto de las relaciones sociales de Ibn Ḥazm, con el peligro de cometer algunas desviaciones y sobrepasar algunos límites.

Una mujer joven creció con él y por consiguiente le permitió que se sentara con la cara descubierta en su presencia durante su estancia con una anciana familiar. Su belleza femenina había florecido sorprendiendo a Ibn Ḥazm, y él le dedicó una página entera en una poesía que describía su presencia en una noche inolvidable en la que se encontraron y en la que reconoció que había robado su esencia y que se había apoderado de su mente de manera que se prometió a sí mismo no volver nunca a aquella casa<sup>173</sup>. La estrofa citada es una de las más bellas que escribió Ibn Ḥazm y expresa su seriedad y honestidad y también la grandiosidad de su espiritualidad y su inteligencia artística que hicieron de *El collar de la paloma* una obra literaria incomparable.

Ibn Ḥazm no encontró ningún inconveniente a la hora de reconocer una serie de aventuras amorosas, en contra de lo que habitualmente se hacía en su época. Nos habló de su amor hacia una de sus criadas, Ni‘am, su rubia

---

<sup>172</sup> Giffen, Lois Anita, “Love poetry and love theory in medieval arabic litterature”, en Gustave Edmund Von Grunebaum(ed), *Arabic Poetry: Theory and Development*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973, p. 124.

<sup>173</sup> Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove, A Treatise on the Art and Practice of the Arab Love*, Londres, Lozac, 1953, p. 236; Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 328.

esclava, proclamando públicamente su nombre en ocasiones, o dándolo a entender en otras. Empezó su vida sentimental con ella a una edad muy temprana. Fue, por lo que parece, la primera mujer a la que amó, y nos dió, como experto y experimentado, una imagen detallada de la felicidad que invade los sentimientos del enamorado correspondido:

No existe en el mundo un estado parecido al de la felicidad de los amantes cuando nadie les vigila, están a salvo de los delatores y no están separados. Cuando no existe el tedio entre ellos, sus caracteres se acoplan y Dios les proporciona el sustento, el hogar y la tranquilidad. Si su unión está bendecida por Dios, continúa su amistad y permanece hasta el momento de la muerte, inevitable para todos<sup>174</sup>.

He pisado las alfombras de los califas, he presenciado las reuniones de los reyes, pero no he visto nunca una veneración parecida a la del amante hacia su amado. He visto el poder de los reyes y la autoridad de los ministros, pero no he visto una alegría mayor que la de un amante que está seguro de ser correspondido, está convencido de ello, y seguro de su amor por él<sup>175</sup>.

Ibn Ḥazm respetaba los secretos de las demás personas, lo que hoy llamamos la vida privada de los demás. Así pues, cuando su amigo le encargó que escribiera sobre el amor y cuando comprendió que tal empresa necesitaba ejemplos y pruebas de la misma sociedad, no narró los hechos de manera espontánea, porque habría de tocar la parte privada de los demás, que es algo que sólo a ellos pertenece y nadie más tiene derecho a compartir. Penetró en la vida privada de los hombres de Estado, los príncipes y los califas, en lo que les hacía ser únicos en sus palacios con sus hijos, pero comentó que dar los nombres no perjudicaba, ya que toda esa información había sido divulgada y que ocultarla no cambiaba nada.

### **Otras fuentes árabes andalusíes.**

Existen, además de las mencionadas, otras de fuentes escritas en el Al-Andalus que se han especializado en la mujer, otras que les han dedicado capítulos enteros y, finalmente, aquellas de carácter general de las que es

---

<sup>174</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 329.

<sup>175</sup> Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove*, A Treatise on the Art and Practice of the Arab Love, Londres, Lozac, 1953, p. 155; Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa'īd, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 206

posible extraer informaciones útiles para nuestro objeto de estudio. Algunas de estas fuentes son:

- *Azhār al-riād fī ajbār ayād* del escritor Šahāb Al-Dīn 'Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Maqqarī ( 1584-1631).
- *Nafḥ al-ṭīb min gaṣan al-Andalus al-raṭīb* del mismo escritor.
- *Nihāiat al-'arab fī funūn al-'adab* del escritor Šahāb Al-Dīn 'Aḥmad Ibn 'Abd Al-Wahāb ( 1278-1332).
- *Al-dajīra fī maḥāsin 'ahl al-ŷazīra* del escritor Abū Al-Ḥasan 'Alī Ibn Bassām ( ¿?- 1147).
- *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa* del escritor Lisān Al-Dīn Muḥammad Ibn Al-Jaṭīb (1313-1374).
- *Al-ṭabaqāt al-kubra* del escritor Muḥammad Ibn Sa'ī d (?-844).
- *Al-Muqtabas min 'anbā' ahl al-Andalus* del escritor Abū Marwān Ḥayyān Ibn Jalaf Ibn Ḥayyān (¿?-1076).
- *Tarj̄ ulmā' al-Andalus* del escritor 'Abd Al-Āhben Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Al-Farḍī (¿?-1012).
- *Tārj̄ 'iftitāḥ al-Andalus* del escritor Muḥammad Ibn 'Umar Ibn 'Abd Al-Azīz Ibn Al-Qūṭīya (¿?-977).

## **LA MUJER EN LA CIVILIZACIÓN MUSULMANA:**

La concepción y la posición social de la mujer en las diferentes civilizaciones humanas que se han ido sucediendo a lo largo de la Historia no ha sido la misma. En cada cultura o período histórico, la mujer ocupó un lugar determinado, lugar que fue cambiando según el estatus social que ésta tenía.

Entre estas culturas se encuentra la islámica. Más allá de los tópicos y del contexto social actual, la civilización islámica otorgó originalmente a la mujer una posición relativamente destacable. El Islam, de hecho, dedicó una parte considerable de los textos religiosos a hablar sobre la mujer y sus derechos. Es obvio, no obstante, que nos encontramos siempre dentro de un contexto histórico y social en el que no son aplicables categorías modernas y que debemos aproximarnos a esta temática con una cierta distancia para intentar ofrecer una imagen lo más objetiva posible.

Pero antes de adentrarnos en la época y cultura islámicas es necesario que repasemos cuál era la situación de las mujeres y el contexto social anterior al advenimiento de la nueva religión. Es el período que se conoce como de la “ignorancia” (al-Īhiliya).

## LA MUJER EN LA AL-ÛAHILIYA:

En primer lugar creemos necesario aclarar algunos de los conceptos relacionados con el propio significado de la palabra Al-Ûahiliya. La mayoría de los expertos han coincidido en relacionar éste término con el analfabetismo<sup>176</sup> y el subdesarrollo y a la población de este período histórico con el retraso cultural. Pero un análisis más objetivo puede ayudarnos a desvincularlo de éstas connotaciones. Ya antes algunos investigadores como el conocido orientalista francés Filib Hittî, advirtieron de que la realidad histórica es contraria a esa idea. Al-Ûahiliya se refiere realmente a aquella época en la que los árabes no tenían un peso considerable, ni profeta o libro sagrado. Es decir, se trata de un término adoptado posteriormente que define por oposición al momento anterior al Islam y, por tanto, está cargado de connotaciones de tipo ideológico. Es un grave error definir como subdesarrollado a un conjunto social con virtudes culturales, con una civilización y un desarrollo comercial ya alcanzado mucho antes de la aparición del Islam<sup>177</sup>.

Algunos investigadores atribuyeron a éste concepto un contenido puramente religioso, ya que los árabes no eran analfabetos. El concepto Ûahiliya sería, pues, una simple descripción de su “ignorancia” religiosa. Una interpretación similar es la que hizo Nāşir Al-Dîn Al-’Asad, que rehusó relacionarla con la ignorancia, afirmando que

la vida de la al-Ûahiliya es totalmente diferente de lo que algunos erróneamente creen, es decir, que los árabes de la alÛahilia no eran más que tribus primitivas y aisladas del resto de culturas. Al contrario, estos alcanzaron un grado notorio de civilización<sup>178</sup>.

Por otra parte, otros investigadores afirman que el término Al-Ûahiliya no deriva de la palabra Al-Ûahl, que significa literalmente en árabe ignorancia<sup>179</sup>, sino que ha de interpretarse como ignorancia en referencia al

---

<sup>176</sup> ‘Abd Al-Raĥmān, Ibrāhîm, *Al-şîr al-Ûahlî qađ āiāh alfania wa-l-mauđ ũ ĩā*, Dar Al-Kutub, Beirut, 1990, p. 22.

<sup>177</sup> Hittî, Filib, *Tārîĵ al-arab al-muĥawal*, Vol. 1, Da’irat Al-Ma ārif, El Cairo, 1968, p. 171.

<sup>178</sup> Al-’Asad, Nāşir Al-Dîn, *Maşādir al-ş r alÛahlî*, Dar Al-ĥalib, Amman, 1990, p. 18.

<sup>179</sup> Dif, Şawqî, *al-aşr alÛahlî*, Maktabat Al-uĥda al-’arabia, El Cairo, 1968, p. 39.

odio y venganza. Para ellos, éste concepto estaría relacionado entonces con un concepto contrario a la paz y la compasión.

Evidentemente se trata también de una concepción ideologizada, ligada a la religión. Es obvio que ésto no era aplicable a la totalidad de la población de la época, ni tampoco cabe caracterizar socialmente así a la sociedad árabe preislámica. De hecho tenemos ejemplos destacados de personas conocidas por su razonamiento y comprensión.

Lo más probable es que la palabra Al-*yahiliya* se refiera, efectivamente, a un concepto puramente religioso y cultural. Es un concepto islámico que señala la época en la que los árabes no disfrutaban del desarrollo cultural alcanzado con el Islám<sup>180</sup> y no relaciona éste concepto con la agresividad de los árabes o su ignorancia en aquella época. En concreto, hace referencia a una época pagana en la que se adoraban dioses representados por estatuas. Aunque no es del todo conocido, se sabe con seguridad que existía un panteón árabe anterior al Islam, en el que, además, las deidades femeninas desempeñaban un importante papel<sup>181</sup>.

Los historiadores estiman tradicionalmente aquél período como los cientocincuenta años precedentes a la aparición del Islam. Se trata sin duda de una etapa histórica poco conocida, muchas veces oscura tanto por la ideologización como por la falta de datos, lo cual ha provocado que se afiance aún más la idea de un período de “ignorancia” previo a la gran expansión islámica.

Los pueblos de la Península Arábiga se clasificaban entonces en dos grandes grupos totalmente diferentes: los del Sur y los del Norte, conocidos respectivamente como yemeníes y qaysíes.

Los primeros eran los pueblos de los llanos costeros del Sur y las montañas ricas en agua, ubicadas en la cercanía de aquellos llanos. Desde la antigüedad, aquí se mezclaron las gentes de origen semita con las de Oriente y con otras procedentes del Mediterráneo y del África negra oriental. Esta mezcla fue fruto de las intensas relaciones existentes con los pueblos de las costas africanas e indias.

---

<sup>180</sup> Al-'Alūsī, Maḥmūd ṣukrī, *Bulūg al-'arab*, Vol. 1, Dar Al-'Alm, Beirut, 1980, p. 15.

<sup>181</sup> Al-*Yabūrī*, Yaḥya, *Ja'ā'ir al-š r al-*yāhli**, Dar Al-Mutna, Bagdad, 1986, p. 19.

Se trata de un territorio poblado desde antiguo por tribus de carácter sedentario que construyeron pueblos y complejos sistemas agrícolas y desarrollaron una amplia red comercial gracias a su localización geográfica en el camino entre la India y Egipto. Los Estados de Sa'ba, Main y Himyar, pudieron extender sus delegaciones y redes comerciales hasta el Norte de la tierra de Al-Cham, incluso algunas poblaciones de Main se instalaron en los pueblos de Al-‘Ala, cercanos a las ciudades de Šālih. Esto conllevó la fundación de nuevos Estados territoriales que no tenían una base política sólida. No obstante, su creación supuso el establecimiento de una legislación precisa y meticulosa que recogía, por ejemplo, todo tipo de traspaso de bienes. Además, se propició la construcción de numerosas obras arquitectónicas, que por el momento no han sido estudiadas lo suficientemente con criterios histórico-arqueológicos de manera que puedan ofrecer información<sup>182</sup>.

En cambio, los pueblos Norte de Tahama y el monte de Naÿid, a pesar de llegar mucho antes que los meridionales a la tierra de Al-Šam y Mesopotamia, conservaron las características de su civilización de forma más pura. Era, sin duda, la tierra adecuada para el pueblo beduino<sup>183</sup>. Sus orígenes se remontaban a los de los árabes nómadas, los cuales habían mantenido sus formas de vida tradicional. No consiguieron construir colonias comerciales salvo en las costas de Al-Hiÿāz, donde algunos vivían en las ciudades conservando sus costumbres al igual que sus parientes nómadas. Solo se llegaron a establecer Estados árabes en los bordes del desierto, bajo de la influencia de los dos grandes imperios, bizantino y persa. Aquí se desarrollaron el emirato de Damasco y Al-Hīra, los cuales incluían muchos árabes beduinos en su composición social.

A pesar de la aparente disgregación política de los árabes, existían nexos de unión que permitieron que el Islám instaurara un pensamiento y costumbres únicas e hiciera de ellos una nación.

La sociedad de este periodo en la Península Arábiga estaba formada por una diversidad de tribus árabes sometidas a una autoridad foránea, gobernada por leyes tribales y de clanes. Estas tribus se unían con objetivos comerciales y para defenderse de un peligro exterior.

---

<sup>182</sup> Broklman, Carl, *The history of the Arabic literature*, Leiden, 1958, p. 11.

<sup>183</sup> Weber, Alfred, *Historia de la Cultura*, 10 reimpresión, México FCE, 1998, p. 164-165.

La tribu constituía la unidad política en la época de la Al-Ŷahiliya y equivalía al Estado conocido en la actualidad. El lazo más importante que les unía era la *'asabiya*, es decir, la solidaridad entre todos los miembros de la tribu. Cada tribu tenía un líder que la dirigía tanto en tiempo de paz como en la guerra y que debía de cumplir una serie de requisitos como son: la mayoría de edad, la experiencia, tomar decisiones acertadas, la capacidad de preveer, la valentía, la generosidad y la riqueza.

Como ya hemos repetido en varias ocasiones, en los diccionarios árabes el vocablo al-Ŷahiliya, significa “ignorancia y desconocimiento”. Sin embargo, hay autores que también lo interpretan como la solidaridad tribal<sup>184</sup> en clara alusión a las estructuras sociales del periodo anterior al Islam en la Península Arábiga.

Una de las leyes o costumbres dominantes y más arraigadas en aquella sociedad era la venganza. Toda la tribu se volcaba en vengar a un miembro que hubiera sido agredido o deshonrado y se consideraba una vergüenza aceptar indemnizaciones.

El sistema político tribal clasificó las clases de poblaciones en:

1. Los hijos de sangre de la tribu.
2. Los *Al-mawāli*, que son los aliados o clientes, se consideraban una clase social inferior a los hijos de sangre.
3. Los esclavos y rehenes de guerra o procedentes de otros pueblos.

Su economía dependía de los productos del ganado, la agricultura y el comercio. El alcohol, fundamentalmente en forma de vino, era uno de los placeres más importantes de la vida<sup>185</sup>.

Así pues, debemos entender la situación de la mujer dentro del contexto histórico de la sociedad tribal preislámica. Esta nos dará también algunas claves para comprender la evolución posterior. Lejos de una imagen homogénea, encontramos una interesante variedad de situaciones que son fruto de una evolución histórica compleja. Así, por ejemplo, la competencia entre las propias tribus en lo que a costumbres y tradiciones se refiere, hacía

---

<sup>184</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al Al-‘Arab*, Vol. 9, Dar Šāder, Beirut, 1966, p. 677; Al-Ŷarŷani, ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī, *Al-ta rrfā’*, Vol. 1, Dar Al-Kutāb Al-‘Arabi, Beirut, 1982, p. 345.

<sup>185</sup> Broklman, Carl, *The history of the Arabic Literature*, Leiden, 1958, p. 12-13.

que la mujer, en algunas de ellas, disfrutara de una posición destacada que no tenía en otras tribus. Expondremos, de manera resumida, la situación de la mujer en la época de la Yáhiliya, empezando por la relación que existía entre el hombre y la mujer y su posición dentro de la familia-tribu.

Por lo general, la mujer se veía sometida al hombre en la mayoría de las relaciones, incluida obviamente la relación matrimonial, ya que la mujer tenía un tutor, que podía ser su padre, su tío o su hermano. Cuando alguien se presentaba para casarse con ella, tenía que pedírselo a su tutor. Generalmente no podía expresar su opinión acerca de quien le pedía en matrimonio. Si aceptaba el tutor, se llevaba a cabo el acuerdo sobre la dote y se ponía fecha al matrimonio. Es en ese momento cuando venía el novio con su padre y sus familiares llevando sus mejores ropas. El tutor le daba la mano de la muchacha y ellos decían: “Somos vuestros semejantes e iguales y venimos a pedir la mano de vuestra hija”<sup>186</sup>.

La mujer no podía casarse sino con alguien igual en linaje a su padre. En las familias conocidas no se consentía que la familia del esposo fuera de menor rango que la familia del padre de la novia, siempre con el objetivo de igualar a las dos familias.

En la Yáhiliya, estaba extendida entre las tribus árabes la preferencia por casarse con mujeres pertenecientes a sus propias familias y clanes. Es lo que se denomina “matrimonio dentro del grupo”. De aquí nació el derecho del primo a casarse con su prima. Algunos sociólogos han esgrimido un motivo puramente económico para esta práctica endogámica. En estos matrimonios, el hombre se casaba con su prima sin dote o con una dote de muy escaso valor. De haber desposado una mujer de fuera de la familia, la dote de ésta sería más cara. Los árabes pensaban que el matrimonio con una prima hacía que la familia se fusionara más y protegiera su fortuna, para que no se dispersara, de esta forma, a través de las dotes. Además, se confiaba en que una prima soportara a su primo cosas que no soportaría una mujer extraña a la familia. Por eso habitualmente se solía decir que “la prima es más paciente”<sup>187</sup>.

En la Yáhiliya, la dote era el valor de la mujer. La paga el novio y la recibe el padre o el tutor de la novia. Esta dote se denominaba *siāq*<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> Al-Quṣaynī, Muṣṭafa, *Makānat al-mar'ah fi al-Islam*, Dar Al-'Alm, Bagdad, 1980, p. 7.

<sup>187</sup> Ibn 'Ubad, 'Abd Allāh Ibn Muḥammad, *Qura Al-ḍaif*, Ed. 1, Aḍua Al-Salaf, Riad, 1997, p. 130.

<sup>188</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al Al-'arab*, Vol. 2, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 433.

Generalmente consistía en una cantidad de camellos, cantidad que se fijaba teniendo en cuenta la posición de la mujer en su familia, su gente y su belleza.

Cuando la mujer enviudaba, “tenía que mantener el luto durante un año, mientras que si era ella la que moría, no se permitía mantener por ella ningún tipo de luto; el marido no podía ni visitar su tumba, ya que los árabes consideraban una vergüenza visitar la tumba de la esposa”<sup>189</sup>.

No han sido pocos los autores que han hecho hincapié en la escasa importancia de la mujer en la sociedad árabe anterior al Islam, basándose en la primacía de un sistema fuertemente patriarcal dentro de las estructuras de parentesco tribal. Es el padre el que tiene la autoridad en su hogar y en el seno de su familia, tanto sobre su esposa como sobre sus hijos; es quien toma las decisiones y todos le deben obediencia. “Para la mujer él es su dueño”<sup>190</sup>.

Efectivamente, la sociedad árabe anterior al Islam era una sociedad tribal en cuanto a sus relaciones económicas y sociales. El sistema de valores dependía y se relacionaba con este modelo y estaba estrechamente ligado a sus condiciones de vida. El hombre era el amo de la casa, la autoridad absoluta; la mujer lo tenía que seguir, debía obedecerle y servirle. El tenía derechos sobre ella —pudiendo incluso enterrar viva a su hija si lo deseaba—. En general, la mujer era un objeto que poseía el hombre, que frecuentemente causaba deshonor. Por eso no resulta extraña la afirmación del Corán: “Si alguno de ellos tiene una hembra, su faz se tornaba negra y encolerizaba”<sup>191</sup>.

Entre los fenómenos negativos más importantes sufridos por la mujer, destaca el enterramiento de las recién nacidas estando aún vivas. En ocasiones se intentó justificar esta conducta alegando que se trataba de un fenómeno limitado a un grupo de individuos determinado, que lo hacían con el fin de proteger su honor de la vergüenza que podría sobrevenirles si la mujer se desviaba del buen camino o era secuestrada. El temor al deshonor de la mujer, que era una de las cosas sagradas de la tribu, se antepone a cualquier otra consideración. El deshonor, sobre todo si era cometido por un extranjero, era más difícil de soportar para el árabe que enterrar viva a una hija cuando éste sentía que era incapaz de defenderla. El fenómeno del enterramiento de las

---

<sup>189</sup> Alī, Ŷuād, *Al-mufaṣṣal fī tārij al-‘arab qabl al-Islām*, Vol. 6, Al-Maṭba‘ah Al-‘Arabiya, El Cairo, 1990, p. 35.

<sup>190</sup> Alī, Ŷuād, *Al-mufaṣṣal fī tārij al-‘arab qabl al-Islām*, Vol. 6, Al-Maṭba‘ah Al-‘Arabiya, El Cairo, 1990, p. 39.

<sup>191</sup> Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qadir, *Al-mar‘ah wa-l-mušārakah fī zil al-dulah al-‘slāh*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 32.

recién nacidas vivas tuvo durante este tiempo un importante impacto psicológico para la mujer, que repercutió también en las relaciones sociales.

Esta visión, a menudo extremadamente negativa, es en parte la interpretación islámica de la época anterior. Sin embargo, un estudio más detallado y objetivo de la sociedad árabe preislámica permite observar una situación más rica y compleja.

Así, es interesante detenerse un momento sobre los tipos de relaciones sexuales que no estaban dentro del ámbito matrimonial y que estaban social y legalmente admitidos entre los árabes. Relaciones que el Islam posteriormente prohibió. Entre éstas destacan:

*Istibḍā'*: Este tipo de relaciones se extendió por diversas tribus árabes. Pueden ser resumidas como el deseo del esposo o de la esposa por conseguir una descendencia con unas características determinadas. De este modo, la mujer casada, con el conocimiento de su marido, buscaba a un hombre, conocido por unas cualidades determinadas, tales como el dominio de la montura del caballo, la inteligencia, la valentía, etc. La mujer le pedía mantener relaciones con él para tener un hijo que heredara sus cualidades. Cuando se le empezaba a notar el embarazo volvía con su marido, dándole el apellido de éste a su hijo. Esta práctica era también empleada por las mujeres solteras<sup>192</sup>.

*Al-Muḍāmadah*: Es un tipo de relación al que recurren las familias humildes debido a su necesidad. En ellas, “la mujer casada busca a un hombre adinerado con el que permanece durante un tiempo determinado hasta que consigue dinero, volviendo posteriormente con su marido. Esto lo hace con el conocimiento de su marido, que es quien la conduce a ese hombre adinerado”<sup>193</sup>.

*Al-Mujādanah*: “La mujer mantiene relaciones con diversos hombres y cuando queda embarazada elige a uno de ellos para que éste le otorgue su apellido al hijo, estando el hombre obligado a aceptar. Si los hombres con los que mantiene relaciones son hermanos, se le atribuye la paternidad al mayor de ellos. Parece que esta costumbre era corriente en tribus donde el número de mujeres era escaso. El factor económico era

---

<sup>192</sup> ‘Alī, Ŷuād, *Al-mufaṣṣal fi tārij al-‘arab qabl al-Islām*, Vol. 6, Al-Maṭba‘ah Al-‘Arabiya, El Cairo, 1990, p. 43.

<sup>193</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al-‘arab*, Vol. 11, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 322.

el origen de este tipo de relaciones, ya que resultaba más barato mantener a una misma mujer entre varios hombres que mantener cada uno de ellos a una distinta. Lo prueba el hecho de que cuando la situación económica de alguno de ellos mejoraba, mantenía relaciones con una mujer para él solo”<sup>194</sup>.

*Al-Baga'*: Es lo que se conoce como sexo pagado. “Existían en la *Yahiliya* casas de prostitución conocidas por las banderas rojas que se colgaban sobre sus puertas para darse a conocer”<sup>195</sup>.

*Adaizan*: “Si la mujer enviudaba y su marido tenía hijos con otra mujer, la primera era heredada por el hijo mayor de su marido. Si éste no tenía hijos, la heredaba el familiar más próximo de éste”<sup>196</sup>.

*Amigar*: Este tipo de relación consistía en que “un hombre casaba a su hija o a su hermana con el fin de que otro hombre le casara a su hermana o hija. Esto se llevaba a cabo sin dote”<sup>197</sup>.

*Al-Badal*: Se producía un intercambio de esposas. “En este caso uno de los hombres le pide al otro que le case a su mujer para que él lo case con la suya, es decir, se intercambien las esposas”<sup>198</sup>.

*Al-Masbiat ua al-majṭufāt* (las secuestradas): “Las tribus se atacaban e invadían unas a otras. La tribu vencedora detenía a los hombres, saqueaba las riquezas y violaba a las mujeres. Las mujeres eran rifadas. Quien conseguía a una mujer tenía derecho a disfrutar de ella; de la misma manera tenía derecho a venderla. La violación de las mujeres era una deshonra para la tribu derrotada, por lo que los hombres se defendían y mataban con valentía para no someterse a esa vejación. Por lo que respecta a los secuestros, estos eran llevados a cabo por hombres

---

<sup>194</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al-‘arab*, Vol. 6, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 37; Ibn Qutaibah, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Adab Al-kateb*, Al-Maktabah Al-Teḡariah, El Cairo, Ed. 4, 1963, p. 267.

<sup>195</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al-‘arab*, Vol. 6, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 22; Ibn ‘Ubaid, ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad, *Qura Al-ḡaif*, Ed. 1, Aḡa Al-Salaf, Riad, 1997, p. 122.

<sup>196</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al-‘arab*, Vol. 8, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 480; Ibn ‘Ubaid, ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad, *Qura Al-ḡaif*, Ed. 1, Aḡa Al-Salaf, Riad, 1997, p. 197.

<sup>197</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al-‘arab*, Vol. 6, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 43; Ibn Qutaibah, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Adab Al-katib*, Al-Maktabah Al-Teḡariah, El Cairo, Ed. 4, 1963, p. 14.

<sup>198</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al-‘arab*, Vol. 3, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 211; Al-Ÿazri, Abū Al-Sa ādat Al-Mubārak Ibn Muḡammad, *Al-nahāiah fi grīb al-aṡar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-‘Almiah, Beirut, 1979, p. 276.

conocidos por su fuerza, que secuestraban a una mujer y se casaban con ella. Esto se daba en las tribus débiles, mientras que contra las fuertes nadie osaba hacer eso porque se exponía a que toda la tribu se vengara de él"<sup>199</sup>.

El casamiento temporal o *Mut'ah*: Es un matrimonio en el que se fija con anterioridad el fin del mismo. Cuando acababa el periodo de tiempo acordado por las dos partes finalizaba el matrimonio. Este tipo de matrimonio estaba extendido en la *Yahiliya*. Posiblemente era contraído por los comerciantes o por los invasores en las guerras. Se lo denomina matrimonio de *Mut'ah* o de placer porque el "objetivo de este matrimonio es disfrutar de la mujer durante un periodo de tiempo determinado. Cuando se acababa el periodo de tiempo el hombre se marchaba. Generalmente los hijos se atribuían a la mujer o a su familia"<sup>200</sup>.

Las relaciones anteriormente citadas eran las más extendidas en la *Yahiliya*. De lo descrito es fácil concluir que la mujer se sometía al hombre en la mayoría de estas relaciones, incluso en la relación matrimonial tal y como hemos podido comprobar. No obstante, también se pueden extraer numerosas indicaciones sobre las estrategias sociales de los diferentes clanes y tribus para garantizar su supervivencia o su estatus. En ellas la mujer desempeña un papel fundamental como reproductora y depositaria del honor familiar. Este papel no es, en absoluto, pasivo, aunque resulta muy dificultoso desentrañar los mecanismos del comportamiento tribal y la capacidad exacta de actuación y decisión de la mujer dentro de estos.

La mujer, no obstante su situación de sometimiento y subordinación, no permanecía arrinconada en su casa, sino que se veía obligada a participar, junto su marido y su familia, en los trabajos diarios impuestos por la vida nómada y agrícola. La dura vida en la Península Arábiga, especialmente en el desierto, hacía que no pudiera ser de otro modo. La producción para garantizar la supervivencia es una tarea colectiva en la que todos los miembros necesariamente han de participar.

---

<sup>199</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al-'arab*, Vol. 4, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 355; Ibn 'Ubaid, 'Abd Allāh Ibn Muḥammad, *Qura Al-ḍaif*, Ed. 1, Aḍua Al-Salaf, Riad, 1997, p. 30.

<sup>200</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al-'arab*, Vol. 2, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 17; Ibn 'Ubaid, 'Abd Allāh Ibn Muḥammad, *Qura Al-ḍaif*, Ed 1, Aḍua Al-Salaf, Riad, 1997, p. 145.

La mujer participaba igualmente en la música de las festividades familiares con sus instrumentos musicales. Este es un momento esencial en la vida de la tribu, no solo de relación, sino también de autoafirmación y de cohesión social. Dicha costumbre continuó hasta la llegada del Islam. Las historias narran “la boda del Profeta Muḥammad con su esposa Jadīyah, festejada con cánticos, música y baile”<sup>201</sup>. “La mujer se relacionaba con los hombres y conversaba con ellos estando adornada sin llevar el velo, y sus adornos eran tan evidentes que el Islam los prohibió”<sup>202</sup>.

El estatus de la mujer árabe antes del Islam tenía un grado relativamente elevado que no era comparable con muchas de las sociedades antiguas. Su posición social y su capacidad de actuación eran en realidad más elevadas de lo que podría pensarse. Aunque parezca contradictorio con la estructura patriarcal de la sociedad tribal, la realidad social era mucho más compleja y rica y en ella confluyen numerosas circunstancias históricas. Así, por ejemplo, en las propias fuentes escritas pueden verse numerosos ejemplos de mujeres que elegían libremente a sus maridos fuera incluso de la tribu y de las normas sociales comúnmente aceptadas. Coincidimos en este sentido con las afirmaciones del importante historiador iraquí Ŷuād ‘Alī que afirmaba que la mujer

disfrutó de la libertad de elegir a su esposo, de poder volver a su hogar familiar si éste la maltrataba, y quizá también tuvo en sus manos la potestad marital, en el sentido de que el derecho a divorciarse estaba en sus manos, y era más compañera del hombre que una posesión de éste. La imagen oscura que muchos se esforzaron en dar a la mujer árabe en la época anterior al Islam no es cierta ni positiva. Es posible desmentir este extremo si nos adentramos un poco en el estudio de dicha sociedad. Encontramos que muchos árabes quisieron a sus hijas, las llamaban por sus nombres, prestaban atención a sus consejos. Si la mujer árabe se vio privada de su libertad en la época anterior al Islam por parte de un grupo limitado debido a la herencia que arrastraban, no significa que no tuviera derecho a poseer dinero y a utilizarlo.

Se hicieron populares en aquella época numerosas poetisas y combatientes, muchas de las cuales trabajaron en actos públicos, en la poesía, en la producción textil, en el pastoreo, en la astrología, en la medicina, etc.<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> Ibn Ṭaifūr, Aḥmad, *Blagāt al-nisā*, Al-Maktabah A.-‘Atīqah, Túnez, 1958, p. 44.

<sup>202</sup> Al-‘Aqād, ‘Abās Maḥmūd, *Al-falsafah al-curāniyah*, Dar Al-Kutub Al-‘Arabiya, Beirut, 1969, p. 137.

<sup>203</sup> ‘Alī, Ŷuād, *Al-mufaṣṣal fi tārij al-‘arab qabl al-Islām*, Vol. 6, Al-Maṭba‘ah Al-‘Arabiya, El Cairo, 1990, p. 57-58.

Si nos adentramos en la literatura árabe de la época anterior al Islam, podemos observar que la mujer ocupó en aquella época el corazón del hombre y atrajo su atención, llegando a alcanzar una posición elevada. La mujer era muy apreciada en el amor y la pasión, hasta el punto de que los árabes eran capaces de morir por ellas. Se le dijo a un árabe: “¿de dónde eres?”, a lo que contestó: “Soy de la gente que si ama muere”. Una esclava que lo había oído dijo: “Es de ‘Udra (esto es, de la tribu de ‘Udra, que eran conocidos por la importancia que le daban a las mujeres)”<sup>204</sup>. Algunos investigadores<sup>205</sup> han sostenido que esta posición relativamente ventajosa es todavía parte de las inercias de las antiguas estructuras de un sistema matriarcal en crisis. Algunos indicios parecen apoyar esta idea. Entre ellos, los más importantes son los testimonios de la unión de algunos individuos con sus madres, el carácter libre de las mujeres árabes o la presencia de diosas femeninas en el panteón anterior al Islam como Alāt, Manāt, ‘Al-‘Uza, etc.

De nuevo, como ya hemos indicado, la realidad social se nos presenta mucho más rica de lo que a priori podría parecer. Debemos, además, volver a hacer una distinción entre qaysíes y yemeníes: La mujer que vivió en la sociedad anterior a la llegada del Islam es la mujer de la sociedad de *Al-Hiḡaz*, de *Nayd* y de otras regiones del Norte de la Península Arábiga, pero también es la mujer del Sur, del Yemen. Aquí aparentemente estaba en una mejor situación. En dicha sociedad, la mujer llegó a alcanzar la cima del poder. El ejemplo más conocido es el de la reina Balqis de Saba<sup>206</sup>. Sin embargo, de la misma manera, en Siria e Iraq la mujer también llegó al poder, como por ejemplo “Zanubia, que llegó a ser reina de Tadmur”<sup>207</sup> y logró conquistar Egipto. Combatió a los romanos, pero perdió la batalla y fue cautivada y conducida a Roma, donde murió.

---

<sup>204</sup> Abū Al-Faraḡ Al-Aṡfahāni, ‘Alī, *Al-‘agani*, Vol. 3, Ed. 2, Dar Al-Fikr, Beirut, 1956, p. 344.

<sup>205</sup> Al-Ṭabāṭaba‘ī, Muḡammad Ḥusan, *Al-mẓān fi tafṡīr al-quran*, Vol. 2, Dar Al-Hadāiah, Beirut, 1990, p. 60.

<sup>206</sup> Al-Ṭabari, Muḡammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 1, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 257.

<sup>207</sup> Al-Ṭabari, Muḡammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 2, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 34.

## **LA MUJER MUSULMANA EN LA ÉPOCA DEL PROFETA:**

El hombre en el mundo islámico es el encargado de cuidar de la familia. Es su deber. Pero su autoridad no es una autoridad que dirija. El Islam hizo que, al menos teóricamente y siempre dentro de un marco patriarcal, la mujer fuera la compañera del hombre a la hora de construir la familia, teniendo en cuenta su opinión en su dirección y en su política.

Esta afirmación en principio puede resultar chocante e incluso contradictoria con algunas de las cosas que a continuación intentaremos exponer. Más allá de los tópicos y prejuicios sobre el Islam, en su esencia se encierra un mensaje siempre desigual respecto a la mujer, pero mucho menos discriminatorio respecto a la imagen que habitualmente tenemos, especialmente de la que Occidente tiene. Es cierto que partimos siempre de una estructura social profundamente patriarcal. No podía ser de otro modo, ni en el mundo árabe ni en ninguna otra formación social del s. VI en Europa u Oriente. Las bases, como ya hemos visto, son las de una estructura tribal de costumbres ancestrales pero en la que, al mismo tiempo, es posible encontrar una variedad de situaciones muy rica y un proceso evolutivo complejo.

Aun así, la mujer árabe convertida al Islam en los primeros siglos gozó de unos derechos y de una posición social que nada tienen que ver con lo sucedido fundamentalmente a partir del siglo IX-X, cuando comienza verdaderamente un proceso de subordinación y subyugación. Parte de esta situación relativamente favorable es heredada de las estructuras sociales preislámicas que acabamos de ver brevemente. Otras, en cambio, son introducidas por la nueva religión y quedan reflejadas tanto en lo que sabemos de la vida del Profeta como en el Corán.

Intentar discernir qué es verdadero en la tradición que nos ha llegado de la vida de Mu|ammad a través de los ḥadices no siempre es fácil, puesto que ha sido mucho lo añadido posteriormente. Igualmente difícil es intentar realizar una interpretación de los textos sagrados a través de una exégesis teológica que ha dado como resultado incluso la creación de cuatro escuelas distintas dentro del mundo musulmán ortodoxo.

Haremos primeramente, pues, un recorrido por la situación de la mujer musulmana en tiempos del Profeta, para después adentrarnos en los textos sagrados y la tradición islámica.

El Islam prohibió casar a la mujer adulta sin su consentimiento. Le otorgó el derecho de elegir a su marido. Si una mujer era adulta y estaba en plena disposición de sus facultades mentales y su tutor la casaba en contra de su voluntad, tenía derecho a deshacer el matrimonio. Si era menor, tenía derecho a disolverlo cuando alcanzara la mayoría de edad, sin que el tutor pudiera oponerse<sup>208</sup>.

El Islam también determinó los derechos del esposo en relación a la esposa y viceversa. Es un derecho de la esposa que su marido la cuide y la trate con cariño, ya que la mujer es considerada de naturaleza sensible y frágil. Por ello el Profeta Muḥammad les dio el sobrenombre de *Al-qawārīr*, esto es, “cristales frágiles”, y decía “tratad con amabilidad a *Al-qawārīr*”<sup>209</sup>.

Mostró igualmente interés por el comportamiento en público y el honor de la mujer. Esto, en buena parte, es herencia de los comportamientos sociales de la época de la Ŷahiliya. Así, se le impuso el velo, que ya existía y era usado anteriormente. “Sólo podía descubrirse el pelo delante de aquellos familiares con los cuales le estaba prohibido, por relaciones de parentesco, desposarse. Mientras que delante de los extraños tenía que llevar el velo y sólo se le podían ver las manos y la cara”<sup>210</sup>.

Por lo que respecta al derecho y la costumbre de casarse con la prima, el Islam intentó acabar con esta tradición y animó a contraer matrimonio fuera de la familia con el fin de lograr dos objetivos: El primero, social, consistía en minimizar la solidaridad tribal que el Islam rechaza. El segundo objetivo estaba relacionado con la salud, ya que los matrimonios entre parientes debilitan la descendencia. El Profeta dijo en este sentido: “Casaros fuera del entorno familiar para que vuestra descendencia no sea débil”<sup>211</sup>.

El Islam prohibió todas las relaciones extramatrimoniales que vimos en el capítulo anterior y que eran comunes en la Ŷahiliya. El objetivo, con toda

---

<sup>208</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al Al-‘Arab*, Vol. 11, Dar Ṣāder, Beirut, 1966, p. 133.

<sup>209</sup> Al-Gazālī, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Qawā’id al-‘aqā’id*, Ed. 2, ‘ālam Al-Kutub, Beirut, 1985, p. 65.

<sup>210</sup> Al-‘Ša’ari, ‘Alī Ibn Ismā’īl, *Maqālāt al-‘islāmīn*, Dar ‘Eḥiā’ Al-Turāt, Beirut, Ed. 3, 1978, p. 447.

<sup>211</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā’īl, *Al-ŷāme ‘al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 298.

probabilidad, debió haber sido igualmente el de debilitar las estrategias de supervivencia y reproducción tribales.

El Islam no modernizó en cambio el principio de la poligamia, que era un sistema profundamente arraigado en el comportamiento de los árabes, impuesto igualmente por su situación social. No hizo distinción en este caso respecto a la vida de los árabes en la *Yahiliya*, sino que intentó mejorarla, dejando aquello que parecía bueno y eliminando lo que no. No prohibió la poligamia sino que la dotó de reglas y leyes que no existían anteriormente. Limitó el número de mujeres a cuatro mientras que en la *Yahiliya* era teóricamente ilimitado.

Permitió la poligamia sólo en el caso de que se cumplieran determinados aspectos, tales como la justicia y la manutención económica. La justicia es la igualdad entre las esposas en los derechos maritales que se le deben a la mujer, que consistían en la pernoctación, la manutención y el trato. Por eso, algunos ulemas concluyeron que lo genuino en el Islam es contraer matrimonio con una sola mujer y que casarse con una segunda esposa sólo puede darse excepcionalmente si es absolutamente necesario y existe una razón convincente<sup>212</sup>.

Junto con la justicia, está la capacidad de mantener económicamente a la esposa. Estar casado con muchas mujeres y tener descendencia con ellas implica una enorme cantidad de dinero del que sólo disponen los ricos. Así pues, si el marido no fuera capaz de mantener a sus mujeres e hijos se convertiría él, junto con ellos, en personas pobres y necesitadas.

El Islam estableció el derecho de la mujer a pedir la separación y el divorcio de su esposo en casos determinados. Así, por ejemplo, “si el marido maltrata a su mujer y le causa daño ésta tiene derecho a pedir el divorcio”<sup>213</sup>.

También “puede solicitarlo si existe un determinado defecto o tara, como la incapacidad de mantener relaciones sexuales, la esterilidad del esposo, la aparición de una enfermedad grave como la locura o la lepra, etc”<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> Al-Ṭabāṭabaʿī, Muḥammad Ḥusain, *Al-mizān fi tafsīr al-quran*, Vol. 2, Dar Al-Hadāiah, Beirut, 1990, p. 65.

<sup>213</sup> Al-Muṭahhari, Murtada, *Nizām ḥqūq al-mraʿa fi al-islām*, Dar Al-ʿAlm, Amman, 1995, p. 123.

<sup>214</sup> Al-Muṭahhari, Murtada, *Nizām ḥqūq al-mraʿa fi al-islām*, Dar Al-ʿAlm, Amman, 1995, p. 211.

La esposa puede también pedirlo en caso de que “su esposo desaparezca durante el periodo igual o superior a un año sin estar este abandono justificado. También lo puede solicitar si es sentenciado a una pena de tres años de cárcel o más, teniendo la mujer pleno derecho a pedir el divorcio tras cumplirse un año de prisión después de ser sentenciado”<sup>215</sup>.

Así mismo, también “puede solicitar el divorcio si el marido se niega a mantenerla económicamente, siendo éste una persona adinerada”<sup>216</sup>.

No obstante, para el Islam el divorcio debe ser la última solución. En relación a esto, dice el Profeta: “De lo lícito, el divorcio es lo más odioso para Dios”<sup>217</sup>.

La nueva religión siguió otorgando al hombre la potestad dentro de la familia, tanto en calidad de padre como de esposo, y le asignó el deber de mantener unidos a sus miembros, obligándole a mantenerlos económicamente, y a proveer al grupo de lo que éste necesite. Con ello lo situó en una posición de poder y, más aún, como pilar de la sociedad y la base sobre la que ésta se erige. Pero al mismo tiempo, aunque resulte paradójico, en el Islam la mujer pasó de la sumisión a la dirección conjunta de la familia dentro del ámbito doméstico. La mejoró teóricamente su condición en algunos aspectos en relación al hombre, algo imposible de aceptar para la sociedad árabe si no hubiera sido una cuestión de fe proveniente directamente del Profeta y de la revelación.

El Islam obviamente favoreció al hombre respecto a la mujer en derechos. Así por ejemplo, en lo económico, le dio preferencia en el reparto de la herencia. Esta ventaja la imponía la naturaleza de su vida y las condiciones socio-políticas y económicas que nacieron con el Islam. Así, la supremacía del hombre sobre la mujer se fundamenta esencialmente en la obligación del primero de cuidar y mantener a la segunda. El Islam cuidó minuciosamente la preferencia del hombre sobre la mujer de tal manera que esta ventaja aparece siempre mitigada por esta obligación y a veces, incluso, de manera ambigua.

El Profeta Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd Al-Muttalib nació en la ciudad de Meca en el año 571 d.C. Su padre murió cuando su madre aún

---

<sup>215</sup> Al-Ṭabāṭaba‘ī, Muḥammad Husen, *Al-mĒān fi tafsīr al-quran*, Vol. 2, Dar Al-Hadāiah, Beirut, 1990, p. 65; Al-Muṭahari, Murtada, *Nizām ḥqūq al-mra h fi al-islām*, Dar Al-‘Alm, Amman, 1995, p. 25.

<sup>216</sup> Al-Muṭahari, Murtada, *Nizām ḥqūq al-mra h fi al-islām*, Dar Al-‘Alm, Amman, 1995, p. 366.

<sup>217</sup> Al-Muṭahari, Murtada, *Nizām ḥqūq al-mra h fi al-islām*, Dar Al-‘Alm, Amman, 1995, p. 423.

estaba embarazada de él. Cuando nació lo mandaron al desierto para que aprendiera la pureza del lenguaje y se fortaleciera físicamente. Allí, las mujeres de las aldeas más débiles y pobres se ganaban la vida amamantando a bebés. Iban a las ciudades en busca de bebés a los que alimentar a cambio de dinero. El amamantamiento duraba cerca de dos años. “Fue Ḥalima Al-Sa‘dīya la que amamantó a Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh”<sup>218</sup>. Cuando creció y llegó a la edad de veinte años, se hizo comerciante y trabajó para una rica mujer de Quraysh, llamada Jadiyah Bint Juayid<sup>219</sup>, con la que se casó a la edad de veinticinco años.

Desde el comienzo de su predicación en su pueblo fue seguido por multitud de personas, entre las que obviamente había mujeres. Siguió preconizando el Islam hasta que su estancia en Meca fue imposible, trasladándose a Yatrib (Madinat Al-Munawarah)<sup>220</sup>, donde se instauró el primer núcleo de la nación islámica. Fue en esta ciudad donde se determinaron y fijaron las ordenanzas legales islámicas, que no excluían a la mujer de la participación en la construcción de la sociedad.

Con la llegada del Islam, se creó una nueva sociedad con aspectos, esperanzas y objetivos nuevos. La historia nos muestra la participación de la mujer en muchas de las obras de la época del Profeta Muḥammad. La mujer musulmana defendió al Profeta y su mensaje: acompañaba a los combatientes dándoles agua, curando sus heridas, alabando su valentía e incluso luchando. Entre ellas encontramos a Um ‘Atiyya, que acompañó al Profeta en siete incursiones, cocinando para los combatientes y curando sus heridas; también encontramos a Nasiba Bint Ka‘ab Al-Maziniyah, que participó en la lucha junto con los hombres y defendió al Profeta en diversas batallas<sup>221</sup>.

En los tiempos del Profeta las bases de la economía árabe eran el pastoreo y el comercio, seguidos de la agricultura y la artesanía, además de toda otra serie de oficios para conseguir y asegurarse el sustento de forma lícita. Muḥammad fue pastor y comerciante, al igual que sus compañeros, que trabajaron en todos los oficios predominantes en aquella época. También las mujeres de aquella época trabajaban: entre ellas había artesanas, comerciantes, propietarias de esclavas, tierras y ganado... Trabajaron en diversos oficios y

---

<sup>218</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Yārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 1, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 67.

<sup>219</sup> ‘Alī Ya‘qūbi, Aḥmad Ibn Abi Ya‘qūb, *Tārīj Al-Ya‘qūbi*, Vol. 1, Dar Sāder, Beirut, 1978, p. 97.

<sup>220</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāghāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, El Cairo, 1968, p. 34.

<sup>221</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Yārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 1, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 111.

lucharon para conseguir un sustento de forma lícita, por medio del trabajo duro.

Los textos más importantes de la época aportan pruebas sobre el hecho de que la mujer musulmana de la época del Profeta trabajaba y ejercía algunas profesiones tales como la artesanía y el comercio. Las propias esposas del Profeta trabajaban. La primera, Jadiyâ Bint Juaild, era una mujer adinerada dedicada al comercio. Pero también “Zainab Bint Yâḥş teñía pieles, cosía y teñía telas”<sup>222</sup>. “La mujer de ‘Abd Allah Ibn Mas‘ūd —compañero del Profeta—, era una mujer trabajadora cuyo marido no tenía dinero y al que mantenía al igual que a sus hijos”<sup>223</sup>.

“Existía una mujer en la ciudad del Profeta que trabajaba como perfumera llamada Ḥaulā`. Había visitado la casa de ‘Aiša Bint Abī Bakr, la esposa del Profeta. Este entró y dijo: Huelo el perfume de Ḥaulā`. ¿Ha venido aquí o le habéis comprado algo?”<sup>224</sup>. Tenemos noticias de otra mujer más dedicada a esta actividad, llamada “Malika Um As-sa’ib Ibn Al-’Aqra’, que iba a venderle perfume al Profeta”<sup>225</sup>.

Igualmente encontramos a “Sa’ira Al-’Asadiya, que trabajaba e hilaba la lana”<sup>226</sup>. Las narraciones históricas hablan de una mujer negra llamada Jarqa’ que estaba encargada del cuidado de la mezquita<sup>227</sup>.

Muchas mujeres trabajaban embelleciendo a otras. Una de ellas le dijo al Profeta: “¡Oh Profeta de Dios! trabajo embelleciendo a otras mujeres para sus maridos. ¿Es este trabajo lícito o debo dejarlo? Él le contestó: Adórnalas y embellecelas”<sup>228</sup>.

También podemos encontrar a mujeres que trabajaban cantando o tocando el adufe en fiestas y bodas. “Entre ellas había una mujer muy famosa llamada Arnab Al-Madina, “Conejo de Ciudad”. Cuando uno de los parientes

---

<sup>222</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Yārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 1, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 322.

<sup>223</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nesā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, El Cairo, 1968, p. 54.

<sup>224</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nesā’*, Ed. 2, p. 34.

<sup>225</sup> ‘Alī, Yūād, *Al-mufaṣal fī tārīj al-‘arab qabl al-Islām*, Vol. 4, Al-Maṭba‘ah Al-‘Arabiya, El Cairo, 1990, p. 25.

<sup>226</sup> ‘Alī, Yūād, *Al-mufaṣal fī tārīj al-‘arab qabl al-Islām*, Vol. 4, p. 30.

<sup>227</sup> ‘Alī, Yūād, *Al-mufaṣal fī tārīj al-‘arab qabl al-Islām*, Vol. 4, p. 30.

<sup>228</sup> ‘Alī, Yūād, *Al-mufaṣal fī tārīj al-‘arab qabl al-Islām*, Vol. 4, p. 34.

de la esposa del Profeta, ‘Aiša Bint Abī Bakr, se casó, el Profeta pidió a la cantante que acudiera a la boda para actuar”<sup>229</sup>.

De lo anteriormente dicho, podemos concluir que la mujer de la época del Profeta disfrutó, siempre dentro de una estructura patriarcal, de un grado de libertad aceptable a través de su participación en la construcción de la sociedad. Esta circunstancia es en parte fruto de las enseñanzas y normas dirigidas desde la cúspide del Estado de ese momento por Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh.

Esta situación se mantuvo todavía durante algún tiempo después de la muerte de Muḥammad, ya que aún se guardaba el recuerdo directo de sus enseñanzas, sobre todo a través de sus compañeros más directos. Sin embargo, conforme fue pasando el tiempo y el Islam se expandió por nuevos territorios, las nuevas interpretaciones surgidas por la intermediación de los imanes harán que la posición de la mujer vaya progresivamente deteriorándose y que, en general, la esencia del mensaje original se desvirtúe en razón de otro tipo de intereses.

Analizaremos brevemente este proceso, no exento de contradicciones. De aquí surgirá en buena medida la imagen actual del Islam y muchos de los tópicos que sobre el se han ido creando. Por desgracia no podemos hacer un análisis detallado de toda esta evolución, que supondría un objeto de estudio distinto del que nos atañe, fundamentalmente de tipo teológico, y que excede cronológicamente el periodo en el que hemos decidido centrarnos.

Para ello nos detendremos primeramente en el Corán, el texto sagrado por excelencia para los musulmanes, para después hacer un recorrido por la tradición, los ḥadices y cómo a lo largo del tiempo los imanes fueron introduciendo nuevos elementos que cambiaron, e incluso contradijeron, las enseñanzas originales del Profeta.

---

<sup>229</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāghāt al-nisā*, Ed . 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah , El Cairo, 1968, p. 54.

## LA MUJER EN EL CORÁN Y LA TRADICIÓN ISLÁMICA:

No pretendemos hacer una disquisición teológica ni una exégesis del texto del Corán, pero si creemos esencial detenernos en él, puesto que es una fuente de información fundamental y una fuente de inspiración para el comportamiento y la legislación de los musulmanes. Las duras circunstancias sociales que dominaron en la Península Arábiga en la época anterior al Islam fueron tratadas en el Corán con la intención de que se produjeran cambios. De esta manera, la temática de la mujer, sus derechos y deberes, constituyen una parte importante en muchas de las aleyas coránicas.

El Islam mostró un gran interés por la mujer: casada, soltera, esposa, hermana o madre. En el Corán se cita la palabra *madre* veintitrés veces, la palabra *esposa* once veces, y la palabra *hija*, veinte veces.

Además de que estas palabras se citan muchas veces en el Corán, existen muchas aleyas que hablan sobre la realidad y las circunstancias de la mujer y el modo de comportarse con ellas. Entre estas referencias destaca la azora de *Al-nisaa* (Las mujeres), que contiene ciento setenta y seis aleyas, y la azora de *Al-talaq* (El repudio), que contiene muchas aleyas acerca de la situación de la mujer.

Una de las aleyas coránicas dice: “¡Oh gentes! Os hemos creado de un macho y una hembra”<sup>230</sup>. Con esto se recalca que la mujer es una parte esencial de la dialéctica del ser humano y la naturaleza. También dice, en respuesta a aquellos que no se alegran por el nacimiento de una niña, que es Dios quien determina el sexo del nacido, ya sea varón o mujer, y que sólo Él sabe porqué lo hace: “Dios es el amo de los cielos, crea lo que Él desea; él decide a quién darles varones o mujeres”<sup>231</sup>.

Sin embargo, el Corán no hizo llegar a la mujer a la plena igualdad con el hombre, ya que dice explícitamente que “el hombre está un grado por encima; Dios es Poderoso y Sabio”<sup>232</sup>. Se trata, sin duda, de una distinción

---

<sup>230</sup> *Al-Quran, Al-ġuġurāt*, N. 13.

<sup>231</sup> *Al-Quran, Al-baqarah*, N. 221.

<sup>232</sup> *Al-Quran, Al-baqarah*, N. 228.

favorable al hombre y una clara desigualdad fundamentada en la voluntad divina. Todavía en otros fragmentos se insiste:

Los hombres tienen más valor que las mujeres en el sentido de que Dios prefirió a unos antes que a las otras, ya que son ellos quienes proveen el sustento<sup>233</sup>.

Como ya advertimos, la justificación de esta preferencia se realiza con argumentos económicos, ya que el hombre es el productor, el combatiente, el administrador, el que provee el sustento y por ello a él se le debe el favor y esa elevada condición. Por eso “el varón es distinto a la mujer”<sup>234</sup>, y ella no debe igualarse a él ni en derechos, ni en condición social o económica. Existen, no obstante, numerosas aleyas que intentan mitigar esta distinción, que por otra parte no es posible evitar.

Encontramos en el Corán un único caso en el que tanto el hombre como la mujer son iguales. Es el castigo por cometer adulterio:

La adúltera y el adúltero deben ser castigados con cien azotes cada uno; no tengáis compasión de ellos en la aplicación de la ley de Dios si creéis en Él y en el Día del Juicio; deben ser testigos de su castigo un grupo de creyentes<sup>235</sup>.

Se trata de un hecho importante en comparación con lo que ocurría antes de la llegada del Islam, puesto que en esa época la mujer era la única que recibía el castigo, mientras que el adúltero quedaba impune.

De la misma manera, en el Corán se habla sobre el uso del *ḥiḡab* en preceptos referidos a las esposas del Profeta. El *ḥiḡab* era una tradición anterior al Islam y, aunque en el Corán no aparece como una obligación para la mujer en general, acabará siendo preceptivo para las mujeres árabes musulmanas. Dentro de la *sura* de los Coligados podemos leer:

¡Mujeres del Profeta! No sios como cualquier otra mujer, si teneis temor (de Allah)<sup>236</sup>.

Y permaneced en vuestras casas, no os adorneis con los adornos del tiempo de la ignorancia (Al-Ŷāhiliya), estableced el salat y entregad el *zakaṡ* y obedeced a Allāh y a su mensajero<sup>237</sup>.

<sup>233</sup> *Al-Quran, Al-nisā'*, N. 34.

<sup>234</sup> *Al-quran, 'Al-'imrān*, N. 36.

<sup>235</sup> *Al-Quran, Al-nisā'*, N. 41.

<sup>236</sup> *Al-Quran, Al-Hazab*, N. 32

<sup>237</sup> *Al-Quran, Al-Hazab*, N. 33

¡Vosotros que creéis! No entréis en la habitaciones del profeta a menos que os de permiso y os invite a comer, pero no estéis esperando la ocasión. No obstante, si sois invitados entrad, y una vez hayáis comido retiraos y no os quedéis hablando con familiaridad, realmente esto importuna al profeta, pero le da vergüenza deciroslo. Sin embargo Allāh no se avergüenza de la verdad. Y cuando le pidáis a ellas algún menester hacedlo desde detrás de una cortina, esto es más puro para vuestros corazones y para los suyos. No es propio de vosotros causar ningun perjuicio al mensajero de Allāh<sup>238</sup>.

¡Profeta! Di a tus esposas e hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran desde arriba con sus vestidos. Esto es lo mas adecuado para que se las reconozca y no se las ofenda. Allāh es perdonador, compasivo<sup>239</sup>.

La *sura* está referida fundamentalmente a la casa y a las mujeres del Profeta. Así puede verse en la aleya número 33. Sin embargo, las interpretaciones teológicas a lo largo del tiempo han entendido siempre que se referían al conjunto de creyentes y que la obligación del uso del *ḥiḡab* afecta a todas las mujeres.

Así mismo, si nos centramos en los relatos históricos coránicos podemos encontrar que las esclavas —en la época de los compañeros del Profeta—, iban con el pelo descubierto. En relación a esto, dice uno de los propios compañeros Muḡammad: “Las esclavas de ‘Umar Ibn Al-Jaḡāb estaban trabajando con sus cabezas descubiertas”<sup>240</sup>.

La mujer árabe de la época anterior al Islam “llevaba unas ropas simples abiertas por la parte de delante, que se caracterizaban por su anchura, adecuadas al ambiente desértico. Sin embargo, cuando llegó el Islam, la mujer empezó a llevar una capa o sábana ancha encima de la ropa, y con la expansión del mundo islámico y el aumento de la riqueza y de la relación entre árabes con la gente autóctona de Al-Šam, Egipto y otros países, estas vestimentas se hicieron cada vez más complejas y exageradas. En la época abbasí apareció una clara influencia persa en la vida social”<sup>241</sup>. Fue así como cambió también la forma de vestir, evolucionando a lo largo del tiempo y con importantes diferencias de unas zonas a otras según las circunstancias.

---

<sup>238</sup> *Al-Quran, Al-Hazab*, N. 53

<sup>239</sup> *Al-Quran, Al-Hazab*, N. 59

<sup>240</sup> Al-Ṭabari, Muḡammad Ibn Ÿarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 2, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 132; ‘Alī Ya’qūbi, Aḡmad Ibn ‘bi Ya’qūbi, *Tārīr ‘Alī Ya’qūbi*, Vol. 1, Dar Šader, Beirut, 1978, p. 112.

<sup>241</sup> Sa`īd, ‘Ašūr, *Al-mra`h fi al-ḡaḡārah al-‘arabiya*, Al-Maktabat Al-M`āref, El Cairo, 1988, p. 90.

En general, las mujeres de la época del Profeta participaron junto con los hombres en la vida social y se relacionaron con ellos. Esta situación se mantuvo durante algún tiempo, mientras permaneció vivo el recuerdo de las enseñanzas directas de Muḥammad a través de sus compañeros y familiares. Sin embargo, pronto surgió la problemática creada por aquellos imanes que interpretaron el Corán y fijaron las leyes. El Corán contiene más de cinco mil aleyas, cientos de las cuales organizan las prescripciones de la mujer, de la familia y de las relaciones sociales. Pero los imanes posteriormente resumieron la mayor parte de las leyes coránicas relativas a la mujer, limitándolas en buena medida a la temática del *ḥiḃab*. Redujeron pues la visión coránica de la mujer al problema del cuerpo y con el único objetivo de obligarla a retraerse en su casa y la aislarla del resto de la sociedad, convirtiéndola en esclava. Así se expresaba en el s. XI, con toda claridad, el importante imán oriental Abū Ḥamid Al-Gazāli: “La mujer es la esclava de su marido”<sup>242</sup>.

A medida que fue pasando el tiempo y las circunstancias iban variando respecto a la época del Profeta, fue aumentando el extremismo de los imanes, que fueron mermando, cada vez más, los derechos de la mujer. Se fue acentuando esa actitud hasta transformar a la mujer en propiedad y esclava del hombre, apoyándose en ḥadices de débil y dudosa fiabilidad sobre el Profeta, dándoles a estos ḥadices el sello de los textos sagrados a pesar de que contradecían al Corán y sus leyes y estaban muy lejos de la esencia de sus enseñanzas.

La mayor parte de los imanes negaron de manera rotunda la igualdad entre hombres y mujeres, e incluso la igualdad parcial entre ellos, apoyándose en ḥadices débiles sobre el Profeta o en interpretaciones sobre narraciones no fiables. Muchos de estos imanes arguyeron un ḥadiz poco creíble sobre el Profeta Muḥammad:

Si tuviera que ordenarle a una persona que se inclinara ante otra, se lo ordenaría con toda seguridad a la esposa para que se inclinara ante su esposo<sup>243</sup>.

La alusión a este supuesto ḥadiz entra en contradicción con diversas aleyas coránicas, algo que casi todos pasaron por alto. Entre estas destacan:

---

<sup>242</sup>Al-Gazāli, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Qawā'id al-'aḡā'id*, Ed. 2, 'ālam Al-Kutub, Beirut, 1985, p. 60.

<sup>243</sup>Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā'il, *Al-ḃāmi' al-ṣaḃih*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṃir, Beirut, 1987, p. 292.

Y entre sus aleyas está que hizo nacer, de vuestras almas, para vosotros, a esposas para convivir con ellas y creó entre vosotros afecto y compasión<sup>244</sup>.

Ocupaos de las mujeres por temor a Dios y cuidad de ellas siguiendo la recomendación de Dios<sup>245</sup>.

El Profeta no descuidó a las mujeres en general, y a las madres en especial. Una de las narraciones sobre su vida nos relata que un hombre le pidió que le dejara luchar en el nombre de Dios, a lo que el Profeta le preguntó: “¿Está tu madre viva?”. El hombre le contestó: “Sí”. El Profeta le dijo: “Quédate, pues, junto a sus pies, ya que es allí donde se encuentra el paraíso”<sup>246</sup>.

Pero lo que realmente realza la posición de la madre, y muestra el elevado grado que le concedió el Islam, es que esta religión otorgó a la bendición de la madre el poder de expiar los pecados. El Profeta dijo: “Existen tres tipos de súplicas atendidas sin ningún tipo de duda por Dios: la súplica del padre por su hijo; la súplica del viajero y la súplica del inocente”<sup>247</sup>. Aquí ha de entenderse por “padre” tanto el padre como la madre.

En otro momento, se cuenta que otro hombre le preguntó al Profeta: “¿Quién es la persona que tiene más derecho sobre mí?” A lo que respondió el Profeta: “Tu madre”. El hombre le preguntó: “¿Y después?” El Profeta volvió a repetir: “Tu madre”. El Hombre preguntó por tercera vez: “¿Y después?” El Profeta volvió a responder: “Tu madre”. El hombre le pregunto de nuevo: “¿Y después?” En esta ocasión el Profeta le contestó: “Tu padre”<sup>248</sup>.

Existen otros ḥadices sobre el Profeta que dicen:

Dios os encomienda a vuestras madres, Dios os encomienda a vuestras madres, Dios os encomienda a vuestras madres, Dios os encomienda a vuestros padres, Dios os encomienda a los parientes más cercanos<sup>249</sup>.

Quien honra a las mujeres es noble, y quien las ofende es vil<sup>250</sup>.

---

<sup>244</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismāʿil, *Al-ŷāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 292.

<sup>245</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismāʿil, *Al-ŷāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 157.

<sup>246</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismāʿil, *Al-ŷāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 158.

<sup>247</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismāʿil, *Al-ŷāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 158.

<sup>248</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismāʿil, *Al-ŷāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 157.

<sup>249</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismāʿil, *Al-ŷāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 158.

<sup>250</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismāʿil, *Al-ŷāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 158.

Inicialmente, la presencia de los compañeros y familiares del Profeta hacían innecesaria la interpretación de la tradición sobre la vida de Muḥammad. Su memoria se mantuvo viva durante mucho tiempo aún y no será prácticamente hasta el s. IX cuando comiencen a generalizarse las interpretaciones de los imanes y su peso empiece a crecer. Con el paso del tiempo, la intolerancia de los imanes hacia las mujeres, el desprecio hacia ellas y sus derechos fue aumentando. La autoridad shií del s. XI, el imán Abū Hamid Al- Gazāli, dijo en una de sus fetuas:

El matrimonio es una especie de esclavitud; la mujer es la esclava de su marido. La mujer tiene diez defectos, si se casa el esposo tapa uno de ellos y si se muere, la tumba los tapa los diez<sup>251</sup>.

El imán Abū Bakr Al-Jauarizmi, muerto en 1231, llegó a afirmar<sup>252</sup>:

Tapar los defectos de la mujer es una obra buena, y enterrar a las niñas es una liberalidad<sup>253</sup>.

Al- Gazāli reiteró la misma idea diciendo:

La mujer tiene dos protecciones, el marido y la tumba<sup>254</sup>.

También dijo:

Una alfombra en un rincón de la casa es mejor que una mujer estéril<sup>255</sup>.

Los imanes atribuyeron al Profeta numerosos ḥadices sobre la mujer. Todos ellos mermaban sus derechos. Algunos tenían como objetivo mantenerlas encerradas en casa, en ocasiones con motivo de la oración o poniendo como excusa lo inapropiado de su asistencia a la mezquita:

Las mejores mezquitas de las mujeres son sus casas<sup>256</sup>.

Las mujeres son defectos; encerradlas en sus casas<sup>257</sup>.

---

<sup>251</sup> Al-Gazāli, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Qauā'id al-'aqā'ed*, Ed. 2, 'ālam Al-Kutub, Beirut, 1985, p. 62.

<sup>252</sup> 'Uṭmān, 'Alī, *Al-mr'ah al-'arabiya fi al-tārīj*, Dar Al-Taḍāmun, Beirut, 1976, p. 56.

<sup>253</sup> Al-Gazāli, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Qauā'id al-'aqā'ed*, Ed. 2, 'ālam Al-Kutub, Beirut, 1985, p. 63.

<sup>254</sup> Al-Gazāli, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Qauā'id al-'aqā'ed*, Ed. 2, 'ālam Al-Kutub, Beirut, 1985, p. 63.

<sup>255</sup> Al-Gazāli, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Qauā'id al-'aqā'ed*, Ed. 2, 'ālam Al-Kutub, Beirut, 1985, p. 63-64.

<sup>256</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā'il, *Al-ŷāmi' al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 160.

<sup>257</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā'il, *Al-ŷāmi' al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 160.

Es mejor que una mujer ore en su casa en vez de hacerlo en la mezquita<sup>258</sup>.

Los imanes como Al- Gazāli o Al-Jauarizmi se encargaron de relatar estos ḥadices y de darles veracidad, argumentando que se trataba de ḥadices ciertos, aún sabiendo que las mujeres en la época del Profeta se relacionaban con hombres y participaban en la vida pública, en las guerras, oraban en las mezquitas y acudían a éstas en cualquier momento. Así puede leerse en otro ḥadiz que entra en clara contradicción con los anteriores:

No les prohibáis a las adoradoras de Dios los templos de Dios<sup>259</sup>.

Los imanes y hombres de religión extendieron y dieron mucho valor a los derechos de los esposos respecto a sus esposas, hasta el punto de que la mujer no sabía cómo satisfacer tales derechos. De hecho de haber tenido conocimiento de ellos no los hubieran podido satisfacer. Sin embargo, los derechos de la mujer quedaron mermados hasta dejarla sin ellos. La argumentación se basa fundamentalmente ḥadices atribuidos al Profeta por los imanes, algunos de los cuales, repetimos, de dudosa fiabilidad:

Los derechos que tiene el esposo sobre su esposa son: que ésta acate sus órdenes, que cumpla su juramento, que no abandone su lecho, que no salga sin su consentimiento y que no lleve a su casa a quien él odia<sup>260</sup>.

Los imanes relatan también que una mujer le dijo al Profeta:

¡Oh Profeta de Dios! ¿Qué derecho tiene el esposo sobre su esposa?.

Él le contestó:

Que no de por limosna nada de él sin su consentimiento, que no ayune sin su consentimiento; si no lo cumple, caerá sobre ella la maldición de los ángeles de Dios, de los ángeles de la piedad y de los ángeles de la cólera<sup>261</sup>.

Una vez más, esta narración no tiene una base sólida y su atribución al Profeta es más que dudosa habida cuenta de la importancia que se le confiere a la limosna y al ayuno.

---

<sup>258</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā'īl, *Al-ŷāmi' al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 161.

<sup>259</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā'īl, *Al-ŷāmi' al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 161.

<sup>260</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā'īl, *Al-ŷāmi' al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 161.

<sup>261</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā'īl, *Al-ŷāmi' al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 161.

En algunos casos se llegó incluso a una argumentación no solo contradictoria, sino absurda. Uno de los ḥadices también referido a las mujeres dice: “Debéis andar en los márgenes de los caminos”<sup>262</sup>. Así otro imán llegó a afirmar que “las mujeres estaban tan pegadas a las paredes que sus ropas se adherían a ellas”<sup>263</sup>. Pero al hacerlo, estaban incurriendo de nuevo en un pecado, puesto que en árabe la palabra “mujer” es femenina y “pared” es masculina, y podía resultar deshonroso que se juntaran ambos. Así pues, llevadas a su extremo, se hace incluso difícil seguir fielmente las indicaciones morales impuestas.

Todavía otro ejemplo más de los ḥadices repetidos por los imanes en los siglos posteriores a la muerte del Profeta se refiere a la libertad de elección en el matrimonio:

El deseo de la mujer por sí solo no es suficiente para casarse y es necesaria la opinión de los hombres de su familia<sup>264</sup>.

Sin embargo, por otra parte, encontramos referencias a la preocupación del Profeta por los derechos de la mujer. Se insiste, por ejemplo, en el derecho que ésta tiene para elegir marido:

Una muchacha llamada Ḥasna’, hija de un hombre que trabajaba para cristianos, fue obligada por su padre a casarse. El Profeta invalidó dicho matrimonio<sup>265</sup>.

De la misma manera que el Islam teóricamente otorgó a la mujer el derecho de elegir a su esposo, también le otorgó el derecho a seguir con él o a abandonarlo en caso de que las cosas empeoraran entre ellos y no fuera posible arreglarlas:

La mujer de *Zabit Ibn Qais* le dijo al Profeta: “No quiero a mi marido”. El Profeta le contestó: “Sepárate de él”. Y fue eso lo que sucedió<sup>266</sup>.

Los imanes llevaron también a su extremo la imposición del velo, interpretando las aleyas de acuerdo a sus ideas y extendiendo su obligatoriedad de manera total, sobre todo el cuerpo de la mujer, sin ninguna

---

<sup>262</sup> Ibn Taimiya, Muḥammad, *Fatāwi al-nisā’*, Ed. 2, Dar Al-Riān, El Cairo, 1987, p. 53.

<sup>263</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā’īl, *Al-ŷāmi’ al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 162.

<sup>264</sup> Ibn Taimiya, Muḥammad, *Fatāwi al-nisā’*, Ed. 2, Dar Al-Riān, El Cairo, 1987, p. 55.

<sup>265</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 2, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 134.

<sup>266</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā’īl, *Al-ŷāmi’ al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, Ed. 3, Dar Ibn Kaṭīr, Beirut, 1987, p. 162.

base legal. Prohibieron incluso el perfume, de modo que si alguna mujer iba perfumada y se percibía el olor, era considerada prostituta<sup>267</sup>. También llegaron a prohibir toda relación entre hombres y mujeres basándose en el siguiente ḥadiz:

No se debe saludar a las mujeres ni devolverles el saludo<sup>268</sup>.

Como ya hemos dicho, estos ḥadices se contradicen con la situación de la mujer en la época del Profeta y con la esencia del Islam. Entonces las mujeres participaban en la vida social, hasta el punto de que algunas fueron consejeras de los califas musulmanes. Ese fue el caso de

Al-Šifa' Ibn 'Abd Allāh, que era muy allegada al Califa 'Umar Ibn Al- Jaṭāb y a sus consejeros. Estaba encargada de la supervisión de los mercados y de algunos asuntos relacionados con ellos. Es sabido que el califa 'Alī Ibn Abī Ṭalib utilizó a incitadoras en la batalla de Saḥīn para incitar y animar a sus combatientes. En este terreno las mujeres tenían más voz y eran mejores oradoras que los hombres<sup>269</sup>.

A nuestro juicio, resulta evidente que los imanes intentaron marginar el papel de la mujer en los siglos posteriores a la época del Profeta, limitando aún más sus derechos y trataron de alejarla de la vida pública en la sociedad. A pesar de que la mayor parte de los imanes permitieran a la mujer acceder a la administración de justicia, no le permitieron dirigir la oración —a excepción de Al-Ṭabari, que si lo hizo—. Igualmente, negaron a la mujer la participación en los asuntos políticos y la sucesión califal. La justificación fue de nuevo un ḥadiz débil que dice:

El pueblo que deja sus asuntos en mano de una mujer no prospera<sup>270</sup>.

Este ḥadiz fue relatado por un hombre llamado Abū Bakra, que vivió en la época de la batalla de *Al-Ŷamal*, “el Camello”, en la época del califa 'Alī Ibn Abī Ṭalib. La batalla se produjo entre la esposa del Profeta 'A'īša Bint Abī Bakr y el califa. Abū Bakra no se atrevió a ser sincero con 'Alī Ibn Abī Ṭalib ni ponerse en contra de 'A'īša Bint Abī Bakr, por lo que contó este ḥadiz para salir del apuro. De esta manera hizo que las mujeres musulmanas padecieran esta discriminación a lo largo de la Historia.

---

<sup>267</sup> Ŷamāl aldin, Aḥmad Muḥammad, *Ṣūl Al-Dīn*, Ed. 1, Dar alfašā'r, Beirut, 1998, p. 102.

<sup>268</sup> Al-A'šā'ari, 'Alī Ibn Ismā'il, *Maqālāt al-islāmiyīn*, Dar 'Iḥiā' Al-Turāt, Beirut, Ed. 3, 1978, p. 447.

<sup>269</sup> Al-A'šā'ari, 'Alī Ibn Ismā'il, *Maqālāt al-islāmiyīn*, Dar 'Iḥiā' Al-Turāt, Beirut, Ed. 3, 1978, p. 454.

<sup>270</sup> Al-Bujari, Muḥammad Ibn Ismā'il, *A-ŷāmi' al-ṣaḥīḥ*, Vol. 2, p. 174.

## LA MUJER EN LA ÉPOCA RAŠIDÍ:

La época de los Califas Ortodoxos es la inmediatamente posterior a la del Profeta. Comienza con su muerte y la designación de Abū Bakr Al-Şadiq como califa de los musulmanes en el año 632 y se extiende hasta la finalización del gobierno de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib en el año 660<sup>271</sup>. En éste período se sucedieron cuatro califas: Abū Bakr Al-Şadiq, ‘Umar Ibn Al-Jaṭāb, Utmān Ibn ‘Afān y ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Tras la desaparición del último dará comeinzo el gobierno de los omeyas, que abrirá otro período nuevo en la Historia islámica.

La muerte del Profeta dejó un gran vacío en los habitantes de la Península Arábiga. A su muerte, muchos árabes se apostataron del Islam, ocurriendo lo mismo entre muchas mujeres.

En cuanto llegó la noticia del fallecimiento del Profeta a la tribu de Kanda, las mujeres de dicha tribu empezaron a festejar y a bailar. Una de ellas, llamada Salma Bint Malik Ibn Ḥadifa Ibn Badr, abandonó el Islam, siguiéndola muchas otras tribus, como Gatean, Hauāzin, Salim, Asad y Ṭi. Esto provocó un enfrentamiento con las tribus musulmanas que lucharon con ella hasta vencerla.

Después de acabar con el movimiento de apostasía, comenzó un movimiento de expansión y conquista muy rápido. En él, las mujeres desempeñaron un papel claro, participando de manera real en las batallas y prestando servicios a los soldados.

Esta época comenzó con la elección de Abū Bakr Al-Şadiq como sucesor, que empezó su gobierno en el momento de crisis del Islam tras la muerte del Profeta. Por ello, Abū Bakr Al-Şadiq pasó la mayor parte de su mandato luchando en la propia Península Arábiga contra las tribus y localidades que habían apostatado. En este momento de convulsión muchos árabes reivindicaron el profetismo. Esto generó aún más confusión. No solo fueron hombres los que se arrogaban el carácter profético. También hubo

---

<sup>271</sup>Al-Mas’ūdi, ‘Alī Ibn Al-ḥusain, *Murūy a-ḍahab um ‘āden al-ŷauhar*, Vol. 2, Al-Maktabah Al-‘Şariah, Beirut, 1988, p. 51; Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāgāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, El Cairo, 1968, p. 113.

mujeres que reclamaban para sí este don. Entre estas destacó “una mujer de la aldea de Tamiz llamada Suḡaḡ Bint Al-Ḥariz Ibn Sawid Ibn ‘Aqfan. Era muy famosa por considerarse profetisa. Era también poetisa y estudiosa de las letras, ocupando un grado muy elevado entre sus contemporáneos. Vivía en la aldea de Taglib cuando el Profeta murió. Muchas personas en esa aldea profesaban el catolicismo, de manera que Suḡaḡ aprendió mucho acerca del catolicismo, del judaísmo y de los Libros Sagrados, por lo que reivindicó el profetismo. Fue seguida por un gran número de árabes, en especial los de su aldea. Logró reunir un ejército para combatir a Abū Bakr Al-Ṣadiq. Otra de las personas que reivindicaba el profetismo, llamado Musailima, había oído hablar de Suḡaḡ y quiso unirse a ella para acabar con Abū Bakr Al-Ṣadiq. Se casó con ella. Su ejército alcanzaba la cifra de cuarenta mil efectivos, pero se retiró antes de encontrarse con Abū Bakr Al-Ṣadiq, huyendo a Basora. Tras el asesinato de su marido se convirtió al Islam y murió en dicha ciudad”<sup>272</sup>.

Tras conseguir apaciguar la situación interna de la Península Arábiga, Abū Bakr Al-Ṣadiq comenzó una política de expansión. Por ello, durante su gobierno se produjeron diversas guerras contra los persas, por una parte, y los bizantinos, por otra. Muchas mujeres lucharon en estas guerras, como por ejemplo “Ŷuaira Bint Abī Sufian, que participó en la batalla de Al-Yarmūk contra los bizantinos”<sup>273</sup>.

El segundo califa raṣidí fue ‘Umar Ibn Al-Jaṭāb, que estableció las más sorprendentes reglas para el respeto de las opiniones de la mujer. Cuando intentó delimitar las dotes, una de las mujeres se opuso y discutió con él el tema, convenciéndose ‘Umar de su opinión, a lo que dijo: “‘Umar se ha equivocado y ha ganado una mujer”<sup>274</sup>.

No es de extrañar la actitud de ‘Umar, ya que consultaba habitualmente a las mujeres cuando un asunto era complicado, sobre todo si el tema estaba relacionado con las propias mujeres.

A pesar de que el califa tenía en cuenta a las mujeres, se opuso a inmiscuir las en los asuntos de Estado. En una ocasión, hombre llamado ‘Ayad Ibn Ganim tenía un asunto que tratar con el califa. Dicho hombre era pariente de la esposa de ‘Umar Ibn Al-Jaṭāb, por lo que pidió a esta que intercediera.

---

<sup>272</sup>Al-Ṭabari, Muḡammad Ibn Ŷarīr, *Tārij ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 1, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 314.

<sup>273</sup>Ibn Al-A’ṭir, ‘Alī Ibn Yaḡia Al-ṣibani, *Al-kāmel fi al-tārīj*, Vol. 5, Dar Ṣāder, Beirut, 1979, p. 565.

<sup>274</sup>Ibn Ṭifūr, Aḡmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, El Cairo, 1968, p. 117.

Cuando la mujer intentó intermediar, ‘Umar le dijo: “¡Oh enemiga de Dios!, ¿porqué te metes entre los musulmanes y yo? ¿Eres acaso un juguete con el que se juega y se abandona posteriormente? Cuando ‘Ayad Ibn Ganim preguntó la mujer sobre lo que había hecho, ella le dijo: “Ojalá no te conociera. Cuando me estaba reprendiendo, deseé que la tierra se abriera y me tragara”<sup>275</sup>.

A pesar de la oposición de ‘Umar a que las mujeres se inmiscuyeran en los asuntos de Estado, fue el primer dirigente de un Estado musulmán que entregó algunas responsabilidades de la administración a una mujer. Así nombró a Samraa Bint Nahiq Al-Asadiya como supervisora de cuentas del mercado<sup>276</sup>.

A ‘Umar Ibn Al-Jaṭāb le sucedió en el califato Uṭmān Ibn ‘Afān. Uṭmān era conocido por consultar a su esposa Naila Bint Al-Farafisa numerosos asuntos públicos. Cuando su consejero particular, Marwan Ibn Al-Ḥakam se irritó, le dijo: “Déjala por Dios, pues aconseja mejor que tú”<sup>277</sup>.

En la época de Uṭmān Ibn ‘Afān, el omeya Mu‘awiya Ibn Abī Sufiān se hizo con el poder de la provincia de Siria en calidad de gobernador. Éste discutía siempre con uno de los más famosos rebeldes contra el poder, Abū dar Al-Gafārī (m 652), siempre crítico con la autoridad. Abū dar Al-Gafārī vivía en Damasco y fue uno de los compañeros más cercanos al Profeta. Mu‘awiya siempre pedía ayuda a quienes tenían ideas críticas. Cuando Mu‘awiya citó a una mujer, Um Ḥabib Ibn Malḥan Al-Ansariya, y le pidió que discutiera con Abū Dar, éste se opuso a que se inmiscuyera diciéndole: “Si eres mujer, tu mente es la mente de una mujer, y tu opinión es la de una mujer, ¿por qué te metes?”<sup>278</sup>.

Con la llegada de ‘Alī Ibn Abi Ṭālib al califato empezó su rivalidad política con ‘Aiša Bint Abi Bakr, la esposa del Profeta. Cuando ésta supo de la muerte de Uṭman, de camino a Al-Madina al Munawara, volvió a La Meca y dijo: “Por Dios que Uṭman fue asesinado injustamente. Por Dios que

---

<sup>275</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 1, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 367.

<sup>276</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 1, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 373.

<sup>277</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Imiah, El Cairo, 1968, p. 119.

<sup>278</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Imiah, El Cairo, 1968, p. 122.

vengaremos su muerte”. A partir de aquí empezó a organizarse la oposición a ‘Alī<sup>279</sup>.

‘Aiša empezó a contactar con las otras esposas del Profeta, con los líderes de la nación y continuó solicitando a la gente que participara en el enfrentamiento a ‘Alī Ibn Abī Ṭalib. Ella era la comandante jefe del ejército que se oponía a ‘Alī Ibn Abī Ṭalib. Ella era quien mandaba, la que prohibía, escribía y quien negociaba.

El papel de la mujer en esta guerra fue sin duda importante y se extendió a aquellas cercanas a los líderes de la oposición. Este hecho, sin duda, es significativo de la capacidad de actuación de la que gozaba la mujer en aquel momento. Sin embargo, esta actitud encontró inmediatamente la oposición de los hombres que pensaban que el lugar natural de una mujer era su casa y no debía inmiscuirse en los asuntos políticos.

Obviamente, la sociedad árabe musulmana siguió siendo profundamente patriarcal y la autoridad masculina no se vió mermada con llegada del Islam. La nueva religión cambió algunos aspectos y mejoró teóricamente la posición de la mujer en algunos aspectos, o cuando menos intentó regularla. Pero las estructuras sociales no cambiaron y su base siguió siendo fundamentalmente la tribu. La realidad vivida durante estaba profundamente anclada en la Península Arábiga. Esto, insistimos, no significa que la mujer no tuviera herramientas sociales para incidir y capacidad para actuar incluso a en el ámbito público. Hemos tenido oportunidad de ver algunos ejemplos destacados que, aunque no dejan de ser excepciones, son también el reflejo de una sociedad mucho más permeable de lo que a priori podría parecer. Se trata, en fin, de un mundo en proceso de cambio, en el que se mezclan los elementos más antiguos, heredados aún de una lejana etapa de matriarcado, con las estructuras tribales de la Ýahiliah y los nuevos elementos introducidos por el Islam. Se trata, también de una sociedad en pleno proceso de expansión, que chocará y se contaminará también de aquellos pueblos con los que se encuentre a lo largo de todas sus conquistas.

---

<sup>279</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ýarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 1, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 344; Ibn Al-A’ṭūr, ‘Alī Ibn Yaḥia Al-šibani, *Al-kāmil fi al-tārīj*, Vol. 5, Dar Šāder, Beirut, 1979, p. 570.

## LA MUJER EN LA ÉPOCA OMEYA:

Tras la derrota de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib le sucedió un nuevo califa de la familia Omeya. Se abre así un nuevo periodo para la civilización musulmana, un período especialmente importante pues es el momento de la unificación y de la expansión del Islam.

La época Omeya estará caracterizada, entre otras, por dos circunstancias: En primer lugar las nuevas conquistas y colonizaciones que llevaron a los árabes y al Islam a fronteras muy lejanas. En segundo lugar, a pesar de la unificación política, por las rebeliones acaecidas en muchos rincones del nuevo Estado.

Las conquistas trajeron consigo una enorme riqueza lograda como botín de guerra y gracias a la implantación de nuevas estructuras en las tierras conquistadas. Pero las conquistas también supusieron un gran impacto a nivel social y provocaron cambios, además de una profunda nostalgia de la tierra madre que para muchos quedará exclusivamente como un recuerdo en el imaginario colectivo.

La mujer gozó de mucha más presencia en la época omeya que en el periodo anterior. Pudo ser por los cambios políticos, económicos, sociales y partidistas, que influyeron en la participación de la mujer en los eventos de ese periodo.

Y como hemos dicho anteriormente, esta participación se había limitado a las esposas o madres de los califas, de ahí que esta participación se ciñera a una clase de mujeres, buscando con ello acallar toda referencia que pudiera evocar a las mujeres en esta sociedad, de manera general.

El califato omeya comenzó con el gobierno de Mu’āwiya Ibn Abī Sufiān, que había tomado el mando después de una larga guerra con el último califa de la época Rāšidī, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, habiéndose bautizado ese año como el de la Ŷamā’ah, ya que anunciaba la unidad de la *umma* la autoridad del califa. Con este gesto, Mu’āwiya, que era conocido por su inteligencia y por su política basada en la diplomacia, pretendía conquistar los corazones de

sus súbditos. Puesto que la base social de su anterior rival (‘Alī Ibn Abī Ṭālib) había estado fundamentalmente en Iraq, Mu’āwīya prestó mucha atención a las mujeres de esta región y discutió con ellas, sobre todo con aquellas que habían estado del lado de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib<sup>280</sup>.

Algunas mujeres iraquíes habían protestado contra el califato de Mu’āwīya cuando éste tomó el poder. Una de ellas, ya muy anciana, fue Arwa Bint Al-hārit. Al verla Mu’āwīya comparecer delante suyo, le dijo: “Bienvenida seas tía, ¿cómo estás?”<sup>281</sup>. Ella respondió: “Renegaste de la generosidad, dañaste la amistad de tu primo, adoptaste otro nombre distinto al tuyo, cogiste lo que no te pertenecía, consiguiendolo sin ningún esfuerzo tuyo ni de tus padres, sin que esto tuviera parangón en el Islam, después de haberos negado al mensajero de Dios, que la paz sea con él. Cuando nuestra palabra era la superior, y nuestro Profeta, que la bendición de Dios sea con Él, era el victorioso. Nos abandonasteis después de Él, alegando vuestra proximidad del Mensajero de Dios, que la Paz sea con Él, siendo nosotros más próximos a Él que vosotros y más dignos de este hecho”<sup>282</sup>. Esta es la misma imagen que se formaron los opositores al califato al Mu’āwīya: que fue injusto con la *Umma* y tomó el califato por la fuerza de la espada. Hecho en el que concuerdan algunos opositores, entre hombres y mujeres, en su visión del califato de Mu’āwīya.

Las mujeres, en especial, las de Iraq, estuvieron del lado de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, porque, según ellas, les asistía el derecho. Entre estas mujeres está Sawdah Bint ‘Amārah al-Hamadāniah. Al presentarse delante de Mu’āwīya, éste le recordó que antaño adulaba a ‘Alī Ibn Abi Ṭālib y lo apoyaba con poemas. Ella dijo: “No, Mu’āwīya, las de mi clase no se desdican”. El preguntó: “¿Qué te indujo a ello?” A lo que ella respondió: “El amor a ‘Alī y a los que aman la justicia”<sup>283</sup>.

También es muy conocido el caso de Al-Zarqā, Bint ‘Udai Ibn Gālib, de Kufa, que había participado en la guerra de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib contra Mu’āwīya. Cuando éste tomó el poder preguntó a los suyos si alguno de ellos recordaba lo que decía Al-Zarqā, cuando incitaba a la lucha al ejército de ‘Alī. Sus compañeros le dijeron: “Lo recordamos todos, ¡oh!, príncipe de los

---

<sup>280</sup> Al-Mas’ūdi, ‘Alī Ibn Al-ḥusain, *Mrūy al-ḍahab um ‘āden al-ḡauhar*, Vol. 1, Al-Maktabah Al-‘Ṣriah, Beirut, 1988, p. 12.

<sup>281</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 32.

<sup>282</sup> Ibn ḥamdūn, Muḥammad Ibn Al-ḥasan Ibn Muḥammad, *Al-taḍqerah al-ḥamdūniah*, Ma’had Al-enmā, Al-‘Arabi, Beirut, 1983; Ibn ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nesā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 40.

<sup>283</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 40.

creyentes”. El dijo entonces: “¿Qué me aconsejáis que haga con ella?” “¡Te sugerimos que la mates!”, exclamaron. El respondió: “Desdichada es vuestra sugerencia. ¿Creéis que beneficia a alguien como yo que la gente diga de él que he matado a una mujer, cuando obtuve el poder y el mando fue mío?”. Luego, de noche, llamó a su secretario y le mandó que transmitiera un mensaje a su gobernador en Kufa, instándole a que le enviara a Al-Zarqā, Bint ’Udai y exhortándole que se asegurara de que tuviera asistencia durante el viaje. Al llegar, el califa le preguntó por el viaje. Ella respondió que le había ido de la mejor manera, a lo que él le aseguró que esas habían sido sus instrucciones. Luego le preguntó que si sabía por qué la había requerido. Ella contestó que no podía saberlo. El le espetó: “¿No eras tú la que, montada sobre un camello con el ejército de ‘Alī, lo arengabas para que me matara? ¿Te acuerdas de lo que decías?”. Ella respondió negativamente, a lo que él replicó: “Eres cómplice de ‘Alī en sus actos. Ella exclamó: “¡Esto es una buena nueva!”. El insistió entonces preguntándole si eso le agradaba y añadió: “Por Dios que me maravillo de vosotros, pues vuestra fidelidad a ’Alī muerto es mayor que vuestro amor a él cuando vivía”<sup>284</sup>.

Tenemos noticias también de otra mujer llamada Um Sinān Bint Jaitamah al-Madh̄yah, una incondicional de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, cuyo sobrino había sido encarcelado por un hombre de Mu’āwiya. Esta mujer fue a ver al califa y el le preguntó: “¿Cómo recurras a mí cuando tú apoyabas a ‘Alī e incitabas a la guerra en contra mía?”. Ella respondió: “Los Bani Umayya — familia de Mu’āwiya— no tienen por costumbre incumplir sus promesas o retirar su perdón. En cuanto a nuestra posición en la guerra, por Dios que amamos a ‘Alī, pero ya está muerto”<sup>285</sup>.

También luchó al lado de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib Um Al-Jair Bint Al-Ḥarīš Al-Bariqiah, que fue convocada por Mu’āwiya para ser igualmente interrogada. El califa le preguntó si era cierto que había sido apodada *imam al-qofr* (imam apóstata). Ella no lo negó y le pidió perdón, que obtuvo sin condiciones<sup>286</sup>.

<sup>284</sup> Ibn Al-A’tir, ‘Alī Ibn Yaḥya Al-šibani, *Al-kāmil fī al-tārīḥ*, Vol. 2, Dar Ṣāder, Beirut, 1979, p. 295; Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-’Imiah, p. 50.

<sup>285</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maqram, *Mujtaṣar tārīḥ damašq*, Vol. 8, Damasco, 1985, p. 363; Ibn ’Al-Sāqer, Abū Al-Qāim ’Alī Ibn Al-Ḥusain, *Tārīḥ j damašq*, V. 70, Damasco, 1982, p. 247; Ibn ’Abd Al-Rabūh, Abū ’Umar Ibn Muḥammad, *Al-’aqd al-farīd*, Vol. 1, Al-Maqtabah Al-Teḡāriah, El Cairo, 1968, p. 126; Ibn Zaḡaria, Al-Mu’afi, *Al-ḡalīs al-ṣāliḥ wa-l-anīs al-nāsiḥ*, Vol. 1, Beirut, 1990, p. 483; Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-’Imiah, p. 40.

<sup>286</sup> Ibn ’Al-Sāqer, Abū Al-Qāim ’Alī Ibn Al-Ḥusain, *Tārīḥ j damašq*, Vol. 70, Damasco, 1982, p. 232; Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maqram, *Mujtaṣar tārīḥ domašq*, Vol. 8, Damasco, 1985, p. 337; Ibn ’Abd Al-Rabūh, Abū ’Umar Ibn Muḥammad, *Al-’aqd al-farīd*, Vol. 1, Al-Maqtabah Al-Teḡāriah, El Cairo, 1968, p.

Todavía encontramos un caso más, el de ‘Aqrašah Bint Al-‘Aṭaš, que apoyaba a ‘Alī y que incluso empuñó una espada para luchar contra Mu’āwiya. Cuando éste gobernaba, ella fue a verlo y le dijo: “La paz sea contigo, príncipe de los creyentes”. El le respondió: “‘Aqrašah, ¿ahora soy el príncipe de los creyentes?” Ella le afirmó: “Sí, porque ‘Alī está muerto”. El califa replicó entonces: “¿No fuiste de los que tomaron las armas contra mí?”. A lo que ella contestó: “Es de sabios no recordar lo que detestamos”. Mu’āwiya finalmente sentenció: “Iraqúes, ‘Alī os enseñó y no puedo soportaros”<sup>287</sup>.

La oposición de algunas mujeres a Mu’āwiya continuó. Algunas incluso hubieran deseado ser hombres para luchar al lado de ‘Alī, como fue el caso de Um Al-Barrā’ Bint Safuān. Un día, durante su califato, esta mujer fue a verlo y él le dijo: “¿Cómo estás, Bint Safuān?. Ella le contestó: “Bien, príncipe de los creyentes, me volví débil después de haber sido fuerte y perezosa cuando antes era dinámica”. El le dijo: “¿Te acuerdas cuando decías que ojalá fueras hombre para luchar contra los infieles, refiriéndote al ejército de Mu’āwiya?”. Ella contestó: “Eso era antes, pero ahora esperamos tu clemencia”<sup>288</sup>. Y él se la concedió.

Después de la muerte de ‘Alī, Mu’āwiya polemizó con algunas mujeres que seguían amando y defendiendo a ‘Alī, como ocurriera con Al-Dārmiah Al-ḥaūniah, a la que Mu’āwiya había citado. Ella era negra y de gran corpulencia. Mu’āwiya le preguntó: “¿Por qué quisiste a ‘Alī Ibn Abī Ṭalib y me aborreciste a mí?” Ella le rogó que la dispensara de contestar, pero ante su insistencia le dijo: “Quise a ‘Alī porque era justo con sus súbditos y te aborrecí porque combatiste a ‘Alī cuando él merecía el califato más que tú. También lo quise porque El Profeta lo quería y te aborrecí porque derramaste mucha sangre sin razón”<sup>289</sup>.

La voz política de las mujeres aparecía clara e inequívoca durante los tumultos y las revueltas, por lo que algunas mujeres, al igual que los hombres, también sufrieron castigos. Entre las que fueron castigadas por sus posiciones

---

128; Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 16; Al-Qalqašandī, Abū Al-‘Abās ‘Aḥmad Ibn ‘Alī, *Ṣubḥ al-‘a, ša fi Ṣinā’at al-‘inša*, Vol. 1, El Cairo, p. 103.

<sup>287</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 34.

<sup>288</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 36.

<sup>289</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 36; Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-mr’ah wa-l-mušāraqah al-siāsiah fi Zel al-daulah a-l-islāmiah*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2.000, p. 47.

políticas, estuvo ‘Aminah Bint ‘Ašarīd, esposa de ‘Amr Ibn Al-Ḥumq Al-Juzā’i. Este último era conocido por su oposición al califato de ‘Utman Ibn ‘Affān —uno de los allegados de Mu’āwiya— y cuando este último tomó el poder, ‘Amr se fugó y Mu’āwiya detuvo a su esposa y la encarceló durante dos años, hasta que consiguió detener a su marido, a quien decapitó. Luego ordenó a sus guardias que le enseñaran la cabeza a su esposa en prisión y que le informaran de su reacción ante tal visión. En efecto, los guardias tiraron la cabeza a los pies de la mujer. Esta cogió la cabeza decapitada, la colocó cerca de ella y comenzó a besarla y a tocar su frente con sus manos, al mismo tiempo que decía: “¡Me lo arrebatasteis durante largo tiempo y me lo regaláis muerto! ¡Bienvenido sea, pues, el que no he olvidado! Que Dios deje huérfanos a los hijos de Mu’āwiya, que lo aleje de los suyos y no le perdone su pecado”. Los guardas le trasladaron a Mu’āwiya lo que dijo la mujer y éste ordenó que la trajeran a su presencia. Una vez delante de él le dijo: “¿Me insultas, enemiga de Dios?” Ella le respondió afirmativamente, añadiendo que ni estaba asustada ni retiraba lo que había dicho, porque se consideraba más merecedora de la muerte que su esposo. Mu’āwiya la deportó fuera de Siria, pero falleció en el camino antes de llegar a su destino<sup>290</sup>.

Como ya dijimos al comienzo del capítulo, en la época omeya hubo muchas revueltas contra el gobierno, fomentadas sobretodo por parte de los allegados de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib y sus hijos. Entre los más importantes insurgentes estuvo el propio Al-Ḥusain Ibn ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Consultó con los ciudadanos de Kufa, la antigua capital de ‘Alī, a propósito de luchar contra los omeyas. Estos le dijeron que viniera para unirse él. Pero cuando llegó a la región de Karbala, ellos lo traicionaron y los omeyas lo mataron junto a la mayor parte de los suyos.

Después de esta batalla, muchas mujeres denunciaron esta matanza y culparon a los ciudadanos de Kufa y a los omeyas. Entre estas se encontraba la hija del propio Profeta, Um Kaltūm, así como la del último califa rašidī y hermana de Al-Ḥusain, Zainab Bint ‘Alī<sup>291</sup>.

Sin embargo, las revueltas en la época omeya no se limitaron a los familiares de ‘Alī, sino que hubo igualmente quienes intentaron llegar al

---

<sup>290</sup>Ibn Kaṭīr, ‘Imād Al-Dīn ‘bu Al-Fidā’ ‘Ismā’il Ibn ‘Umar, *Al-bidāyah wa-l-nihāyah*, Vol. 8, Dar Al-Fakr, El Cairo, 1935, p. 52; Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maqram, *Muḥtaṣar tārij damašq*, Vol. 2, Damasco, 1985, p. 161.

<sup>291</sup>Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārij ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 3, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 132; Ibn Al-A‘ṭir, ‘Alī Ibn Yahya Al-šibani, *Al-kāmil fī al-tārij*, Vol. 2, Dar Ṣāder, Beirut, 1979, p. 295.

poder. Este es el caso de ‘Abd Allāh Ibn Zubair, que comenzó su sublevación en tiempos de de Yazīd Ibn Mu’āwiya, el segundo califa de la dinastía.

Durante la rebelión de ‘Abd Allāh Ibn Zubair, la sociedad islámica se dividió en dos partes, entre seguidores y opositores. En aquella ocasión, las mujeres desempeñaron también su papel. Este fue el caso de Al-Ŷumānah Bint Al-Muhāyir Bint Jālid Ibn Al-Walīd. Cuando ‘Abd Allāh Ibn Zubair anunció su condición de califa en La Meca quiso hablar a la gente en esa ciudad, por lo que fue a la mezquita con la intención de subirse al púlpito. Al-Ŷumānah Bint Al-Muhāyir se opuso y dijo que prefería que ocupara ese lugar un Omeya. Esto provocó que ‘Abd Allāh la convocara y la persiguiera, decidiendo incluso matarla, pero ella le pidió finalmente perdón por su acción, consiguiendo que la deportara sin posibilidad de retorno<sup>292</sup>.

Después del asesinato de Ḥusain Ibn ‘Alī, muchos se arrepintieron de no haberle apoyado. Algunos quisieron vengarlo. Un hombre llamado Al-Mujtār Ibn Abī ‘Ubaid Al-Taḡafī apareció en Kufa y reunió a gente para luchar contra los omeyas, a los que venció en numerosas batallas. Su revuelta tuvo un cierto éxito, hasta que finalmente fue sitiado junto con sus guerreros, derrotado y muerto. Las mujeres, de nuevo, tuvieron igualmente protagonismo. Participaron en su rebelión haciéndole llegar clandestinamente víveres a él y a los suyos durante el asedio. Una vez hubieron vencido, los omeyas dieron a elegir a los presos entre seguir fieles a la doctrina de Mujtār —lo que significaba ser ajusticiados— o renegar de ella, lo que equivalía a su puesta en libertad. Todos los combatientes optaron por renegar de Mujtār, a excepción de su mujer, llamada ‘Amrah Bint Nu‘mān Ibn Bašīr Al-’Anšāriah, que calificó a su esposo de recto siervo de Dios. Esa misma noche, efectivamente, fue sacada de prisión y ejecutada<sup>293</sup>.

Muchas mujeres de la época omeya fueron famosas, como es el caso de Hind Bint Al-Muhalab. Durante el califato de ‘Umar Ibn ‘Abd Al-‘Azīz, “su padre había sido encarcelado y ella fue a ver a ‘Umar para interceder a favor suyo, cosa que obtuvo, ya que fue amnistiado a raíz de esta intervención. Esta mujer se distinguió por ser su propia tutora”<sup>294</sup>. Prueba de ello es que cuando

---

<sup>292</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nIsā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 19.

<sup>293</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maḡram, *Mojtaṣar tārij domašq*, Vol. 6, Damasco, 1985, p. 243; Al-dḡhabi, Šams Al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Aḥmad, *Tārij al- ‘islām wa ufiāt al-mašāir wa ‘alām*, Vol. 2, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, 1988, p. 62.

<sup>294</sup> Ibn ‘Abd Al-Rabūh, Abū ‘Umar Ibn Muḥammad, *Al- ‘aqd al-farīd*, Vol. 2, Al-Maqtabah Al-Teḡāriah, El Cairo, 1968, p. 430; Al-Mubrid, Abū Al-‘Abās Muḥammad Ibn Yazīd, *Al-kāmīl fi al-ugah wa-l- ‘adab wa-l- naḡu*, Vol. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1987, p. 79.

Maslamah Ibn ‘Abd Al-Malik le envió un emisario para pedir su mano y ella rehusó. Se dice igualmente de Hind que liberó a cuarenta esclavos en un solo día “después de comprarlos a sus amos”<sup>295</sup>.

Es de destacar que en la época omeya, el Estado pagaba salarios a las mujeres. A este respecto, el historiador del s. IX Ibn Ṭifūr dice que “hubo en Kufa hasta doscientas mujeres que cobraban un salario del Estado”<sup>296</sup>.

Algunos gobernantes omeyas nombraron a mujeres para la función pública. Mu’āwiya mismo ofreció el empleo de recepción de “peticiones” que se le cursaban a una de sus asistentes, llamada Mayah. Cualquiera que tuviera algo que pedirle al califa, tenía que dirigirse primero a ella. Se cuenta al respecto que ‘Abd Allāh Ibn Zubair, antes de revelarse contra el poder de Mu’āwiya, fue a ver a Mayah para formular una petición. Tuvo que esperar largo rato para ser recibido. Los que lo vieron delante de la puerta de Mayah, esperando, mostraron su rechazo e, incrédulos, le preguntaban: “¿Tú estás esperando a la puerta de Mayah?” El les contestó: “Si no podemos solucionar nuestras cosas desde arriba, tenemos que intentarlo por la cola”<sup>297</sup>.

Mu’āwiya incluso pedía el consejo de Mayah para tratar asuntos de Estado, lo que provocaba el rechazo de la gente, que no estaban de acuerdo con que ella tuviera ese cargo.

La época omeya conoció muchos cambios culturales, políticos, económicos y sociales, lo que provocó que los asuntos del Estado fuesen enfocados de diversas maneras. Los cambios intelectuales y la diferencia de opiniones en los temas del califato propiciaron el acceso de las mujeres a algunos partidos y grupos islámicos que había dentro del Estado omeya. De esto se deduce que la mujer tenía cierta presencia en algunos grupos, entre los que destaca el grupo Al-Jawāriȳ, que había atraído sobremanera la simpatía de las mujeres en Iraq, puesto que la doctrina de este grupo simpatizaba con las mujeres y con los esclavos.

Muchas mujeres se afiliaron al grupo Al-Jawāriȳ. Entre ellas se encontraba Al-Bal̄yā’, que se sacrificó por sus ideales. Al-Jawāriȳ rechazó el secretismo en la exaltación de su doctrina, conocida como Jāriȳí. Por lo tanto,

---

<sup>295</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nesā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 84.

<sup>296</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nesā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 84.

<sup>297</sup> Ibn ‘Al-Sāqir, Abū Al-Qāim ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Tārīḡ j damašq*, Vol. 70, Damasco, 1982, p. 402; Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nesā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiah, p. 106.

sus miembros no debían de esconderse, sino propagar su mensaje abiertamente, como hizo Al- Balṡā‘. Fue este el motivo de su captura, pues habiendo escapado de los omeyas, fue perseguida hasta que “cayó en manos del gobernador de Iraq, ‘Ubaid Allāh Ibn Ziyād. El gobernador mandó que se le amputaran las cuatro extremidades, preguntándole acto seguido si sentía miedo. Ella respondió que su temor del Día del Juicio Final hacía que no sintiera su tortura. Finalmente murió como consecuencia de las heridas sufridas<sup>298</sup>.

Entre las más famosas mujeres de *al-jawāriy* también estaba Al-Gazālah, la esposa de un capitán de nombre Šabīb, que se habían sublevado contra los omeyas en tiempos del gobernador iraquí Al-Ḥayāy. Esta mujer destacaba por ser un jinete intrépido y fuerte. De hecho, ella y su esposo consiguieron aniquilar muchos ejércitos de Al-Ḥayāy. En estas campañas les acompañaba Ÿuhairah Um Šabīb, una valentísima persona, que participaba en los combates al lado de su hijo. Su revuelta duró muchos años y en su última batalla consiguieron derrotar a Al-Ḥayāy, quien tuvo que escapar. Solamente gracias a la intervención directa del califa ‘Abd Al-Malik Ibn Marwān, que envió un gran ejército desde Siria en su socorro, las tornas cambiaron a favor de los omeyas que vencieron finalmente a los *jawāriy* y mataron a Al Gazālah y a su esposo, enviando luego su cabeza decapitada al califa. El historiador Ibn Kaṡir cuenta que “el ejército de los *jawāriy* estaba compuesto por mil combatientes masculinos y doscientas mujeres, todas ellas portando lanzas y espadas, combatiendo codo con codo junto a los hombres”<sup>299</sup>.

Los historiadores Al-ṡabari e Ibn Manẓūr relacionan la muerte de ‘Alī Ibn Abi Ṣālib con una mujer de los *jawāriy*, llamada Quṡām. Cuentan estas crónicas que un hombre, ‘Abd Al-Raḡmān Ibn Muḡyim quiso tomarla por esposa y, al presentársele con tal propósito, ella fijó su dote diciéndole: “Solicito tres mil dinares y la cabeza de ‘Alī”. Esta petición estaba motivada por el hecho de que ‘Alī había matado previamente a su padre y a su hermano. Para satisfacerla, ‘Abd Al-Raḡmān Ibn Muḡyim se escondió en la mezquita esperando la llegada de ‘Alī para acabar con su vida aprovechando que hacía las oraciones del Faḡr. Pudo así realizar sus deseos, hundiendo en su cuerpo una espada que había permanecido un mes entero untada en veneno, que

---

<sup>298</sup> Al-Ÿāḡez, Abū ‘Uṡmān Ibn Baḡr, *Al-baiān wa-l-jabein*, Vol. 1, Al-Maktabat Al-Jānḡi, El Cairo, 1968, p. 107; ‘Abās, Iḡsān, *Ši r al-jauāreŸ*, Ed. 3, Dar Al-ṡaqāfah, Beirut, 1974, p. 258.

<sup>299</sup> Ibn Kaṡir, ‘Imād Al-Dīn ‘Bu Al-Fidā’ ‘Ismā’il Ibn ‘Umar, *Al-bidāiḡ wa-l-nihāiḡ*, Vol. 9, Dar Al-Fakr, El Cairo, 1935, p. 22; Ibn Ṣifūr, Aḡmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Almiyah, p. 106.

provocó una muerte segura. Por ello se dice que la dote más cara en la historia del Islam es aquella que percibió Quṭām<sup>300</sup>.

La impetuosidad de algunas mujeres llegó a tal extremo que no esperaban el acuerdo de sus maridos para unirse al grupo de los *jawāriy*. Se cita entre ellas a 'Umairah, la esposa de Muḡāṣi' Ibn Bakr Ibn Uā'il, que había renegado de los *jawāriy*, y que había sido contactada por un miembro de este grupo, que la convenció para unirse a sus filas. Ella se lo comunicó a su esposo, pero éste se negó. 'Umairah insistió en unirse al grupo de los *jawāriy* y rechazó los intentos de su esposo de hacerla volver con él<sup>301</sup>.

Se relata igualmente que un dirigente de los *jawāriy*, Nāfi' Ibn Al-'Azraq, después de que su grupo fuera vencido por los omeyas y de su desbandada y dispersión por el país, y después de que apareciera la discrepancia doctrinal entre sus sabios, se autoexilió en Iraq, apartado de ellos. Su esposa rechazó su postura, que llegó al extremo de dudar de la doctrina de los *jawāriy*, lo que provocó que le enviara un mensaje diciéndole:

Has renegado después de creer y dudaste de ella (la doctrina Jāriyī). Sal, entonces, de nuestra doctrina y si quieres volver de la apostasía a la fe, mata a los infieles, sobre todo a las mujeres y niños.... El aceptó sus palabras, reunió a sus seguidores y atacó la ciudad de Basora, en Iraq, matando a hombres, mujeres y niños. Solía decir de estos últimos que si llegaran a crecer serían como sus padres, lo cual provocaba el mayor de los escándalos entre la gente de Basora<sup>302</sup>.

Como ya hemos repetido, las mujeres que combatían en las filas de los *jawāriy* eran muchas. Entre ellas también estaba Mariam Bint Al-A'lam, esposa de Abū Ḥamzah Al-Jariyī, apodada Al-Ŷu'aida', que murió, junto con su esposo, a manos de los omeyas. Se cuenta que cuando combatía recitaba estos versos:

Soy Al-Ŷu'aida' Bint Al-A'lam. Para quién preguntara por mi nombre este es Mariam<sup>303</sup>.

---

<sup>300</sup> Al-Ṭabari, Muḡammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj 'alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 2, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-'Imiah, Beirut, 1962, p. 44; Ibn Manzūr, Muḡammad Ibn Maqram, *Mujtaṣar tārīj damaṣq*, Vol. 4, Damasco, 1985, p. 33.

<sup>301</sup> Al-'Aṣfahāni, Abū Al-Faraḡ 'Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-aḡāni*, Vol. 6, Al-Hai'ah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 142.

<sup>302</sup> Al-Bagdādi, Abū Maṣūr 'Abd Al-Qādir, *Al-farq bain al-firaq*, Mu'asaset Al-ḡalabi, El Cairo, p. 66; Ibn Tifūr, Aḡmad, *Blāḡāt al-nisā'*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-'Imiah, p. 106.

<sup>303</sup> Al-'Aṣfahāni, Abū Al-Faraḡ 'Alī Ibn Al-Ḥusain *Al-aḡāni*, Vol. 6, Al-Hai'ah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 126.

La crueldad de los omeyas contra las mujeres de los *jawāriy* llegaba a tal extremo que utilizaban contra ellas toda clase de torturas. Para su deshonra, las desnudaban para posteriormente pasar a los castigos físicos. Llegaron incluso a cortarles las extremidades y la lengua antes de matarlas. A pesar de ello, la adhesión de las mujeres al grupo *jawāriy* no se vio mermada. Había entre ellas no solo cuidadoras y combatientes, sino también oradoras y jurisperitas.

La participación femenina no se limitó únicamente al grupo *jawāriy*. Hubo igualmente otro grupo que atrajo una gran cantidad de mujeres: el chíi. Su ideología se centra en restaurar la dignidad de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib y su familia, hasta tal punto que algunos de los pensadores de esta doctrina reclamaron la santificación de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib y su descendencia. Este grupo, al igual que los *jawāriy*, sufrió también la dura persecución de los omeyas, aunque ello no impidió que persistieran en su empeño durante todo este período.

Muchas mujeres adhirieron al grupo chíi. Algunas de ellas tuvieron un marcado protagonismo en la ordenación de sus principios y en el llamamiento a la adhesión a él. Los historiadores Al-Ṭabari y Al-Ŷāḥeẓ relatan que los líderes chíies se reunían en casa de dos mujeres chíies para discutir sus asuntos y planificar la insurgencia contra el califato omeya. Las casas se encontraban en Kufa —una de las ciudades de Iraq— y las mujeres se llamaban Hind Anā‘itiya y Laila Bint Qamāma Al-Muzniya. También es conocida la presencia de Laila Anā‘itiya y otra mujer llamada Ṣadūq<sup>304</sup>. No obstante, a pesar de la existencia de mujeres en este grupo, éstas no llegaron a desempeñar el papel que protagonizaron en el grupo de los *jawāriy*.

### **Mujeres aristócratas:**

Las mujeres de los califas y sus madres tuvieron un papel importante en la vida política. De entre las más destacadas representantes femeninas de la familia omeya se encuentra Maisūn Bint Baḥdal, esposa de Mu’āwiya Ibn Abī Sufiān, primer califa omeya e hija del líder de la tribu de los Bani Kalb de Siria. Mu’āwiya se casó con ella para atraer la simpatía de los sirios y tenerlos de su parte. Ella había vivido siempre en el desierto y estaba acostumbrada a

---

<sup>304</sup>Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīḥ ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 3, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Imiah, Beirut, 1962, p. 421; Al-Ŷāḥeẓ, Abū ‘Utmān Ibn Baḥr, *Al-bujalā’*, Vol. 1, Dar Ṣāder, Beirut, 1982, p. 13.

la vida rural, por lo que cuando fue a palacio, con su esposo, no supo adaptarse a su nueva vida. Esta situación la expresó en un poema:

La casa que los vientos invade  
es para mí mejor que un gran palacio.  
Me pongo una túnica y mis ojos descansan.  
Me gusta más que vestir de seda.  
Comer un mendrugo en mi casa  
me complace más que todo un pan.  
Voces del viento por todos lados  
me gustan más que las voces del adufe.  
El perro que ladra a los ladrones  
me complace más que un gato doméstico.  
Y un primo enjuto  
me gusta más que un extraño violento.

Cuando Mu'āwiya oyó sus versos se enfadó porque lo considerara como un extraño y se divorció de ella<sup>305</sup>.

Mu'āwiya desposó a más de una mujer, entre las cuales estuvo Fājita Bint QarZah. Su influencia sobre el califa le valió que lo acusaran de no tomar ninguna decisión sin consultar con ella y de que lo dominaba. A este respecto, sus allegados más cercanos en la corte llegaron incluso a recriminarle: “¿Cómo podremos considerarte razonable cuando media persona te vence?”<sup>306</sup>

El gobierno de Yazīd Ibn Mu'āwiya, segundo califa omeya, duró poco más de dos años (681-683). “Tenía una nodriza llamada Raya, que gozaba de su estima y de la de todos los omeyas. Era poetisa y era famosa por poseer una belleza y una inteligencia que sobrepasaban las de cualquier otra mujer. Era igualmente conocida por su hospitalidad y fue una de las personas consultadas por Yazīd durante la rebelión de Ḥusain Ibn 'Alī Ibn Abī Ṭālib. Algunos creen que era una de sus tías, de la tribu Bani Kalb. Vivió hasta el fin de la dinastía omeya y la llegada de los abbasíes en el año 750”<sup>307</sup>.

---

<sup>305</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīj 'alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 3, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-'Imiah, Beirut, 1962, p. 232; Al-Ya'qubi, Aḥmad Ibn Ishāq, *Tārīj Al-Ya'qubi*, Vol. 1, Dar Al-Kitāb Al-ʿadīd, Beirut, 1982, p. 205.

<sup>306</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maqram, *Mujtaṣar tārīj damašq*, Vol. 5, Damasco, 1985, p. 474; Ibn Katīr, 'Imād Al-Dīn 'Bu Al-Fidā' 'Ismā'il Ibn 'Umar, *Al-bidā'ah wa-l-nihā'ah*, Vol. 8, Dar Al-Fakr, El Cairo, 1935, p. 249.

<sup>307</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maqram, *Mujtaṣar tārīj damašq*, Vol. 5, Damasco, 1985, p. 368.

Por lo que respecta al tercer califa, Marwān Ibn Al-Ḥakam (683-685), se casó con una viuda, Um Jālid esposa del anterior califa Yazīd Ibn Mu'āwiya. Al-Ḥakam intentó restar prestigio y protagonismo al hijo de ésta y ella se las ingenió para acabar con su vida una noche, asfixiándolo con la ayuda de sus sirvientas<sup>308</sup>.

Como parte de la aristocracia, las mujeres omeyas también desempeñaban un papel en la representación de su estatus social. Por lo general, la gente normal que deseaba peregrinar a La Meca tenía que hacerlo de forma sencilla, uniéndose en caravanas con otros grupos de creyentes que realizaban el viaje. Por el contrario, si el candidato a la peregrinación pertenecía a la aristocracia o a la clase más adinerada, se podía permitir el ir acompañado por sus servidores y esclavos. Había incluso quienes iban en su propia caravana, hecho éste que propició una cierta pugna por ver quién tenía la mejor y la más costosa.

Es conocido el caso de “Atika Bint Yazīd Ibn Mu'āwiya, hija del segundo califa omeya y esposa del cuarto califa, 'Abd Al-Malik Ibn Marwān, que tuvo también una gran importancia dentro en el Estado. Solicitó permiso a su marido para ir a la peregrinación, permiso que le fue concedido. Le dijeron que debía preparar una caravana imponente, ya que 'Aiša Bint Ṭalḥa iba a ir a la peregrinación ese año. 'Aiša pertenecía a la clase adinerada, por lo que 'Atika se puso manos a la obra en la preparación de una imponente caravana y emprendió la peregrinación orgullosa de su séquito. Cuando su caravana se acercó a La Meca apareció una caravana mayor que la suya y le hizo tal impresión que su comitiva tuvo que separarse. 'Atika preguntó: “¿Es ésta la caravana de 'Aiša?” A lo que le respondieron: “No, su dueño es un secreto”. Vieron acercarse una caravana aún mayor que estas dos y dijeron: “Esta es la caravana de 'Aiša”. Pero sin embargo, cuando se acercó se dieron cuenta de que se trataba de solamente de su peinadora. Después de esto llegó la caravana de 'Aiša, que estaba compuesta por trescientos camellos”<sup>309</sup>.

La opinión de 'Atika era tomada en cuenta en los asuntos políticos, ya que 'Abd Al-Malik Ibn Marwān le consultaba en muchos de los temas políticos, como por ejemplo: “En su época se levantó una rebelión liderada

---

<sup>308</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Yārīr, *Tārīj 'alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 3, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-'Imiah, Beirut, 1962, p. 348.

<sup>309</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāgāt al-nisā'*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-'Imiah, p. 129; Jarisāt, Muḥammad 'Abd Al-Qādr, *Al-Mar'ah wa-l-Mušāraqah al-siāsiah fī zel al-daulah al-'islāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 55.

por Muṣ‘ab Ibn Azubir. El califa quiso ir junto con el ejército a sofocar dicha rebelión, pero ella le aconsejó que dirigiera al ejército sin acompañarlo”<sup>310</sup>.

‘Abd Al-Malik Ibn Marwān pudo sofocar la rebelión de Muṣ‘ab Ibn Azubir y lo mató. Intentó casarse con la hermana del ejecutado, cuya opinión era muy importante en su época, pero ésta lo rechazó y dijo: “No me siento segura junto a quien ha asesinado a mi hermano”<sup>311</sup>.

En cuanto la esposa de su sucesor Al-Walīd Ibn ‘Abd Al-Malik, también ocupó una posición destacada junto al califa. Se llamaba Um Al-Banīn Bint ‘Abd Al-‘Azīz Ibn Marwān e igualmente tuvo la oportunidad de opinar en muchos asuntos e influir en la esfera de poder.

En aquella época era gobernador de Iraq Al-Ḥayyāy Ibn Yūsuf Aṭaqafī, conocido por su extremismo y dureza. Éste había asesinado a mucha gente por sospechar de ellos, de la misma forma que encerró a muchos de sus opositores, sometiéndolos a numerosas formas de tortura. Al-Walīd Ibn ‘Abd Al-Malik lo hizo llamar a su palacio. Al-Ḥayyāy decía con orgullo que había asesinado a los opositores del Estado omeya. Mientras, Um Al-Banīn escuchaba con desagrado aquellas palabras escondida detrás de la cortina. Pidió entonces a su marido que le trajera a Al-Ḥayyāy y cuando lo tuvo enfrente lo sermoneó de tal modo que el gobernador llegó a decir: “Después de todo lo que he oído de ella, prefiero la muerte”<sup>312</sup>.

Del mismo modo, Um Al-Banīn era conocida por su piedad y solía recibir a quienes se acercaban a la corte solicitando auxilio. Se dice que un día Al-Walīd entró en sus aposentos y encontró a una mujer con su esposa. Le preguntó: “¿Quién es esta mujer?” A lo que su esposa contestó: “Su nombre es Azaria y ha venido a pedirnos que saldemos una cuenta pendiente”. El califa ordenó entonces que dicha deuda fuera saldada”<sup>313</sup>.

Pero Um Al-Banīn no se limitaba solo a este tipo de acciones, sino que también intercedió en el indulto de muchos opositores. Uno de ellos, llamado

---

<sup>310</sup> Al-‘Aṣḫānī, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol 19, Al-Hai’ah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 122.

<sup>311</sup> Al-‘Aṣḫānī, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 19, Al-Hai’ah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 122.

<sup>312</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nesā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Imiah, p. 130.

<sup>313</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Yārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 2, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Imiah, Beirut, 1962, p. 366; Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-mr’ah wa-l-mušāraḡah al-siāsiah fi zel al-daulah al-islāmiyah*, E. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 55-56.

‘Abd Allāh Ibn Qais Al-Ruqayat, requerido por los omeyas, escribió a Um Al-Banīn solicitando un indulto. Ella fue a ver al califa y le suplicó que le perdonara obteniendo de esta forma no solo el perdón, sino además una recompensa<sup>314</sup>.

Se dice que a raíz de un malentendido surgido que entre Um Al-Banīn y su esposo Al-Walīd, ella se enfadó y dejó de hablarle. El quiso hacer las paces con ella, recibiendo el rechazo como respuesta. Entonces recurrió a un hombre llamado Jarīm, conocido por su astucia e inteligencia y le dijo: “Consigue que Um Al-Banīn haga las paces conmigo y obtendrás lo que quieras”. Jarim fue a verla lloriqueando. Al preguntarle qué le pasaba, él le dijo: “Tengo dos hijos, uno de ellos mató al otro, por lo que el califa ha ordenado que lo ajusticien, cuando yo ya no le tengo más que a él. Quisiera que hablaras con el califa de este asunto”. Cuando ella le dijo que no podía hablar con el califa, él aumentó su llanto, por lo que ella se apiadó de él y fue a hablar con su esposo. Entonces éste le puso como condición que hiciera las paces con él, a lo que ella accedió<sup>315</sup>. Este episodio refleja la importante posición que ocupaba Um Al-Banīn en esa época.

Sin embargo, muchos vieron en esto una señal de que el califa estaba dominado por su esposa. El gobernador Ḥayyāy Ibn Yūsuf le advirtió al califa: “No dejes que las mujeres participen de tus asuntos; no les cuentes tus secretos; no solicites su opinión ni hagas de ellas tus contertulias, pues es malo”<sup>316</sup>.

Sin duda fue este el momento en el que la mujer gozó de una mejor situación, siempre, claro está, dentro de los parámetros de la estructura patriarcal árabo-islámica. Conocemos incluso ejemplos de mujeres que llegaron a quejarse de su esposo ante la autoridad. Este es el caso de Ramlah Bint Mu’āwiya Ibn Abi Sufiān, que se quejó al califa de su esposo ‘Amr Ibn ‘Uṭmān por no mantener con ella relaciones sexuales<sup>317</sup>. Esta misma mujer vehiculó muchas posiciones políticas opositoras a su padre, el primer califa omeya. Marwān Ibn al Ḥakam, el que posteriormente sería tercer califa, acostumbraba visitar al marido de Ramlah. A pesar de ser Omeya, Marwān

---

<sup>314</sup> Al-‘Aṣḫāhāni, Abū Al-Faraḥ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 19, Al-Hai’ah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 123; Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Imiah, p.130.

<sup>315</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Imiah, p. 131.

<sup>316</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Imiah, p. 131; Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-mr’ah wa-l-mušāraqah al-siāsiah fi zel al-daulah al-islāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 56.

<sup>317</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Imiah, p. 136.

pertenecía a una familia distinta a la del califa. Sus conversaciones con ‘Amr Ibn ‘Utmān eran recurrentes sobre si Mu’āwiya y su linaje estaban legitimados para tener el poder. Ramlah sospechó de lo que se tramaba en esas reuniones, por lo que se las ingenió para realizar un agujero por el escuchar sus conversaciones. De Esa manera pudo enterarse de lo que decían y contárselo después a Mu’āwiya<sup>318</sup>.

Hubo igualmente mujeres oradoras que mostraron valentía a la hora de enfrentarse a califas y gobernadores. De entre ellas destacó Butaina Bint Ḥaia, de la cual un joven llamado Ŷamīl se enamoró tan intensamente que su nombre pasó a asociarse al suyo, siendo conocido como Ŷamīl Butaina. La tribu de Butaina, llamada ‘Udrah, era conocida por la pasión de sus amantes, que canturreaban los nombres de sus amados en sus versos. Sus historias eran muy conocidas en las tertulias tanto de la gente de a pié como en las de los califas. El amor es un tema recurrente en la literatura y cultura árabo-islámicas y dentro de este, cuando hablamos de cortejar a una mujer, debemos de recordar que es una materia muy cultivada titulada Al-Gazal Al-‘Udri (amor platónico). A un hombre le preguntaron: “¿Porqué pregonasteis el amor?” A lo que él respondió: “Somos gente que si ama, muere”<sup>319</sup>.

Entre los más destacados amantes de esta tribu está el mencionado Ŷamīl, que amó a Butaina. El califa ‘Abd Al-Malik Ibn Marwān supo de ella y de sus cualidades a través de los versos de Ŷamīl, por lo que la mandó llamar a su palacio para conocerla. Pero cuando constató que era mucho menos de cómo la describía Ŷamīl le espetó: “ Butaina, ¿qué es lo que vio en ti Ŷamīl para decir lo que dijo?” Ella le respondió rauda: “¿Y qué vio en ti la gente para nombrarte califa?” El rió y la dejó marcharse<sup>320</sup>.

Cuando ‘Umar Ibn ‘Abd Al-Azīz se convirtió en califa prohibió que las mujeres interfirieran en los asuntos de gobierno. ‘Umar era muy conocido por su estricto sentido de la justicia y por su rechazo al despilfarro y la disipación. Cuando accedió al poder tomó medidas económicas drásticas contra los emires omeyas, a los que recortó riquezas y confiscó algunos de sus bienes. Alarmados, estos emires pidieron ayuda a su tía Fātima Bint Marwān, para hacer que ‘Umar desistiera de su empeño. Pero éste rechazó su petición, al

---

<sup>318</sup> Ibn Kaṭīr, ‘Imād Al-Dīn ‘Bu Al-Fidā’ ‘Ismā’īl Ibn ‘Umar, *Al-bidā’iya wa-l-nihāyah*, Vol. 7, Dar Al-Fakr, El Cairo, 1935, p. 111; Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maqram, *Muḥtaṣar tārij damašq*, Vol. 2, Damasco, 1985, p. 232.

<sup>319</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārij ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 2, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Imiah, Beirut, 1962, p. 196.

<sup>320</sup> Ibn Al-Aṭīr, ‘Ali Ibn Yaḥya Al-Šibani, *Al-kāmil fī al-tārij*, Vol. 7, Dar Šāder, Beirut, 1979, p. 107.

igual que rechazaría después la de su hermana Um ‘Amr, que quiso intervenir por el mismo motivo<sup>321</sup>.

Parece ser que ‘Umar Ibn ‘Abd Al-Azīz y algunos de sus gobernadores decidieron recortar algunas libertades de las que gozaban las mujeres en aquella época, como ir a los baños públicos en Egipto. Fue el gobernador de esta región Ayūb Ibn Šarḥbīl el que llevó a cabo la prohibición<sup>322</sup>.

El califa Yazīd Ibn Al-Walīd Ibn ‘Abd Al-Malik tenía dos esclavas que ocupaban un lugar relevante para él: Salāmah Al-Qis y Ḥabābah. Esto disgustaba sobremanera al resto de la familia omeya, hasta tal punto reprochárselo en varias ocasiones. De entre ellos, su tío Maslama Ibn ‘Abd Al-Malik le dijo: “Esto no puede ser, especialmente conociendo la política de ‘Umar Ibn ‘Abd Al-Azīz”<sup>323</sup>.

La imagen del califa Yazīd II —enamorado de su esclava poetisa y cantante hasta el punto de perder el sentido y decir cosas impropias—, asombró sobremanera a los historiadores. Incluso Al-Mas‘ūdī, que normalmente escribe sus relatos en clave de humor, pierde los estribos cuando habla del califa Yazīd II: “Un día estaba en presencia de Yazīd, cuando Ḥabābah y Salāmah le cantaron. Se extasió de tal manera que dijo que quería volar. Entonces Ḥabābah le dijo: Mi señor, entonces, ¿a quién dejarás el pueblo y a nosotras?”<sup>324</sup>.

Cuando Ḥabābah murió accidentalmente a causa de una asfixia provocada por un grano de granada, Yazīd se quedó tan triste que se olvidó del mundo y de sus deberes, lo que obligó a la mismísima capital islámica a prescindir del califa para los rezos diarios. Yazīd se negó a enterrar a Ḥabābah. Llorándola, se resistió a separarse de ella, olvidándose del Estado, de la mezquita y de la obligatoriedad del rezo del viernes. Su estado empeoró y al cabo de varias semanas, los musulmanes tuvieron que acompañar a su califa en el cortejo fúnebre que lo llevaba hacia su última morada. Fue quizás, de

---

<sup>321</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Imiah, p. 111; Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-mar’ah wa-l-mušāraqah al-siāsiya fī zel al-daulah al-islāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 58.

<sup>322</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-‘Imiah, p. 112.

<sup>323</sup> Ibn Al-A‘tīr, ‘Alī Ibn Yaḥyā Al-Šibani, *Al-kāmil ū al-tārīj*, Vol. 2, Dar Šāder, Beirut, 1979, p. 91; Al-ṭabari, Muḥammad Ibn ḡarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 4, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Imiah, Beirut, 1962, p. 111.

<sup>324</sup> Al-ṭabari, Muḥammad Ibn ḡarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 2, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Imiah, Beirut, 1962, p. 112; Al-Mas‘ūdī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Muru‘at al-dahab wa ma ‘āden al-ḡauhar*, Vol. 1, Al-Maktabah Al-jiḡāriah, Beirut, 1948, p. 434.

forma lírica, el primer y último califa muerto a causa del amor a una mujer, el amor una esclava.

Todos los historiadores se cebaron contra Yazīd, y éste no recuperará su posición y respeto hasta que Abū Al-Faraḡ Al-‘Aṣḡahāni escriba su libro “Cancionero”, en el que mencionaba a Ḥabāba entre los artistas que participaron en el enriquecimiento de la poesía y la música, ya que la consideró como poetisa e instrumentista talentosa. Consideró igualmente a Yazīd como hombre de un gusto muy desarrollado, que supo apreciarla<sup>325</sup>. Mientras que los cronistas Al-Mas‘ūdi y Al-Ṭabari, adoptaron posiciones autoritarias, calificando a Ḥabāba como degenerada y enemiga de Dios y de su doctrina<sup>326</sup>.

A pesar de ser sinceros creyentes y personas cultas, Al Mas‘ūdi y A-ṭabari, no vieron en Ḥabāba más que a una esclava que embelesaba al califa y lo distraía de sus deberes. Los historiadores menosprecian generalmente a Yazīd por haber confesado su amor a una esclava, hasta tal punto que ignoran sus esfuerzos en pro de la renovación de la práctica política. Igualmente silencian sus intentos de diálogo con la oposición, cuando la norma y la costumbre, antes de que él tomara el poder, era acabar con ellos. Era también amigo de la paz, animó al diálogo y comenzó a negociar con los que se oponían a él, lo cual no es banal.

Paradójicamente, los intentos similares hechos por el anterior califa, ‘Umar Ibn ‘Abd Al-Azīz, fueron aplaudidos. Fue el primer califa omeya que prefirió no matar a sus opositores chiíes y entabló negociaciones con ellos. Sin embargo, nada de esto fue reconocido a Yazīd, a pesar de haber seguido el mismo criterio. Al contrario, se le juzgó como un hombre degenerado e incapaz a nivel político.

Cuando Hiṣām Ibn ‘Abd Al-Malik tomó el poder, las cosas no cambiaron mucho respecto a su antecesor, pues también él se enamoró de su esclava. Se llamaba Ṣadūf. Un día surgió entre ellos un malentendido y, no habiendo podido hacer las paces, el califa quedó entristecido. Un poeta que conocía lo que había pasado, vino a su presencia y le recitó estos versos:

---

<sup>325</sup> Al-‘Aṣḡahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 19, Al-Hai’ah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 22.

<sup>326</sup> Al-Ṭabari, Muḡammad Ibn Ÿarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 2, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Imiah, Beirut, 1962, p. 117; Al-Mas‘ūdi, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Muruḡ al-dahab wa ma ‘āden al-ḡauhar*, Vol. 1, Al-Maktabah Al-ḡiḡāriah, Beirut, 1948, p. 450.

¿Reprochaste a Ṣadūf y ella a tí?  
Semejantes reproches honoran.  
No te quedes culpándote del reproche  
estando acostumbrado a su amor.  
La ruptura y separación no las lleva a cabo  
más que el fuerte, y tú eres débil<sup>327</sup>.

De entre las mujeres que destacaron en tiempos de Hišām Ibn ‘Abd Al-Malik, encontramos a Um Salamah Bint Ya‘qūb Al-Majzūmiah, esposa de su hijo Maslamah Ibn Hišām. Cuando murió Hišām y fue sucedido por Al-Walīd Ibn Yazīd Ibn ‘Abd Al-Malik, éste mandó a Al-‘Abās Ibn Al-Walīd Ibn ‘Abd Al-Malik la realización del inventario de lo que había en los depósitos de Hišām. Pero le indicó que no inventariara las cuentas de Maslamah Ibn Hišām, con el que no se entendía cuando todavía vivía Hišām. Maslamah era un bebedor empedernido y cuando llegó Al-‘Abās Ibn Al-Walīd, la Um Salamah le escribió diciéndole que Maslamah no despertaba de sus borracheras y no se interesaba por nada, ni siquiera por sus hermanos ni de la muerte de su padre. Cuando Maslamah fue a ver a Al-‘Abās, éste le dijo: “Oye Maslamah, tu padre te había propuesto para califa, pero no podemos admitirlo después de lo que escuchamos de tí”. Luego le recriminó su conducta y le reprochó que bebiera alcohol. Maslamah lo negó todo y le preguntó que quién le había contado todo eso. “Tu esposa, Um Salamah”, le contestó él. Maslamah se divorció de ella inmediatamente después y ella se fue a Palestina, donde fue tomada por esposa por Abū Al-‘Abās Asafāḥ, primer califa abbāsi<sup>328</sup>.

En ese tiempo, surgió una nueva rebelión en Egipto encabezada por un tal Wahib Al-Yaḥṣabi. Su revuelta fue aplastada y el resultó muerto. “Su esposa Ma‘ūnah fue de casa en casa por la noche, instando a la gente a vengarse. Llevaba la cabeza rapada”<sup>329</sup>.

Cuando Al-Walīd Ibn Yazīd tomó el poder, fue dominado por una esclava suya llamada Nawār, que le cantaba. Llegó a tener tanta influencia que

---

<sup>327</sup> Al-‘Aṣfahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 19, Al-Hai‘ah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 37.

<sup>328</sup> Al-Mas‘ūdi, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Muru‘at al-dahab wa ma‘āden al-ḡauhar*, Vol. 1, Al-Maktabah Al-Jiḡāriyah, Beirut, 1948, p. 462; Al-‘Aṣfahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 2, Al-Hai‘ah Al-Maṣriah lēketāb, El Cairo, 1968, p. 218.

<sup>329</sup> Al-Kindi, Muḥammad Ibn Yūsuf, *Ulāt masr*, Dar Ṣader, Beirut, p. 99; Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-mar‘ah wa-l-mušāraḡah al-siāsiya fī zel al-daulah al-‘islāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 58.

Al-Walīd le ordenó que presidiera los rezos de los creyentes, lo cual hizo con el rostro tapado<sup>330</sup>. El califa tenía también otra esclava llamada Šahda, que antes de ponerse a su servicio había ejercido como plañidera en orfanatos. Cuando Al-Walīd la compró, le encomendó la tarea de enseñar cante al resto de las esclavas<sup>331</sup>.

Había igualmente otras mujeres que podrían considerarse dueñas de sus destinos, de tal manera que nadie las podía tomar como esposas en contra de su voluntad. De entre ellas, destaca Salma Bint Sa‘īd Ibn Al ‘ās, que rechazó casarse con el propio califa Al-Walīd Ibn Al-Yazīd<sup>332</sup>.

Cuando la dinastía Omeya tocaba a su fin y las rebeliones acosaban al califato desde todas partes y todos los partidos, algunas mujeres denunciaron que los rebeldes reclamaran el califato para sí mismo. Así, cuando el yemení ‘Abd Allah Ibn Yaḥya Al-Kindi anunció su rebelión reclamando el califato, una mujer le dijo:

¿Quieres dominarnos estando en Yemen?  
¿Reclamas un reino estando en un país lejano?  
¿Fue en Yemen o en Quraiš donde aprendimos los preceptos del Islam?<sup>333</sup>.

Para la época omeya tenemos referencias que nos relatan también la existencia de algunas mujeres se salían de la norma, por ejemplo bebiendo alcohol. Entre ellas, Al-ṭabari describe la figura de “Um Ḥakīm Bint Yaḥya Ibn Al-‘ās, que bebía todo el tiempo. Era una bebedora empedernida que podía dejarlo su adicción. Se hizo conocida hasta el punto que los vasos que utilizaba para tomar alcohol fueron famosos entre la gente y se conservaron en las alacenas de los califas, con el nombre de vasos de Um Ḥakīm”<sup>334</sup>.

Al-’Aṣḫāhāni relata en su obra *Al-agāni* la historia de un hombre llamado ‘Amr Ibn Kibār, que estaba casado con una mujer de nombre Dauma

---

<sup>330</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maqram, *Muḥtaṣar tārij damašq*, Vol. 8, Damasco, 1985, p. 48.

<sup>331</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maqram, *Muḥtaṣar tārij damašq*, Vol. 3, Damasco, 1985, p. 473; Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-mar’ah wa-l-mušāraqah al-siāsiya fī zel al-daulah al-islāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 58.

<sup>332</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-’Imiah, p. 183.

<sup>333</sup> Ibn Ṭifūr, Aḥmad, *Blāḡāt al-nisā’*, Ed. 2, Al-Maktabah Al-’Imiah, p. 183; Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-mar’ah wa-l-mušāraqah al-siāsiya fī zel al-daulah al-islāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 58.

<sup>334</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḍarīr, *Tārij ‘ulumam wa-l-Mulūk*, Vol. 4, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-’Imiah, Beirut, 1962, p. 196.

Bint Rabāḥ. Los dos eran aficionados al alcohol, hasta el extremo de que ella recibía en su casa a hombres con los que practicaba el adulterio. Después peregrinó a La Meca para purgar su pecado, pues es conocido en el mundo islámico que la peregrinación limpia de impurezas anteriores y es una ocasión para comenzar una nueva vida. Por ello, su esposo le recitó estos versos:

Teme a Dios, Dauma, y arrepíentete  
para que no te confunda lo que has hecho.  
Y no vuelvas a beber alcohol  
ni a recibir a hombres.  
Hay un gobernador cruel.  
Cuida de que no te castigue.  
Lo que pasó, pasado es  
y juventud ya no tienes.

Dauma encolerizada lo agredió, desgarró su ropa y arrancó los pelos de su barba recriminándole que la atacara en sus poemas. A raíz de esto, él la repudió y se compró una bella esclava, lo que aumentó los celos de Dauma y acrecentó sus ataques hacia él. 'Amr entonces la denunció al gobernador. Este envió a sus guardias, que le pegaron y le rompieron los frascos de alcohol, obligándola a pagar la ropa que le destrozó a su esposo<sup>335</sup>.

A pesar de los excepcionales ejemplos aquí mostrados y de la relativamente ventajosa posición de la mujer durante el período omeya, no siempre es fácil distinguir hasta qué punto lo expresado es la excepción o el reflejo de una realidad social siempre mucho más compleja. Lo que si queda claro a través de las referencias textuales es que, en un mundo patriarcal como el árabo-islámico, la mujer no dejaba de tener una cierta capacidad de actuación a nivel social y seguía teniendo recursos (el apoyo de su tribu, de la propia legislación islámica o su propia formación), como para poder adoptar incluso, en algunos momentos, un papel protagonista. Pero la evolución histórica no le será, absoluto, favorable. La expansión del Islam hará que los árabes se encuentren con nuevas realidades sociales y las tendencias ideológicas se irán haciendo paulatinamente más conservadoras.

Con la expansión Islam y la consolidación de las estructuras del Estado, se creó un gran imperio que propició la concentración de la riqueza en manos de las autoridades y poderosos. Estos no dudaron en gastar parte de ese dinero

---

<sup>335</sup> Al-'Aṣfahāni, Abū Al-Faraḡ 'Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 6, Al-Hai'ah Al-Maṣriah Al-Kiāb, El Cairo, 1968, p. 180.

para comprar a algunos eruditos religiosos. Consiguieron así establecer leyes religiosas favorables a sus propios deseos, aún cuando éstas se contradecían con la ortodoxia islámica. Así comenzaron a producirse las modificaciones, los cambios y la variedad de interpretaciones de la nueva religión. Aquellos eruditos ignoraron algunos de los textos más claros y evidentes y los preceptos humanos que trajo la nueva fe, para convertirlos en nuevos mandamientos acordes con los deseos del poder. Estas nuevas leyes se afianzaron y se volvieron sagradas, aún cuando contradecían el espíritu humano que aportó la nueva religión. Las generaciones siguientes heredaron estos preceptos, que fueron consignados en incontables obras, de tal manera que la religión musulmana fue conocida fundamentalmente a través de estos libros y su práctica se ciñó exclusivamente a ellos. Cuando los teólogos bloquearon toda posibilidad de interpretación distinta a la que ellos imponían, al musulmán le fue prohibido recurrir a las primeras fuentes en los casos en que las nuevas doctrinas se contradecían con ellos. Más aún, cualquiera que se atreviera a señalar alguna contradicción entre la doctrina original y la impuesta posteriormente, corría el riesgo de ser acusado de apostasía y herejía. Esta acusación autorizaba el ajusticiamiento, persistiendo esta situación hasta ahora.

Las mujeres y los esclavos fueron y han seguido siendo las capas sociales que quizás más han sufrido esta clara manipulación de los preceptos<sup>336</sup>. En efecto, se ignoraron todas las indicaciones que se otorgaron para beneficiar a estos dos colectivos sociales y regular sus derechos. En cambio, se procedió a la creación de un nuevo sacerdocio religioso que les impuso la obligación de servir a sus nuevos amos, privándolos de todos sus derechos. Así, la emancipación del esclavo se cambió por la adquisición masiva de éste. Por centenares e incluso por miles pueden contarse en el caso de algunos aristócratas. Las esclavas se utilizaron para diversión y para satisfacer los interminables caprichos y deseos sexuales sus amos. Incluso se establecieron normas para poder recurrir a jóvenes muchachos que satisficieran los caprichos sexuales de algunos de ellos. Los palacios de éstos aristócratas se convirtieron en harenes donde se esclavizaba a las mujeres y en lugares de intriga, verdaderos infiernos para muchas de ellas donde incluso podía perderse la vida.

En cuanto a las mujeres libres, se las recluyó igualmente en los harenes de los palacios reales, incluso en la casa, de las que no podían salir, retenidas

---

<sup>336</sup>Al-Ṭabāṭaba'ī, Muḥammad Ḥusain, *Al-mĒān fī tafsīr al-Quran*, Vol. 2, Dar Al-Hadāiah, Beirut, 1990, p. 65; Al-Muṭahāri, Murtaḍa, *Nizām ḥaqūq al-mara'ah fī al-Islām*, Dar Al-ilm, Amman, 1995, p. 132.

por legislaciones religiosas hechas a medida, hasta el punto de que nadie encontraba anómalo que una mujer permaneciera recluida en casa de su marido hasta morir. Al contrario, este hecho llegó a ser aceptado desde el punto de vista religioso. También se autorizó la poligamia de manera incontrolada a pesar de que el Corán es claro en este sentido. Y puesto que el límite de esposas se fijaba teóricamente en cuatro, proliferaron los también divorcios, igualmente de manera incontrolada, incluso por el mero hecho de cambiar de esposas. Esto llegó a provocar incluso una cierta “escasez” de mujeres convirtiéndose en un problema social que hizo más complicado el acceso al matrimonio a los hombres de clases sociales más bajas en determinados lugares.

## LA MUJER EN LA ÉPOCA ABBASÍ:

Hemos señalado que la mujer árabe va a ir sufriendo una evolución desde época preislámica que no siempre es fácil de dibujar. Muchos de los derechos del período anterior al Islam irán perdiéndose progresivamente. Este proceso es lento y, como decimos, complejo. Dará comienzo, como hemos tenido la oportunidad de ver, desde época omeya y se acentuará en la abbasí. En él tendrá una responsabilidad ineludible el propio poder, que desde la autoridad política y religiosa impulsará cierto tipo de cambios e ideologías.

La acentuación de las diferencias sociales, la formación de una aristocracia y la consolidación de las estructuras del Estado son fundamentales para comprender esta evolución. Así, mientras la vida en el desierto no aportaba al árabe más de lo estrictamente necesario para la supervivencia, en época omeya y abbasí se llegarán a formar auténticas fortunas entre las clases dirigentes. La acumulación de riquezas no fue empleada en cubrir las necesidades de la gente y honrar los preceptos del Islam —puesto que el califa era al mismo tiempo el príncipe de los creyentes—. Gran parte de esas fortunas fue gastada en lujos, entre los cuales se encontraba, con un papel destacado, el sexo. Así, los gobernantes (califas, dirigentes, emires...) compraron esclavas de diversas nacionalidades y presumían, no sólo de su belleza, sino de la cantidad de ellas que poseían. Su fascinación por la mujer llegó a tal punto que crearon instituciones de harenes especialmente para sus esposas. Justificar esta situación conllevaba la adopción de una ideología y un consenso social que sometiera a la mujer a los caprichos y deseos del hombre. Para basar esta debía de buscarse una fundamentación religiosa que resultara incuestionable a los ojos de los fieles creyentes. En palabras del historiador jordano Jres...t: “Desde esa fecha, la mujer árabe vio como el asedio se tornaba más estrecho a su alrededor (...), que el rayo estaba en camino y que la fulminaría sin remedio”<sup>337</sup>.

En la era preislámica y en los albores del Islam, la diferencia entre la mujer esclava y la libre era nítida. Las primeras eran cautivas, mientras la árabe era considerada libre. En las épocas omeya y abbasí aumentó la confusión en torno a la mujer árabe libre a causa de la expansión del imperio islámico y los consecuentes cambios y mezcla de costumbres y culturas nuevas. Esto provocó que la mujer árabe libre se convirtiera en una simple

---

<sup>337</sup> Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-mar’ah wa-l-mušāraqah al-siāsiya fī zel al-daulah al-’islāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 61.

mercancía en manos del hombre, y que para distinguirse de la esclava, no tuviera más remedio que recluírse en su casa y auto-encarcelarse en lo que se imaginó que era su reino, en donde goza de consideración. Con su entrega perdió su libertad durante muchos siglos y su posición retrocedió.

La mezcla de los árabes con los pueblos dominados por ellos engendró una amalgama cultural en todos los ámbitos, lo que marcó todas las facetas de la vida de la dinastía abbasí. Estos fenómenos sociales provocaron a vez y fueron reflejo de los cambios que se produjeron en el Estado. El Estado abbasí se fundó en el año 750 d.C. sobre las ruinas de la dinastía omeya, después de crueles batallas que finalmente dieron la victoria a los abbasíes. Los nuevos gobernantes se apoyaron sobre el elemento persa para fundar su Estado, lo que llevó a grandes cambios respecto a los valores que predominaban en tiempos anteriores. Uno de los más llamativos es el matrimonio de los califas con mujeres no árabes. Es de destacar que de entre los treinta y siete califas abbasíes que se sucedieron, sólo tres eran hijos de mujeres árabes. Estos fueron:

1-Abū Al-'Abbās Assafāh, cuya madre se llamaba Raiṭah Bint 'Abd Al-Madān Al-ḥārīti y al que llamaban Ibn Al-ḥārtiah. Su ascendencia quizás le valió asumir el califato antes que su hermano Al-Mansūr, aún cuando era más joven que aquél, ya que su madre, Salama, era de etnia beréber<sup>338</sup>.

2-Al-Mahdi Ibn Al-Mansūr, cuya madre fue Um Mūsa Bint Al-Mansūr Ibn 'Abd Allāh Al-ḥumairiya<sup>339</sup>.

3-Muḥammad Al-'Amin Ibn Harun Arašīd, hijo de Zubaidah Bint Ŷa'afar Al-Mansūr<sup>340</sup>.

Mientras que en la época omeya la mayoría de las funciones se asignaban a los árabes, los abbasíes comenzaron a emplear a sujetos extranjeros en todas las funciones del Estado, especialmente en el ejército y en palacio. Posteriormente, con el paso del tiempo, esta situación se afianzaría y los extranjeros llegaron a ejercer una gran influencia en la dirección de los asuntos del Estado, aprovechándose de la falta de carisma de algunos califas.

---

<sup>338</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj 'alumam wa-l-mulūk*, Vol. 6, Ed.1, Dar Al-Kutub Al-'Imiah, Beirut, 1962, p. 34.

<sup>339</sup> Ibn Al-A'ṭir, 'Alī Ibn Yaḥia Al-Šibani, *Al-kāmil fī al-tārīj*, Vol. 4, Dar Šāder, Beirut, 1979, p. 143.

<sup>340</sup> Al-Tanūi, Al-Muḥsin Ibn 'Alī Ibn Muḥammad, *Al-fararāy Ba 'd al-šidah*, Dar Al-'Elm, Beirut, 1978, p. 2.462.

El fenómeno de la esclavitud, tanto de hombres como de mujeres, es una tradición humana profundamente arraigada en las sociedades humanas antiguas. Los motivos fundamentales para caer en la esclavitud eran la guerra y la pobreza. Ya fuera a través de la cautividad o por la necesidad, la esclavitud floreció también en la sociedad árabo-islámica. A ello contribuyó de manera decisiva el crecimiento de las diferencias sociales y la acumulación de riqueza.

Es verdad que el Islam no prohibió la esclavitud, sino que llamó a su desaparición paulatina<sup>341</sup>. Estableció leyes y normas para mejorar la situación y la posición social de los esclavos. De ahí que se pueda afirmar que fue en las sociedades islámicas donde los esclavos, hombres o mujeres, tuvieron más y mejores oportunidades para liberarse de su esclavitud y ascender en la escala social hasta el punto de convertirse, paradójicamente, en miembros del gobierno y personalidades eminentes en todos los ámbitos.

En época abbasí, creció de forma espectacular el número de esclavos en la sociedad iraquí. En efecto, Bagdad, la nueva capital, se convirtió en la ciudad de aquella época que más esclavos importó de todas partes de la tierra conocida: desde las esclavas africanas o de regiones del turquistán, hasta Rusia y los países escandinavos. Incluso había criadas y esclavos de sangre árabe, traídos de Hiḡāz (Arabia) y del Yemen. Era evidente que las guerras y la pobreza no distinguían entre razas y pueblos.

La abundancia de esclavos —y muy especialmente esclavas—, en los comercios de Bagdad en esta época, se debió en primer lugar a la insultante acumulación de riqueza material por parte de la clase dirigente abbasí. Este enriquecimiento fue fruto de los botines de guerra y de las aportaciones económicas y personales traídas a Bagdad de todas las partes del Imperio. Además, la proliferación de guerras que el Estado abbasí tuvo que afrontar en diferentes regiones, favoreció la extensión de su territorio y el aumento del comercio esclavista. Es cierto, no obstante, que no todos estos esclavos fueron consecuencia del cautiverio. Una parte importante eran también niños vendidos por sus familias a los tratantes, para protegerlos de la pobreza y del hambre, con la esperanza de que la suerte los acompañara en una nueva vida.

---

<sup>341</sup> Ver en el capítulo siguiente las páginas dedicadas al fenómeno de la esclavitud en el mundo islámico.

Y, en efecto, muchos de esos esclavos tuvieron fortuna y aprovecharon su nueva situación y la enorme permeabilidad social para ascender, convirtiéndose incluso en de la mismísima élite gobernante. Algunos, sorprendentemente, llegaron a ser sultanes. El ejemplo más famoso es el de Kāfūr Al-'Ijšīdi, un esclavo de origen subsahariano que en Egipto llegó a lo más alto del poder en el s. XI. Lo mismo aconteció con madres y esposas de califas que antes fueron esclavas. Este es el caso de Al-Jaizurān, la madre del califa abbasí Harūn Al-Rašīd<sup>342</sup>.

La opción de los abbasíes por casarse con esclavas y la candidatura de sus hijos a los puestos de califas contradice las costumbres, seguidas en tiempos de los omeyas, que descalificaban a los hijos de esclavas para ejercer el califato. Esta diferenciación entre hijos fue llevada a su paroxismo cuando el califa omeya Abd Al-Malik Ibn Marwān, presenciando una carrera entre sus dos hijos Sulimān y Maslamah, atribuyó la victoria del primero al hecho de que había sido engendrado por una mujer árabe y la derrota de Maslamah al de que era hijo de una esclava no árabe<sup>343</sup>.

Sólo dos hijos de esclavas pudieron llegar a ejercer el califato en la época omeya. Se trata de Yazīd Ibn Al-Walīd Ibn 'Abd Al-Malik y de Marwān Ibn Muḥammad, que lo consiguieron por medio de la rebelión y no de la designación<sup>344</sup>.

Las esclavas ejercieron un nítido papel en la vida social de la época abbasí, introduciendo en ella innovaciones no conocidas antes. Viniendo de diferentes partes del mundo, trajeron consigo sus costumbres, sus tradiciones y su manera de pensar. Esas esclavas compartieron palacios de califas, príncipes, aristócratas y ricos. Asimismo trabajaron en tabernas y casas de ocio e incluso quizás en conventos cristianos<sup>345</sup>.

El interés por las esclavas provocó la mujer árabe quedara descuidada y relegada. Al-ŷāḥeZ recoge en su obra las palabras de Maslamah Ibn Maslamah que se lamentaba diciendo: “Me asombra que uno que goza de las esclavas

---

<sup>342</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj 'alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 6, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-'Imiah, Beirut, 1962, p. 122.

<sup>343</sup> Ibn 'Abd Rabūh, Abū 'Umar ibn Muḥammad, *Al'aqd al-farīd*, Vol. 6, Al-Maqtabah Al-Teŷāriah, El Cairo, 1968, p. 130.

<sup>344</sup> Jarisāt, Muḥammad 'Abd Al-Qādir, *Al-mar'ah wa-l-mušāraqah al-siāsiya fī zel al-daulah al-'islāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 62.

<sup>345</sup> Jarisāt, Muḥammad 'Abd Al-Qādir, *Al-mar'ah wa-l-mušāraqah al-siāsiya fī zel al-daulah al-'islāmiya*, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 62.

pueda casarse con árabes<sup>346</sup>. La predilección de los árabes por las esclavas hacía que las compararan con el pan del mercado, asignando a las árabes la calidad de pan de casa<sup>347</sup>.

Este fenómeno alarmó a Al-ŶāḥeZ, uno de los escritores más famosos de la época abbasí, que llamó la atención sobre el descuido para con las mujeres árabes, especialmente las divorciadas, y criticó el gran interés por las esclavas:

Antiguamente, los árabes no menospreciaban a la mujer que hubiera estado casada en uno o varios matrimonios anteriores; bastaba que fuera amada. Actualmente no aceptan a la mujer árabe que haya estado casada antes con otro, y si alguno pide su mano, es objeto de deshonra y se le critica. Sin embargo, se consiente a las esclavas. ¿Por qué, pues, no tienen celos cuando se trata de las esclavas, que incluso eran madres de califas, y sí los tienen cuando la mujer es árabe?<sup>348</sup>

En la literatura árabo-islámica no existía hasta el momento ninguna referencia ideológica contra las mujeres, pero la aparición en escena, con una enorme magnitud, del comercio de esclavas, provocó una cierta marginalización y desentendimiento hacia la mujer árabe. La comercialización de esclavas, prisioneras de guerra, llegó a límites desconocidos entre los árabes hasta esos momentos. Este comercio llegó a su apogeo igualmente en Persia, en Jurasán y en Bizancio. Alcanzó una dimensión tan importante que una calle de Bagdad fue bautizada como “Calle de los esclavos” y al funcionario responsable de esa calle se le denominó “Responsable de los esclavos”. Se dijo del califa Al-Rašīd que un día llegó a tener cuatrocientos esclavos<sup>349</sup>. En cuanto al califa Al-Mu‘tašim, fue conocido por su predilección por los esclavos turcos y llegó a poseer un millar de esclavos de este origen. Para separarlos y evitar un conflicto con la población árabe, tuvo que construir una ciudad especialmente para ellos, llamada “Sarra man ra’a” (Gozó quien vio), la actual Samarra’.

No obstante, la principal demanda de esclavas era para satisfacer las exigencias del ocio, el placer, la música y el cante. Entre las más famosas podemos citar, por ejemplo a Danānīr, esclava de la familia persa Baramika,

---

<sup>346</sup> Al-ŶāḥeZ, ‘Amr Ibn Baḥr, *Al-maḥāsīn wa-l-’Zadād*, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1990, p. 626.

<sup>347</sup> Al-ŶāḥeZ, ‘Amr Ibn Baḥr, *Al-maḥāsīn wal-’Zadād*, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1990, p. 455.

<sup>348</sup> Al-ŶāḥeZ, ‘Amr Ibn Baḥr, *Al-maḥāsīn wa-l-’Zadād*, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1990, p. 455.

<sup>349</sup> Al-’Ašfahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 5, Al-Hai’ah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 218.

visires del califa abbasí Harūn Al-Rašīd; Matiam, esclava de ‘Alī Ibn Hišām uno de los capitanes de Al-Ma’mūn; ‘Anūn, esclava de Anāṭifi y ‘Uarib esclava de los califas Al-Amīn y Al-Ma’mūn. Y aparecieron los grandes cantantes, como Ibrāhīm Al-Maūṣili y posteriormente su hijo Iṣḥāq, famosos por entrenar esclavas para hacerlas cantar. Lo mismo hicieron Ibn Ŷāmi‘, Yazīd Ibn Ḥaura’ y algunas esclavas.

El barrio Al-Karj de la capital, fue famoso por las casas de tratantes y cantores, que frecuentaban jóvenes y poetas “para beber y cometer obscenidades desvergonzadas y sin pudor alguno”<sup>350</sup>. Del nombre de este lado de la ciudad de Bagdad, Al-Karj, surgió otro, “Al-Karjāna”, con el que se conocían los prostíbulos en lenguaje popular turco.

Es comúnmente aceptada la creencia de que la vida lujuriosa de los Banī Al-Abbās con las esclavas hizo que creciera también la demanda de aquéllas que se distinguieran por su bondad, a las que se instruyó de manera especial en poesía, literatura, canto y música, así como en las artes del amor para conquistar los corazones de los hombres<sup>351</sup>. En este contexto, Tawadud Al-Ŷāriah, como se informa en *Al-Agāni*, fue famosa por debatir no solamente con poetas y literatos, sino también con filósofos y jurisprudentes<sup>352</sup>.

Para conseguir “abrir” el mundo de las esclavas y del goce, los hombres tuvieron que aislar en sus casas a las mujeres árabes, con todas las prohibiciones que eso conlleva, para evitar malas influencias sobre la sociedad, la cultura y el lenguaje. La mujer árabe-musulmana libre se convertía así en depositaria no solo del honor, sino también de la pureza de la raza y la cultura, en un momento en que la influencia de las esclavas era muy importante, pues no en vano ejercían la prostitución legal sin competencia, encargadas principalmente de hacer gozar a los hombres. En cuanto a aquéllas que no habían sido seleccionadas y entrenadas para tales menesteres, eran destinadas a las labores caseras, al servicio o como empleadas profesionales. Por otra parte, en época abbasí estaba vigente la prohibición de mezclarse hombres libres con esclavos, a través del matrimonio. Esta situación trajo como consecuencia la aparición de la ideología del “rechazo a la mujer” y el “miedo a la mujer” en la cultura árabe. En esas ciudades repletas de personas,

---

<sup>350</sup> Dīf, Šauqi, *Al-‘aṣr al-‘abāsi al-‘aul*, Dar Al-Ma’āref, El Cairo, 1968, p. 73.

<sup>351</sup> Dīf, Šauqi, *Al-‘aṣr al-‘abāsi al-‘aul*, Dar Al-Ma’āref, El Cairo, 1968, p. 71.

<sup>352</sup> Al-‘Aṣfahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 5, Al-Hai’ah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 207.

pueblos y culturas importadas, se puso a buen recaudo a la mujer libre para evitar tanto que influyera como que fuera influenciada.

La jurisprudencia islámica, los libros de historia, los del hadiz y de interpretación, los libros literarios y noticieros, los libros de cultura popular, todos ellos siguieron a partir de entonces la vía obscurantista de marginar a la mujer. Incidían sobre su debilidad y el peligro que corrían en la sociedad, tomando de la realidad de las esclavas y de sus profesiones un ejemplo de los males que podrían contagiar a las mujeres libres. Aún así, en el contexto de este proceso, surgieron mujeres que intentaron romper este yugo que las inmovilizaba y optaron por el ejercicio de profesiones que monopolizaban los hombres como la teología, el hadiz, la poesía y la enseñanza<sup>353</sup>.

Lo que aumentó la predilección por las esclavas fue su belleza, su fineza, su rapidez intuitiva y su inteligencia. Las cortesanas ejercían una gran influencia sobre la vida en la época abbasí, especialmente en la política. La existencia de esclavas trajo consigo la aparición de signos de suntuosidad y derroche desmesurado, siempre a expensas del pueblo, como los palacios que construyeron los califas abbasíes y los poderosos hombres de Estado. El historiador Al-šābištī (m. 998) nos describe el palacio del califa Al-Mutawakil diciendo:

Colocó en el palacio grandes figuras de oro y plata, así como una alberca rodeada de plata, delante de la cual puso un árbol de oro, plagado de gemas a modo de pájaros. Igualmente se hizo un lecho de oro, flanqueado por dos figuras de grandes leones y adornó las paredes interiores y exteriores del palacio con mosaicos y mármol dorado. Todo ello supuso un coste de un millón setecientos mil dinares<sup>354</sup>.

Todo este lujo no se limitó únicamente a las construcciones, sino que se extendió a los regalos entre las personalidades del Estado y las esclavas. A este respecto, se cita que durante un festival, las esclavas del califa Al-Mutawakil le hicieron regalos, siendo el más grande de éstos el que le hiciera una de las esclavas, llamada Šaýarat Al-Dur, consistente en veinte caballos con sus correspondientes monturas, acompañados cada uno de ellos de una esclava portadora de una vara de oro<sup>355</sup>.

---

<sup>353</sup> Sa'īd, 'Ašūr, *Al-mara'h fi al-ḥadārah al-'arabiya*, Al-Maktabat Al-M'āref, El Cairo, 1988, p. 57.

<sup>354</sup> Al-Šābištī, Abū Al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad, *Al-diārāt*, Dar Al-Rā'ed Al-'Arabi, Beirut, 1986, p. 160.

<sup>355</sup> Al-'Ašfahāni, Abū Al-Faraý 'Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 6, Al-Hai'ah Al-Mašriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 22.

Antes que el califa Al-Mutawakil, hubo otro, Al-Amīn, cuya admiración por su esclava Badal le hizo desembolsar grandes sumas de dinero para mantenerla, llegando a regalarle más joyas que las que ninguna otra pudo tener jamás<sup>356</sup>.

Otro de los signos de ostentación en que se desenvolvían los califas en esa época fue la variedad y lujo en la vestimenta: damasquinada, con perlas preciosas y bordados de oro y plata. Algunas esclavas incluso portaban coronas plagadas de joyas, esmeraldas y oro, cosa que merecía la aprobación de algunos califas como Al-Mahdi<sup>357</sup>.

Las ricas aristócratas abbasíes se afanaban en comprar grandes cantidades de joyas, otro fenómeno característico de las grandes acumulaciones de capital que se produjeron en la época. Sobre este fenómeno, las fuentes árabes precisan que la madre del califa Al-Mutawakil, Šuŷā‘, dejó al morir joyas por un valor de un millón de dinares. Esta cifra fue superada con creces por Um Al-Mu‘taz, que llegó a acumular perlas y esmeraldas por valor de dos millones de dinares. Se habla igualmente del naufragio en el Tigris de un barco en el que viajaban once esclavas pertenecientes al califa de turno. Llevaban sobre ellas joyas con un valor aproximado de cien mil dinares. En el capítulo de la opulencia, destaca también el episodio de la boda de Zubaidah con el califa Hārūn Al-Rašīd. Este la cubrió con tantas joyas que le impidieron caminar. En una noche fiesta, el mismo Hārūn Al-Rašīd habría regalado a una esclava un collar por valor de treinta mil dinares<sup>358</sup>.

En Bagdad había un gran mercado, famoso por la calidad de sus artistas joyeros, conocido como el “mercado de los orfebres”, cuya dirección era atribuida a un “experto orfebre”. También había otro lugar de venta, llamado “mercado de joyas”, donde se ponían a la venta joyas importadas de todas las partes del mundo, especialmente de la India y de la Isla Sarandib, famosa y apreciada por la calidad de sus minerales. Las tiendas de los joyeros de estos mercados estaban repletas de cofres y cajas donde se exponían metales preciosos y joyas como zafiros, diamantes y esmeraldas<sup>359</sup>.

---

<sup>356</sup> Al-‘Ašfahāni, Abū Al-Faraŷ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 5, Al-Hai’ah Al-Mašriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 120.

<sup>357</sup> Al-‘Ašfahāni, Abū Al-Faraŷ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 5, Al-Hai’ah Al-Mašriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 122.

<sup>358</sup> Al-Nuairi, Aḥmad Ibn ‘Abd Al-Wahāb, *Nihāiat al-‘arab fī funūn al-‘adab*, Vol. 5, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1992, p. 89.

<sup>359</sup> Jarisāt, Muḥammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-mar’ah wa-l-mušāraqah al-siāsiya fī zel al-daulah al-‘islāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 64.

Volviendo al tema de los esclavos, es conocido que no todos procedían de fuera de Iraq. Muchos nacieron en este país, fruto de relaciones matrimoniales entre ellos o de relaciones con hombres libres, de suerte que la reproducción se convirtió en otra fuente para abastecer a Iraq de esta “mercancía”.

Para tratar el tema de las esclavas, primero hay que hablar de los tratantes o comerciantes. Estos formaban una clase social que agrupaba a todo un sector económico en el que trabajaba una enorme cantidad de personal entre obreros, escribanos, intermediarios, redes de prostitución, publicidad y educadores y ayos. Tenían sucursales, ojeadores y contactos con intermediarios y comerciantes sectoriales instalados en todas las partes de la Tierra.

Los tratantes tenían en Bagdad casas destinadas a ese comercio, situadas en la ribera del río Tigris, cerca de los mercados de esclavos. Algunas veces tenían en su vecindad casas de esclavas, en donde, según las crónicas, campaban la grosería y la obscenidad bajo la propia supervisión de los tratantes, que incitaban esas actividades para atraer a los ricos y a los poetas, que gozaban con esa clase de distracciones entre las esclavas. Su actividad llegó a tal grado de especialización que contrataron a instructores e intelectuales de todas las disciplinas para que supervisaran la formación y la culturización de sus esclavas, enseñándoles las diferentes artes de aquellos tiempos para así poder acompañar a los miembros de la alta sociedad y ejercer influencia sobre ellos<sup>360</sup>.

En este sentido, los grandes esfuerzos de los tratantes dieron su fruto hasta el punto de que muchas de aquellas esclavas llegaron a un nivel de cultura que les permitió participar en tertulias, opinando y discutiendo sobre temas científicos y artísticos, incluso destacando sobre muchas de las árabes que no pudieron gozar de las mismas posibilidades para cultivarse y aprender. La elevación del nivel cultural de la esclava justificó el aumento de su precio, al mismo tiempo que aumentó sus posibilidades con los hombres y por ende, sobre toda la sociedad abbasí. Resulta increíble el nivel a que llegó la influencia de las esclavas sobre los altos estratos de la sociedad iraquí, sobre todo, sobre la élite gobernante. Sin embargo, las esclavas no se limitaron únicamente a propagar libertinaje y lujuria, sino también tuvieron una

---

<sup>360</sup> Dif, Šauqi , *Al- ʿaṣr al- ʿabāsi al- ʿaul*, Dar Al-Maʿāref, El Cairo, 1968, p. 70.

influencia positiva encarnada en la expansión de la cultura, las bellas artes y muchas de las tradiciones y costumbres traídas de sus sociedades de origen, como la música, el canto, la vestimenta, la cocina, la literatura y todos los ámbitos conocidos del saber, además de sus propias producciones poéticas, fruto del loable grado de culturización que les consiguieron, paradójicamente, los propios tratantes. La influencia de las esclavas tuvo igualmente lugar en el terreno político, donde fueron poderosas, sobre todo aquellas que tuvieron la suerte de tener a califas como esposos o hijos. Parece ser que las esclavas traídas a Bagdad del Hiyaz destacaron en el arte del canto, que fue muy apreciado por muchos califas. Entre las esclavas que destacaron en este ámbito, se cita a Badal, Taim, Dananir, ‘Arib, Farīda, ‘ātika Bint Šahda y Qalam Ašāliḥiah<sup>361</sup>.

Estas esclavas ejercían igualmente su influencia literaria sobre los mismísimos hombres de letras, a los que servían de inspiración para producir preciosos poemas. De ahí que se propagara la poesía amatoria de manera nunca antes conocida. Este tipo de poesía se dividió en dos vertientes: la platónica y la erótica. En este contexto, cabe citar entre las narraciones más importantes las siguientes: la de Bašār Ibn Burd y ‘Abda; la historia de Al-Abbās ben Al Aḥnaf y Faouz; la de Abi Al-‘Atāhia y ‘Ataba; la historia de Abi Nuās y Ŷanān; además de otras historias menos famosas, como la de Ibrāhīm Al-Mūšli y Dāt Al-Jāl y la de Muhammad Ibn Umayya y Jidā<sup>362</sup>.

Algunas esclavas fueron poetas relevantes —a cuyos cenáculos literarios asistían hombres de letras— y competían con los mejores poetas de la época. Desgraciadamente, la historia de la literatura no supo conservar muchas de sus obras, quizás debido a la intromisión de algunos intolerantes, de corte machista, que se encargaron de hacer desaparecer su legado. De entre todas ellas, dos esclavas que acapararon la atención de la sociedad abbasí y e influenciaron especialmente el pensamiento de muchos califas y poetas por sus cualidades artísticas innatas para componer y relatar historias y poemas. Se trata de ‘Anān, la esclava de Anāṭifi, y ‘Arib, la de Al-Mamun<sup>363</sup>.

---

<sup>361</sup> Al-‘Ašfahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 5, Al-Hai’ah Al-Mašriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 97.

<sup>362</sup> Al-‘Ašfahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 5, Al-Hai’ah Al-Mašriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 122.

<sup>363</sup> Al-‘Ašfahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 5, Al-Hai’ah Al-Mašriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 123.

## La participación de la mujer en la vida política abbasí.

Después de numerosas y duras revueltas y guerras, los abbasíes consiguieron apoderarse del califato, trasladando el centro del poder de Siria a Iraq. Antes que ocurriera esto, la mujer árabe era activa en el plano político, pero aún así no llegaba a deslumbrar como lo hiciera con el advenimiento del gobierno abbasí. El desarrollo social que caracterizó este período confirió en ocasiones a la mujer un papel directo como participante de la vida política.

Esta participación femenina comenzó cuando los abbasíes lanzaron su campaña secreta a favor de su causa e invitaban a recaudar fondos. Hubo entonces “muchas mujeres que se desprendieron de sus joyas y se las enviaron a los responsables de la propaganda abbasí”<sup>364</sup>. Entre las personas que apoyaron esta causa estaba Māwiya Bint ‘Amr Ibn Sa‘īd, que donó todas las joyas que llevaba: brazaletes, collares y anillos, todos de oro, así como una tobillera de plata<sup>365</sup>.

El primer califa abbasí fue Abū Al-‘Abbās Asafāḥ (750-754). Era lógico que comenzara su mandato prestando un interés particular al afianzamiento de los pilares del Estado, por lo que la participación de la mujer en la política no constituía ninguna prioridad. Por otro lado, Abū Al-‘Abbās Asafāḥ permaneció poco tiempo en el poder, sólo cuatro años. Aún así, algunas fuentes señalan que su esposa, Um Salama Bint Ya‘qūb Al-Majzūmiah, sí que participó en los asuntos públicos y añaden que “ésta dominaba al califa hasta el punto que no daba una orden sin antes consultar con ella”<sup>366</sup>.

Como ya hemos descrito, la proliferación de esclavas en la época abbasí y la preferencia de que gozaban fue en detrimento de la situación de las mujeres árabes. Esto hizo que cuando Abū Al-‘Abbās Asafāḥ quiso casarse con Um Salamah Bint Ya‘qūb ésta le puso como condición que se abstuviera de desposar a otra mujer, a lo que él accedió. No obstante, no faltó quien quisiera tentarlo con casarse con otras mujeres, como Jālid Ibn Şafuān, quien un día le dijera al califa: “He pensado en tu caso y la inmensidad de tu reino y me sorprendió que te contentaras con una sola mujer que, si enfermara, enfermarías tú también, privándote de disfrutar de las bellas esclavas”. Abū Al-‘Abbās Asafāḥ le contestó: “No he oído antes palabras más bellas que éstas”. Al enterarse Um Salamah de esta conversación, envió a Jālid una

---

<sup>364</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa jabār al-‘abās wa-uldeh*, Dar Şader, Beirut, 1971, p. 223.

<sup>365</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa jabār al-‘abās wa-uldeh*, Dar Şader, Beirut, 1971, 224.

<sup>366</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa jabār al-‘abās wa-uldeh*, Dar Şader, Beirut, 1971, p. 225.

persona que le amenazó de muerte, lo que le obligó a volver a ver al califa y a retirar lo que le había sugerido<sup>367</sup>.

En cuanto al segundo califa, Abū Ŷa‘far al-Manṣūr (754-775), no hay constancia de que cayera bajo influencia femenina alguna como otros califas. Al contrario, fue muy crítico con la familia de Al-Zubair<sup>368</sup>, por dejarse dominar por las mujeres. A este respecto, le dijo a ‘Abd Allāh Ibn Muṣ‘ab Ibn Tābit Ibn A-Zubair: “Vosotros, la dinastía Al-Zubair, estáis dirigidos por mujeres desde hace mucho tiempo, y con su apoyo os rebelasteis contra nosotros. Eres el último loco subordinado a las mujeres”<sup>369</sup>.

El califa consideraba que si la mujer se dedicara exclusivamente al tejido y a hilar generaría una enorme riqueza económica. Se cuenta que en una ocasión “Al-Manṣūr visitó a Al-WaZīn Ibn Al-‘Atā’, en Damasco y le preguntó cómo estaba. Este le respondió que estaba tal como lo veía y que tenía tres hijas. Entonces Al-Manṣūr dijo: “cuatro en tu casa”. Repitió esta frase varias veces, hasta el punto que Al-WaZīn creyó que le iba a prestar algún tipo de ayuda. Sin embargo, cuán fue su sorpresa cuando oyó que Al-Manṣūr le decía: “Eres un príncipe de los árabes, hay cuatro telares sin operador”<sup>370</sup>.

La postura de Al-Manṣūr en relación a la mujer quedó bien clara cuando preparaba a su hijo Al-Mahdi para el califato. Este último tenía una esclava, llamada Rajīm, cuya muerte provocó una gran tristeza en el hijo del califa. Su comportamiento cambió. Frecuentemente iba a postrarse delante de la tumba de su amada, pasando la noche entera sollozando. Al enterarse su padre, le escribió diciéndole: “¿Cómo puedo esperar nombrarte príncipe sobre una nación, cuando tu vida ha cambiado por culpa de una esclava?”<sup>371</sup>.

Aún estando en su lecho, moribundo, Al-Manṣūr no se olvidó de prevenir a su hijo contra la ingerencia de las mujeres en los asuntos de Estado. En las recomendaciones a su hijo le dijo: “No hagas participar a las mujeres en las consultas que te atañen. Creo que lo harás”<sup>372</sup>.

---

<sup>367</sup> Al-Mas‘ūdi, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Muru‘at al-ḍahab wa ma‘āden al-ḡauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Jiḡāriah, Beirut, 1948, p. 323.

<sup>368</sup> Esta familia es conocida por la revuelta de ‘Abd Allāh Al-Zubair en época omeya.

<sup>369</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa jabār al-‘abās wauldeh*, Dar Ṣader, Beirut, 1971, p. 225.

<sup>370</sup> Al-Baiwaqī, Ibrāhīm Ibn Muḥammad, *Al-maḡāsen wa al-masāue‘*, Dar Ṣader, Beirut, 1960, p. 282.

<sup>371</sup> Al-‘Abī, Abū Sa‘īd Manṣūr Ibn Al-Ḥusain, *Naṭra al-dur*, Vol. 3, Al-Hi‘ah Al-Maṣriah lolkutab, El Cairo, 1980, p. 91.

<sup>372</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 8, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Imiah, Beirut, 1962, p. 104.

El historiador Al-ÿāḥeẒ recoge varios relatos que indican que Al-Manṣūr ordenó y presenció muchos casos de tortura a mujeres<sup>373</sup>. Pero sea cual fuere la posición de Al-Manṣūr en relación a las mujeres, lo cierto es que se vio igualmente influenciado por algunas, como su esposa Um Mūsa Al-Himiriya, “que le puso como condición que no se casara con otra mujer y que no disfrutara de las esclavas. Estas condiciones se plasmaron en un contrato entre ellos dos, de cuya constancia tuvieron varios testigos. Después de diez años de haber tomado el califato, escribió a jurisprudentes de Hiÿāz y de Iraq, pidiendo su opinión sobre este particular. Sin embargo, ella les mandaba dinero y regalos para que se abstuvieran de emitir cualquier fetua a favor del califa”<sup>374</sup>.

Existe igualmente un relato que describe una audiencia que Al-Manṣūr otorgó a una mujer llamada Um Salamah, esposa de Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Al-Ḥusain, que iba acompañada de dos jóvenes. Le preguntaron quiénes eran sus dos acompañantes. Um Salamah contestó: “Son mis dos hijos, ahora huérfanos por culpa de tu espada. Están temerosos de ti, por lo que quiero que les des tu cariño”. El califa se quedó tan encantado de las palabras de esta mujer, que mandó que restituyeran los bienes que antes le había confiscado<sup>375</sup>.

Frecuentemente, Al-Manṣūr comparaba a los cobardes con las mujeres y no se sabe de ningún relato que mencionara su posible amor por las esclavas. Una vez capturó a un omeya y le hizo varias preguntas relacionadas por el motivo de la caída de esta dinastía. En un momento dado de este interrogatorio, le preguntó que quienes eran, a su parecer, las mejores mujeres, a lo que el prisionero respondió: “La primas paternas, pues son más pacientes y más piadosas con nosotros”. Según el historiador Al-ṭabari, tomando en cuenta estas opiniones, Al-Manṣūr mandó a su hijo Al-Mahdi que se casara con su prima<sup>376</sup>.

Es precisamente cuando Al-Mahdi tomó el poder (775-785) cuando empezó a afianzarse la participación de la mujer en la vida política. En efecto,

---

<sup>373</sup> Al-ÿāḥeẒ, ‘Amr Ibn Baḥr, *Al-maḥāsini wa-l-’Zdād*, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1990, p. 455.

<sup>374</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 8, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-’Imiah, Beirut, 1962, p. 86.

<sup>375</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 8, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-’Imiah, Beirut, 1962, p. 105.

<sup>376</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 8, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-’Imiah, Beirut, 1962, p. 105.

las esposas y madres de los califas protagonizaron un papel relevante en los asuntos políticos, lo que provocó la aparición de voces contrarias a esta participación. Entre ellas, una muy relevante, la del famoso escritor ‘Abd Allāh Ibn Al-Muqafa’, quien dijera: “Cuatro cosas que haría solamente un temerario y de las que se salvan sólo unos pocos. Estas son: la compañía del rey, confiar un secreto a las mujeres, probar un veneno como experiencia y viajar por mar”<sup>377</sup>.

De entre las mujeres que más destacaron en tiempos de Al-Mahdi, su esposa Raiṭa Bint Abi Al-Abbās, llegó a ocupar un lugar privilegiado en la política, hasta el punto de que éste no podía contrariarla. De entre los famosos relatos que revelan su situación, destaca el del poeta abbasí Abū Dulāma “que frecuentaba bares y tabernas, lo que obligó al califa a condenarlo a pasar el mes del Ramadán recluido en la mezquita, rezando, cosa de la que se aseguró el califa al asignarle una persona que lo vigilaba. La situación era difícil para Abū Dulāma, que intentó que muchas personas intercedieran en su favor ante el califa. No obteniendo resultado, alguien le recomendó que le escribiera a Raiṭa, ya que el califa no la desdecía. En efecto, Abū Dulāma le escribió, pidiéndole que hablara de su situación con el califa y obtuvo una respuesta más que satisfactoria, ya que el califa no sólo lo perdonó sino que además le dio siete mil dinares”<sup>378</sup>.

Raiṭa tenía una esclava llamada ‘Ubaida, que acompañaba a la gente, hablaba con hombres y hacía de correo para su señora<sup>379</sup>. Al-Mahdi contaba con el apoyo de Raiṭa en muchos asuntos importantes.

Otras narraciones hablan de la potencia física de Raiṭa. De nuevo Al-ṭabari recoge un relato exagerado transmitido por otros historiadores que afirmaban que “Muḥammad Ibn Abi Al-Abbās, hermano de Raiṭa, era tan fuerte que cogía una columna de hierro y la doblaba, para dársela luego a su hermana, que, con su descomunal fuerza, la devolvía su estado inicial”<sup>380</sup>.

En una ocasión se detuvo a un hombre llamado Ya‘qūb Ibn Al-Faḍl Ibn ‘Abd Al-Rahmān, acusado de herejía por pertenecía a una secta de origen

---

<sup>377</sup> Ibn Al-Muqafa’, ‘Abd Allāh, *Itimat al-sultān*, Al-Hi’ah Al-Maṣriya Al-Kitab, El Cairo, 1946, p. 150.

<sup>378</sup> Al’-Aṣfahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 5, Al-Hai’ah Al-Maṣriyah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 122.

<sup>379</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 8, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Imiah, Beirut, 1962, p. 234.

<sup>380</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-Mulūk*, Vol. 8, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-‘Imiah, Beirut, 1962, p. 233.

persa. Esta secta apareció durante la época omeya y entre sus principios estaba la creencia en la transmigración de las almas, llegando algunos de sus adeptos incluso a permitir el incesto. El hombre estaba acompañado de su esposa y de su hija, que estaba embarazada de su propio padre. Las dos mujeres estaban bien vestidas y maquilladas, por lo que el califa las envió a su esposa para que las interrogara. Cuando ésta las vio de esa forma, les recriminó, sobre todo a la hija por estar embarazada de su padre. Esta, llamada Fātima, le contestó diciendo: “Mi padre me obligó”. Raiṭa le respondió: “Si estabas obligada, ¿por qué tanto maquillaje? ¡Maldita seas!”. Luego ordenó que se le golpeará en la cabeza hasta que murió<sup>381</sup>.

Otra mujer que fue famosa en tiempos de Al-Mahdi fue una esclava llamada Maknūna, que había comprado secretamente en tiempos de su padre, Al-Mansūr. Según el historiador Al-ʿAṣfahāni, Maknūna consiguió tener una gran influencia sobre Al-Mahdi<sup>382</sup>. Otra mujer consultada frecuentemente por Al-Mahdi era una esclava cristiana cuyo nombre no mencionó el historiador Al-ṭabari<sup>383</sup>.

A pesar de las recomendaciones de su padre en el lecho de la muerte, Al-Mahdi no pudo evitar que las mujeres se inmiscuyeran en sus asuntos y en los del Estado, lo que demuestra que la preocupación de su padre no era en vano. Éste conocía suficientemente bien la mentalidad y el carácter de su hijo, especialmente su afición a hablar de las mujeres y de sus noticias, animado por su ministro Yaʿqūb Ibn Daūd, quien le comentaba las novedades relativas a las mujeres y despilfarraba la economía del Estado sin control alguno. A este respecto, el historiador Ibn Manẓūr asegura: “Cuando Al-Mahdi tomó el poder, había en las arcas del Estado novecientos millones sesenta mil (dinares). Cuando Yaʿqūb Ibn Daūd fue nombrado ministro, comenzó a despilfarrar el dinero en placeres, alcohol y cantantes. Sobre esto dice el poeta Bašār Ibn Burd:

Oh, omeyas, despertar, pues tanto a durado vuestro sueño  
que el califa es Yaʿqūb Ibn Daūd  
Desapareció vuestro califato, buscad

---

<sup>381</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn ʿĀrif, *Tārīj ʿalūmā wa-l-Mulūk*, Vol. 8, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-ʿImiah, Beirut, 1962, p. 1234.

<sup>382</sup> Al-ʿAṣfahāni, Abū Al-Faraḡ ʿAlī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 5, Al-Haiʿah Al-Maṣriah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 171.

<sup>383</sup> Jarisāt, Muḥammad ʿAbd Al-Qādir, *Al-marʿah wa-l-mušāraqah al-siāsiya fī ẓel al-daulah al-ʿislāmiya*, Ed. 1, Universidad de Jordania, Amman, 2000, p. 75.

el califato de Dios entre el alcohol y el laúd”<sup>384</sup>.

Entre las mujeres que tuvieron un papel importante en la vida de Al-Mahdi encontramos a también Al-Jaizurān Bint ‘Ata’, “que nació en La Meca y creció en Yemen”<sup>385</sup>. Fue comprada por Al-Mahdi y después liberada para convertirse en una mujer muy próxima a él. Jaizurān era una mujer dominante, que amaba el poder, habiendo encontrado en Al-Mahdi una conducta que le facilitó llegar a donde quería, pues ordenaba y prohibía en todos los asuntos en los que pudo<sup>386</sup>.

Su poderío llegó a tales extremos que sus esclavas no osaban hacer nada sin antes consultarle. Incluso rechazaba las órdenes del mismísimo califa. A este respecto se dice que en una ocasión el califa quiso regalar una esclava de Al-Jaizurān al poeta Abū Al-‘Atāhīa. Se lo comentó a la esclava, que, inmediatamente dijo que tendría que consultarlo con su señora, a lo que él accedió. Después de unos días, Al-Mahdi renovó su petición, a lo que la esclava respondió que se lo había comentado a su señora y esta le había dicho que el príncipe de los creyentes podía hacer lo que quisiera. Ante esta situación, Al-Mahdi dijo: “No haré nada que no quiera Al-Jaizurān”<sup>387</sup>.

Esta última estuvo también detrás del “nombramiento de su hermano Al-Gaṭrīf Ibn ‘Ata’, como responsable de la provincia iraní, sin que tuviera experiencia alguna para dirigir. Cuando llegó a Irán la situación estaba tranquila, hasta que lo denunciaron por su conducta reprochable y su extrema debilidad, lo que provocó que se desestabilizara esa región y que aparecieran insurgentes”<sup>388</sup>, que finalmente hubieron de ser freprimidos con la ayuda del poder central abbasí.

Al-Jaizurān disponía de una sala de audiencias particular, en donde recibía las peticiones y las quejas de la gente, así como a los poetas que venían

---

<sup>384</sup> Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Maqram, *Muḥtaṣar tārij damašq*, Vol. 26, Damasco, 1985, p. 90.

<sup>385</sup> Al-Mas’ūdi, Abū Al-ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Muru’at al-ḍahab wa ma’āden al-ḡauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Jiḡāriah, Beirut, 1948, p. 324.

<sup>386</sup> Ibn Al-Ṭaḡṭaqī, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Ṭabāṭba, *Al-fajri fī al-‘adāb al-sulṭāniyah wa-l-dual al-‘islamiyah*, Dar Šader, Beirut, 1985, p. 167.

<sup>387</sup> Al-Mas’ūdi, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Muru’at al-ḍahab wa ma’āden al-ḡauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Jiḡāriah, Beirut, 1948, p. 313.

<sup>388</sup> Al-Mas’ūdi, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Muru’at al-ḍahab wa ma’āden al-ḡauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Jiḡāriah, Beirut, 1948, p. 322.

para adularla. Su esclava, ‘Ataba, se ocupaba del registro de esas peticiones y quejas, para exponerlas posteriormente a Al-Jaizurān<sup>389</sup>.

No era esta, sin embargo, la única mujer poderosa en tiempos de Al-Mahdi. Zainab Bint Sulaymán era una princesa abbasí, cuyo padre fue el emir de Basora en Iraq. En honor a ella y por su poderío, una rama de abbasíes se auto definió como Zainabista<sup>390</sup>. Vivió mucho y gozó de la estima de los califas abbasíes. En referencia a ella, Al-Mahdi le decía a Al-Jaizurān: “Quédate con esta mujer y aprende de su cultura y de su conducta, pues ella es mayor y fue contemporánea de nuestros antepasados”<sup>391</sup>.

La capacidad de actuación de la mujer en los asuntos públicos no se limitó a las que residían en palacio. Hay casos excepcionales, como el relatado por Al-Siūtī sobre una mujer normal, que se introdujo en el séquito de Al-Mahdi y le dijo: “Atiende a mis peticiones. El lo hizo y además, le regaló diez mil dirhams”<sup>392</sup>.

En otro relato transmitido por Al-Baiwaqi se describe que el califa se encontró con una mujer de la tribu Ṭai y le preguntó: “¿Qué impidió que hubiera otro Ḥātīm en Ṭai?” —Ḥātīm es un hombre de la tribu Ṭai, que vivió en la época preislámica y fue famoso por su hospitalidad—. La mujer le contestó: “La misma razón que impidió que hubiera entre los árabes otro igual que tú”<sup>393</sup>.

Al-Mahdi falleció el año 785, sucediéndole en el califato su hijo Al-Hādī, que era todavía joven, lo que despertó en Al-Jaizurān el ansia de poder. Parece ser que la obediencia de Al-Hādī y su docilidad favorecieron en un principio que ella se atrajera hacia a la gente en torno al poder, hasta tal punto que pululaban delante de su puerta.

Cuatro meses después de tomar llegar al trono, Al-Hādī se percató de que su madre Al-Jaizurān había acaparado los asuntos del Estado, tal como hiciera antaño con su padre Al-Mahdi, y que ya competía con él en la administración del país, por lo que le envió una carta en la que le decía: “Las

---

<sup>389</sup> Al-Mas’ūdī, Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Muru’at al-dahab wa ma’āden al-yaūhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Ji’yāriah, Beirut, 1948, p. 313.

<sup>390</sup> Al-Qādī Al-Janūjī, *Al-mus’ad mīn fa’lāt al-’aywād*, Damasco, 1946, p. 377.

<sup>391</sup> Al-Qādī Al-Janūjī, *Al-mus’ad mīn fa’lāt al-’aywād*, Damasco, 1946, p. 378.

<sup>392</sup> Al-Siūtī, Ÿalāl Al-Dīn, *Tārīḥ al-jugafā’*, Al-Maktabah Al-Te’yāriah, El Cairo, 1964, p. 274.

<sup>393</sup> Al-Baiwaqi, Ibrāhīm Ibn Muḥammad, *Al-maḥāsen wa-l-masāue’*, Dar Ṣader, Beirut, 1960, p. 21.

mujeres no deben ordenar y prohibir, no intervengas en los asuntos del Estado y persevera en el rezo”<sup>394</sup>.

La petición de Al-Hādī a su madre para que se abstuviera de intervenir en política no tuvo eco alguno. Un día vino a verle para que le hiciera un favor, a lo que él se negó. Ella, enfadada, se levantó y él le ordenó que se sentara y que entendiera sus palabras. Enojado, le juró por Dios que no respondía de sus actos y le advirtió de que si alguna vez oía que algún mandatario o sirvienta iban a verla para pedirle una intervención, le cortaría la cabeza y confiscaría su dinero: “¿No tienes un telar que te entretenga, un Corán que leer o una casa que te acoja?” Le dijo. “Te digo y te repito que cuidado con intervenir en los asuntos de un musulmán o de alguien de otra confesión revelada”. En esto, Al-Jaizurān se levantó enfadada y se mudó a otro palacio, lejos de él. Sin embargo, Al-Hādī no se contentó con prevenir a su madre ante cualquier actuación en los asuntos del Estado, sino que reunió a sus amigos y les hizo la misma advertencia, advirtiéndoles de que no acudieran a Al-Jaizurān para pedirle algo. Luego les añadió: “¿Qué es mejor, yo y mi madre o vosotros y la vuestra?”. Ellos le respondieron que él y su madre, a lo que Al-Hādī añadió: “¿A quién de vosotros le gustaría que los hombres hablaran de su madre y dijeran que ha hecho tal o cual cosa?”. Los presentes le respondieron que no querían eso. Entonces él les espetó: “¿Y por qué vais a ver a mi madre y habláis de ella?”. Al oír esto, dejaron de ir a verla<sup>395</sup>.

Del relato anterior podemos deducir que los hombres de esa época consideraban una ofensa el que se mencionara a sus esposas en público. Lo prueba también el hecho de que en la época abbasí existía la función del *musaḥarāti*, que todavía hoy perdura en Egipto. Se trata de una persona encargada de despertar a la gente a altas horas de la noche para que comieran durante el mes de ramadán. En su cometido, el *musaḥarāti* tocaba el tambor, llamando a los vecinos por su nombre, pero omitiendo los nombres de las mujeres, a menos que fueran todavía niñas<sup>396</sup>.

Las malas relaciones entre Al-Jaizurān y Al-Hādī desembocaron en un intercambio de acusaciones entre ellos y el intento mutuo de deshacerse el uno

---

<sup>394</sup> Al-‘Abī, Abū Sa’id Maṣūr Ibn Al-Ḥusain, *Naṭr al-dur*, Vol. 2, Al-Hi’ah Al-Maṣriah Al-Kutab, El Cairo, 1980, p. 90; Ibn Ḥamdūn, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Muḥammad, *Al-taḍqirah al-ḥamdūniya*, Ma’had Al-‘inmā, Al-‘Arabi, Beirut, p. 198.

<sup>395</sup> Ibn Al-Ṭaḥṭaḥ, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Ṭabāṭba, *Al-fajri fī al-‘adāb al-sulṭāniyah wa-l-dual al-‘islamiya*, Dar Ṣader, Beirut, 1985, p. 191.

<sup>396</sup> Al-Ḍif, Ṣauqi, *Al-‘aṣr al-‘abāsi al-‘aul*, Dar Al-Ma’āref, El Cairo, 1968, p. 71.

del otro. Así, Al-Hādī le envió a su madre comida envenenada, pero una esclava la puso al tanto y le recomendó que le diera esa comida a un perro, que, al comerla, murió. Más tarde, Al-Hādī le envió un mensajero para preguntarle cómo encontró la comida. Ella le respondió que la había encontrado buena, a lo que él respondió: “Si la hubieras comido yo estaría ahora tranquilo, porque, ¿cuándo triunfó un califa teniendo madre?”<sup>397</sup>.

Otra versión recogida por Ibn Al-ṭaqṭaqi que dice que Al-Jaizurān aprovechó que Al-Hādī estaba enfermó y, con la ayuda de sus criadas, acabó con su vida<sup>398</sup>.

Al-Jaizurān tuvo en vida una situación tan privilegiada que a su muerte, el cementerio donde se enterraba a los califas pasó a denominarse con su nombre<sup>399</sup>.

En vida, Al-Jaizurān tenía una esclava llamada Jāliṣa, encargada de hacer llegar la correspondencia entre su señora y los califas y que tiempo gozaba de la total confianza de ama. Consultaba con ella muchos asuntos y era, al mismo tiempo, la responsable de sus finanzas<sup>400</sup>.

Como en tantas ocasiones, solía ser habitual que los hombres poderosos pudieran obtener aquello que deseaban, aunque no le perteneciera. Al acceder al trono Al-Hādī, quiso poder tener a cualquier mujer que deseara. A este respecto, una crónica anónima narra un acontecimiento singular:

El califa Al-Hādī supo de un gobernador abbasí, llamado ‘Amāra Ibn Ḥamza, que tenía una bella hija, a la que escribió. Cuando su padre tuvo conocimiento de ello, le dijo a su hija que eligiera un lugar apartado para encontrarse con el califa, lo que ella hizo. Cuando llegó Al-Hādī, el padre de la joven irrumpió en la estancia y le dijo al califa: “Oh, emir de los creyentes, te elegimos para ser príncipe heredero, no para semental de nuestras mujeres”. Luego le propinó veinte azotes ligeros, antes de liberarlo<sup>401</sup>.

La muerte de Al-Hādī y el ascenso de Hārūn Al-Raṣīd al califato facilitó

---

<sup>397</sup> Ibn Al-ṭaqṭaqi, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Ṭabāṭba, *Al-fajri fī al-‘adāb al-sulṭāniyah wa-l-dual al-‘islamiya*, Dar Ṣader, Beirut, 1985, p. 193.

<sup>398</sup> Ibn Al-ṭaqṭaqi, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Ṭabāṭba, *Al-fajri fī al-‘adāb al-sulṭāniyah wa-l-dual al-‘islamiya*, Dar Ṣader, Beirut, 1985, p. 191.

<sup>399</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa ajbār al-‘abās wa uldeh*, Dar Ṣader, Beirut, 1971, p. 312.

<sup>400</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa ajbār al-‘abās wa uldeh*, Dar Ṣader, Beirut, 1971, . 289.

<sup>401</sup> Al-‘Aṣfahāni, Abū Al-Faraḡ ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Al-agāni*, Vol. 9, Al-Hai’ah Al-Maṣriyah Al-Kitāb, El Cairo, 1968, p. 53.

a Al-Jaizarān volver a intervenir en los asuntos del Estado, puesto que encontró el carácter de Al-Rašīd favorable para su propósito. Al-Jaizarān había intervenido en la designación de Yaḥya Ibn Jalid como ministro de Al-Rašīd. Tras este nombramiento, la política del Estado pasó a decidirse en coordinación con la *al-sayda* “la señora”, como ya se le empezó a llamar. Yaḥya daba las ordenes a Hārūn no sin antes haber consultado con ella<sup>402</sup>.

El de gobierno de Hārūn Al-Rašīd será uno de los más fructíferos y reconocidos de esta época. El grado de desarrollo de las fuerzas productivas y la cultura en ese momento permitirá disfrutar de un momento especialmente dulce. El califa, llegaría a ser eternamente famoso por este desarrollo experimentado en su época de mandato, además de ser el protagonista de la famosa historia *Mil y una noches* y conocido como una persona que simboliza la hombría y todas sus virtudes: la fuerza del líder, la justicia del padre y la cercanía del amigo. Sin embargo, no será el único personaje que pasará a la posteridad en este periodo. También lo harán algunas mujeres cercanas a él, como su madre Al-Jaizarān, su esposa Zubaida y su hermana Al-Abbāsa. Esto, no obstante, no significa necesariamente una virtud, ni que fueran recordados por su equidad o su misericordia. En el caso de Al-Jaizarān por ejemplo, no había dudado en intentar matar a su hijo mayor Al-Hādī, porque este había intentado limitar sus aspiraciones. Si se les ha de reconocer, en cambio, un gran carácter e inteligencia.

Como consecuencia de la gran autoridad concedida por su hijo Al-Rašīd, *al-sayda* no solo se conformaba con escribir las ordenes o dirigir a los hombres del gobierno, sino que ejercía derechos propios de la autoridad como ejercer la justicia, dictando sentencias, castigando e incluso sentenciando a muerte. Sin embargo Al-Jaizarān no vivió mucho durante el califato de su hijo, ya que murió a los tres años del nombramiento de Al-Rašīd, lo que afectó profundamente al califa, no solo porque era su madre, sino también porque era su brazo derecho.

Su hermano Al-Hādī, al contrario Al-Rašīd, no aceptaba la intervención de mujeres en el poder y lo consideraba algo que dañaba la imagen del califato, especialmente si dicha intervención era ejercida por parte de la madre. Opinaba, como era común, que las mujeres no estaban hechas para la

---

<sup>402</sup> Al-‘Arbali, ‘Abd Al-Raḥmān Sunbuṭ Qaniṭū, *Julaṣat al-ḡahab al-masbūk*, Al-Maktabat Al-Muṭana, Bagdad, p. 108.

política sino para las tareas domésticas<sup>403</sup>. En una ocasión llegó incluso a decir: “Un califa nunca triunfa teniendo una madre”<sup>404</sup>.

Hārūn Al-Rašīd, en cambio, no tuvo problemas en permitir a su madre intervenir en asuntos de Estado. Es más, le consultaba los nombramientos y todos los asuntos relacionados con la administración. Al igual que con su madre, lo permitía también con su mujer Zubaida Bint ŷa’ffar. Ella se convirtió en la segunda mujer mas destacada y que más influencia ejerció durante la época abbasi después de Al-Jaizurān.

Zubaida Bint ŷa’ffar Ibn Al-Manṣūr Al-Hāšimiah A-‘Abbasiya Um ŷa’ffar, era la esposa y prima del califa Al-Rašīd y madre de Al-’Amīn. Nació en el año 762 en casa de su padre Abī ŷa’ffar Al-Manṣūr, donde creció. Fue conocida por su generosidad y amabilidad, muy querida por su padre y educada con especial atención. Su padre la llamaba Um Al-‘Azīz, pero se la conocía más por el nombre de Zubaida. Se dice que fue su Abuelo Al-Manṣūr el que le asignó este nombre por la inteligencia y ternura que había visto en ella. De pequeña la hacía bailar y gritaba cariñosamente este apelativo<sup>405</sup>.

Contrajo matrimonio con Al-Rašīd en el año 781 en Bagdad, durante el mandato de Al-Mahdī. El día de su enlace, según cuentan las crónicas, es más digno de los sueños y relatos fantásticos de la realidad: Pasaban carros que le arrojaban joyas valiosas y a sus pies se extendieron alfombras adornadas con oro.

Al-Rašīd asumió el califato entre los años 786 y 809. Durante su mandato, como ya hemos dicho, se experimentó un gran desarrollo en todos los sectores. Se extendió la compra de *ŷawāri* (un tipo de esclava de carácter doméstico) a precios muy caros. Este clima provocó una cierta apertura en la situación de las mujeres y una mayor participación social que les permitió salir de sus hogares con mayor libertad.

Zubaida, fue una de las excepciones, una de las mujeres que disfrutaron de un gran lujo y autoridad en la época de Al-Rašīd. Como aristócrata no se libró de las excentricidades. Tenía un mono vestido de oro como mascota con el que asistía a las reuniones del califa. Ordenaba a los hombres que besaran la

---

<sup>403</sup> Al-Mas’ūdī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ādin al-ŷauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Tiŷāria, El Cairo, 1948, p. 337.

<sup>404</sup> Al-Janūjī, Abū ‘Alī Al-Ḥasan Ibn ‘Alī, *Al-faraŷfa-d al-šida*, Vol 2, Dar Ṣader, Beirut, 1971, p. 288.

<sup>405</sup> Al-Šabišti, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Muḥammad, *Al-diarā*, Dar Al-Rā’id Al-‘Arabi, Beirut, 1986, p. 156.

mano del califa. Un día un hombre negó hacerlo e incluso agredió al mono, lo que la enfadó y provocó lo denunciara ante el califa<sup>406</sup>.

Fue conocida también por su interés en la construcción. Ordenó la erección de muchas residencias a lo largo del camino hasta La Meca, además de muchas mezquitas, pozos de agua, casas e industrias destinadas al beneficio común. Su obra más destacada fue la acequia que llevaba su nombre con la cual consiguió abastecer de agua a la ciudad de La Meca<sup>407</sup>.

Amaba mucho a su hijo Al-‘Amīn e intentó favorecer su sucesión al trono. Sin embargo, el califa deseaba que lo sucediera su otro hijo, Al-Ma’mūn, pero ella no aceptó la voluntad de su marido y se quejó hasta que el le dijo: “¿Qué haces? Se trata de la nación de Mahoma y es mi responsabilidad. Tu hijo, al que tanto quieres, no sirve para el trono”. Ella le respondió: “Mi hijo vale más que el tuyo para esta función. Es más generoso y valiente.” El replicó: “Espera entonces que te demuestre la diferencia entre los dos”.

Se procedió a realizar una prueba entre los dos. Primero se citó a Al-Ma’mūn. Llegó este último, saludó a sus padres y permaneció de pie mirando para abajo hasta que se le ordenó sentarse. Se sentó, dió las gracias a Dios, pidió permiso para acercarse y besar las manos de sus padres antes de volver otra vez a su asiento. Dijo el califa: “Quiero asignarte la responsabilidad de la nación y concederte mi trono porque veo que eres apto para ello y lo mereces”. Al-Ma’mūn se sobresaltó y dijo: “Padre, mi hermano es más apto que yo y creo que es más fuerte y sabio”. Después pidió permiso para abandonar la sala.

A continuación se citó al otro hijo, Al-‘Amīn. Éste entró sin permiso y se dirigió directamente al trono de su padre. El califa le preguntó: “Hijo, ¿qué me dirías si te concedo el trono?”. El respondió: “Nadie es más apto que yo para ello”. El padre le ordenó abandonar la sala y se dirigió Zubaida para preguntarle: “¿Qué te han parecido?”. Ella respondió: “Tu hijo es el indicado”. “Entonces decido con justicia. Nombro a mi hijo y que le suceda el tuyo”, sentenció el califa.<sup>408</sup>

---

<sup>406</sup> Anónimo, *Al-fāṣil fin al-ḥaq wa-l-bāṭil*, Vol. 2, Manuscrito inédito, Universidad de Jordania, Amman, p. 36.

<sup>407</sup> Al-Ya’qūbī, Aḥmad Ibn ‘Ishāq, *Maṣākil al-nās li zamānihim*, Vol. 3, Dar Al-Kitāb, Beirut, 1962, p. 165.

<sup>408</sup> Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Al-‘imāmah wa-l-siāṣah*, Vol. 3, Dar Al-‘Arif, El Cairo, 1967, p. 174.

Murió el califa en el año 809, cuando el territorio estaba en pleno auge de desarrollo y la intervención de las mujeres no parecía causa de debilidad del Estado, sino todo lo contrario. El apoyo de Zubaida a su marido en los asuntos del Estado influyó para que aquella época de mandato fuese una de las más prosperas de todo el califato abbasí. Zubaida hacía un seguimiento directo de la política. El califa potenció mucho un servicio de información para que vigilara a la población e investigara incluso a los cercanos al círculo de gobierno.

A nivel social, es muy importante diferenciar entre la mujer árabe libre y la *yāriya*. Cada una vive en un mundo diferente del otro y no es posible describir la sociedad mencionando una y dejando la otra. Se puede asegurar que prácticamente existía una sociedad propiamente dicha para las *yawāri* y otra totalmente independiente de la mujer árabe. Por ejemplo, estaba permitido el acercamiento de los hombres a las *yawāri*, incluso las relaciones sexuales sin necesidad de contraer matrimonio. En cambio, a la mujer árabe era necesario pedirle matrimonio y esperar la respuesta de la familia. Esto incluía también a los príncipes y califas.

Según relata Ibn Al-Ŷauzī en su libro *Ajbār Al-nisā'* (Las noticias de las mujeres), el califa dijo una vez a un poeta llamado Al-Aṣma'ī: "Ve a Basora y escucha lo que cuentan". A su vuelta el poeta contó:

Fui y me hospedé en casa de un amigo. Fuimos a un cementerio. Al llegar observamos una mujer con un fuerte olor a perfume y con ropa de colores llorando". Le pregunté: "¿Qué te sucede?". Me respondió recitando los versos de una poesía que decían:

Presa de este cementerio,  
no me preguntes por la tristeza y  
el miedo de que un día no me quieras.  
Me impresionas aunque estuvieses en la tierra.  
El mismo respeto que te tenía cuando me mirabas  
me impones estando bajo tierra.

Le dije entonces: "Pero, si esa es tu historia, ¿por qué vistes así?" Ella continuó recitando:

Vivo, siempre me consolaba  
el dueño de esta tumba quien me regalaba su compañía.  
Como si no estuviera triste  
visito tu tumba con joyas y colores.

Le pregunté: “¿Qué significa este hombre para ti?” Me respondió: “Es mi marido, a quien le gustaba verme siempre con esta vestimenta. Por ello, juré no visitar nunca su tumba sin ella”. Entonces le pregunté dónde vivía.

Al volver con el califa le conté la historia, y el me dijo: “Tienes que volver para pedirle la mano para mi y traerla contigo”. Me envió con muchos sirvientes y dinero. Conseguimos casarla con el califa y la trajimos sin que ella lo supiera. Cuando llegamos a la ciudad, le contamos nuestro propósito, suspiró con fuerza y murió. La enterramos allí y fui directamente a contárselo al califa. A partir de entonces, cada vez que se mencionaba a ésta mujer, el califa lloraba de tristeza<sup>409</sup>.

Este caso, aunque en un tono literario, refleja el hecho de que, en ocasiones, hasta el propio califa enviaba a sus hombres para pedir la mano de una mujer árabe. La pedida de mano en muchos casos puede ser rechazada. Las razones pueden ser varias, como la pobreza del hombre o que sea de una raza árabe no pura, aunque sea un familiar.

El historiador Al-Mas‘ūdī cuenta que en el camino a La Meca, se encontró el califa Al-Mahdī con un beduino que le dijo: “¡Ayúdame por favor, estoy enamorado!”. Le preguntó Almahdī por su nombre, le dijo: “Abū Miyās”. Entonces le preguntó por su amada, este respondió: “Es mi prima, pero su padre no acepta nuestro enlace”. Replicó el emir: “¿Quizás sea más rico que tú?” El aseguró: “No, yo soy más rico”. Entonces Al-Mahdī le preguntó el por la causa de tal negativa y el beduino le dijo: “Acerquese que se lo cuente. Soy mestizo”. “Pero eso no te perjudica. El hermano del califa y la mayoría de sus hijos son mestizos. ¿Dónde está tu tío?”. El beduino respondió: “A tres millas de aquí”. Envío el emir a hombres para traer al tío del beduino y le preguntó: “¿Por qué no casas a tu sobrino? Veo que tiene una buena economía”. Respondió el tío: “Un hombre como yo no acepta casar a uno como él”. El emir replicó: “Pero lo que usted odia no es malo para nosotros. Además, yo te doy diez mil dirhams como *mahr* (paga de enlace) y otros diez mil más por lo que no le gusta”. Finalmente el tío aceptó el enlace<sup>410</sup>.

Otro caso parecido es relatado por Al-Mubrid. Ocurrió cuando Ishāq Ibn Sulimān Ibn ‘Alī, un joven rico que amaba la poesía, salía de Basora hacia

---

<sup>409</sup> Al-Mas‘ūdī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ādin al-ŷauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Tiŷāria, El Cairo, 1948, p. 302.

<sup>410</sup> Al-Mas‘ūdī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ādin al-ŷauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Tiŷāria, El Cairo, 1948, p. 315.

el desierto junto a su padre el jeque de esa ciudad. Se encontraron en el camino con un poeta beduino que estaba muy pálido y delgado. Ishāq le pidió que le recitara algo de poesía, pero el poeta no prestó atención. Le preguntó entonces qué le ocurría y el poeta respondió: “Hay algo que ocupa todo mi pensamiento”. El joven preguntó: “¿Y qué es?”. “Mi prima me convirtió en esto. Se llevó mi mente. A veces incluso no sé si estoy en la tierra o en el cielo”. Ishāq le dijo: “¿Y que te impide estar con ella?” El se lamentó: “Mi pobreza”. Ishāq insistió: “¿Cuánto es su *mahr* (paga de enlace)?”. Dijo: “Cincuenta camellos”. “¿Aceptarían tu enlace si los tuvieras?” volvió a preguntar. El aseguró que sí. Entonces volvió Ishāq a Basora y trajo parte de su familia y todo lo necesario. Recogió al beduino y se dirigió a la familia de la novia, le pidió la mano y la casó con el beduino cediendo los cincuenta camellos. Se hospedó tres días en casa de la pareja, donde sacrificó treinta cabras y regaló a la pareja otras treinta antes de volver a Basora<sup>411</sup>.

Cuando murió el califa Al-Rašīd en Bagdad, su esposa Zubaida estaba en Siria “con el dinero” del califa. Al ser informada de lo sucedido volvió a Bagdad, donde fue recibida por su hijo Al-‘Amīn y todos los personajes de la ciudad<sup>412</sup>. La posesión de los bienes del califa por parte de su esposa demuestra el esencial papel que desempeñaba aquella mujer. Las circunstancias por las que Zubaida tenía a su cargo los bienes del califa no quedan claras en el texto de Ibn Qutaiba. No obstante, como decimos reflejan importante posición social y política en el Estado abbasí.

Zubaida siguió disfrutando de una gran autoridad durante el califato de su hijo Al-‘Amīn, pero con menor intensidad que en los tiempos de Al-Rašīd. Quizás se deba a la extraña personalidad del nuevo califa, ya que en ocasiones se lo conocía por su firmeza y decisión<sup>413</sup> y en otras se mostraba débil e inexperto<sup>414</sup>. Ignoraba a su nación, incluso a su familia, y pasaba su tiempo con los juegos y la música, dejando los asuntos del Estado en manos de su ministro Al-Fad’īl Ibn Al-Rabī’, que los dirigía según sus propios intereses<sup>415</sup>.

---

<sup>411</sup> Al-Mubrid, Abū Al-‘Abbās Muḥammad Ibn Yazīd, *Al-kāmil fi al-luga wa-l-‘adab*, Dar Al-Kutub Al-‘Almiya, Beirut, 1987, p. 211.

<sup>412</sup> Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Al-‘imāmah wa-l-siāsah*, Vol. 3, Dar Al-‘A‘ārif, El Cairo, 1967, p. 97.

<sup>413</sup> Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ḍarīr, *Tārīḡ al-‘umam wa-l-mulūk*, Vol. 8, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1967, p. 367.

<sup>414</sup> Al-Mas‘ūdī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ādin al-ŷauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Tiŷāria, El Cairo, 1948, p. 3.

<sup>415</sup> Al-Mas‘ūdī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ādin al-ŷauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Tiŷāria, El Cairo, 1948, p. 4.

Al-‘Amīn apartó a su hermano Al-Ma’mūn, que entonces era gobernador del Jurasán, de la herencia del califato. Designó a ‘Alī Ibn ‘Īsa como jefe del ejército y le dió una cadena de oro ordenándole encadenar a Al-Ma’mūn sin matarlo, por lo que le pagó dos millones de dinares. En esto llegaron las noticias al califa de la intención de Al-Ma’mūn de nombrarse a sí mismo como emir de los fieles y declarar la rebelión contra él. Al-Ma’mūn eligió a Ṭāhir Ibn Al-ḥusain y a Hertīma Ibn ‘Ain para dirigir la guerra contra su hermano. Los dos ejércitos se encontraron en una gran batalla, donde se derramó mucha sangre y en la que finalmente la victoria fue para el ejército de Al-Ma’mūn<sup>416</sup>.

Avanzó entonces el ejército de Al-Ma’mūn bajo la dirección de Ṭāhir Ibn Al-Ḥusain con la intención de tomar de Bagdad. Cercaron la ciudad durante mucho tiempo, causando muchos destrozos. Se extendieron la pobreza y los saqueos; se asesinó a inocentes y se perseguió a las mujeres, hasta que una parte de la ciudadanía se unió para repeler la agresión bajo el liderazgo de Sahil Ibn Salāmah, que finalmente consiguió expulsarlos de la ciudad<sup>417</sup>.

Durante aquella batalla, el califa Al-‘Amīn estaba ocupado con sus juegos. Cuentan los historiadores que el califa estaba pescando junto con un grupo de sirvientes con que los había una mujer llamada Kauṭar, de la cual estaba enamorado. Ella le informó sobre la derrota de su ejército y el cerco a su palacio, pero él no dio importancia a esta información y siguió bromeando con que había pescado dos peces y Kauṭar tres, hasta que finalmente fue alcanzado por los soldados de Al-Ma’mūn y asesinado. Su cabeza fue llevada hasta Ṭāhir Ibn Al-Ḥusain, el cual la colocó en una lanza y recitó unos versículos del Corán que dicen: “Dios, poseedor de todo, concedes el poder a quien quieres conceder y lo quitas a quien quieres quitar”<sup>418</sup>.

Después del asesinato de Al-‘Amīn, Zubaida mostró una extraordinaria serenidad. Se dice que los sirvientes le preguntaron qué hacía en su casa mientras su hijo era asesinado. Este les respondió: “¿Qué queréis que haga?” Ellos le contestaron: “Salir y reclamar venganza, tal como hizo ‘Aīshā cuando su hijo ‘Uṭmān fue asesinado”. Ella aseveró: “No está permitido que las

---

<sup>416</sup> Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīḥ al-‘umam wa-l-mulūk*, Vol. 8, Dar Al-Ma’ārif, El Cairo, 1967, p. 380.

<sup>417</sup> Al-Ya’qūbī, Aḥmad Ibn ‘Ishāq, *Maṣākil al-nās li zamānihim*, Vol. 3, Dar Al-Kitāb, Beirut, 1962, p. 172.

<sup>418</sup> Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīḥ al-‘umam wa-l-mulūk*, Vol. 8, Dar Al-Ma’ārif, El Cairo, 1967, p. 392.

mujeres reclamen venganza y declaren la guerra contra los hombres”. Zubaida perdió toda esperanza en la inútil resistencia contra la fuerza de Al-Ma’mūn y solo vió como solución aceptar la realidad y admitir el califato de éste, al cual felicitó posteriormente<sup>419</sup>.

Después de estos acontecimientos, Zubaida se apartó de la vida pública y vivió discretamente, como cualquier otra mujer. Perdió su autoridad dentro del Estado abbasí hasta el fin de sus días. Murió en el año 830 y hasta entonces cobró un sueldo pagado por el califa<sup>420</sup>.

Así termino la historia sobre la discrepancia entre Al-‘Amīn y Al-Ma’mūn, que fue uno de los acontecimientos más relevantes de aquella época.

De entre los acontecimientos destacados de aquella época está sin duda el anómalo califato de Ibrāhīm Al-Jalī ; que cometió todo tipo de locuras y era adicto al alcohol. Fue nombrado por el pueblo como califa de Bagdad como consecuencia del odio de la población a Al-Ma’mūn. En una ocasión el pueblo le pidió dinero a Ibrāhīm, pero el rehusó dárselo. Esto provocó una revuelta que cercara su palacio. Envió el califa a un mensajero para decir que no disponía de dinero. Algunos reclamaron que Ibrāhīm saliera de su palacio a cantar tres canciones distintas en compensación a su exigencias<sup>421</sup>.

El ejército avanzó hasta Bagdad para acabar con la rebelión de Ibrāhīm. El escapó para esconderse bloqueado por el miedo, hasta que fue detenido. Pero Al-Ma’mūn lo dejó en libertad porque no constituía ningún peligro ni tenía un peso político considerable.

El califato de Al-Ma’mūn comenzó en el año 813, teniendo muy en cuenta el elemento femenino en todas sus consultas. Por ejemplo, durante la guerra con su hermano Al-‘Amīn, enviaba sus mensajes con mujeres. Posteriormente, siendo califa, empleaba a mujeres, preferentemente mayores, a las que enviaba disfrazadas como comerciantes o médicos para conseguir informes sobre la población y los corruptos. Se decía que llegó a emplear cerca de mil ancianas para estas tareas<sup>422</sup>.

---

<sup>419</sup> Al-Mas‘ūdī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ‘ādin al-ŷauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Tiŷāria, El Cairo, 1948, p. 424.

<sup>420</sup> Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj al- ‘umam wa-l-mulūk*, Vol. 8, Dar Al-Ma’ārif, El Cairo, 1967, p. 386.

<sup>421</sup> Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad ‘Abd Allah Ibn Muslim, *Al- ‘imāmah wa-l-siāsah*, Vol. 3, Dar Al-A‘ārif, El Cairo, 1967, p. 244.

<sup>422</sup> Al-Munŷid, Ṣalāḥ Al-Dīn, *Bain al-julafā’ wa-l-jula ā’*, Dar Al-ḡaiāt, Beirut, 1957, p. 39.

La relajada vida de música y juegos continuó durante su mandato. Esto fue posible gracias a los enormes recursos del Estado que parecían interminables. El presupuesto fue calculado por Ibn Jaldūn y estimado en más de cuatrocientos millones de dirhams. La riqueza fue tanta que en ocasiones no se contaba por unidades, sino que se medía el dinero en peso<sup>423</sup>.

Aquellas grandes riquezas no se gastaron en desarrollar la vida de los musulmanes. Más bien al contrario, en gran parte se despilfarraba en conseguir placeres y dedicarlo al ocio. La vida de lujo y desenfado de la ciudad de Bagdad, llena de música y placeres, queda también reflejada en la literatura a través de relatos como las historias *Las mil y una noches*.

La acumulación de riqueza se hacía especialmente evidente en Bagdad, capital del imperio abbasí, donde se concentraba la mayor parte de las clases poderosas. Sin embargo, no fue la única ciudad conocida por su riqueza. Basora también vivían numerosos aristócratas y ricos ya que era un importante centro de comercio que unía Oriente y Occidente, donde se hacían negocios con los comerciantes de la India y las islas de los mares orientales. Por ello se conoció a Basora como la tierra de India o la madre de Iraq.

Como ejemplo de los gastos desorbitados que soportaba el Estado, islámico Ibn Al-Sā‘ī nos describe el lujo del enlace de Al-Ma’mūn con una mujer llamada Burán. Le ofreció un millón dinares. El padre de la novia fijó como condición que la boda se celebrase en un pueblo llamado Bifam Al-Saleh, donde viajó Al-Ma’mūn. Ofreció la cantidad de un millón de dinares a los guardias. Llegó al pueblo acompañado de treinta mil personas entre jóvenes efebos y sirvientes. Su despliegue de guardias estaba formado por cuatrocientos mil jinetes y trescientos mil soldados. Ordenó el sacrificio de treinta mil corderos, igual número de pollos, cuatrocientas vacas y cuatrocientos camellos para alimentar a sus invitados. El desmesurado convite se conoció como “la invitación del Islam”.

A la hora de declaración, se sentó la novia en una alfombra tejida con oro. Entró el novio acompañado por sus tías y arrojó sobre la novia trescientas joyas<sup>424</sup>.

La influencia de Burán sobre el califa se dejó notar desde el día del

---

<sup>423</sup> Ibn Jaldūn, ‘Abd Al-Rahmān, *Muqadimat Ibn Jaldūn*, Dar šādir, Beirut, 1968, p. 132.

<sup>424</sup> Ibn Al-Sā‘ī, Tāy Al-Dīn Abī Ṭālib, *Nisā’ Al-jugafā’*, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1982, p. 70.

enlace, cuando dijo Al-Ma'mūn: "Ordename lo que deseas". Ella pidió la liberación de Ibrāhīm Ibn Al-Mahdi (tío de Al-Ma'mūn y uno de los rebelados contra su mandato). La petición que fue concedida. Otra petición fue permitir a Zubaida peregrinar a La Meca, permiso que también fué concedido<sup>425</sup>. Burān vivió hasta después de la muerte de Al-Ma'mūn. Pero las fuentes históricas no mencionan posteriormente su participación en la vida política, lo que indica la disminución del peso político de la mujer en la época de Al-Ma'mūn.

Creció el número de *yāwāri* durante el mandato de Al-Ma'mūn. El califa se sentaba rodeado por veinte *yāwāri* cristianas tocando el laúd y cantando, portando orgullosas cruces de oro. Él las escuchaba mientras bebía alcohol<sup>426</sup>.

La *yāriya* era de condición esclava. Su vida estaba ligada a los deseos de su amo. Se vendía y se casaba bajo sus órdenes. Una de estas *yāwāri*, conocida por el nombre Mutayam Al-Hāšimiya, era famosa por su cante, lo que sedujo a Al-Ma'mūn. Pidió entonces comprarla a su amo, llamado 'Alī Ibn Hišām. Pero la muchacha había quedado en cinta de 'Alī y con el paso del tiempo se dejaron notar los efectos del embarazo, lo que provocó que el califa la rechazara y ordenara matar a su antiguo amo<sup>427</sup>.

Otra de las *yāwāri* conocidas en aquella época fue 'Uraib Al-Mamūniya, hija de una servienta de la madre de 'Abd Allah Ibn Yaḥya, uno de los ministros del califa Hārūn Al-Rašīd. El hermano de este último, llamado Ŷa'far, se enamoró de la servienta, pidiendo a su madre el permiso para casarse con ella, la noticia llegó al padre, quien se negó tajantemente diciendo a su hijo: "¿Cómo te casas con una mujer de la que no conoces quienes son sus padres? Comprate en su lugar cien *yāwāri* y expúlsala". Ŷa'far la expulsó y le compró una casa de forma discreta a la que iba a verla de vez en cuando.

'Uraib fué muy conocida por su cante, poesía y su maestría en el ajedrez. Su madre fue también una *yāriya*. Cuando murió la madre de 'Uraib, el padre la puso en manos de una mujer cristiana para su educación y cuidado<sup>428</sup>. Fue muy querida por el califa Al-Ma'mūn.

---

<sup>425</sup> Anónimo, *Al-ṭūn wa-l-ḥadā'iq*, Vol. 3, Dar Ṣadir, Beirut, 1969, p. 66; Ibn Al-Sā'ī, Tāy Al-Dīn Abī Ṭālib, *Nisā' Al-jugafā'*, Dar Al-Ma'ārif, El Cairo, 1982, p. 67.

<sup>426</sup> Ibn Al-Sā'ī, Tāy Al-Dīn Abī Ṭālib, *Nisā' Al-jugafā'*, Dar Al-Ma'ārif, El Cairo, 1982, p. 73.

<sup>427</sup> Al-'Itlidī, Muḥammad, *Ilām Al-nās bi ma wa qa' li-l-barāmika min Banī 'Abās*, Biblioteca Muḥammad Ṣabiḥa, El Cairo, 1990, p. 102-103.

<sup>428</sup> Al-'Itlidī, Muḥammad, *Ilām Al-nās bi ma wa qa' li-l-barāmika min Banī 'Abās*, Biblioteca Muḥammad Ṣabaiḥ, El Cairo, 1990, p. 107.

Hubo muchas mujeres queridas por el califa, pero no se vió influenciado por ellas ni cambió su postura en cuanto a la participación de la mujer. En una ocasión el califa llegó a decir: “Las mujeres están hechas por el mal, pero lo peor es que no podemos prescindir de ellas”<sup>429</sup>.

Una *yāriya*, en muchas ocasiones no era más que un instrumento para proporcionar placer al amo. Una de las que poseía el califa *Hārūn Al-Rašīd* siempre lo acompañaba y le echaba el agua en las manos para labárselas. A *Al-Ma'mūn*, en su adolescencia, le gustaba aquella mujer. Un día, mientras ella echaba agua a las manos del califa, la miró *Al-Ma'mūn* y le hizo el gesto de un beso. Ella dejó de echar agua. El califa se dió la vuelta y le ordenó decirle lo que pasaba. Ella se lo contó. El Califa se dirigió al adolescente y le preguntó si le gustaba. El respondió que sí y el califa le dijo: “¡Pues llévatela y disfruta de ella un rato!”<sup>430</sup>.

*Al-Ma'mūn* murió en el año 833 y fue sucedido por su hermano *Al-Mu'tašim*, que comenzó a emplear turcos en la dirección de los asuntos del Estado. Quizas la madre de *Al-Mu'tašim*, *Mārida*, de origen turco, fuera la causa de que su hijo se inclinara por los turcos<sup>431</sup>. Esto, sin embargo, conllevó una disminución del papel político de la mujer durante su mandato.

*Al-Mu'tašim* contrajo matrimonio con una mujer turca cuyo nombre era *Jātūn*. Lo que incrementó aún más la influencia de los turcos en el Estado abbasí.

La presencia masiva de población turca en Bagdad causó las quejas de los ciudadanos. El califa ordenó entonces la construcción de una ciudad, conocida posteriormente como *Samarra*, una ciudad edificada para los turcos.

El hecho de que *Al-Mu'tašim* se inclinara a favor de la población de origen turco dió la oportunidad a los turcos de poseer cierto control en el gobierno islámico. Esta quizás sea una de las causas de la posterior caída del Estado abbasí y el califato islámico. Los persas habían introducido ya nuevas formas de vida durante el califato abbasí, mezclándose además con muchas

---

<sup>429</sup> Al-'Itlidī, Muḥammad, *Ilām Al-nās bi ma wa qa' li-l-barāmika min Banī 'Abās*, Biblioteca Muḥammad Ṣabaiḥ, El Cairo, 1990, p. 107.

<sup>430</sup> Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Muslim, *Al-'imāmah wa-l-siāsah*, Vol. 3, Dar Al-A'arif, El Cairo, 1967, p. 234.

<sup>431</sup> Al-Aiwṭī, Yalāl Al-Dīn, *Tārīḥ al-julafā'*, Al-Maktaba al-tijāriya, Cairo, 1964, p.126.

otras culturas como la indú y la griega. Pero los turcos suponían una nueva aportación muy diferente de la tradición persa.

En su momento Al-Ŷāḥiẓ consideró la expansión de la ideología turca como un fenómeno importante. La describió en una carta conocida como *La carta de la ideología turca*, en la cual describió sus buenas características y virtudes, pero sin una especial consideración, ya que los tenía por un pueblo inculto, que no fomentó las artes o la ciencia, ni la industria o el comercio, sino que solo se preocuparon por la expansión territorial, la colonización, la caza, la montura de caballos y la destrucción de pueblos. Llegó incluso a compararlos para las guerras como los griegos para la ciencia y los chinos para la industria<sup>432</sup>.

Murió Al-Mu‘taṣim en el año 841 y se proclamó a su hijo, Al-Wāṭiq califa de los musulmanes. Al-Wāṭiq siguió la política de su padre en la introducción y la dependencia del elemento turco. Las fuentes históricas prácticamente no mencionan a su madre (Qarātīs), que murió en el mismo año de proclamación de su hijo. En cuanto a la relación del nuevo califa con las *ŷawāri*, fue igual que los precedentes. Estaba enamorado de una de ellas, llamada ‘Atbá, hasta el punto de llamarla “mi señora”<sup>433</sup>.

Durante su mandato, destacaron varias *ŷawāri* como Farīda y Šaria<sup>434</sup>. Su mandato, no obstante, no duró mucho ya que murió en el año 846.

Con la muerte de Al-Wāṭiq, finalizó la primera época abbasí, que se caracterizó por la fuerza del Estado y el crecimiento económico generalizado, que provocó una acumulación de la riqueza. Si nos detenemos un momento en el análisis de la estructura de la sociedad abbasí, encontraremos tres estratos sociales fundamentales: la alta sociedad, las clases medias y los estratos más bajos de la sociedad. Hasta aquí no supone ninguna novedad respecto a la estructura de la mayoría de sociedades, pero si nos adentramos más detalladamente en la composición de cada uno de esos estratos, nos aparecerá una rica variedad de situaciones.

---

<sup>432</sup> Al-Ŷāḥiẓ, ‘Amr Ibn baḥr, *Rasā’il Al-Ŷāḥiẓ*, Maktabat Al-Jānī, El Cairo, 1965, p. 219;

Al-Mas‘ūdī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ādin al-ŷauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Tiŷāria, El Cairo, 1948, p. 120.

<sup>434</sup> Al-Mas‘ūdī, Abū Al-Ḥasan ‘Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ādin al-ŷauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Tiŷāria, El Cairo, 1948, p. 133.

No obstante, no todos los historiadores están de acuerdo en esta clasificación. Para algunos, la alta sociedad englobaba a los califas, príncipes, los hombres del estado, los grandes comerciantes y dueños de las mayores fortunas. El estrato medio englobaba a los líderes del ejército, los funcionarios del Estado, los comerciantes y promotores industriales. Finalmente, dentro de la más baja tendrían cabida el resto de la ciudadanía en general, junto a los campesinos y los no musulmanes como cristianos y judíos<sup>435</sup>.

Otros, consideran que los estratos sociales en las ciudades más cosmopolitas de entonces como Basora o la propia Bagdad, se basaban en la fusión de los conceptos de raza y religión, por lo que contabilizaron cuatro estratos fundamentales:

- 1.- Los conquistadores árabes
- 2.- Los nuevos musulmanes conversos
- 3.- Los no musulmanes
- 4.- Los esclavos

Es cierto que el crecimiento económico registrado en algunos lugares como Basora, conllevó una fusión social y cultural que causó la aparición de nueva sociedad cuyos fundamentos son múltiples. La riqueza se convirtió entonces en un elemento fundamental de diferenciación social, pero también han de tenerse en cuenta otros parámetros como la condición libre o esclava. Así los estratos sociales deberían ampliarse al menos a cuatro:

- 1.- El estrato aristócrata, formado por los ricos árabes.
- 2.- El estrato alto, formado por los ricos árabes, extranjeros musulmanes o no musulmanes.
- 3.- El pueblo.
- 4.- Los esclavos<sup>436</sup>.

En realidad, estas clasificaciones, aunque acertaron teóricamente, no fueron capaces de describir la variedad de situaciones que podemos encontrar dentro de cada uno de los estratos. Es difícil, por ejemplo, considerar un estrato exclusivo para los esclavos. A pesar de tener todos como característica común la falta de libertad, en la sociedad árabo-islámica, los esclavos no tenían las condiciones de los de las sociedades romanas o griegas. Como

---

<sup>435</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al- 'abāsiah wa ajbār al- 'abās wa uldeh*, Dar Šader, Beirut, 1971, p. 293.

<sup>436</sup> Dif, Šauqi, *Al- 'ašr al- 'abāsi al- 'aul*, Dar Al-Ma'āref, El Cairo, 1968, p. 15.

hemos tenido ocasión de comprobar, podían disfrutar de un amplio margen de actuación e incluso llegar a ocupar altos cargos políticos o a influenciar en las más altas esferas de poder. En ocasiones, su formación cultural era muy superior a la de la mayor parte de la población y su situación económica también. Algunos llegaron a ser personajes importantes en el ámbito artístico o cultural. Así, su clasificación se hace difícil, pues no solo influye su condición jurídica.

Desde otro punto de vista, la segunda clasificación podríamos considerarla más correcta. Finalmente, en la última clasificación tal vez lo más llamativo sea atribuir el primer estrato exclusivamente a los árabes, con un criterio étnico cierto solo en el caso de la ciudad de Basora, pero incorrecto para el resto de la sociedad abbasí, ya que muchas personas importantes entonces eran no árabes.

De todo lo anterior podemos deducir la complejidad de la sociedad abbasí, en la que ya no solo se encontraba el elemento árabe-musulmán, sino una rica variedad de grupos sociales y de elementos que se mezclaban desde la alta sociedad, con las autoridades políticas y militares hasta el pueblo llano, incluidos los campesinos, o los esclavos, pasando por toda una serie de hombres de ciencia, la religión, la cultura, los funcionarios, el ejército y los promotores industriales, etc.

Sabemos con seguridad que las importantes acumulaciones de riqueza permitieron a la alta sociedad vivir inmersa en placeres que, en ocasiones, superaban los sueños: vestían prendas adornadas con oro; habitaban palacios rodeados por jardines, agua y todas las bellezas naturales imaginables y se especializaron en todas las formas de placer y entretenimiento. La literatura es un buen reflejo de esta vida de lujo, incluido el género de los cuentos, de los cuales el más famoso es el de *Las mil y una noches*.

En los estratos medios de la sociedad, la situación económica era mucho más variada. En ocasiones podría compararse con la de las clases altas, pero en otras rozaban con las de los sectores más populares. Las circunstancias podían variar mucho, dependiendo del grado de éxito o fracaso profesional o de cercanía a las autoridades.

Dentro de estos se englobaba a los comerciantes y a los trabajadores industriales y artesanos, especialmente de la industria del mueble, el textil y la gastronomía. La vida de los mercados era especialmente activa. Allí no sólo

se vendía sino que se trabaja en los diversos oficios. Los fabricantes comían en sus establecimientos y solo los abandonaban por la noche. Bagdad albergaba muchas riquezas y a muchos comerciantes y artesanos. Los más ricos y grandes ganaban en ocasiones miles de dinares, incluso de una sola vez. Los medianos llegaban como máximo a los tres mil dinares<sup>437</sup>. Muchos ricos dejaban sus bienes en manos de comerciantes para gestionarlos, compartiendo después las ganancias. Según las detalladas informaciones que nos dan las fuentes escritas, a pesar de la riqueza de Bagdad, el coste de la vida no era muy alto: Se puede fijar en una media de veinticinco dinares mensuales para una familia ordinaria y los gastos de un día no superaban un dirham. Así, quién poseía siete mil dinares podía considerarse ya como una persona rica. La mayoría de los comerciantes y profesionales no llegaban a ésta cifra, por lo que se incluían dentro de los estratos sociales medios<sup>438</sup>.

Las clases sociales más bajas incluían al resto de la población en general, sobre la que recaía el esfuerzo y el trabajo en el campo, la industria o la prestación de servicios en los palacios de los ricos. Pero dentro de ellos también se incluyen amplias bolsas de pobreza y los esclavos que no entraban dentro de los circuitos más elegantes.

La marcada diferencias sociales y la impotencia de las clases más bajas, junto con las dificultades para cubrir necesidades básicas, constituyó uno de los motivos fundamentales que condujeron a muchos grupos desfavorecidos a la rebelión.

## **La participación de la mujer en la segunda época abbasí**

La segunda época abbasí (846-907) se caracterizó por el dominio de los turcos sobre el poder, lo que condujo a grandes cambios sociales y culturales.

Durante el primer período abbasí, vimos que proliferó el mercado y la posesión de *yawāri* y cómo se llegó a relegar y minusvalorar a la mujer libre. Algún historiador llegó a afirmar que las mujeres incluso regalaron *yawāri* a

---

<sup>437</sup> Al-'Abī, Abū Sa'īd Maṣṣūr Ibn al-Ḥusain, *Naṭr al-dur*, Vol. 2, Al-Hi'ah Al-Maṣṣriah Al-kutab, El Cairo, 1980, p. 111; Ibn Ḥamdūn, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Muḥammad, *Al-taḍqerah al-ḥamdūniya*, Ma'had Al-'Inmā, Al-'Arabi, Beirut, 1983, p. 12.

<sup>438</sup> Ibn Ḥamdūn, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Muḥammad, *Al-taḍqerah al-ḥamdūniya*, Ma'had Al-'Inmā, Al-'Arabi, Beirut, 1983, p.24.

sus maridos.

La importancia y la participación de la mujer se vió incrementada durante la segunda época abbasí. Hubo mujeres que incluso gestionaron las cárceles y las madres de los califas tuvieron un papel político más marcado. La influencia de las mujeres en el gobierno llegó en algunos casos a niveles nunca conocidos anteriormente, debido a las circunstancias políticas y la inexperiencia de los califas jóvenes. Aquellas mujeres influyentes, junto con las gentes que las siguieron y las apoyaron, consiguieron formar un grupo social que supuso mucho peso para la economía del Estado islámico.

Al-Mutawakil<sup>439</sup> fue el primer califa de la segunda época abbasí. La vida en la corte, se caracterizó se caracterizaba por la diversión y el desenfreno. La madre del califa, la turca Šuÿā‘ Jātūn, ejerció una gran influencia en la vida política. Siguió los pasos de Al-Jaizurān y Zubaida, fomentando la construcción. Una de sus obras fue dar la orden de cabar los pozos de La Meca para paliar la sequía<sup>440</sup>.

Durante el califato de Al-Mutawakil e incluso después de su muerte, destacó un personaje famoso en el Estado abbasí. Fue una mujer se llamaba Qabiĥa (“La mujer fea”). Era una mujer romana de gran belleza<sup>441</sup>. Se casó con el Califa Al-Mutawakil y tuvo un hijo de él, al que llamaron Almu‘taz Bi-l-Allāh<sup>442</sup>.

Qabiĥa desempeñaba un papel fundamental en la gestión de los asuntos de Estado. El amor que le profesaba su marido le posibilitó conseguir todo lo que deseaba, especialmente planear el ascenso al califato de su hijo Al-mu‘taz y acceder a todo tipo de riquezas.

El califa Al-Mutawakil tenía tres hijos: el mayor se llamaba Al-Muntašir, seguido por Al-Mu‘taz Bi-l-Allāh, hijo de Qabiĥa y por último Al-Mu‘ayad. El heredero del trono era el hijo mayor, pero Qabiĥa pudo influenciar en su marido y hacer inclinar la balanza hacia su segundo hijo. Este dejó de apoyar a su primogénito, lo que causó que el hijo mayor odiara a su padre y

---

<sup>439</sup> Al-Tanūĵi, Al-Ĥasan Ibn ‘Alī, *Al-faraĥ Ba‘d al-šida*, Vol. 2, Dar Šadir, Beirut, 1971, p. 183.

<sup>440</sup> Al-Ŷāĥiz, ‘Amr Ibn Baĥr, *Rasā’il Al-Ŷāĥiz*, Maktabat Al-Jānĥi, El Cairo, 1965, p. 157.

<sup>441</sup> Entre los árabes era habitual llamar a las cosas por su contrario.

<sup>442</sup> Al-Ŷāĥiz, ‘Amr Ibn Baĥr, *Rasā’il Al-Ŷāĥiz*, Maktabat Al-Jānĥi, El Cairo, 1965, p. 158.

planeara asisinarle<sup>443</sup>.

La influencia de Qabiḥa sobre su marido llegó hasta el punto de que el califa ordenara la acuñación de moneda con el rostro de su hijo Al-Mu'taz y ordenara a su hijo mayor a renunciar a la herencia del trono, incluso amenazándolo si no lo hacía<sup>444</sup>.

El palacio de Al-Mutawakil fue un ejemplo de tantas de la masiva presencia de *yāwāri*. Los historiadores relatan que el califa poseía cuatro mil de estas esclavas y que mantuvo relaciones sexuales con todas ellas<sup>445</sup> sin ser penalizado, ya que la ley de adulterio solo se aplicaba a los pobres y sirvientes. En una ocasión se cuenta que durante el mandato de Al-Mutawakil, este fue informado de que un sirviente había mantenido relaciones con una *yāria* y ordenó la decapitación de éste sirviente<sup>446</sup>.

Las *yāwāri*, como ya hemos indicado anteriormente, no tenían siempre la misma posición o consideración. Podría decirse que había distintos niveles. En estos distintos niveles se reflejaban las diferencias sociales existentes en aquél tiempo. Había *yāwāri* cantantes y otras empleadas a las tareas domésticas o el cuidado de niños, las cuales podían tener como amo a una mujer libre.

En la época abbasí se extendió también un fenómeno conocido como “el matrimonio de día”. No era un matrimonio declarado, sino secreto y temporal, en el cual el supuesto marido visitaba a su esposa durante un día. Era en realidad una forma de prostitución legal, a la cual podía acudir la mujer en mala situación económica para cubrir sus necesidades.

Al-Muntaṣir consiguió asesinar a su padre en el año 861 y se proclamó califa. Disminuyó así la autoridad de Qabiḥa, pero su mandato solo duró seis meses, al cabo de los cuales murió<sup>447</sup>.

Al Al-Muntaṣir le gustaba escuchar historias de amor. Un día en su salón preguntó a un hombre si algún día había amado, el hombre respondió

---

<sup>443</sup> Al-Mas'ūdī, Abū Al-Ḥasan 'Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ādin al-ḡauhar*, Vol. 4, Al-Maktabah Al-Tiḡāria, El Cairo, 1948, p. 127.

<sup>444</sup> Al-Mas'ūdī, Abū Al-Ḥasan 'Alī Ibn Al-Ḥusain, *Murūy al-ḡahab wa ma ādin al-ḡauhar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Tiḡāria, El Cairo, 1948, p. 129.

<sup>445</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-'abāsiah wa ajbār al-'abās wa uldeh*, Dar Ṣadir, Beirut, 1971, p. 311

<sup>446</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-'abāsiah wa ajbār al-'abās wa uldeh*, Dar Ṣadir, Beirut, 1971, p. 316.

<sup>447</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-'abāsiah wa ajbār al-'abās wa uldeh*, Dar Ṣadir, Beirut, 1971, p. 558.

que sí y el califa le pidió que le contara su historia. El hombre dijo: “En la ciudad de Al-Ruṣāfa, en Iraq, estaba enamorado de una *yāria* que pasaba todos los días. Le mandé un mensajero, pero ella rechazó recibir mi carta, y la envió a las otras *yāwāri* para burlarse de mí. Finalmente me fui, pero con el corazón lleno de su amor”. El califa le preguntó entonces: “¿La sigues queriendo? Si está libre, te pedimos su mano, y si sigue siendo *yāria*, te la compramos”. El hombre dijo enseguida: “Lo deseo”. La buscaron sin cesar hasta que la encontraron. Había ya conseguido su libertad. Le preguntó el califa si aceptaba casarse. Ella aceptó y el propio califa se hizo cargo de los gastos del enlace<sup>448</sup>.

Después de la muerte de Al-Muntaṣir, se proclamó a su hijo Al-Musta‘īn en el año 862. Al-Musta‘īn se convirtió en califa solo después de que los líderes turcos Bagā Al-kabīr, Bagā Al-ṣagīr y Awtāmeš hubieran dado su visto bueno<sup>449</sup>.

Lo primero que hizo Al-Musta‘īn fue intentar anular el poder de los hijos de Al-Musta‘īn, comprándoles todas sus palacios por los que pagó veinte mil dinares a Al-Mu‘taz y cinco mil dinares a Al-Mu‘ayad<sup>450</sup>.

La madre del califa, llamada Um Majāriq, disfrutó también de un gran poder dentro del Estado. Se dice que después de la muerte del califa se encontraron seiscientos mil dinares en posesión suya y hasta un millón de dinares en posesión de su madre<sup>451</sup>.

La política de Al-Musta‘īn levantó la ira de los líderes turcos Bagā y Wasīf, los cuales se unieron y mataron al cuarto líder turco Awtāmeš. Ésto causó la división de los turcos entre partidarios del califa Al-Musta‘īn y partidarios de su hermano Al-Mu‘taz. Los líderes turcos coseguieron eliminar a Al-Musta‘īn, el cual fué asesinado y su cabeza llevada hasta su hermano Al-Mu‘taz<sup>452</sup>. Qabiḥa desempeñó un activo papel en el plan tramado para la eliminación del califa.

Al-Mu‘taz se proclamó califa en el año 866. Qabiḥa, madre del califa, contribuyó al empeoramiento de la relación de su hijo con los emires abbasies,

---

<sup>448</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa ajbār al-‘abās wa uldeh*, Dar Ṣadir, Beirut, 1971, p. 560.

<sup>449</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa ajbār al-‘abās wa uldeh*, Dar Ṣadir, Beirut, 1971, p. 562.

<sup>450</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa ajbār al-‘abās wa uldeh*, Dar Ṣadir, Beirut, 1971, p. 563.

<sup>451</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa ajbār al-‘abās wa uldeh*, Dar Ṣadir, Beirut, 1971, p. 566.

<sup>452</sup> Al-Niairī, Muḥammad, *Nihāat Al-‘arab*, Vol. 22, p. 304.

entre ellos Muḥammad Ibn Wāṭiq, el cual había mantenido una buena relación con Al-Mu‘taz antes de que se proclamara califa. Qabiḥa convenció a su hijo para expulsar al emir de la ciudad debido su desobediencia<sup>453</sup>.

La madre del califa intervenía en todos los asuntos, hasta conseguir prácticamente formar un Estado dentro del Estado. Se empleó a fondo en conseguir dinero y pertenencias, lo que la convirtió en una mujer extremadamente rica, mientras su hijo no disponía de lo suficiente para financiar al ejército.

Al-Mu‘taz solicitó entonces a su madre ayuda económica, pero ella afirmó no tener nada. El ejército se rebeló contra el califa y lo asesinó<sup>454</sup>. Qabiḥa hubo de huir de la ciudad después de disfrutar de una vida llena de riqueza y poder durante el mandato de cuatro califas y después de haber intentado acabar con el poder de los turcos. Esto, sin embargo, no pudo conseguirlo debido a la fuerza de los turcos y pasó los últimos años de su vida observando los acontecimientos desde la distancia, sin poder ejercer ninguna influencia.

Después de Al-Mu‘taz, llegó ascendió al califato Al-Muhtadī, en el año 868. Su nombre era Muḥammad Ibn Wāṭiq, hijo de una mujer romana llamada Qurb, la cual murió antes de que su hijo se convirtiera en califa. Al-Muhtadī solía decir: “No tengo madre a la que destinar diez mil dinares anuales para sus gastos”<sup>455</sup>.

Con el nuevo poder, los turcos no cesaron sus actividades. En el año 869<sup>456</sup> consiguieron eliminar a Al-Muhtadī y designar a Al-Mu‘tamid ‘Ala Allāh, hijo de otra mujer romana llamada Fityān. El nuevo califa fue conocido por el sobrenombre de Ibn Fityān.

Durante su mandato se produjo la revolución de los negros. Los ejércitos negros vencieron a un número considerable de contingentes abasíes. Cuentan algunos relatos que las mujeres participaron en la resistencia contra

---

<sup>453</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 6, Ed.1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 217.

<sup>454</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 6, Ed.1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 219.

<sup>455</sup> Al-Niairī, Muḥammad, *Nihāyat Al-‘Arab*, Vol. 22, p. 327.

<sup>456</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ḥārīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 6, Ed.1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 227.

los negros, capturaban a rehenes y los entregaban a las fuerzas de califales.

Los años del gobierno de Al-Mu‘tamid fueron muy conflictivos. El califa, lo fue únicamente nominalmente. No tuvo el control del Estado, ya que los turcos interferían en todo. Además su hermano tenía igualmente un gran poder. Al-Mu‘tamid fue tan incapaz que en una ocasión cuenta Al-Niairī que necesitó treinta dinares y no los pudo conseguir<sup>457</sup>.

La debilidad del califa y el poder de su hermano, hizo que los turcos lo despreciaran. Se llevaban a sus sirvientes y *yāwāri* a la fuerza y terminaron asesinandolo cuando ya no les convino.

Después de la muerte de Al-Mu‘tamid, asumió el califato un hombre llamado Al-Mutaḍid, el cual no era como sus predecesores, sino fuerte y hábil político. Devolvió la fortaleza a la figura del Califa después de que ésta fuera menospreciada por los turcos<sup>458</sup>.

Debido a fuerte personalidad del nuevo gobernante, desminuyó la interferencia de las mujeres en los asuntos del Estado. Las fuentes históricas no mencionan ninguna acción política de su madre Šagab o su mujer Qaṭr Al-Nada<sup>459</sup>.

Al-Mutaḍid consiguió sofocar muchas rebeliones contra su mandato. Los relatos que cuentan dichas rebeliones reflejan algunas imágenes interesantes sobre la vida de aquel. En algunos pasajes se muestra la participación activa de la mujer en la vida laboral, como médicos, ya que las mujeres se negaban descubrirse ante un médico que fuera hombre.

Al-Ṭabari también cuenta los abusos de los turcos sobre las mujeres árabes en estos conflictos. La mujer violada era castigada por su marido y separada de él. Relata este autor que un día el califa Al-Mutaḍid oyó la llamada a la oración fuera de su hora y ordenó traer a quien lo hacía. Le preguntó por qué lo había hecho, a lo que el hombre respondió: “Llevó viviendo aquí cuarenta años. Ayer volví a casa muy tarde, encontré a un turco ebrio abusando de una mujer, intentando introducirla en su casa. La mujer

---

<sup>457</sup> Al-Niairī, Muḥammad, *Nihāiat Al-‘arab*, Vol. 22, p. 345.

<sup>458</sup> Al-Niairī, Muḥammad, *Nihāiat Al-‘arab*, Vol. 22, p. 359.

<sup>459</sup> Al-Niairī, Muḥammad, *Nihāiat Al-‘arab*, Vol. 22, p. 363.

gritaba y decía que si no dormía por la noche al lado de su marido, sería expulsada de su casa y separada de su marido. Le pedí al turco que la soltara, pero él se negó y me pegó en la cabeza hiriéndome. Fui a casa a lavarme la herida. Después fui a la mezquita y se lo conté a los oradores, pero el turco les expulsó y les agredió junto con sus sirvientes. Volví entonces a casa. No pude dormir dejando a aquella mujer en casa del turco, así es que fui de nuevo a la mezquita y llamé a la oración para que el turco pensara de que ya era de día y así la mujer pudiera escapar e ir a pasar la noche en casa de su marido. Fue entonces cuando los guardias me detuvieron. Así sucedió”. El Califa ordenó traer al turco y la mujer, llevar a la mujer hasta su casa y matar al turco<sup>460</sup>.

Al-Mutaḍid estuvo también enamorado de una *ḡaria* que murió y a quien mencionaba siempre recitando poesía:

Un amor  
al que no alcanzaba nadie,  
de mis ojos estás lejos  
pero cerca de mi corazón<sup>461</sup>

El califa sucesivo fue Al-Muktafī, quien asumió el mando en el año 901. En su época volvieron las mujeres a influenciar en el poder. Esta vez no fue por su madre, llamada Jinḡw, sino una comadrona llamada Fāris, la cual llegó incluso a interferir en el nombramiento de algunos ministros<sup>462</sup>.

A pesar de la influencia de Fāris sobre el califa, podemos decir que el Al-Muktafī, fue el último califa fuerte del Estado abbasí. Obviamente en los tiempos de Al-Muktafī las mujeres estaban obligadas a vestir *Al-ḡiḡāb* (el velo islámico). Una fuente anónima cuenta que, en una ocasión, el padre de una mujer denunció al marido de su hija exigiendo quinientos dinares como indemnización. El marido negó la acusación y cuando llegaron los testigos, el juez ordenó a la mujer quitarse el velo. El marido exclamó entonces: “¿Que haceis? Acepto pagar pero por favor que no se quite el velo”<sup>463</sup>.

Después de Al-Muktafī en el año 907, el califato fue asumido por un niño de trece años llamado Al-Muḡtadir. Al-Muḡtadir fue aficionado al

---

<sup>460</sup> Al-Ṭabari, Muḡammad Ibn ḡarīr, *Tārīj al-umam wa-l-mulūk*, Vol. 6, Ed.1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 398.

<sup>461</sup> Al-Niairī, Muḡammad, *Nihāiat Al-‘arab*, Vol. 22, p. 373.

<sup>462</sup> Ibn Al-ḡawzī, ‘Abd Al-Raḡmān Ibn ‘Alī, *Al-muntaḡam fi tārīj al-mwlūk wa ‘umam*, V6, Dar Al-Ma‘arif, El Cairo, 1968, p. 31

<sup>463</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-‘abāsiah wa ajbār al-‘abās wa uldeh*, Dar Ṣadir, Beirut, 1971, p. 603.

alcohol y el gasto excesivo de los bienes del Estado islámico, empezando por las joyas del tesoro. Regaló joyas por valor de ciento veinte mil dinares a sus *ŷawāri*.

La madre del joven califa se llamaba Šagab. Fue una *ŷaria* comprada por el anterior califa, padre de Al-Muqtadir. Debido a su corta edad, encontró su madre el camino fácil para interferir en las decisiones de gobierno, controlando así el poder. Al-Muqtadir fué destituido en varias ocasiones, pero volvió al poder gracias a su madre<sup>464</sup>.

Šagab es considerada una de las mujeres mas destacadas por su poder y autoridad en el Estado abbasí. Su autoridad no tuvo adversario durante veinticinco años, que el tiempo que duró el mandato de Al-Muqtadir. A ellos habría que sumar también los años en los que, siendo la *ŷaria* de Al-Mutaḍid, también tuvo la ocasión de influir en el poder, aunque en mucha menor medida.

Šagab poseía un rico patrimonio, por lo que necesitó a un gestor alto número de secretarios. Creó una sección dentro del Estado que se ocupaba de la administración sus bienes y cuyo secretario cobraba no menos que un ministro<sup>465</sup>.

Cuenta Ibn Maskawih que Šagab ordenó a su ayudante, una mujer llamada Tūmāl, a presenciar el consejo de justicia cada viernes. El primer viernes no acudió nadie y el siguiente se vio obligada a traer a un juez para dirigir el consejo y que los ciudadanos volvieran a llevar sus casos a este consejo<sup>466</sup>.

Al-Muqtadir llegó a tener hasta cuatrocientas mujeres, entre libres y esclavas. El historiador Al-Tanūjī cuenta que un día una *ŷaria* de Šagab quiso salir de casa. Se le impidió hasta que su señora la convirtiera en ama de casa, que era la única forma de poder salir de allí<sup>467</sup>.

El gobierno de Al-Muqtadir causó también numerosos descontentos y el malestar fue creciendo paulatinamente. Una de las revueltas contra el

---

<sup>464</sup> Al-Tanūjī, Al-Ḥasan Ibn ‘Alī, *Al-faraŷ Ba ‘d al-šida*, Vol. 5, Dar Šadir, Beirut, 1971, p. 66.

<sup>465</sup> Al-Tanūjī, Al-Ḥasan Ibn ‘Alī, *Al-faraŷ Ba ‘d al-šida*, Vol. 5, Dar Šadir, Beirut, 1971, p. 73.

<sup>466</sup> Ibn Maskawih, Aḥmad Ibn Yaḥia, *Taŷārib Al-‘umam*, Vol. 2, p. 32.

<sup>467</sup> Al-Tanūjī, Al-Ḥasan Ibn ‘Alī, *Al-faraŷ Ba ‘d al-šida*, Vol. 5, Dar Šadir, Beirut, 1971, p. 112.

consiguió tener éxito y fue finalmente asesinado en el año 932. Asumió entonces el califato Al-Qāhir y lo primero que ordenó fué la expropiación de los bienes de Šagab<sup>468</sup>.

Al-Qāhir no pudo continuar mucho con su mandato, ya que fué destituido y castigado, en el año 934. Después de él, la situación política se deterioró y fueron igualmente depuestos y castigados otros califas como Al-Rāḍī, Al-Mutaqī, Al-Mustakfī y otros.

Cómo hemos tenido ocasión de comprobar, durante el periodo abbasí la influencia social y política de la mujer desempeñó un importante papel: Sea a través de su intervención directa en el poder e incluso, a veces en las decisiones de Estado, sea por el fuerte impacto social de las *yāwāri*. En la formación de esta nueva ideología influyeron también el fuerte contacto con otras culturas como la persa o la turca y la presencia de poderes extranjeros que causaron importantes conflictos. El resultado será la aparición de importantes cambios sociales, que tienen su reflejo a nivel religioso y político y que acabarán sumiendo a la mujer, a la mujer libre se entiende, en una cada vez más evidente situación de sumisión.

En aquella época destacaron, no obstante, muchos nombres de mujeres. Sobresale especialmente Šagab, madre del califa Al-Muqtadir, que coseguió con éxito atraerse a la burocracia del Estado y al estrato las autoridades militares a su favor. Logró así el reconocimiento como califa de su hijo, que acaba de cumplir trece años de edad. Algunos hombres de la autoridad religiosa afirmaron la falta de aptitud del jóven para desempeñar la función de califa y fueron asesinados por ello.

Pero una vez conseguido el poder, las mujeres que accedieron a él cometieron igualmente todo tipo de atrocidades, usando siempre la misma justificación o utilizando la fuerza para ello. Al igual que los hombres, las mujeres practicaron la eliminación física cuando lo consideraron necesario, utilizando los métodos más mortíferos desde el ahorcamiento, al uso de venenos o la decapitación con espada. La diferencia entre hombres y mujeres a la hora de practicar política no pasó de de cuestiones púramente tácticas o estratégicas. En todo caso, el asesinato de un juez por deseo y orden de Šagab dejó claro de que se trataba de una verdadera “reina”, aunque los historiadores rehusaran llamarla de tal forma. A ella se referían siempre como la madre de

---

<sup>468</sup> Anónimo, *Ajbār al-dulah al-'abāsiah wa ajbār al-'abās wa uldeh*, Dar Šadir, Beirut, 1971, p. 633.

Al-Muqtadir o, en alusión a su papel político, como *al-sayida* (“La señora”). Éste apelativo en un principio se refería a mujeres libres, pero posteriormente fue utilizado para aludir a las mujeres que tuvieron una especial influencia política.

“La señora” consideraba que la autoridad se ejercía mejor con la supervisión de una mujer, especialmente en el terreno judicial. Por ello asignó a su consejera de justicia, Tūmāl, la cual no encontró una buena aceptación por parte del resto de los jueces, que eran hombres. Pero la insistencia de esta y el poder de su superior, les obligó a colaborar con su nueva consejera.

Debemos reconocer la objetividad de los grandes historiadores como Al-Ṭabari, cuando se trata de mujeres. Su objetividad es poco usual en otros historiadores. Al-Ṭabari cuenta que Tūmāl hizo bien su trabajo y fué aceptada por el público a pesar del primer rechazo<sup>469</sup>. Esto se debió a que la primera orden recibida por el califa fué combatir la burocracia y acabar con los sobornos.

Parece que la burocracia era muy compleja y estaba muy extendida en el imperio abbasí, lo cual también influyó negativamente en el papel de la mujer en la vida pública durante el primer período abbasí. Se incrementó este papel durante el segundo período abbasí y comenzó a ser empleada en la gestión de las cárceles. Las madres y esposas de los califas tuvieron una influencia más clara, hasta el punto de lograr formar un grupo social propio que comprometía la economía del Estado en muchos casos.

---

<sup>469</sup> Al-Ṭabari, Muḥammad Ibn Ŷarīr, *Tārīj ‘alumam wa-l-mulūk*, Vol. 6, Ed.1, Dar Al-Kutub Al-‘Almiah, Beirut, 1962, p. 407.

## LA MUJER EN AL-ANDALUS (S. VIII-X).

### La sociedad tras la conquista árabo-beréber.

No pretendemos en este apartado hacer una larga disertación sobre la formación de al-Andalus. Este asunto ha sido (y sigue siendo), objeto de un profundo debate historiográfico que dura ya varios decenios y que sería extremadamente largo de plasmar ahora. Si nos interesa destacar, no obstante, algunas cuestiones sobre el mismo. En primer lugar, aunque en parte siga siendo un debate ideologizado, es de subrayar el carácter científico del mismo, especialmente a partir de la publicación y difusión de la tesis de P. Guichard<sup>470</sup> sobre las estructuras sociales andalusíes. Es cierto que tiene un importante precedente en la defensa que realiza Americo Castro de sus argumentos frente a las ideas de Ignacio Olagüe<sup>471</sup>. A partir de aquel entonces ha sido mucho lo escrito, con aportaciones fundamentales que han arrojado luz sobre este complicado proceso en aspectos como el de la arabización y la islamización, el papel del Estado, el proceso de urbanización, la relación de las comunidades campesinas con el poder, la transformación del paisaje y los sistemas productivos, etc<sup>472</sup>.

---

<sup>470</sup> Guichard, Pierre, *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*. Granada, 1995.

<sup>471</sup> Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, Méjico, 1954; Olagüe, Ignacio, *La revolución islámica en Occidente*, Barcelona, 1974.

<sup>472</sup> Guichard, Pierre, *Al-Andalus...*; del mismo, "Orient et Occident: peuplement et société", en *Castrum I: Habitats fortifiés et organisation de l'espace en Méditerranée médiévale*, Lyon, 1983, pp. 177-196; del mismo, "Los árabes si que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana", en *Estudios sobre Historia Medieval*, Valencia, 1987, pp.27-71. Chalmeta, Pedro, "Concesiones territoriales en al-Andalus", *Cuadernos de Historia*, VI (1975), pp. 1-90; del mismo, *Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994; Ación Almansa, Manuel, "Poblamiento y fortificación en el sur de Al-Andalus. La formación de un país de Ḥuṣūn", *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, 1989, t. I, pp. 135-150; del mismo, "Sobre la función de los Ḥuṣūn en el Sur de al-Andalus. La fortificación en el califato", en *Coloquio hispano-italiano de Arqueología Medieval*, Granada, 1992, pp. 263-274; del mismo, *Entre el feudalismo y el Islam. Umar Ibn Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1994; Barbero de Aguilera, Abilio y Vigil, Marcelo, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1991; Barceló, Miquel, "Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimietos contables del Emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del Califato (300-366/912-976)", en *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, Granada, 1997; del mismo, "La más temprana organización fiscal de al-Andalus según la "Crónica del 754" (95/713[4]-138/755)", en *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*. Granada, 1997; Bulliet, R.W., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard Universty Press, 1979.

En un primer momento, convivieron en la Península Ibérica grupos y estructuras sociales heterogéneos que generaron posteriormente la sociedad andalusí. El proceso no fue sencillo, ni resulta fácil tampoco llegar a conocer los mecanismos exactos de transformación, aculturación, etc. que dieron como resultado el nacimiento de unas estructuras sociales relativamente homogéneas a partir del s. X y, sobre todo, la consolidación del Estado Omeya. En un principio, a la llegada de los árabo-beréberes a comienzos del s. VIII, los conquistadores se encontraron con una sociedad en plena crisis, no solo en el sentido de transformación, sino de verdadero decrecimiento económico y demográfico y de inestabilidad política. El reino Visigodo de Toledo no había sido capaz de frenar la evolución iniciada con la crisis del Imperio Romano y estaba inmerso en un proceso de feudalización que era ya visible en muchos aspectos.

Sobre esta realidad se superpondrán nuevos elementos llegados desde el otro lado del Estrecho de Gibraltar. Serán elementos heterogéneos: árabes y beréberes con distinto grado de islamización y arabización organizados socialmente en tribus que convivían con las estructuras de un Estado en plena expansión. Se trata de una sociedad muy dinámica y, como decimos, en plena expansión y transformación.

Así, el panorama social que se describe durante los primeros siglos de existencia de Al-Andalus como realidad política, resulta extremadamente complejo. Podríamos distinguir hasta un total de siete grupos que formaban la sociedad:

#### 1.- Los árabes.

Es posible rastrear en gran medida los asentamientos de tribus árabes, tanto qaysíes como yemeníes, gracias a las fuentes y a lo prolijo de sus referencias a genealogías y orígenes tribales de los personajes. Especialmente

---

importante en este sentido es la obra de Ibn Ḥazm<sup>473</sup>. Todas ellas reflejan zonas especialmente arabizadas en Al-Andalus —la Marca Superior, valle del Guadalquivir...—, aunque no nos sea posible establecer los ritmos de llegada y asentamiento de estos contingentes así como su cuantía.

Este elemento estaba representado por los habitantes más importantes de Al-Andalus, esto es, las clases sociales más destacadas. Sus orígenes se remontan a la entrada de los ejércitos árabo-beréberes al mando de Mūsa Ibn-Nusayr<sup>474</sup>. Se establecieron a partir del año 711, tras la conquista. Se llamaron *al-baladiyān* y, según Ibn Al-Qūṭīya, “alcanzaron la cantidad de dieciocho mil personas, la mayor parte de los cuales eran árabes y una élite beréber”<sup>475</sup>.

Con anterioridad, habían llegado a la Península pequeños grupos que formaron parte del ejército conquistador de Ṭāriq Ibn Ziyād. A este respecto, la crónica anónima *Ajbār maʿmūʿa* asegura:

Mūsa organizó el desplazamiento hacia la Península de siete mil musulmanes, al mando de los que estaba uno de sus lugartenientes, llamado Ṭāriq Ibn Ziyād. La mayoría de este contingente lo formaban beréberes y aliados, pero muy pocos árabes<sup>476</sup>.

Posteriormente, se sucedieron diversos contingentes de árabes, especialmente con la llegada de los *aʿynad* (pl. de *ʿynd*) de Balʿen el 745 y especialmente en el periodo de formación del emirato omeya, con la llegada de ‘Abd A-Raḥmān I. Entre ellas se encontraban numerosas tribus árabes, que se dirigieron a Al-Ándalus para establecerse y residir allí.

Los árabes permanecieron en Al-Ándalus, según E. Lévi-Provençal “conservando sus linajes, de los que se enorgullecían, aferrándose a los lazos que los unían a las tribus, aún después de su mestizaje con otros elementos de Al-Ándalus, donde formaron el núcleo aristocrático y burgués en las ciudades”<sup>477</sup>. Sin embargo, a pesar de que sea cierto que ocuparon un papel preponderante a nivel político y social, el proceso de formación de la sociedad

---

<sup>473</sup> Ibn Ḥazm, *Yamharat ansāb al-‘arab*, Dar Al-Ma’ārif, El Cairo, 1948; Guichard, Pierre, *Al-Andalus...*, pp. 341-370..

<sup>474</sup> Un líder de ejército islámico en la época omaui; Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Adab Al-katib*, Al-Maktabah Al-Tiḥāriyah, El Cairo, Ed. 4, 1963, p. 140.

<sup>475</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj ifitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma’ārif, El Cairo, 1968, p. 20.

<sup>476</sup> Anónimo, *Ajbār maʿmūʿa*, Crónica anónima del siglo XI, traducida y anotada por don Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867, p. 71.

<sup>477</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Al-ḥadāra al-‘arabia fī Isbaniya*, traducido por Al-Tāhir Maki, Ed. 1, Dar Al-Ma’ārif, El Cairo, 1979, p. 23; Ibn Ḥazm, *Yamharat ansāb al-‘arab*, Dar Al-Ma’ārif, El Cairo, 1948, p. 346.

andalusí es mucho más complejo y rico y pasó por la instalación de los árabes también en zonas rurales, incluso en áreas alejadas e inaccesibles como las de montaña.

## 2.- Los beréberes.

“Son los habitantes del norte de África, o lo que se conoce como los países del Magreb, que se extienden desde la frontera occidental de Egipto hasta la costa del Océano Atlántico”<sup>478</sup>. Historiadores y escritores difieren al dar el nombre de “beréberes” a estas tribus. Según Ibn Jaldūn, “uno de los reyes de Yemen invadió Marruecos, y escuchó que sus habitantes hablaban un idioma desconocido. A este idioma desconocido se le denomina en árabe “beréber”, dándose, de este modo, el mismo nombre a sus habitantes”<sup>479</sup>. Algunos historiadores y escritores árabes como Ibn Manẓūr intentan remontar el linaje de los beréberes a orígenes árabes. Dice este autor: “Los beréberes provienen de los árabes, exactamente de la tribu de Qays Ibn ‘Ailān. Se marcharon al Magreb y se establecieron allí”<sup>480</sup>. Esta postura ha sido apoyada posteriormente por algunos orientalistas como Fīlīp Ḥatī : “Un grupo de habitantes de la Península Arábiga emigraron al Norte de África en el año 3.500 A.C. y se establecieron allí”<sup>481</sup>. Sin embargo, esta afirmación no es posible sustentarla. La cuestión del origen árabe de los beréberes fue incluso criticada por el propio Ibn Ḥazm, que afirmaba que

no es posible definirla de una manera tajante de forma tan ligera si se tienen en cuenta el largo periodo de tiempo transcurrido; la sucesión de generaciones; el éxodo de tribus de un lugar a otro siguiendo las condiciones ambientales, el clima, las guerras, etc., y en vista también de la división y diversidad de opiniones relativas a esta cuestión<sup>482</sup>.

Fuera cual fuese el origen de los beréberes, si que hay algunas referencias a contactos desde muy antiguo entre poblaciones árabes y norteafricanas. Así H. Munīs afirma que “los reyes de Yemen conquistaron el Norte de África varias veces, sometiendo a los pobladores de Marruecos, que

---

<sup>478</sup> Ibn Jaldūn, *Muqadimat Ibn Jaldūn*, Dar Al-ʿAlm, El Cairo, 1966, p. 59-60.

<sup>479</sup> Ibn Jaldūn, *Muqadimat Ibn Jaldūn*, Dar Al-ʿAlm, El Cairo, 1966, p. 61; Amīn, Aḥmad, *Zuhr al-Islam*, Vol. 3, Maktabat Al-Nahḍah Al-Masriya, Ed. 4, El Cairo, 1966, p. 294.

<sup>480</sup> Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Makram, *Lisan al al-‘arab*, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1966, p. 67.

<sup>481</sup> Ḥatī, Fīlīp, *Tārīḥ al-‘arab*, Vol. 1, Dar Al-Fārābi, Beirut, 1978, p. 10.

<sup>482</sup> Ibn Ḥazm, *Yamharat ansāb al-‘arab*, Dar AlMa’ārif, El Cairo, 1948, p. 495.

abrazaron su religión”<sup>483</sup>. Es sabido que los beréberes se dividen en dos grandes grupos tribales, Al-Batar y Al-Barānis, que podrían tener el mismo origen según algunos historiadores<sup>484</sup>. Al-Barānis eran los beréberes que vivían en las costas y en zonas rurales; Al-Batar eran los que vivían en estado más primitivo, en tiendas hechas con pieles, trabajaban en el pastoreo en las montañas, ríos y desiertos”<sup>485</sup>.

Los beréberes fueron los primeros contingentes que entraron en Al-Andalus, pues el ejército que lo conquistó inicialmente estuvo compuesto mayoritariamente por gentes originarias del Magreb bajo el mando de uno de éstos: Ṭāriq Ibn Ziyād. Las cifras que nos ofrecen las fuentes han sido objeto de una agria discusión. Según H. Munīs, “en un principio fueron siete mil, aumentando después hasta llegar a los once mil”<sup>486</sup>. El encontrarse su país cerca de Al-Andalus les facilitó sobremano la emigración hacia el territorio peninsular donde, después de la conquista, se establecieron, especialmente en sus zonas meridional y occidental, por su parecido con el paisaje de norteafricano.

### 3.- *Al-mawālī* (plu. de *Al-mawla*).

Según Ibn Al-Qūṭīya, “es el seguidor o el aliado que pide pertenecer a una tribu determinada, que satisface su petición. La mayoría de los *mawālī* son musulmanes no árabes”<sup>487</sup>. Una gran cantidad de *mawālī* llegaron a Al-Ándalus con el ejército de Mūsa Ibn Nusayr, la mayoría de ellos magrebíes, que pasaron a obedecer a los Omeyas. Gracias al apoyo de estos *mawālī*, ‘Abd Al-Rahmān I pudo fundar un Estado independiente para los Banī Umayya en Al-Andalus. Los *mawālī* desempeñaron un papel importante en la Historia de Al-Andalus. Los omeyas contaron mucho con ellos, otorgándoles los más importantes puestos de la administración, como premio a su fidelidad y como una estrategia política para contrarrestar el poder de las estructuras tribales árabes. Entre ellos hubo ministros, escritores, dirigentes y jueces.

---

<sup>483</sup> Munīs, Ḥusāin, *Ma’ālem tārīj al-magreb wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 23.

<sup>484</sup> Munīs, Ḥusāin, *Ma’ālem tārīj al-magreb wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 24.

<sup>485</sup> Maḥīd, ‘Abd Al-Mun’im, *Al-tārīl al-sīyāsī al-dawlah al-‘arabiya*, Vol. 2, Al-Naḥālu Al-Asriya, El Cairo, 1979, p. 49.

<sup>486</sup> Munīs, Ḥusāin, *Ma’ālem tārīj al-magreb wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 24.

<sup>487</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma ārif, El Cairo, 1968, p. 17.

Su origen fue en muchas ocasiones un problema, y para muchos surgió la necesidad de esconderlo, creándose una ascendencia árabe y una adscripción tribal para asemejarse a la clase dirigente. Así, como dice de nuevo Ibn Al-Qūṭīya,

esos *mawālī* se consideraban árabes, aunque entre ellos los había de procedencia hispana, que, con el paso del tiempo, se auto-consideraron de origen árabe<sup>488</sup>.

#### 4- La población indígena hispano-visigoda.

Eran la población autóctona, abrumadoramente mayoritaria aunque desconozcamos las cifras demográficas. Muchos de ellos se convirtieron al Islam tras la conquista, en un rápido proceso de islamización, pero también de arabización de amplios sectores de esta población. “Los árabes los bautizaron como *al-musalima*. En cuanto a los que conservaron su religión, se conocían como *al-a‘yam*”<sup>489</sup>.

Por lo que se refiere a los cristianos que permanecieron como tales y que convivían con los musulmanes, hemos de decir que se mezclaron con ellos y aprendieron el árabe. Se les denominaba *al-musta‘ribin* o mozárabes. En los primeros años de la conquista formaban la mayoría de la población, pero su número fue decayendo a medida que muchos de ellos se convertían al Islam<sup>490</sup>. De entre aquellos mozárabes destacaron personalidades que cultivaron la lengua árabe, adoptaron nombres árabes y tuvieron un importante papel en Al-Andalus. Igualmente destacaron de entre ellos muchos traductores, que llevaron al árabe una gran cantidad de libros latinos y viceversa, gracias a su dominio de las dos lenguas. Esto convirtió a Al-Andalus en punto de encuentro entre la cultura árabe y la europea. Entre ellos destaca Ŷizun, un juez cristiano en Córdoba durante el califato de Al-Hakam Al-Mustansir. En algunas ocasiones hacía de intérprete entre el califa y las embajadas extranjeras<sup>491</sup>.

---

<sup>488</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1968, p. 18.

<sup>489</sup> Amīn, Aḥmad, *Zuhr al-Islam*, Vol. 3, Maktabat Al-Nahḍah Al-Masriya, Ed. 4, El Cairo, 1966, p. 153.

<sup>490</sup> Salīm, Al-Sa‘īd ‘Abd Al-‘Azīz, *Tārīj al-muslimīn wa tārīhim fī al-andalus min al-fatḥ al-‘arabi ḥata saqūf al-jilāfa fī qurtuba*, Dar Al-Ma‘ārif, Beirut, 1962, p. 130.

<sup>491</sup> Munīs, Ḥusāin, *Ma‘ālim tārīj al-magreb wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 322.

## 5- Los muladíes.

Normalmente, con este nombre se hace referencia también indígena que se había convertido al Islam. Pero en realidad, la composición de este grupo social debió de ser más compleja, especialmente a medida que se fue haciendo el mayoritario conforme el número de conversiones crecía. Según el historiador Al-Sa'id 'Abd Al-'Aziz Salim, es la "generación que nació de padres musulmanes, ya fueran árabes o beréberes, y madres españolas u otras, y crecieron en el Islam. Los conquistadores árabes o beréberes optaron por casarse con los indígenas, muchos de los cuales lo hicieron con españolas, frecuentándolos y mezclándose con ellos. Por vía de este conducto el Islam y su lengua se propagaron en Al-Ándalus con la consiguiente mezcla de sangre de los conquistadores árabes y beréberes con la de los aborígenes, dando como consecuencia la aparición de la generación de los nativos"<sup>492</sup>.

Como decimos este grupo formaba la inmensa mayoría de la población en época omeya, hasta que llegó un momento en el que no tuvo sentido esta distinción. De entre estos muladíes destacaron muchos personajes, como, el propio Ibn Ḥazm. La pureza de la sangre era, cuando menos, un mito, a pesar de que se mantuvieran estructuras de tipo clánico o el recuerdo del linaje. Esta pureza no podía ser mantenida seguramente más que a nivel teórico. Ni siquiera los emires y califas omeyas podrían haberla mantenido realmente, ya que muchos de ellos eran descendientes por línea materna de mujeres de origen no árabe<sup>493</sup>.

## 6- Los judíos.

Los judíos formaban un grupo dentro de la población hispana desde antes de la conquista árabo-beréber. Pero su situación política y social había ido deteriorándose conforme se iban endureciendo las medidas contra ellos. En Al-Andalus en cambio, por lo general, gozaron de una gran libertad en calidad de *ḍimmíes*, protegidos. Tenían libertad religiosa y de trabajo, de circulación y de propiedad.

---

<sup>492</sup> Salim, Al-Sa'id 'Abd Al-'Aziz, *Tārīj al-muslimīn wa tārīhim fī al-andalus min al-fath al-'arabi ḥata saqūt al-jilāfa fī qurṭuba*, Dar Al-Ma'rif, Beirut, 1962, p. 128.

<sup>493</sup> Ibn Daḥiya, 'Umar Ibn Al-Ḥasan, *Al-muṭrib min aš'ar al-magrib*, Dar Al-Ma'arif, El Cairo, 1968, p. 11.

Conocemos por las fuentes escritas algunos de los lugares donde se encontraban importantes grupos e población judía. Se trata de núcleos urbanos como Granada, llamada precisamente “La Granada de los judíos”<sup>494</sup>. Lo mismo ocurría con Córdoba, Toledo, Sevilla, Zaragoza y Málaga. Los judíos monopolizaban algunas profesiones y oficios que les aportaban grandes beneficios, como la trata de esclavos y el comercio de la seda y especias. “Gracias a su riqueza, podían enviar remesas de dinero a sus hermanos judíos de Marruecos, Oriente y Europa”<sup>495</sup>.

Por eso, los judíos desempeñaron un papel importante en Al-Andalus, tanto en la vida económica como en la cultural. Había entre ellos traductores, médicos, filósofos y poetas. Uno de ellos es Hasdai Ibn Šavrot, quien fuera médico del califa Al-Našīr y al que atribuía la misión de recibir a muchos embajadores de países y monarquías extranjeras<sup>496</sup>.

Los judíos estuvieron igualmente presentes en la vida política en tiempos de los reinos de Taifas, especialmente en el reino de Granada. Allí uno de ellos, llamado Ibn Nagrīla, alcanzó la categoría de ministro, llegando a tener mucho poder, lo que hizo que los judíos ocuparan muchos de los puestos del Estado<sup>497</sup>.

Los judíos eran un elemento muy importante en el comercio y la administración. Se confió a muchos de ellos puestos importantes en el Estado, “y algunas profesiones les fueron asignadas exclusivamente a ellos”<sup>498</sup>.

## 7- Los esclavos.

Este sobrenombre se daba en el siglo X en Al-Andalus a “los esclavos traídos de Europa y del Norte de España”<sup>499</sup>.

---

<sup>494</sup> Ibn Al-Abār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munīs, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 122.

<sup>495</sup> Ibn Al-Abār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munīs, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 322.

<sup>496</sup> Salīm, Al-Sa’id ‘Abd Al-‘Azīz, *Tārīḥ al-muslimīn wa tārīḥim fī al-andalus min al-faṭḥ al-‘arabi ḥata saqūt al-jilāfa fī qurṭuba*, Dar Al-Ma’rif, Beirut, 1962, p. 122.

<sup>497</sup> Munīs, Ḥusāin, *Ma’ālim tārīḥ al-magrib wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaḥbal, El Cairo, 1973, p. 211.

<sup>498</sup> Munīs, Ḥusāin, *Ma’ālim tārīḥ al-magrib wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaḥbal, El Cairo, 1973, p. 212.

<sup>499</sup> Al-Nuṣaibī, Ibn Ḥawqal, *Surat al-‘arḍ*, Dar Al-Ḥayāt, Beirut, 1956, p. 333.

La mayoría de estos eran traídos siendo aún niños de las orillas del Danubio. Se les educaba en un sistema militar y se les entrenaba para formar parte del servicio de los palacios. También se les formaba militarmente para formar parte del séquito encargado de mirar por la seguridad del califa o del ejército. “Los que formaban parte del servicio de los palacios eran castrados para poder servir a las mujeres. La mayoría de los que comerciaban con ellos eran judíos, que tenían talleres especiales para castrar en Europa, especialmente en Francia”<sup>500</sup>. Esta práctica está prohibida en el Islam. Sin embargo, “aumentó el número de castrados, especialmente en la época del califa ‘Abd Al-Raḥmān Al-Naṣīr, llegando su número, sólo en Córdoba, a casi trece mil setecientos cincuenta”<sup>501</sup>. Algunos historiadores creen que el objetivo por el cual los omeyas se apoyaron en este elemento étnico fue limitar la presencia de árabes y beréberes, disminuyendo así su poder sobre el ejército. Se pretendía de esta forma controlar su influencia y su poder para evitar que pudieran utilizarlos en las rebeliones en contra del Estado. Durante el emirato se habían producido una enorme cantidad de levantamientos y rebeliones que protagonizadas por los árabes y beréberes en contra fundamentalmente de los omeyas, pero también de luchas que tuvieron lugar entre los árabes y los beréberes. De esta manera, los omeyas empezaron a apoyarse en otro elemento étnico nuevo, una fuerza caracterizada fundamentalmente por su fidelidad. Pero esto condujo al aumento de la competencia y las luchas entre los elementos étnicos de la sociedad. Así pues, en vez de producirse una rivalidad entre los elementos étnicos básicos, que eran los árabes y los beréberes, esta lucha se extendió a tres elementos étnicos, lo que influyó negativamente en varios aspectos<sup>502</sup>.

La influencia de los eslavos en la sociedad andalusí puede verse fundamentalmente en algunas expresiones culturales. “Trajeron consigo, desde sus países de origen, muchas de sus tradiciones, costumbres y artes. Estaban especializados en una serie de estilos musicales y danzas populares que posteriormente les fueron asignados, como la música y la danza eslavas”<sup>503</sup>.

El orientalista español Julián Ribera piensa que “los eslavos representaban al elemento étnico europeo en Al-Andalus, y gracias a ellos se

---

<sup>500</sup> Metz, Adam, *Al-ḥadārah al-islamiya fī al-qarn al-rabi’ al-ḥayari*, Trad. Muḥammad ‘Abd Al-Hādi Abū Rida, Vol. 2, Ed. 3, Maṭba’at Al-ḡnat al-t’alif wa-l-naṣīr, El Cairo, 1957, p. 157.

<sup>501</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma āref, El Cairo, 1968, p. 22.

<sup>502</sup> Amīn, Aḥmad, *Zuḥr al-Islam*, Vol. 3, Maktabat Al-Naḥdah Al-Masriya, Ed. 4, El Cairo, 1966, p. 211.

<sup>503</sup> Al-Tartūṣī, *Al-ḥawādīt wabida*, Al-tāabi, Túnez, 1959, p. 78.

difundieron algunas formas poéticas que se extendieron desde Al-Andalus hacia las zonas europeas influyendo en ellas”<sup>504</sup>.

## 8- Los normandos.

En realidad no se trata de un grupo social con una incidencia significativa en Al-Andalus. Su presencia está atestiguada localmente por Al-Tamasāni. Según él “es un elemento étnico que se introdujo en Al-Andalus desde el año 844, con las invasiones marítimas de las costas andalusíes. Muchos de ellos se integraron en familias locales. Se convirtieron al Islam y habitaron en los alrededores de Sevilla, mezclándose con sus gentes. Se dedicaron a la agricultura, a la cría de animales y a la fabricación de quesos”<sup>505</sup>.

## **El efecto de los acontecimientos políticos en la mujer andalusí.**

Los musulmanes, por lo general, respetaron las libertades de los pueblos conquistados. En la Península Ibérica, la llegada de los contingentes árabo-beréberes en el 711 no fue un episodio especialmente traumático en el sentido de que las poblaciones pudieron permanecer en sus lugares de origen manteniendo su cultura y tradiciones. Los cristianos y judíos, las religiones del libro, tuvieron libertad religiosa y gozaron de protección por parte de las autoridades musulmanas en calidad de *ḍimmíes*.

Las fuentes históricas no son muy prolíficas en lo que a la mujer se refiere dentro del ámbito político. La vida de la mujer en Al-Andalus era muy distinta a la de Oriente. A ello tal vez contribuyera en parte el hecho de que Al-Andalus sea una región fronteriza rodeada por enemigos y por el estado de guerra siempre presente en todos los periodos históricos<sup>506</sup>. A causa de ello, la mujer andalusí podía verse cautiva por fuerzas cristianas. Temor que se extendió a partir de la caída del califato, como consecuencia del incremento de

---

<sup>504</sup> Salīm, Al-Sa’īd ‘Abd Al-‘Azīz, *Tārīj al-muslimīn wa tārīhim fī al-andalus min al-fath al-‘arabi ḥata saqūt al-jilāfa fī qurtuba*, Dar Al-Ma’rif, Beirut, 1962, p. 97.

<sup>505</sup> Al-Tamasāni, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ al-ṭīb min gasn al-andalus al-raṭīb*, Vol. 2, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 78.

<sup>506</sup> Al-Ḥimyārī, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *Ṣifat ḡazirat al-andalus*, Maṭba‘at Al-ḡanat Alt-a’līf w Al-naṣar, El Cairo, 1982, p. 3.

las incursiones y conflictos.

Los *Ajbār ma'ymū'a* cuentan que el dirigente andalusí Al-Rabadi encabezó personalmente una incursión fuera de las fronteras del Estado islámico con el objetivo de salvar a una mujer del cautiverio cristiano<sup>507</sup>. Quizás ésta historia contenga algo de exajeración, pero no cabe duda de que la sociedad islámica no consentía que una mujer musulmana fuera cautivada por cristianos. También los textos árabes andalusíes, en este caso Al-Maqqarī, menciona otra historia parecida relativa a Al-Manşur Ibn 'Amīr, que realizó en el s. X una incursión para liberar a otra mujer<sup>508</sup>.

La orientalista alemana Sigrid Hunke mantiene que el movimiento y el papel femenino en Al-Andalus era más intenso que el de Oriente. Aunque coincidimos con su conclusión, no así con la argumentación. La explicación que ofrece es que en los palacios andalusíes había muchas *ġawāri*, que tenían una mayor capacidad de actuación a pesar de condición no libre, o precisamente por su situación, que les hacía tener menos ataduras morales y sociales. Esto, sin embargo, restó valor y libertad a la mujer libre, especialmente con la introducción de muchos elementos occidentales en la sociedad árabe<sup>509</sup>.

Quizás ésta sea también una de las causas de la flexibilidad de la sociedad andalusí y la mayor libertad de las mujeres<sup>510</sup>.

Desde el comienzo destacó la participación de la mujer en el campo político en Al-Andalus. Con el fin de la operación de conquista y la vuelta de Mūsā Ibn Nuşayr (640-715) a Oriente fue nombrado emir en Al-Andalus su hijo 'Abd Al-'Azīz (m 716). Aparece entonces en la escena Ijlona, que pertenecía a la familia real anterior<sup>511</sup>. Cuando se firmó la paz con los musulmanes, Ijlona conservó su religión y contrajo matrimonio con Abd Al-

---

<sup>507</sup> Anónimo, *Ajbār ma'ymū'a*, Crónica anónima del siglo XI, Trad Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867, p. 129; Ibn 'Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-fayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 2, Dar Al-ṭaqāfa, Beirut, 1960, p. 72.

<sup>508</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafh Al-tīb*, Vol. 5, Dar Šādir, Beirut, 1968, p. 219.

<sup>509</sup> Hunke, Sigrid, *Šams al-'arab tašt' 'ala al-garb*, Ed. 2, Al-Maktab Al-Tiġāri, Beirut, 1969, p. 470.

<sup>510</sup> Munīs, Ḥusām, *Ma'ālīm tārīj al-magrib wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 57.

<sup>511</sup> Ibn 'Abd Al-Ḥakam, 'Abd Al-Raḥmān Ibn 'Abd Allāh, *Futūḥ Afrīqiya wa maşr*, Beirut, 1964, p. 212; Al-Raqīq Al-Qairawānī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Tārīj Afrīqiya wa-l-magrib*, Túnez, 1967, p. 94; Ibn Kaṭīr, 'Imād Al-Dīn Abū Al-Fidā' 'Ismā'il Ibn 'Umar, *Al-bidāya wa-l-nihāya*, Vol. 5, Dar Al-Fikr, El Cairo, 1935, p. 22.

‘Azīz, pasando a ser conocida con el nombre de Um ‘Āšim <sup>512</sup> entre los árabes. Cuando tuvo a su hijo ‘Āšim, vivió con él en Sevilla, que fue sede de su gobierno <sup>513</sup>.

Al parecer la esposa de Abd Al-‘Azīz era muy fuerte e inteligente. Tal vez, como recogen algunos de los textos árabes, tuvo una gran influencia sobre su esposo consiguiendo doblegar su voluntad <sup>514</sup>. Se cuenta que en una ocasión le pidió que llevase puesta una corona, siendo esta una costumbre inexistente en la cultura islámica. Mientras lucía para ella esa corona en la intimidad, entró una de las esposas de uno de los líderes árabes, Ziyād Ibn Al-Nābīga Al-Tamīmī, que corrió a contárselo a su marido. Este a su vez extendió la voz del suceso a los demás jefes del ejército, los cuales acusaron al emir de haberse convertido al cristianismo <sup>515</sup>. También se cuenta que pidió que la gente se postrase ante él y lo glorificase como a los reyes. Ordenó por ello la construcción de una puerta baja en el palacio para que cuando entrase la gente se agacharan ante él <sup>516</sup>.

Es probable que Um ‘Āšim ambicionara volver a ser reina. Así parecen indicarlo estos relatos. De ahí sus tendencias a la independencia y la realeza. Su marido era flexible ante esto. El autor anónimo del libro *Fath Al-Andalus* asegura que por ella fue generoso con los cristianos, y que por ello se extendió entre el pueblo el rumor de que el emir se había convertido al cristianismo <sup>517</sup>, lo que le llevo a ser separado de los omeyas de Oriente <sup>518</sup>.

La suposición de que quería independizarse del califato omeya era, sin duda, una exageración <sup>519</sup>, visto que aquella época representaba el comienzo de la expansión musulmana en la Península Ibérica y tampoco existían las bases ni las condiciones para llevarlo a cabo. Quizás fuera uno más de los rumores

---

<sup>512</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafḥ Al-ṭīb*, Vol. 5, Dar Šādir, Beirut, 1968, p. 281; Lévi-Provençal, Evariste, *Ḥaḍārat Al-‘Arab fī al-Andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥayāt, Beirut, p. 33.

<sup>513</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftītāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma āref, El Cairo, 1968, p. 36; Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-fayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 2, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 23.

<sup>514</sup> Munīs, Ḥusaīn, *Ma’ālim tārīj al-magrib wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābe Al-Mostaqbal, El Cairo, 1973, p. 130.

<sup>515</sup> Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 2, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 23.

<sup>516</sup> Ibn ‘Abd Al-Ḥakam, ‘Abd Al-Raḥmān Ibn ‘Abd Allāh, *Futūḥ Afrīqiya wa maṣr*, Beirut, 1964, p. 212; Al-Raḥīq Al-Qairawānī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Tārīj Afrīqiya wa-l-magrib*, Túnez, 1967, p. 94.

<sup>517</sup> Anónimo, *Fath Al-Andalus*, Dar Šādir, Beirut, 1969, p. 21.

<sup>518</sup> Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Al-‘imāmah wa-l-siāsah*, Vol. 3, Dar Al-‘Ārif, El Cairo, 1967, p. 179; Anónimo, *Fath Al-Andalus*, Dar Šādir, Beirut, 1969, p. 21.

<sup>519</sup> Ṭaha, ‘Abd Al-Wāḥid Ḍannūn, *Dirāsāt fī al-tārīj al-andalusī*, Ed. 1, Madīrīt Dar Al-kutub li-l-ṭibā‘a wa-l-našr, Musil (Iraq), 1987, p. 334.

que hicieron correr los grandes jefes del ejército andalusí, que no estaban de acuerdo con la política de ‘Abd Al-‘Azīz y su trato con los indígenas. Aprovecharon la naturaleza de su mujer, su ambición por el poder y la realeza, su sueño de recuperar su antigua gloria, para provocar la aparición de numerosos rumores a su alrededor. Esto llevó a que se rumorease sobre la conversión del emir al cristianismo y sus deseos de independencia. Además hubo muchos motivos que fueron de gran ayuda para que el pueblo creyese con rapidez dichas habladurías. De entre ellos, el principal fue la retirada de la confianza a la familia del Mūsā Ibn Nuṣayr<sup>520</sup> por parte del califato, lo que permitió a los líderes del ejército a aprovecharse de la oportunidad y asesinarlo<sup>521</sup>.

Destaca también el papel de la mujer de Yūsuf Al-Fihri (691-759), gobernador de Al-Andalus cuando se produjo la entrada de ‘Abd Al-Raḥmān Al-Dājil (731-788). Etando Yūsuf Al-Fihri fuera de su ciudad cuando desembarcó el omeya en Almuñécar, su mujer le envió una carta informándole de su llegada y su localización y quienes eran los que lo apoyaban. Aparentemente, esta mujer tuvo una posición política relativamente destacada junto a su marido, y una cierta capacidad de actuación en la dirección de los asuntos de Estado en la ausencia de éste. El propio seguimiento de los sucesos acaecidos con la llegada de Al-Dājil y el aviso a Yūsuf Al-Fihri del inminente peligro son una prueba de ello. Estos episodios parecen querer indicar que la mujer en Al-Andalus no quedaba completamente excluida de la vida política, aunque, obviamente, su participación estaba restringida a ciertos círculos y con unos límites claros.

Intentaron, por ejemplo, influenciar sobre la sucesión al trono. Cada una de ellas anhelaba que la sucesión recayera sobre su hijo, sobre todo los esclavos más cercanos del califa. Para alcanzar este objetivo se acrecentaron las intrigas y los espías en la corte. Este es, sin duda, uno de los aspectos más negativos de la influencia política de la mujer en las altas esferas del poder.

La corte del emir ‘Abd Al-Raḥmān Ibn Al-Ḥakam (792-852) la componían muchas mujeres que él mismo escogía, informándose

---

<sup>520</sup> Ibn ‘Abd Al-Ḥakam, ‘Abd Al-Raḥmān Ibn ‘Abd Allāh, *Futūḥ Afrīqiya wa maṣr*, Beirut, 1964, p. 213; Al-Raḥīq Al-Qairawānī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Tārīḥ Afrīqiya wa-l-magrib*, Túnez, 1967, p. 94; Ibn Jaldūn, ‘Abd Al-Raḥmān, *Muqadimat Ibn Jaldūn*, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 188.

<sup>521</sup> Ibn Qutaiba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Al-‘imānah wa-l-siāsah*, Vol. 3, Dar Al-A’arīf, El Cairo, 1967, p. 179; Anónimo, *Fath Al-Andalus*, Dar Ṣādir, Beirut, 1969, p. 21.

detalladamente de su origen y su pasado familiar<sup>522</sup>. La más célebre de entre sus mujeres, Ṭarūb, disfrutaba de un lugar previligiado a su lado. También encontramos a Mumara, que dio su nombre a un cementerio en Córdoba<sup>523</sup>. Una tercera mujer conocida fue Al-Šifā‘ que destacó por su religiosidad, su belleza y su sabiduría, que crió y cuidó después de la muerte de su madre al emir Muḥammad Ibn ‘Abd Al-Raḥmān<sup>524</sup>.

Fue célebre Ṭarūb porque tenía mucho poder, fuerza y autoridad<sup>525</sup>: Intentó conseguir la sucesión del trono para su hijo ‘Abd Allāh. Era conocido el amor que el emir ‘Abd Al-Raḥmān Ibn Al-Ḥakam le profesaba<sup>526</sup>. Ibn Al-Abār cuenta que cuando se enfadaba con él, éste la engalanaba y la agasajaba con regalos como un collar valorado en diez mil dinares<sup>527</sup>.

Intentó Ṭarūb hacer llegar al trono a su hijo ‘Abd Allāh. Se alió con ella uno de los esclavos de la corte, Naṣr Al-Jašī, que era muy cercano al emir ‘Abd Al-Raḥmān. Había servido en la corte desde la época de su padre Al-Ḥakam e intentó que se aliaran con ella los ministros, los líderes del ejército y los más altos rangos del Estado<sup>528</sup>. Al principio, según cuenta Ibn Al-Qūṭīya consiguió que el emir nombrara a ‘Abd Allāh su sucesor en el gobierno<sup>529</sup>. Pero, al parecer, ‘Abd Al-Raḥmān cambió finalmente de opinión y nombró sucesor a su otro hijo Muḥammad<sup>530</sup>. Lo apoyaron altos miembros del Estado que lo preferían por su inteligencia y su devoción, y porque además era también el mayor de los hijos del emir<sup>531</sup>.

---

<sup>522</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Ḥaḍārat Al-‘Arab fī al-andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥayāt, Beirut, p. 267.

<sup>523</sup> Ibn Al-Farḍī, ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad, *Tārīj ‘ulamā‘ al-andalus*, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1966, p. 57.

<sup>524</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tārīj riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 106; Lévi-Provençal, *Ḥaḍārat Al-‘Arab fī al-andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥayāt, Beirut, p. 267.

<sup>525</sup> Amīn. Aḥmad, *Ḍuhr al-islam*, Ed. 6, Vol. 3, Maktabat Al-Naḥḍa Al-Maṣtia, El Cairo, 1982, p. 311.

<sup>526</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tārīj riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 104; Ibn Al-A‘ṭir, ‘Alī Ibn Yaḥya Al-Šibani, *Al-kāmil fī al-tārīj*, Vol. 7, Dar Šādīr, Beirut, 1979, p. 69.

<sup>527</sup> Ibn Al-Abār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I‘ṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusaīn Munīs, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma‘rif, El Cairo, 1985, p. 92.

<sup>528</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tārīj riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 106.

<sup>529</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma āref, El Cairo, 1968, p. 96.

<sup>530</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tārīj riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 104; Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma āref, El Cairo, 1968, p. 96.

<sup>531</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tārīj riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 108; Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma āref, El Cairo, 1968, p. 98.

El mismo autor indica que, después de la muerte de ‘Abd Al-Raḥmān, la sucesión del trono recayó inicialmente en ‘Abd Allāh. Pero habiendo ocurrido su fallecimiento de noche, se puso de acuerdo toda la corte para cambiar el nombramiento del sucesor del trono a favor de Muḥammad<sup>532</sup>.

El suceso habría acaecido bajo las órdenes de la propia Ṭarūb que aunque al principio hubiese elegido a su hijo ‘Abd Allāh como sucesor, cambió de parecer tras advertirle uno de los esclavos de la corte. Éste, que era conocido por su religiosidad, le dijo que otorgarle el trono a ‘Abd Allāh tendría malas consecuencias para el Estado en Al-Andalus<sup>533</sup>, sobre todo porque era conocido por sus malas cualidades. El consentimiento de Ṭarūb, indicaría de nuevo su gran influencia en la política de palacio y, muy especialmente sobre los esclavos y la administración de la corte.

Por su parte Ibn Ḥayyān, refiere que hubo una conspiración en contra del emir ‘Abd Al-Raḥmān en la que participó la propia Ṭarūb<sup>534</sup>. Sin embargo, otras fuentes que cuentan esta conspiración que no indican de forma clara la participación de Ṭarūb, con la excepción de Ibn Jaldūn (1332-1406)<sup>535</sup>.

Se acrecentó la influencia de la mujer en el tema de la sucesión en la época del califato omeya de Córdoba. Ibn Hazm describió a algunas de las mujeres con más experiencia en el califato<sup>536</sup>. Hubo algunas que se casaron con los califas y sus hijos fueron califas. Se trataba de esclavas que fueron liberadas por los califas para casarse con ellas, de las cuales tuvieron hijos que heredaron el trono. Este es el caso, por ejemplo, de Murṣān y Şubuḥ.

Fué célebre Murṣān madre del califa Al-Ḥakam Al-Mustanşir (914-976)<sup>537</sup> por ser la esclava preferida del califa Al-Nāşir li Dīn Allāh. A diferencia de las demás esclavas se destacó de ella sus buenas cualidades, lo

---

<sup>532</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma āref, El Cairo, 1968, p. 97.

<sup>533</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fi tārīj riṣāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 111; Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma āref, El Cairo, 1968, p. 97.

<sup>534</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fi tārīj riṣāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 109; Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma āref, El Cairo, 1968, p. 97.

<sup>535</sup> Ibn Jaldūn, ‘Abd Al-Raḥmān, *Muqadimat Ibn Jaldūn*, Vol. 4, Dar Şādir, Beirut, 1968, p. 130.

<sup>536</sup> Ibn Hazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 2, Dar Şādir, Beirut, 1980, p. 65.

<sup>537</sup> Al-Ḥamīdī, Muḥammad Ibn Abī Naşr, *Ŷadwat Al-muqtabas fi ḍikr walat al-andalus*, Maṭābi‘ Siḡil Al-‘Arab, El Cairo, 1966, p. 13; Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fi tārīj riṣāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 102.

que hizo que fuera la favorita, no sólo de entre las esclavas sino incluso, después de liberarla, como su esposa<sup>538</sup>.

Se elevó su posición ante el califa hasta el punto que fue llamada “La gran señora”<sup>539</sup>. Las mujeres de la corte sólo conseguían sus peticiones del califa a través de Murṡān, y si éste enfermaba sólo lo cuidaba ella<sup>540</sup>. Como puede verse claramente había diversas consideraciones que trazaban las mujeres de la corte para conseguir la aprobación del califa.

Entre las esclavas que ejercieron una influencia importante en el campo político en Al-Andalus se encontraba también Şubuh. Su origen era vasco. Era una cantante del califa Al-Mustanşir<sup>541</sup>, sobre el cual dicen algunos autores que tuvo un gran ascendiente. Según cuentan las fuentes históricas, el propio Al-Manşūr Ibn Abī ‘Āmir (1007-1060) era el administrador de sus bienes y territorios<sup>542</sup>, también lo hizo su apoderado. Lo eligió para servirla a ella y a su hijo Abd Al-Raḥmān. Siguió sirviéndola hasta después de la muerte de su hijo. Tuvo otro hijo de Al-Mustanşir llamado Hişām Al-Mu’yad a quien también sirvió Al-Manşūr<sup>543</sup>. De hecho Al-Manşūr Ibn Abī ‘Āmir fue conocido en la corte gracias a Şubuh. Incluso Ibn ‘Idārī cuenta que su servicio a Şubuh fue una de las razones principales que le permitieron llegar a reinar mas tarde<sup>544</sup>.

Era Şubuh una mujer que tenía una gran ambición y que deseaba ejercer su autoridad en Al-Andalus. Disfrutaba de un gran poder en la corte, lo que le sirvió para intervenir en muchos asuntos<sup>545</sup>. Aprovechó su lugar al lado del

---

<sup>538</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fi tārij riṡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 107.

<sup>539</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fi tārij riṡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 107; Lévi-Provençal, Evariste, *Ḥadārat al-‘Arab fi al-andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥaiāt, Beirut, p. 121.

<sup>540</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fi tārij riṡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 113.

<sup>541</sup> Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fi ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 2, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 252

<sup>542</sup> Al-Ḥamīdī, Muḥammad Ibn Abī Naşr, *Ādwat Al-muqtabas fi ḍikr walat al-andalus*, Maṡābi‘ Siṡil Al-‘Arab, El Cairo, 1966, p. 78; Al-Dabbī, *Bugiat Al-multamas fi tārij riṡāl ahl al-andalus*, Bagdad, 1978, p. 105; Ibn Al-A’tir, ‘Alī Ibn Yaḥia Al-Şibani, *Al-kāmil fi al-tārij*, Vol. 8, Dar Şādir, Beirut, 1979, p. 678; Ibn Al-Abbār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusaīn Munīs, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 268.

<sup>543</sup> Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fi ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 2, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 252.

<sup>544</sup> Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fi ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 2, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 252.

<sup>545</sup> Munīs, Ḥusaīn, *Ma’ālim tārij al-magrib wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṡābi‘ Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 339.

califa Al-Mustanşir siendo una de las más cercanas a él. De nuevo Ibn ‘Idārī afirma que llegó a ejercer una gran influencia sobre su dueño<sup>546</sup>. Más lejos aún va el historiador Ḥusāin Munīs, para quien la autoridad era sólo en apariencias del califa, siendo en realidad Şubuh quien la ejercía efectivamente<sup>547</sup>. A nuestro juicio, esta afirmación resulta un poco exagerada ya que no parece que su capacidad de influencia y de actuación llegara hasta tales extremos en la época del califa Al-Ḥakam Al-Mustanşir. Si es seguro en cambio que se esforzó bastante para hacer llegar a su hijo al trono. Su tío Al-Mugīra Ibn ‘Abd Al-Raḥmān era su rival, pero fué asesinado por Al-Manşūr Ibn Abī ‘Āmir. Esto le facilitó el conseguir que su hijo la accediera al trono<sup>548</sup> siendo aún muy joven. Tendría alrededor de diez años, poco más. Al-Manşūr influyó de manera definitiva para asegurar el trono a Şubuh y su hijo despues del fallecimiento del califa Al-Ḥakam Al-Mustanşir. Lo hizo con la ayuda de la riqueza de Şubuh, comprando el ejército y parte de los resortes del Estado, pero con el objetivo último de hacerse finalmente con el poder sobre todo Al-Andalus<sup>549</sup>.

Como ya hemos dicho, Şubuh era una esclava del califa Al-Ḥakam muy ambiciosa. Tenía dos cualidades que no aceptaban de buen grado los musulmanes: era extranjera y cristiana. Sin embargo, su ascenso político y social solamente puede entenderse en un contexto como el de Al-Andalus. Ella fue hecha prisionera en una de las luchas entre los Omeyas y los reinos cristianos del Norte de la Península Ibérica. Pero, ¿cómo consiguió *Şubuh*, siendo prisionera de guerra, dominar Al-Andalus? Los mecanismos sociales que permiten este ascenso social no son fáciles de comprender. La posibilidad de que una esclava llegue a ocupar un alto cargo desde un *harīm* islámico lleno de cautivas es, sin duda, un episodio que nos debe de hacer reflexionar. Dentro del *harīm*, la competencia entre las mujeres podía llegar a ser enorme. ¿Cómo obtener, pues, el poder de destacar y llamar la atención del califa? Al contrario de lo que se pueda suponer, no eran suficientes la juventud y la belleza. Aunque resulte paradójico, hacía falta algo más. Para los árabes, el conocimiento, la cultura y la inteligencia eran elementos importantes que

<sup>546</sup> Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 2, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 252.

<sup>547</sup> Munīs, Ḥusāin, *Ma’ālim tārīḥ al-magrib wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 339.

<sup>548</sup> Ibn Bassām, *Al-ḍajira fī maḥāsin ahl al-yaḥzira*, Dar Al-Taḳāfa, Beirut, 1979, p. 58.

<sup>549</sup> Al-Ḥamidī, Muḥammad Ibn Abī Naşr, *Yadwat Al-muqtabas fī ḍikr walat al-andalus*, Maṭābi’ Siyil Al-‘Arab, El Cairo, 1966, p. 78; Al-Dabbī, *Bugiat Al-multamas fī tārīḥ riḳāl ahl al-andalus*, Bagdad, 1978, p. 105; Ibn Al-A’tūr, ‘Alī Ibn Yaḥia Al-Şibani, *Al-kāmil fī al-tārīḥ*, Vol. 8, Dar Şādir, Beirut, 1979, p. 618; Ibn Al-Abbār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munīs, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 269.

valoraban en las esclavas. Ya lo hemos visto en muchos casos tanto orientales como occidentales. Todas las esclavas que tuvieron el agrado de los califas hasta el punto de compartir con ellos la autoridad se distinguían sin duda por su formación y su inteligencia, que no solo eran apreciados sino que resultaban fundamentales para desenvolverse en un mundo tan complejo como el de la corte.

El hombre árabe respetó siempre esta clase de inteligencia, siempre, claro, desde una posición desigual. No obstante, es cierto que, cuando una mujer poseía esta cualidad junto a otras como el buen humor, resultaban más atractivas a los ojos de los califas. Muchas de las esclavas que llegaron a los corazones de los califas sabían con exactitud todo lo que sucedía en el califato. Sin duda, Şubuh fue una de ellas, además de conocedora de la historia y la poesía.

Afirman muchos de los investigadores que una de las razones de la negligencia del califa Al-Ḥakam en los asuntos de Estado, era su gran interés por las ciencias y los libros, sobre todo en su vejez. Esto habría podido propiciar que Şubuh se preocupara por los asuntos de Estado y en su afán por ellos se vió obligada a buscar ayuda. Se propuso como candidato un escritor que cambiaría su vida y la de la civilización musulmana más tarde: se llamaba Al-Manşūr Ibn Abī ‘Āmir. Tenía veintiseis años. Era de origen árabe, bello y culto, educado y estudioso de las ciencias religiosas. Tenía el poder de utilizar el tiempo y la gente según su voluntad y, como sabemos, su objetivo era alcanzar el dominio sobre Al-Andalus.

Şubuh quedó asombrada con el joven, al igual que los que organizaron el encuentro en la corte. Aquí comienza la íntima relación de Şubuh con el joven. El califa estaba al tanto de estos hechos, pues dijo a los más cercanos a él: “Este joven ha ocupado la mente de todo el *harīm*”<sup>550</sup>.

Se ha especulado sobre la posibilidad de que fueran amantes y si en cualquier caso, Şubuh sacrificó su deseo primero de ser la esposa del califa y la responsable del Estado, porque Al-Manşūr se haría cargo de su hijo tras la muerte de Al-Ḥakam y pasaría a ser el heredero.

Discutieron los antiguos historiadores y también los contemporáneos sobre este tema. De ello se puede deducir la enemistad de estos historiadores

---

<sup>550</sup> Al-Maqqarī, Şahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafh Al-ṭib*, Vol. 5, Dar Şadir, Beirut, 1968, p. 287.

contra Şubuh. Uno de los historiadores, Al-Maqqarī, comienza diciendo que Al-Manşūr Ibn Abī ‘Āmir sería el rey del Al-Andalus en poco tiempo. Apartaría a Şubuh del Estado y conservaría a su hijo Hişām Al-Mu’yad<sup>551</sup> únicamente como un integrante de su corte. Fué siempre envidiado y conspiraron contra él numerosas veces. Explica Al-Maqqarī que era normal que sucediese, ya que era un hombre poseedor de muchos talentos, suerte y éxito y extraordinario en todo lo que hacía. Así fue desde el principio, desde el primer encuentro con Şubuh cuando aún era un escritor desconocido<sup>552</sup>.

Llegó Al-Manşūr a Córdoba para estudiar. Después trabajó como escritor enfrente del palacio del califa Al-Ḥakam, “hasta que la señora Şubuh solicitó un escritor”. Uno de sus conocidos se lo presentó y poco a poco ascendió hasta llegar a ser su administrador y posteriormente ser presentado al califa.

Al-Maqqarī intenta mitigar las acusaciones contra Şubuh y concluye diciendo al final que sólo Dios es conocedor de las cosas<sup>553</sup>. Pero existen historiadores contemporáneos que ven a Şubuh como una estúpida y conspiradora al mismo tiempo, que cayó en las redes de su administrador, cuyo único objetivo era el de conseguir la autoridad absoluta. Aparentemente, los historiadores antiguos tenían una visión distinta a la de los contemporáneos en el tema de la mujer y los asuntos políticos. Decían que era posible el matrimonio de las esclavas con los califas. Este matrimonio las introduce en el *harīm*, y por tanto conocer e incluso hacerse cargo de asuntos de Estado y sus hijos pasan a ser herederos de los califas<sup>554</sup>.

La mujer tuvo también un papel activo en algunos movimientos de oposición o de rebelión abierta que tuvieron lugar en Al-Andalus. En la época del emir ‘Abd Al-Raḥmān Ibn Al-Ḥakam hubo un movimiento de rebeldía liderado por un beréber llamado Maḥmūd Ibn ‘Abd Al-Ŷabbār (m. 840) de Mérida, apoyado por su hermana Ŷamīla<sup>555</sup>, a quien describió Ibn Ḥazm como “Valentía y caballerosidad”<sup>556</sup>.

---

<sup>551</sup> Al-Maqqarī, Şahāb Al-Dīn Aḥmad, *Naḥḥ Al-ṭib*, Vol. 5, Dar Şādir, Beirut, 1968, p. 285.

<sup>552</sup> Al-Maqqarī, Şahāb Al-Dīn Aḥmad, *Naḥḥ Al-ṭib*, Vol. 5, Dar Şādir, Beirut, 1968, p. 281

<sup>553</sup> Al-Maqqarī, Şahāb Al-Dīn Aḥmad, *Naḥḥ Al-ṭib*, Vol. 5, Dar Şādir, Beirut, 1968, p. 291.

<sup>554</sup> Munis, Husaīn, *Ma’ālim tārīj al-magrib wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 147.

<sup>555</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma ārif, El Cairo, 1968, p. 89.

<sup>556</sup> Ibn Ḥazm, ‘Ali Ibn Aḥmad, *Al-ŷamhara*, Vol. 1, Dar Şādir, Beirut, 1988, p. 501.

El origen de Maḥmūd Ibn ‘Abd Al-Ŷabbār y su hermana nos lleva a una de las grandes familias de la qabīla Maṣmūda<sup>557</sup>. Se enfrentó a él el emir ‘Abd Al-Raḥmān Ibn Al-Ḥakam. Solicitó a su hermano la rendición pero éste se negó y siguió en la rebelión<sup>558</sup>. Acudió Maḥmūd a Alfonso II, rey de León, pero éste en vez de apoyarlo, se volvió en su contra, preparó un ejército y sitió la fortaleza en la que se encontraba Maḥmūd y sus compañeros<sup>559</sup>. Finalmente encontró la muerte en el año 840<sup>560</sup>.

El destino de su hermana fué el cautiverio. Contrajo matrimonio con ella un noble cristiano y finalmente acabó sus días en Santiago de Compostela<sup>561</sup>.

También Ṣubuḥ realizó un activo papel como opositora al gobierno del Al-Manṣūr Ibn Abī ‘Āmir cuando se volvió en su contra. Intentó contactar con las personas que se le oponían. Al-‘Abbādī cita que en secreto intentó contactar con un líder magrebí llamado Zīrī Ibn ‘Aṭīa ( m. 1000), que era gobernador de la ciudad de Fez<sup>562</sup>. Su relación con Al-Manṣūr fue buena al principio, hasta llegaron a intercambiarse regalos<sup>563</sup>. Lo nombró Al-Manṣūr ministro<sup>564</sup>, pero Ṣubuḥ intentó con su hermano Rā’iq hacerle llegar el dinero que compraría su traición, ya que ésta tenía el control de la tesorería del Estado<sup>565</sup>. Después de obtener la custodia de su hijo Ḥiṣām, se cuenta que ella y su hermano intentaron el traslado de grandes cantidades de dinero en oro y plata de la ciudad, pero Al-Manṣūr se enteró de ésto y se apoderó del dinero trasladándolo a su palacio<sup>566</sup>. El destino de este dinero quizás era el de pagar al ejército norteafricano con el propósito de terminar con Al-Manṣūr<sup>567</sup>. Lo

---

<sup>557</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-ŷamhara*, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1988, p. 501.

<sup>558</sup> Ibn Al-A`ṭir, ‘Alī Ibn Yaḥya Al-Ṣibani, *Al-kāmil fī al-tārīj*, Vol. 6, Dar Ṣādir, Beirut, 1979, p. 410; Ibn Jaldūn, ‘Abd Al-Raḥmān, *Muqadimat Ibn Jaldūn*, Vol. 4, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 128.

<sup>559</sup> Ibn Al-A`ṭir, ‘Alī Ibn Yaḥya Al-Ṣibani, *Al-kāmil fī al-tārīj*, Vol. 6, Dar Ṣādir, Beirut, 1979, p. 411; Ibn Jaldūn, ‘Abd Al-Raḥmān, *Muqadimat Ibn Jaldūn*, Vol. 4, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 128.

<sup>560</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma ārif, El Cairo, 1968, p. 89 ; Ibn Al-A`ṭir, ‘Alī Ibn Yaḥya Al-Ṣibani, *Al-kāmil fī al-tārīj*, Vol. 6, Dar Ṣādir, Beirut, 1979, p. 411

<sup>561</sup> Munīs, Ḥusaīn, *Ma`ālim tārīj al-magrib wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaḡbal, El Cairo, 1973, p. 171.

<sup>562</sup> ‘Abd Al-Ḥamīd, *Al-Muḡmal fī tārīj al-andalus*, Ed. 1, Maṭba‘at Al-Sa‘āda, El Cairo, 1959, p. 448.

<sup>563</sup> Al- ‘Abbādī, ‘Abd Al-Ḥamīd, *Al-Muḡmal fī tārīj al-andalus*, E1, Maṭba‘at Al-Sa‘āda, El Cairo, 1959, p. 449.

<sup>564</sup> Al- ‘Abbādī, ‘Abd Al-Ḥamīd, *Al-Muḡmal fī tārīj al-andalus*, E1, Maṭba‘at Al-Sa‘āda, El Cairo, 1959, p. 449.

<sup>565</sup> Ibn Bassām, *Al-ḍajīra fī maḥāsīn ahl al-ŷazīra*, Dar Al-Taḡāfa, Beirut, 1979, p. 71; Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad, *Naḡh Al-ṭīb*, Vol. 5, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 92.

<sup>566</sup> Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad, *Naḡh Al-ṭīb*, Vol. 5, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 92.

<sup>567</sup> Ibn Bassām, *Al-ḍajīra fī maḥāsīn ahl al-ŷazīra*, Dar Al-Taḡāfa, Beirut, 1979, p. 71.

acredita, según Al-‘Abbādī, el lema de este ejército en contra de Al-Manşūr: “El triunfo para Ḥiṣām”<sup>568</sup>.

De entre las mujeres más célebres en el ámbito político en Al-Andalus destaca también Al-Dalfā’, madre de el califa ‘Abd Al-Malik Ibn ‘Āmir, a quien describieron como una mujer inteligente<sup>569</sup>. Se mencionó su colaboración en el asesinato del ministro ‘Īsa Ibn Sa’id y su papel en el derrocamiento del Estado amirí.

Tenía ‘Īsa Ibn Sa’id un gran aprecio por ‘Abd Al-Malik especialmente por la alianza entre ellos, ya que se habían casado el hijo del ministro con la hermana pequeña de ‘Abd Al-Malik, una de las hijas de Al-Manşūr Ibn Abī ‘Āmir<sup>570</sup>. Como resultado de esta unión se elevó el cargo de ‘Īsa Ibn Sa’id. Pero también se acrecentaron las envidias y trataron de intrometerse entre él y el califa para terminar con esta buena relación. Al-Dalfā’ participó en el derrocamiento del ministro, poniendo a su hijo en contra ‘Īsa Ibn Sa’id<sup>571</sup>. Cuenta Ibn Bassām que una de las razones del rencor de Al-Dalfā’ hacia el ministro fue que éste colaboró en el matrimonio del califa con una de sus esclavas. Ella estaba en contra de ese matrimonio<sup>572</sup>. Por otra parte, el historiador Ibn ‘Idārī afirma que en el derrocamiento del ministro participó también una de las esclavas del palacio. Sin duda, el papel de la mujer en la vida de la corte y, por tanto, en la política, resultaba ser mucho más activo de lo que posteriormente traslucía hacia el ámbito público. Algunos de estos actos llegaron a ser especialmente trascendentes e incluso crueles como la preparación de conspiraciones y la participación en el asesinato de algunos importantes cargos del Estado. El mismo autor cuenta que el ministro ‘Īsa Ibn Sa’id sintió cómo había cambiado la actitud del califa respecto a él. Intentó organizar un golpe de Estado aliándose con la oposición pero Al-Dalfā’ puso en conocimiento de su hijo los planes del ministro y lo asesinó inmediatamente<sup>573</sup>.

---

<sup>568</sup> Al-‘Abbādī, ‘Abd Al-Ḥamīd, *Al-Muʿmal fī tārīḥ Al-Andalus*, Ed. 1, Maṭba‘at Al-Sa‘āda, El Cairo, 1959, p. 450.

<sup>569</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Ḥaḍārat al-‘Arab fī al-Andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥaiāt, Beirut, p. 280.

<sup>570</sup> Ibn Bassām, *Al-ḍajīra fī maḥāsīn ahl al-ʿazīra*, Dar Al-Ṭaqāfa, Beirut, 1979, p. 124.

<sup>571</sup> Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 3, Dar Al-Ṭaqāfa, Beirut, 1960, p. 29; Ibn Bassām, *Al-ḍajīra fī maḥāsīn ahl al-ʿazīra*, Dar Al-Ṭaqāfa, Beirut, 1979, p. 124.

<sup>572</sup> Ibn Bassām, *Al-ḍajīra fī maḥāsīn ahl al-ʿazīra*, Dar Al-Ṭaqāfa, Beirut, 1979, p. 124.

<sup>573</sup> Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 3, Dar Al-Ṭaqāfa, Beirut, 1960, p. 30.

Al-Dalfā' disfrutó de una gran autoridad y una posición de privilegio para participar en la vida política y en el gobierno. Incluso el Al-Manşūr, antes de su muerte, le cedió la administración de todo el dinero que tenía en propiedad a través del testamento de su hijo diciéndole: "El dinero lo guarda tu madre, será para tu reinado"<sup>574</sup>.

Su influencia llegó a tal punto que participó en el derrocamiento del Estado amirí. Pensaba que su hijo 'Abd Al-Malik había sido asesinado por su hermano 'Abd Al-Raḥmān<sup>575</sup>. A pesar de que 'Abd Al-Raḥmān fue generoso con ella cuando tomó el gobierno, intentó derrotarlo aliándose con uno de los esclavos de palacio, Bişr Al-Şiqilbī, para organizar una conspiración y encontrar ayuda en una parte de la oposición. Para ello le dio dinero para conseguir su propósito.

Se preocupó Bişr Al-Şiqilbī de contactar con el líder de la oposición en aquella época, Muḥammad Ibn Hişām Ibn 'Abd Al-Ŷabbār (977-1010). Le transmitió el deseo de Al-Dalfā' de acabar con 'Abd Al-Raḥmān<sup>576</sup>. Se citó en secreto, poniéndose de acuerdo con sus seguidores en asesinar a Abd Al-Raḥmān<sup>577</sup>. En el año 1009, aprovecharon la ocasión en que salía a la guerra y consiguieron dominar la ciudad. Las mujeres de la familia de Banī 'Āmir cayeron en sus manos como prisioneras de guerra. Soltaron a las mujeres libres y se quedaron con las esclavas<sup>578</sup>. La misma Al-Dalfā' sufrió su violencia cuando atacaron la ciudad porque arrasaron sus bienes<sup>579</sup>.

Más tarde, cuando se calmaron los asuntos de Estado y hubo una cierta estabilidad dentro del califato, fué muy generoso con ella, devolviéndole sus bienes y proporcionándole la tranquilidad<sup>580</sup>.

---

<sup>574</sup> Ibn Al-A`ţir, 'Alī Ibn Yaḥya Al-Şibani, *Al-kāmil fī al-tārīj*, Vol. 6, Dar Şādir, Beirut, 1979, p.29.

<sup>575</sup> Ibn Al-A`ţir, 'Alī Ibn Yaḥya Al-Şibani, *Al-kāmil fī al-tārīj*, Vol. 8, Dar Şādir, Beirut, 1979, p. 678 ; Ibn 'Idāri, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 3, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 52.

<sup>576</sup> Ibn 'Idāri, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 3, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 53.

<sup>577</sup> Ibn 'Idāri, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 3, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 53.

<sup>578</sup> Ibn 'Idāri, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 3, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 62.

<sup>579</sup> Ibn 'Idāri, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 3, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 63.

<sup>580</sup> Ibn 'Idāri, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 3, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 63.

Algunos relatos indican también la participación de la mujer en luchas políticas en Al-Andalus. Cuenta Ibn Ḥazm una historia sobre una escritora llamada ‘Umayma. Ésta ocultó en su casa al califa Ḥiṣām Al-Mu‘yad<sup>581</sup>, durante la revuelta organizada por su madre Ṣubuh contra Al-Manṣūr.

## Las esclavas.

Los esclavos en árabe eran conocidos como *raqīq*, que viene de la palabra árabe *raqqa* que significa “inferioridad”. Los esclavos se llamaron así porque eran poseídos por su dueño<sup>582</sup>. *Al-riq* (“esclavitud”), se define según los expertos religiosos como la pérdida de autonomía como persona de quien es capturado como rehén en una guerra legítima<sup>583</sup>. Con ésta definición, *al-riq*, según el Islam, es un concepto totalmente diferente de la esclavitud definida por otros pueblos. La fuente de *raqawiq* o esclavos es una guerra legítima, que son reclamados por un dueño. Ésta pérdida de libertad o autonomía es recuperada mediante el abono de una cantidad de dinero o la liberación voluntaria por parte del dueño. Con ésto, el Islam definió claramente las fuentes de las que obtener esclavos y castigaba a quienes desobedecían a dichas reglas. Ello dificultaba su posesión e incluso el Islam prometió recompensas a quienes liberaran esclavos, facilitaba éste proceso y ordenaba tratarlo sin humillarlos, conservando su dignidad humana. Existe un dicho memorable del profeta: “Quien posee una *yāriya* y le haya enseñado, educado, liberado y se haya casado con ella, tendrá dos recompensas de Dios”<sup>584</sup>.

El Islam no potenció la esclavitud, aunque la mantuvo, recomendando la liberación. El Islám admitió la esclavitud como un sistema socialmente admitido que ya venía impuesto y estaba muy enraizado, de manera que no era posible abolirlo de forma radical. Intentó mitigar la situación de los esclavos, aprovechando para introducir dichos esclavos en la religión musulmana y, de esa forma, humanizar el sistema. Dijo Wel Diurant en cuanto a la postura del Islám frente a la esclavitud: “El Islám disminuyó la posibilidad de poseer esclavos”<sup>585</sup>.

---

<sup>581</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā‘il*, Ed. 4, Vol. 2, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p.196; Ibn Al-A‘ṭir, ‘Alī Ibn Yahia Al-Ṣibani, *Al-kāmil fī al-tārīj*, Vol. 8, Dar Ṣādir, Beirut, 1979, p.679.

<sup>582</sup> Ibn Manzūr, Moḥammad Ibn Makram, *Līsan al-‘arab*, Vol. 5, Dar Ṣādir, Beirut, 1966, p. 111.

<sup>583</sup> Al-Tirmināni, ‘Abd Al-Salām, *Al-riq mādh wa ḥādīri*, Kuet, 1979, p. 32.

<sup>584</sup> Al-‘Asqalāni, Ibn Ḥaṭṭar, *Fath al-bārī*, Vol. 11, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1959, p. 18.

<sup>585</sup> Durant, Will, *The cultur history*, Vol. 12, Londres, 1976, p. 211.

Pero la esclavitud no se limitó a los límites que el Islám había trazado, ya que cuando finalizaron las conquistas en la época abbasí, el comercio de esclavos se convirtió en la única fuente para conseguir esclavos proporcionando grandes ganancias a los dueños y mercaderes, en una red cuyos principales compradores eran los propios califas, príncipes o clases adineradas en general.

La interpretación equivocada de la frase coránica *wa ma malakat aymānikum* es decir “y los esclavos o esclavas que ustedes poseen”, sin tener en cuenta que el Islám marcaba como objetivo acabar gradualmente con la esclavitud hasta su definitiva desaparición, contribuyó al empeoramiento de la situación de la mujer, tanto libres como *ḡawāri*. En lugar de la desaparición de la esclavitud, tal como propuso la religión, la situación había evolucionado en sentido contrario. Es predecible éste empeoramiento con el incremento de esclavas en las sociedades omeya, andalusí y la abbasí. La vida social venía regulada por leyes no escritas que favorecían a la clase dominante, la cual luchaba por mantener sus privilegios y su dominio. Los califas competían por la posesión de *ḡawāri*, al igual que el resto de personas de la alta sociedad. Las *ḡawāri* eran el principal exponente de una vida de lujo y diversión que representaba el ideal de las clases pudientes. Como ejemplo podríamos traer a colación el del califa Al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād que poseía ochocientas *ḡawāri* cuando fue destituido del trono<sup>586</sup>.

Los esclavos se vendían en mercados destinados a éste fin, donde los vendedores exhibían su mercancía, clasificando los esclavos por sus características físicas y sus capacidades. Los esclavos desfilaban en una tarima para ser vistos por los compradores, los cuales se fijaban en sus condiciones físicas y capacidad de trabajo. Posteriormente era vendido al mejor postor.

El historiador Al-Ya‘qūbī describió un mercado de esclavos de la siguiente forma:

Fue un mercado de forma cuadrada, con muchas callejuelas en cuyas estancias estaban los esclavos. Los buenos esclavos se vendían en mercados especiales o mediante un comerciante conocido. Venderlos en mercados públicos era como despreciarlos<sup>587</sup>.

---

<sup>586</sup> Ibn Baškuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas‘ūd, *Al-silāh fī tārīḡ al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 233.

<sup>587</sup> Al-Ya‘qūbī, Aḡmad Ibn Ishāq, *Tārīḡ Al-Ya‘qūbī*, Vol. 1, Al-Naḡaf (Iraq), 1964, p. 157.

Uno de los fraudes más famosos de los vendedores de esclavas era un timo que consistía en mostrar unas mujeres de gran belleza y admirable hermosura que dominan la lengua romance y parecen europeas. Cuando aparece alguien que no es del lugar y les pide una hermosa esclava recién importada de los países cristianos, el comerciante se compromete a encontrársela pronto. Mientras tanto, el vendedor se ha preparado un cómplice que responda de la identidad de la esclava, asegurando que es su dueño. Este cómplice tiene que recibir su importe y demuestra con documentos que la ha comprado en la Marca Superior. El cliente paga a gusto un elevadísimo precio porque es una recién importada y quiere llevársela inmediatamente. En cuanto se ha cerrado el trato ambos cómplices se reparten el importe con la esclava<sup>588</sup>.

Es necesario reiterar que en cualquier guerra los trofeos son altamentepreciados. Un trofeo que se valoraba mucho en las luchas entre musulmanes y cristianos, como hemos podido apreciar, era el de la captura de los hombres y mujeres del bando enemigo. Así pues, puede decirse que la guerra y el enfrentamiento religioso explican en parte la pervivencia de la esclavitud a través del cautiverio. En el mundo mediterráneo, el enfrentamiento entre cristianismo e Islam propició esta situación y generó también numerosas historias de personas que habían sido hecho prisioneras en uno u otro bando. En este sentido, resulta muy interesante exponer el caso de las esclavas “sabias” de Al-Andalus, esclavas cristianas privilegiadas “que servían a los grandes señores del país y que habían sido educadas exquisitamente para tal función”<sup>589</sup>. Estas esclavas eran muy cultas, inteligentes, bellas y “adiestradas en artes y conocimientos muy diversos”<sup>590</sup>, por lo que, comparadas con las mujeres libres de Al-Andalus disfrutaban de una incuestionable ventaja.

En el mundo islámico abundan los ejemplos de estas esclavas adquiridas a muy corta edad y entrenadas desde muy pequeñas en las ciencias religiosas, llegando a destacar posteriormente por su erudición. La figura de estas esclavas cristianas de lujo se representó en la literatura popular con Teodor, personaje originalmente árabe que debió agradar mucho por su excepcional sabiduría popular y fue adoptada por la sociedad medieval castellana. Este es un claro indicio de que, a pesar de las múltiples hostilidades entre ambas sociedades, hubo muchísimas interacciones culturales y mutuas

---

<sup>588</sup> Al-Saqatī, *Kitab fī adab al-hisba*, Adaptación de la trad. castellana de Pedro Chalmeta en *Al-Andalus*, XXXIII (1968), fasc. 2, pp. 370-371, 374-375 y 383-384.

<sup>589</sup> Valero Cuadra, Pino, *La doncella Teodor: un cuento hispanoárabe*, Alicante, 1996, p. 39.

<sup>590</sup> Valero Cuadra, Pino, *La doncella Teodor: un cuento hispanoárabe*, Alicante, 1996, pp. 39-40.

influencias en las producciones literarias y artísticas. De ahí la relevancia de este relato como reflejo literario de una de las realidades sociohistóricas más importantes de Al-Andalus y del mundo árabe.

Las *yāwāri* eran las mujeres esclavas. Se clasificaban en dos tipos: Las *yāwāri* destinadas a la relación sexual o la reproducción y las sirvientas<sup>591</sup>. Las del primer tipo eran más caras que las otras<sup>592</sup>. Parece ser que la *yāriya* escogida para la reproducción se consideraba de mayor clase que las otras. Era cuidada y servida por otras *yāwāri*.

Había muchos recursos para obtener a estas *yāwāri*. Algunas fueron traídas desde Oriente, que fue el recurso más importante al principio, especialmente para obtener esclavas con habilidades especiales como tocar música o cantar.

Las rehenes de guerra o cautivas, *Al-sabī*, era uno de los recursos más importantes de obtención de *yāwāri*<sup>593</sup>. Además podían adquirirse a través de las compras. Las *yāwāri* eran también conocidas con otros nombres como *al-qaināt*, *al-qayān*, *al-saryāt*, *al-amā'* y *al-waṣā'if*<sup>594</sup>. También existe otro concepto relacionado con ellas, *al-sitāra*, que viene de la palabra *al-sitr*, que significa en castellano “cubrimiento”<sup>595</sup>. Es un concepto que se empleaba para definir el lugar donde se escondían las *yāwāri* en los palacios de los líderes o las personas importantes del Estado, nombre que posteriormente se empleó para las cantantes<sup>596</sup>.

Se incrementó el número de *yāwāri* en la sociedad andalusí como consecuencia de las numerosas batallas libradas contra los territorios cristianos del Norte de la Península Ibérica, pero también las obtenidas a través de los comerciantes procedentes de todos lugares de Europa. Al-Marakišī cuenta que Al-Manṣūr Ibn ‘Āmir llenó Al-Andalus con *yāwāri*

---

<sup>591</sup> Ibn Daḥīya, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan, *Amuṭrib fī aš‘ār ahl al-magrib*, Ed. 1, Maṭba‘at Miṣr, Jartum, 1954, p. 19.

<sup>592</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 2, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p. 225.

<sup>593</sup> Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-‘arḍ*, Dar Maktabat Al-Ḥayāt, Beirut, 1979, p. 105.

<sup>594</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tāriḥ riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 10.

<sup>595</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tāriḥ iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma ārif, El Cairo, 1968; Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tāriḥ riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 37.

<sup>596</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tāriḥ riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 500.

procedentes de los reinos cristianos<sup>597</sup>, y cuenta Ibn Al-Abar que en una de sus incursiones en Galicia volvió con cuatro mil esclavas<sup>598</sup>.

En cuanto a la educación de las *yawāri*, existían lugares para su enseñanza llamados *dūr al-taqiyān*, los cuales se extendían por todo el mundo islámico. Allí las esclavas aprendían a escribir, leer, además de la literatura, poesía y el cante.

La presencia de las esclavas en la sociedad andalusí no estaba exenta de problemas. El más importante era el que sufrían los hijos en las familias que poseían esclavas. Por ejemplo, podía suceder como cuenta Al-Maqqarī, que surgieran problemas de tipo amoroso: "Se enamoró un hombre de la esclava de su hermano quien se la prohibió y se la vendió a otro"<sup>599</sup>. Estas situaciones podían llegar a extremos violentos, como el parricidio relatado por Ibn Ḥazm: Se enamoró un muchacho de una esclava, a la cual su padre la crio junto a él, pero el padre la poseyó. Asesinó entonces el hijo a su padre movido por los celos<sup>600</sup>.

Pero las esclavas también eran centro de las dudas del dueño<sup>601</sup>. Hemos indicado que una de las funciones de la matrona era examinar a las nuevas esclavas que llegaban al palacio, lo que nos indica la gran falta de confianza en ellas. El propio Al-Maqqarī se quejó de la mala educación de una esclava de su propiedad, que le robó en complicidad con otra esclava que vivía detrás de su casa<sup>602</sup>.

## El matrimonio.

Según Ibn Sahil, las condiciones del matrimonio son tres: el tutor, la dote y dos testigos. La primera de las condiciones está relacionada con la petición de mano<sup>603</sup>, pero previamente era necesario realizar la elección de la novia. Esta elección se llevaba a cabo por parte del padre o el cabeza de

---

<sup>597</sup> Al-Marākiṣī, 'Abd Al-Wāḥid, *Al-Ma'yib fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa'īd Al-'Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 432.

<sup>598</sup> Ibn Al-Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, *I'tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munīs, Vol. 2, Ed. 2, Dar Al-Ma'rif, El Cairo, 1985, p.216.

<sup>599</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafḥ Al-tīb*, Vol. 3, Dar Šādir, Beirut, 1968, p. 129.

<sup>600</sup> Ibn Ḥazm, 'Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā'il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Šādir, Beirut, 1980, p.242.

<sup>601</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafḥ Al-tīb*, Vol. 3, Dar Šādir, Beirut, 1968, p.588.

<sup>602</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafḥ Al-tīb*, Vol. 3, Dar Šādir, Beirut, 1968, p.230.

<sup>603</sup> Ibn Sahil, 'Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 79.

familia. Las madres a veces también tomaban parte en la elección de las novias a sus hijos.

Sin embargo, muchas de las veces los hijos no estaban de acuerdo con esa elección. De nuevo Ibn Ḥazm nos relata una historia en la que una madre vendió la esclava de su hijo. Luego fue a pedir la mano de una joven libre, pero su hijo perdió la razón enloquecido de amor por la venta de su esclava<sup>604</sup>.

También existían ancianas cuyo objetivo era casar a las jóvenes huérfanas y prestaban los vestidos y las joyas a las novias pobres<sup>605</sup>. Eran las casamenteras, y en parte también alcahuetas.

Algunas de las familias se oponían a que el novio viese a la novia antes del matrimonio. Si deseaba verla debía de ser casi siempre a escondidas y sin el consentimiento de su padre<sup>606</sup>.

La dote era uno de los temas a discutir antes del matrimonio. No se ponía límite a la dote. Podía llegar a valer mil dinares o más, dependiendo de las circunstancias de la novia y de las familias<sup>607</sup>. Por el contrario si se especificó el mínimo que se puede llegar a dar, que estaba fijado en un cuarto de dinar y tres dirhams<sup>608</sup>.

El novio ha de pagar la dote antes del matrimonio. A veces quedaba parte de la dote sin entregar en un principio y que suponía para él una deuda a satisfacer más adelante.

Los hombres de Al-Andalus sobre todo los más religiosos, eran estrictos en dar toda la dote a sus mujeres<sup>609</sup>. Cuenta Al-Ḥayyī una historia de un jeque andalusí, un buen hombre que oraba de noche y de día y leía mucho el Corán. Estando muy enfermo, mandó a llamar a un religioso que lo visitase, le dijo: “Mañana me moriré y le debo a mi mujer 20 dirhams de su dote. No tengo más que 10 dirhams que guardo bajo la almohada. Si muero vende algo de la casa para completar los 20 dirhams y dáselos a mi esposa”<sup>610</sup>.

---

<sup>604</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p. 243.

<sup>605</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p. 165.

<sup>606</sup> Al-Jaṣanī, Muḥammad Ibn Al-Ḥarīṭ, *Quḍāt Qurduba*, Al-Dār Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 18.

<sup>607</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 73.

<sup>608</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 74.

<sup>609</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 74.

<sup>610</sup> Al-Ḥayyī, ‘Abd Al-Raḥmān ‘Alī, *Dirāsāt Andalusīya*, Ed. 1, Dar al- Irṣād, Beirut, 1969, p. 20.

También sucedían disputas antes y después del matrimonio sobre el tema de la dote<sup>611</sup>. Una de las costumbres del Al-Andalus era que la familia de la novia preparaba su ajuar<sup>612</sup>. El ajuar de la novia suponía un problema para el padre que acarrearaba con todos los gastos, viéndose a veces obligado a pedir préstamos o a vender algunas de sus pertenencias para todas las necesidades de la boda.

La preparación de la novia se llama *Šūrā*, y quiere decir “belleza, condición social y vestimenta”<sup>613</sup>. Córdoba, Almería y Murcia eran conocidas como las mejores ciudades en las que comprar el ajuar<sup>614</sup>.

El novio antes del matrimonio ha de hacerle regalos a la novia, en función, claro está, de su nivel económico<sup>615</sup>.

Uno de los temas que se registran en los contratos matrimoniales es el llamado *naḥla*. Al parecer era el regalo que la familia entregaba a los novios, que podía ser dinero o incluso una vivienda<sup>616</sup>.

La edad mínima para contraer de matrimonio en las jóvenes era la pubertad. Era ilícito antes de esta edad. Si ésto ocurría se anulaba el matrimonio<sup>617</sup>. Era necesaria la aprobación de la novia a la hora del matrimonio<sup>618</sup>.

Una de las condiciones del matrimonio era la presencia del tutor, el novio y la novia. No se concertaba el matrimonio en ausencia de alguno de los citados anteriormente<sup>619</sup>. Lo que también indica que, al menos teóricamente, el matrimonio no se contrae sin la aprobación de los novios.

---

<sup>611</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 74.

<sup>612</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 100; Al-Marākiṣī, ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-Ma’ yīb fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa’id Al-’Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 84.

<sup>613</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 100.

<sup>614</sup> Al-Maqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad, *Naḥḥ Al-ṭīb*, Vol. 4, Dar Šādir, Beirut, 1968, p. 116.

<sup>615</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 84.

<sup>616</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 102.

<sup>617</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 72.

<sup>618</sup> Ibn Sahil, ‘Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 75.

<sup>619</sup> Ibin ‘Abd Al-Ra’ūf, Aḥmad, *Risāla fī adāb alḥisba wal luḥtasib*, Alma’had al’ilmī, Cairo, 1955, p79.

La condición del novio para la realización del matrimonio era su capacidad económica<sup>620</sup>. Es decir, el hombre debía estar capacitado para mantener a su esposa proporcionándole una vida matrimonial estable.

También podía ocurrir a veces, que se produjera la desaprobación de la familia de la novia, respecto al novio que ella hubiese elegido. En este caso, la novia podía acudir al juez para solicitar un dictamen judicial de aprobación para la celebración de matrimonio con quien había elegido. El juez mandaba a llamar a su tutor y si éste se negaba podía nombrar otro tutor diferente para que se cumplieran las leyes del matrimonio<sup>621</sup>.

Tras el acuerdo matrimonial tiene lugar la celebración de los desposorios. La fecha de celebración de la boda se fijaba por ambas partes. La duración era de una semana. A la novia le prepara la peinadora<sup>622</sup>. Durante este tiempo la novia se embellecía, se lucía y recibía a sus allegados y amigos<sup>623</sup>. Luego, en una procesión de boda la novia salía seguida por mulos cargados de su ajuar al encuentro de su novio<sup>624</sup>. Las relaciones de parentesco eran muy fuertes y el matrimonio era un momento muy importante en la vida de una familia y a nivel social. Por ello era tradicional que el padre no parara de hacerle regalos a la hija hasta después del matrimonio.

Los festejos de la boda estaban acompañados por la música y se utilizaban instrumentos musicales como la pandereta<sup>625</sup>. En celebraciones como estas había posibilidad de que los hombres y mujeres se mezclasen. Algunos de los juristas estaban en contra de estas reuniones y mezclas<sup>626</sup>.

También se había un banquete nupcial. E. Leví-Provençal recoge la noticia de una celebración de boda en una de las calles de Córdoba, donde aparecía un hombre con un sombrero alto tocando la flauta árabe<sup>627</sup>, iba sobre un caballo y guiado por uno de sus empleados.

---

<sup>620</sup> Ibn Sahil, 'Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 81.

<sup>621</sup> Ibn 'Abd Al-Ra'ūf, Aḥmad, *Risāla fī adāb al-ḥisba wa-l-luḥtasib*, Al-Ma'had Al-'Ilmī, El Cairo, 1955, p. 121.

<sup>622</sup> Ibn Sahil, 'Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 84.

<sup>623</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Ḥaḍārat al-'arab fī al-andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥaiāt, Beirut, p. 403.

<sup>624</sup> Ibn 'Abd Al-Ra'ūf, Aḥmad, *Risāla fī adāb al-ḥisba wa-l-luḥtasib*, Al-Ma'had Al-'Ilmī, El Cairo, 1955, p. 79.

<sup>625</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Ḥaḍārat al-'arab fī al-andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥaiāt, Beirut, p. 404.

<sup>626</sup> Ibn 'Abd Al-Ra'ūf, Aḥmad, *Risāla fī adāb al-ḥisba wa-l-luḥtasib*, Al-Ma'had Al-'Ilmī, El Cairo, 1955, p. 121.

<sup>627</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Ḥaḍārat al-'arab fī al-andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥaiāt, Beirut, p. 404.

Córdoba fué testigo también de la boda de Asmā' Bint Gālib con Al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir fué la noche de su boda una de las más importantes, grandes y sonadas en Al-Andalus. Se celebró en el gran palacio de Hiṣām Al-Mu'yad (976-1009)<sup>628</sup>.

Algunas fuentes históricas hacen referencia a la celebración de varios matrimonios que, según Ibn Ḥazm, no eran equitativos, ya que se casaron hombres de la alta sociedad con mujeres del pueblo llano y viceversa<sup>629</sup>.

Quizás los casos de matrimonio en Al-Andalus desde 1008 hasta 1031, estuvieran influenciados por las crisis políticas que sucedieron en esta época. Las guerras, las matanzas, la falta de seguridad y estabilidad<sup>630</sup>, lo debilitaron sin duda las celebraciones y redujeron el número de contratos matrimoniales. Su incidencia fue no sólo política, sino también económica, ya que la crisis influye negativamente en la posibilidad de casarse tanto por los gastos que supone como por los movimientos de población que comenzaron a producirse en esos momentos.

En cambio, dice Ibn Ḥazm, la consecuencia contraria fue el aumento de la pena y los funerales en las casas de Córdoba<sup>631</sup>. Es cierto que la visión de este autor es especialmente negativa, pero en cualquier caso esto incidiría también en la situación de la mujer.

### **La participación de la mujer en los estudios religiosos.**

Obtuvo el estudio del Corán, en comparación a las demás ciencias, el primer grado de interés, en los primeros siglos de la historia islámica en la Península Ibérica<sup>632</sup>. La asignatura del Corán es la fundamental para los principiantes estudiosos en la materia.

---

<sup>628</sup> Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafh Al-ṭib*, Vol. 3, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 89; Ibn Bassām, *Al-dajira fī maḥāsīn ahl al-ḡazira*, Dar Al-Taḡāfa, Beirut, 1979, p. 65.

<sup>629</sup> Al-Ḥamīdī, Muḥammad Ibn Abī Naṣr, *Yadwat Al-muḡtabas fī ḡikr walat al-andalus*, Maṭābi' Siyil Al-'Arab, El Cairo, 1966, p. 396; Al-Dabbī, *Buḡiat Al-multamas fī tāriḡ riḡāl ahl al-andalus*, Bagdad, 1978, p. 507.

<sup>630</sup> Ibn 'Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-muḡrib fī ajbār al-andalus wa-l-maḡrib*, Vol. 3, Dar Al-ṭaḡāfa, Beirut, 1960, p.55; Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafh Al-ṭib*, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 426.

<sup>631</sup> Ibn Ḥazm, 'Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā'il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p. 251.

<sup>632</sup> Ṣā'id, Ṣā'id Ibn Aḥmad, *Ṭabaqāt Al-'umam*, Dar Ṣādir, Beirut, 1978, p. 62.

La mujer en Al-Andalus participó en la evolución de estos estudios, destacándose su papel desde el comienzo, desde la lectura del Corán y su escritura. En particular destacaron aquellas que llegaron del Oriente. Fue célebre la esclava del juez Muḥammad Ibn Iṣāq Ibn Salīm (m 977), por su voz en la lectura del Corán<sup>633</sup>.

Encontramos también a la hija de Fāyẓ Al-Qurṭubī (m 1071), que fue a Denia para encontrarse con un celebre sabio llamado Abū ‘Umar Al-Dānī, pero con la mala fortuna de llegar cuando estaba agonizando. Acudió a su funeral, pero no se conformó con su muerte. Siguió investigando y preguntando por otros sabios conocidos por el difunto y le indicaron a Abū Dāwūd Al-Balansī. Viajó hacia Valencia, y fue su alumna<sup>634</sup> en 1052<sup>635</sup>.

Sin duda, aunque siempre en un número reducido, la formación cultural de algunas mujeres alcanzó un importante nivel que hay que poner en relación también con el resto del contexto cultural del califato durante el el s. X y la primera mitad del s. XI. La mujer le dio una especial importancia a la escritura del Corán y la dominó. Tal vez porque era una de las tareas que les estaban permitidas y supo aprovechar esa oportunidad. La escritura del Corán no se redujo a una sola clase social. Se podían encontrar tanto campesinas como mujeres de la corte. Sabemos también que Al-Bahā’ Bint ‘Abd Al-Raḥmān Ibn Al-Ḥakam, hija del califa, escribía el Corán. Hubo una mezquita que llevaba su nombre. Cuando falleció en el 961, no hubo nadie que no acudiera a su funeral<sup>636</sup>.

Fueron célebres las mujeres libres por la lectura del Corán, como ‘Āi’ša Bint Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Qādim de Córdoba, que destacó por su bella caligrafía<sup>637</sup>. Es importante la belleza de la caligrafía una de las condiciones esenciales para quien domina su escritura. Por esta razón, y por destacar su talento y su perfección en la escritura, fueron estudiosas de esta materia

---

<sup>633</sup> Al-Ḥamīdī, Muḥammad Ibn Abī Naṣr, *Yadwat Al-muqtabas fī dīkr walat al-andalus*, Maṭābi‘ Siyil Al-‘Arab, El Cairo, 1966, p. 43; Al-Dabbī, *Bugiat Al-multamas fī tārij riḡāl ahl al-andalus*, Bagdad, 1978, p.49.

<sup>634</sup> Ibn Jaldūn, ‘Abd Al-Raḥmān, *Muqadimat Ibn Jaldūn*, Vol. 3, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 994.

<sup>635</sup> Ibn Al-Abbār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *Iṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munīs, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 157.

<sup>636</sup> Ibn Al-Abbār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *Iṭāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munīs, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 157.

<sup>637</sup> Ibn Baṣkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāh fī tārij al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 692.

religiosa un gran número de mujeres que destacaron en su época, convirtiéndose para ellas incluso en un oficio<sup>638</sup>.

Cuando lo hacían de forma profesional, cobraban menos que los hombres por su trabajo<sup>639</sup>. Ejercieron las mujeres este oficio porque el Corán se encuentra entre los libros más copiados y editados, ya que es leído por los alumnos en las escuelas y por los que realizan la oración en las mezquitas<sup>640</sup>.

En general, desde una época temprana los andalusíes le dieron importancia al estudio del *al-ḥadīth*, la tradición sobre los relatos de la vida del Profeta y sus enseñanzas. Su importancia radica en se trata de una fuente esencial para el derecho islámico<sup>641</sup>. Aparecieron también mujeres interesadas en el *al-ḥadīth*, como Jādīya Bint Ŷa'far Ibn Nuṣayr<sup>642</sup>, 'Ulā Bint Sulaymān Ibn Manqūš natural de Sidonia<sup>643</sup>, Amat Al-Raḥmān Ibn Aḥmad (m 1048)<sup>644</sup>, Asmā' Bint Dāwūd<sup>645</sup>, etc.

Al parecer algunas de las mujeres llegaron al rango de sabia (ulema), enseñando tanto a mujeres como a hombres. Uno de los sabios de la religión 'Abd Allāh Ibn 'Ismā'īl, fallecido en el año 1085, afirmó que fue discípulo de dos mujeres andalusíes<sup>646</sup>, lo que indica que, al menos en algún caso, el rango de la mujer en Al-Andalus llegó al de maestra o sabia, que examinaba a los estudiosos de la materia y e impartía clases.

Algunas esclavas en el Al-Andalus fueron célebres por la narración del *al-ḥadīth*. Tal vez la más conocida fuera 'Ābida Al-Madaniya<sup>647</sup>.

---

<sup>638</sup> Ribera, Julian, *Al-maktabāt wa Hawāt Al-kutub fī Isbāniya*, V1, Trad. de Ŷamāl Miḥriz, Ma'had Al-Majtū'āt, El Cairo, 1959, p. 94.

<sup>639</sup> Ribera, Julian, *Al-maktabāt wa Hawāt Al-kutub fī Isbāniya*, V1, Trad. de Ŷamāl Miḥriz, Ma'had Al-Majtū'āt, El Cairo, 1959, p. 94.

<sup>640</sup> Ribera, Julian, *Al-maktabāt wa Hawāt Al-kutub fī Isbāniya*, V1, Trad. de Ŷamāl Miḥriz, Ma'had Al-Majtū'āt, El Cairo, 1959, p. 94.

<sup>641</sup> Ibn Jaldūn, 'Abd Al-Raḥmān, *Muqadimat Ibn Jaldūn*, Vol. 3, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 1030.

<sup>642</sup> Ibn Baškuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas'ūd, *Al-silāh fī tārīj al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 693.

<sup>643</sup> Ibn Al-Farḍī, 'Abd Allāh Ibn Muḥammad, *Tārīj 'ulamā' al-andalus*, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1966, p. 184.

<sup>644</sup> Ibn Baškuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas'ūd, *Al-silāh fī tārīj al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 694; Ibn Al-Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, *I'tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munīs, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma'rif, El Cairo, 1985, p. 160.

<sup>645</sup> Ibn Al-Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, *I'tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusāin Munīs, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma'rif, El Cairo, 1985, p. 160.

<sup>646</sup> Ibn Baškuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas'ūd, *Al-silāh fī tārīj al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 284.

<sup>647</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tārīj riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-'Arabi, Beirut, 1973, p. 96; Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafḥ Al-ḡib*, Vol. 5, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 504.

También destacaron algunas mujeres andalusíes por su conocimiento de la jurisprudencia, una de las ciencias religiosas de mayor interés para los andalusíes, pues la categoría de jurista era muy elevada<sup>648</sup>. Fue celebre Fāṭima Bint Yūsuf Ibn Yaḥya Al-Mugāmī de Toledo, por sus estudios de jurisprudencia. Falleció en el año 931<sup>649</sup>. También destacó Um Al-Ḥasan Ibn Lūā' de la *qabila* Wānsūs, muy interesada en la jurisprudencia<sup>650</sup>.

### **El velo islámico.**

El velo islámico era obligatorio para las mujeres andalusíes, al igual que para a las orientales, tan obligatorio que influyó en la propia estructura de las casas, con el fin de separar las salas de los hombres y mujeres. Los hombres recibían a sus invitados en salas para hombres, y la mujer lo hacía en salas para mujeres, al igual que en Oriente<sup>651</sup>.

A pesar de que el velo era obligatorio en Al-andalus, parece ser que en Oriente ésta ley era más estricta. Las fuentes históricas mencionan un episodio en el Ziyād Ibn ‘Abd Al-Raḥmān pidió la mano de la hija del juez Mu’awiya Ibn Ṣāliḥ, e intentó verla antes de la boda. El padre de la novia descubrió el propósito del hombre, y le pidió que no lo hiciera para evitar la vergüenza<sup>652</sup>.

Los expertos en la Historia de Al-Andalus como H. Mu’nīs<sup>653</sup>, ven esto como el resultado del ambiente religioso en Al-Andalus. Un caso parecido que ocurriera en Oriente traería consecuencias más graves para el hombre y el padre, hasta el punto de que hubiera podido inhabilitar al padre de su puesto como juez.

---

<sup>648</sup> Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafh Al-tib*, Vol. 5, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 221.

<sup>649</sup> Ibn Baṣkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāh fī tārīḥ al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 691.

<sup>650</sup> Ibn Baṣkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāh fī tārīḥ al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 691.

<sup>651</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Ḥaḍārat al-‘arab fī al-andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥaiāt, Beirut, p. 402.

<sup>652</sup> Al-Jaṣanī, Muḥammad Ibn Al-Ḥarīṭ, *Quḍāt Qurduba*, Vol.1, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1969, p. 18.

<sup>653</sup> Munīs, Ḥusaīn, *Ma’ālim tārīḥ al-magrib wa-l-andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaḡbal, El Cairo, 1980, p. 452.

## El papel de la mujer andalusí dentro de la familia.

La mujer es el núcleo principal en la estructura social. Desempeñó un papel importante como formadora, educadora y transmisora de la cultura y los valores sociales. La familia, como el resto de la estructura social, era patriarcal<sup>654</sup>. El padre era el responsable de cubrir todas las necesidades de la familia: era el responsable de la manutención familiar y si esto no se cumplía era repudiado por parte de la sociedad y sobre todo por sus más allegados como culpable de una grave negligencia<sup>655</sup>.

En opinión de E. Lévi-Provençal, el cabeza de familia ejercía su autoridad sin límites. Era el señor absoluto fuera cual fuese su condición social. Su mujer estaba disponible para servirlo en cualquier momento y sólo se dirigía a él con respeto, sobre todo en presencia de sus hijos, quienes le profesaban el mayor de los respetos. Sólo aparecían a su lado cuando él los llamaba. Permanecían en silencio en su presencia. Si recibía el padre la visita de su madre, su categoría era más elevada que la de su esposa. La abuela en este caso se ocupaba de las labores domésticas y de cocinar<sup>656</sup>.

Al casarse, la mujer contrae determinadas obligaciones respecto al marido a cambio de recibir de éste la dote y la *nafaqa* o manutención, que varía según la condición social y permite que, además de comida, alojamiento y ropa, incluya en el caso de mujeres nobles la posibilidad de contar con sirvientes que realicen las tareas del hogar. Las obligaciones de la mujer son de tres tipos: para con su marido, sus hijos y su hogar.

La mujer virtuosa es aquella que obedece a su marido, le es fiel, evita su cólera y lo cuida en la enfermedad. Quienes cumplen con estas obligaciones adquieren un mérito religioso que será reconocido en el Más Allá, pues le serán perdonados sus pecados. La mujer que sea infiel a su marido, recibirá un doble castigo: cien azotes y la reclusión hasta la muerte o el arrepentimiento.

---

<sup>654</sup> Ibn ‘Abbūd, Aḥmad, *Al-Tārīḥ Al-Siyāsī wa-l-Ītimā’ī li-Īsbīliya fī ‘ahd al-ṭawā’if*, Maṭābi‘ Al-Šawayj, Tetuán, 1983, p. 192.

<sup>655</sup> Ibn Baškuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāh fī tārīḥ al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 549.

<sup>656</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Ḥaḍārat al-‘Arab fī al-andalus*, Dar Maktabat Al-Ḥaiāt, Beirut, p. 288.

Pero la obligación más importante de la mujer, incluso sobre la conyugal, es el cuidado de los hijos, pues la maternidad posee un valor religioso que reside en la reproducción de la comunidad. De ahí que se desaconseje tomar por esposa a la mujer de edad avanzada o a la que tuviera problemas para concebir.

Se centraba el rol de la mujer en concebir y educar a los hijos. La mejor descripción es la de Al-Maqqarī, que afirma: “La mujer es la que siembra a los hijos, es ella la flor del paraíso y la paz de un corazón cansado por el pensar”<sup>657</sup>.

El niño debe ser amamantado durante dos años, tiempo en el que el padre será responsable del sustento necesario, aunque hubiera habido repudio.

Es lícito contratar los servicios de una nodriza si la madre está enferma o si no tiene leche. En estos casos, la madre correrá con los gastos del servicio. No sucede lo mismo cuando la nodriza es contratada por una mujer noble o una repudiada definitivamente. Aquí, el hombre se hará cargo de pagar el sueldo y el mantenimiento de la empleada.

La mujer, además del trabajo doméstico, solía ayudar a su marido a conseguir el sueldo de cada día a través de trabajos realizados dentro del hogar<sup>658</sup>.

Según el derecho Malikí, una madre repudiada o viuda conserva la custodia de su hijo hasta la pubertad y de su hija hasta el matrimonio.

La mujer es la encargada de iniciar a sus hijos en la vida socio-cultural, pero siempre bajo la vigilancia del hombre que detenta el poder disciplinario. También es la mujer la que se encarga de enseñar los rudimentos de la lectura y la escritura, sobre todo a las niñas, muchas de las cuales recibirán solo este tipo de educación sin salir nunca de sus casas a un establecimiento educativo.

Según lo establecido por el derecho Malikí, la esposa está obligada a proveer el servicio de su casa, pero de estas tareas, al igual que del amamantamiento de los hijos, queda exenta si pertenece a la clase alta y su marido puede pagar sirvientes.

---

<sup>657</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafḥ Al-ṭīb*, Vol. 6, Dar Šādir, Beirut, 1968, p. 439.

<sup>658</sup> Al-Jašānī, Muḥammad Ibn Al-Ḥārīṭ, *Quḍāt Qurduba*, Vol. I, Al-Dar Al-Mašriya, El Cairo, 1969, p. 25; Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-muqtabas fī tāriḥ riḡāl al-andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 29.

La actividad hogareña por excelencia era el hilado, pues reunía el beneficio económico de proveer vestido a la familia y, eventualmente, una ganancia de dinero con la venta. Era una tarea que se hacía en la casa, por lo que se salvaguardaban los ideales de segregación por género. Además conllevaba un mérito religioso equivalente al de aquel que da limosna.

Manuela Marín afirma en su libro *Mujeres en al Andalus*, que las hijas de Al-Mu'tamid, reducidas a la miseria tras la expulsión de su familia, lograron sobrevivir gracias a la venta de telas que ellas mismas hilaban<sup>659</sup>.

La custodia de los hijos en la separación o viudedad recaía sobre la madre. La mujer siempre obtenía la custodia de los niños a pesar de los diferentes tipos de lazos de consanguinidad con ellos. Según indicó Ibn Sahil:

Si se divorcia la mujer o muere su marido, ella tiene la custodia de los hijos hasta la pubertad. Si se muere o se casa la obtiene su madre, es decir la abuela de los niños. Si no tuviesen abuela materna, la custodia sería para la hermana de la madre. Si no tuviesen tía, pasan a cargo de la abuela paterna. Si no, pasa a obtenerla el padre de los hijos si estuviese vivo. Si no viviese, pasa a obtenerla la hermana de los hijos (siempre y cuando fuese mayor de edad). Si no existiese, pues la tía paterna, si no la sobrina paterna y así según los grados de consanguinidad...<sup>660</sup>

### **Tipos de trabajos que ejercieron las mujeres en Al-Andalus:**

La mujer en Al-Andalus trabajó habitualmente no sólo en las tareas domésticas sino, como acabamos de ver, en oficios que reportaban un beneficio económico y que podían desempeñarse tanto dentro como fuera del hogar. Sus oficios o profesiones se dividen también en distintas categorías y clases sociales.

Intentaremos hacer una breve descripción de este aspecto de la vida de las mujeres y los diversos trabajos a los que se dedicaban, centrándonos en el medio urbano. La información sobre el mundo rural es prácticamente nula.

---

<sup>659</sup> Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2000, p. 267.

<sup>660</sup> Ibn Sahil, 'Īsa, *Al-aḥkām al-kubrā*, Ed. 2, Amman, 1987, p. 103.

“Los textos árabes escritos por hombres que vivían en las ciudades, ignoraron tanto a las mujeres como a los hombres del campo”<sup>661</sup>.

Ibn Ḥazm en *El collar de la paloma*<sup>662</sup> nos brinda una lista de oficios de mujeres que, precisamente por tener que trasladarse para realizarlos, eran empleadas por los amantes para llevarse mensajes. Estos son los de curanderas o médicas, aplicadoras de ventosas, vendedoras ambulantes, corredora de objetos, peinadora, plañidera, cantora, echadora de cartas, maestra de canto, mandadera, hilander, tejedora. De muchos de ellos sólo tenemos esta lista como referencia, pues por desarrollarse entre las clases populares no merecieron ser descritos ni registrados con mayor detalle.

Una profesión muy extendida en Al-Andalus fue, como hemos dicho, el hilado. También las mujeres trabajaban blanqueando el hilo. Compraban las cenizas al vendedor para blanquear. Las cenizas eran de leña normal y se usaban habitualmente para blanquear las ropas. Cuando acababan de hilar, vendían lo producido en el mercado<sup>663</sup>. Habitualmente existían intermediarios en la venta que debían cumplir ciertas condiciones como la piedad, la honestidad y la virtud para poder relacionarse y hablar con las mujeres, vender y comprar para ellas<sup>664</sup>. Ibn Al-Abār menciona que Al-Manṣūr Ibn ‘Āmir dijo: “Yo soy hijo de una mujer, frecuentemente su obtuvo su manutención gracias al hilado, el cual llevaba yo mismo para vender”<sup>665</sup>.

La actividad hogareña por excelencia era el hilado, pues, como hemos repetido, no solo reportaba el beneficio directo para la familia de procurar vestido, sino que eventualmente podía ser vendido para ganar un dinero. Además, esta actividad textil podía realizarse desde casa, lo cual representaba una ventaja también desde el punto de vista social<sup>666</sup>.

Las mujeres ejercieron también la profesión de drogueras. Las fuentes mencionan la historia de una droguera que viajó hacia Al-Andalus desde Oriente para trabajar. Adquirió mucha fama y su negocio prosperó

---

<sup>661</sup> Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2000, p. 259.

<sup>662</sup> Ibn Ḥazm, Muḥammad Ibn Sa’id, *El collar de la paloma*, Trad. Emilio García Gómez, Madrid, 1971, p. 142.

<sup>663</sup> Ibn ‘Umar, Yaḥiā, *’Aḥkām al-sūq*, Trad. Maḥmūd ‘Alī Makki, Madrid, 1956, p. 137.

<sup>664</sup> Ibn ‘Abd Al-Ra’ūf, Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh, *Risāla fī adāb al-ḥisba wa-l-muḥtasib*, Ed. E. Lévi-Provençal, El Cairo, 1955, p. 87.

<sup>665</sup> Ibn Al-Abbār, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *I’tāb al-kitāb*, Ed. Ḥusain Munis, Vol. 1, Ed. 2, Dar Al-Ma’rif, El Cairo, 1985, p. 198.

<sup>666</sup> Al-Jaṣanī, Muḥammad Ibn Al-Ḥarīt, *Quḍāt Qurduba*, Vol.1, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1969, p. 25.

procurándole una ganancia con la que llegó a tener “quinientos cautivos y mucho oro y plata”<sup>667</sup>.

Una de las profesiones que más realizaban las mujeres era la partería, aunque en los casos difíciles se llamaba a las comadronas más especializadas. Por este trabajo se cobraba una remuneración alta<sup>668</sup>.

La *qabila* o comadrona no se dedicaba solamente a asistir durante el parto. Sus servicios se extendían al ámbito legal, pues era llamada a testificar en el caso de que un niño muriera al nacer o para verificar si una mujer estaba embarazada o no. Ambos casos están relacionados con los derechos de herencia.

Sus servicios también eran requeridos para reconocer los posibles defectos de una esclava antes de ser comprada. Al contrario de lo que muchos creen, estaba expresamente prohibido vender a una esclava desnuda. Su ropa, es decir, la ropa con la que su dueño la vistió, pues este podía reclamarla después de la venta, era un signo de la calidad de la mercadería que se vendía y expresaba la posición económica y social del dueño. Por ello, solo la *qabila* era la autorizada para analizar el cuerpo y, consecuentemente, hacer su aporte para fijar el precio.

Es lícito contratar los servicios de una nodriza si la madre está enferma o si no tiene leche. El de nodriza era otro oficio desempeñado por mujeres, muy importante socialmente y muy apreciado por el tipo de servicio prestado. Su trabajo además no se limitaba a dar de mamar a los lactantes, sino también de “sanarlo y lavar sus ropas siempre”<sup>669</sup>.

La nodriza era contratada por aquellas mujeres que no podían amamantar o que por su condición social no deseaban hacerlo. En estos casos, como ya hemos dicho, la madre correrá con los gastos del servicio. No sucedía lo mismo cuando la nodriza era contratada por una mujer noble o una

---

<sup>667</sup> Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 2, Dar Al-taqāfa, Beirut, 1960, p. 219.

<sup>668</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Histoire de l’Espagne Musulmane*, Tome 1, La conquete et l’emirat Hispano-Umayyade (710-912), Tome 11, Le Califat Umayyade De Cordoue (912-1031), Paris, 1950, Tome 111, Le siecle du Califai de Cordoue, Paris, 1967, p. 404.

<sup>669</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Histoire de l’Espagne Musulmane*, Tome 1, La conquete et l’emirat Hispano-Umayyade (710-912), Tome 11, Le Califat Umayyade De Cordoue (912-1031), Paris, 1950, Tome 111, Le siecle du Califai de Cordoue, Paris, 1967, p. 405.

repudiada. En estos casos era el hombre el que debía de hacerse cargo del pago y el mantenimiento de la nodriza.

El trabajo tiene importancia legal, pues el parentesco de leche se asimilaba al natural, por lo tanto el matrimonio entre un hombre y una mujer que hubieran sido amamantados por la misma nodriza, era nulo. Tampoco el niño amamantado puede casarse con su nodriza ni con parientes directos de ella.

Estas mujeres debían reunir un excelente estado físico, pero también era indispensable que fuera profundamente religiosas y de buenas costumbres. Su actividad sexual durante el período de amamantamiento debía suspenderse, pues existía la creencia de que la leche era de mala calidad si la nodriza mantenía relaciones sexuales. Por lo tanto, era necesaria la autorización del marido y el compromiso de no romper la cláusula de abstinencia.

Algunas mujeres trabajaban como sirvientes en las casas<sup>670</sup>, y cada una podía hacer varios tipos de trabajo, como amasar, preparar la comida, la limpieza, preparar las camas, traer el agua, lavar la ropa y tejer la lana. Sus salarios eran constantes cada año, también sus manutenciones, la casa y sus vestidos.

Las mujeres entraron igualmente en el ámbito de la medicina, más allá de la asistencia a los partos, especialmente en el tratamiento de las enfermas. Mencionan las fuentes una historia sobre Al-Ḥafīd Ibn Zahr, un médico famoso “que tenía una hermana y una sobrina que estaban experimentadas en la medicina y curaban a la gente. Iban al palacio de Al-Manṣūr para curar a sus mujeres”<sup>671</sup>.

Además, también hubo mujeres que se dedicaron a lo que podríamos denominar trabajo intelectual. Entre ellas se encuentran escritoras, de quienes a veces se ha dicho que fueron las únicas que realizaron un trabajo de hombres.

---

<sup>670</sup> Al-Jaṣānī, Muḥammad Ibn Al-Ḥārīt, *Quḍāt Qurduba*, Vol.1, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1969, p. 20.

<sup>671</sup> Ibn Abī ‘Uṣaibi’a, Aḥmad Ibn Qasim, *Uyūn al-a’nbā’ fī ṭabaqāt al-‘aṭbā’*, Vol. 2, Dar Al-Marif, El Cairo, 1966, p. 346.

Había muchas escritoras en Al-Andalus. Por ejemplo, según Al-Marakišī, “al Este de Córdoba, había ciento setenta mujeres escribiendo el Corán en escritura *kufī*. Esto era solamente al Este de Córdoba”<sup>672</sup>.

La escritora era aquella mujer que, al poseer educación, conocimientos caligráficos y minuciosidad, era capaz de copiar ejemplares del Corán e incluso encargarse de escribir cartas. Algunas, las menos, procedían de familias de ulemas, por lo que es de suponer que, por un lado, su situación económica era lo suficientemente holgada como para permitirles dedicar tiempo y esfuerzo al estudio, y por otro, el ambiente cultural en el que crecieron era el indicado para incentivarlas.

Algunas de estas escritoras o *katibat*, ocuparon en algunos casos posiciones importantes. Este el ejemplo de una *yāriya* llamada Lubna, que era la escritora del califa Al-Ḥakam Ibn ‘Abd Al-Raḥmān. Lubna tenía amplios conocimientos de gramática y era poetisa, matemática y calígrafa<sup>673</sup>. Su caso es sin duda excepcional por sus dotes y su formación. Ella escribió desde comunicados o cartas hasta libros. En este sentido, es también el exponente de una realidad social y cultural más rica y compleja de lo que a priori cabría pensar.

Otro caso similar lo encontramos en Kizna, la escritora del califa Al-Nāṣir li Dīn Allāh, que era una excelente calígrafa.

Algunas de ellas también participaron en la narración del *ḥadīṭ* como Gālība Bint Muḥammad. Había también poetisas como ‘Ā’iša Bint Aḥmad Ibn Qādim de Córdoba que alababa a los califas en su época, y tenía una biblioteca preciosa. Fue mencionada por Ibn Ḥayyān, que dijo: “No hubo en todo Al-Andalus nadie con sus conocimientos, poesía, redacción y austeridad. Bendecía a sus jefes, tenía buena caligrafía y escribía Coranes, coleccionaba libros y poseía una biblioteca y una gran fortuna”<sup>674</sup>.

---

<sup>672</sup> Al-Marakišī, ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-Ma ‘yib fī taljīs ajbār al-magrib*, Ed. Muḥammad Sa‘ūd Al-‘Ariān, Vol. 1, Ed. 1, Matabat Al-Astaqamh, El Cairo, 1956, p. 109.

<sup>673</sup> Ibn Baškuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas‘ūd, *Al-silāh fī tārīḥ al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, pp. 205 y 622.

<sup>674</sup> Ibn Baškuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas‘ūd, *Al-silāh fī tārīḥ al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 205.

En aquel periodo hubo muchas mujeres que realizaban alabanzas a los califas como Şafia Bint ‘Abd Allāh Al-Rabbī, Mariam Bint Abī Ya’qūb Al-Faişūlī y la poetisa Al-gasānīya.<sup>675</sup>

Fāṭima Bint Zacarīya Bint ‘Abd Allāh Al-kātib fue una gran escritora que vivió muchos años. Cumplió noventa y cuatro años escribiendo con buena caligrafía y redacción<sup>676</sup>.

Muchas de las *katibat* eran esclavas. Una de ellas, Nizam, fue *katiba* de Hişām II y según, se dice, fue la encargada de escribir una carta en el año 391/1001 dirigida a Al-Muzaffar, en la que se le daba el pésame por la muerte de su padre Al-Manşūr<sup>677</sup>.

A las mujeres dedicadas a la enseñanza se las denominaba *adiba*. Enseñaban el Corán (*mu’addibat al-Qur’an*), generalmente a niñas y a mujeres. Conocemos a una, llamada Umm Surayh (s. V/XI), que enseñaba oculta detrás de una cortina y a otra, Sayyida Bint ‘Abd Al-Gani Ibn ‘Alī (s. VII/XIII), que enseñó en los palacios reales. Sabemos que las dos enseñaron a niños de su familia y una más, Tuna Bint ‘Abd Al-‘Azīz (434/1042-506/1112), transmitió a su esposo lo que había aprendido<sup>678</sup>.

La cultura de la mujer gozó de gran importancia en Al-Andalus, ya que destacaron muchas mujeres en la enseñanza. Las fuentes históricas señalan a Mariam Bint Abī Ya’qūb Al-’Anşārī, como una profesora que se dedicaba a la enseñanza de mujeres, especialmente de literatura<sup>679</sup>. Era también una conocida escritora literaria y poetisa. Vivió en Sevilla donde fue muy conocida<sup>680</sup>.

Es, sin duda, un ámbito en el que la mujer pudo actuar y destacar, aunque, por lo general, la enseñanza se realizara de forma segregada.

---

<sup>675</sup> Ibn Başkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāh fī tārīj al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 624.

<sup>676</sup> Ibn Başkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāh fī tārīj al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 226.

<sup>677</sup> Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2000, p. 280.

<sup>678</sup> Ávila, María Luisa, “Las mujeres sabias de al-Andalus”, en M.J.Viguera Molins (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid, 1989, pp. 144-145.

<sup>679</sup> Ibn Başkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāh fī tārīj al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 694; Al-Ĥamidī, Muĥammad Ibn Abī Naşr, *Yadwat Al-muqtabas fī đikr walat al-andalus*, Matābi‘ Siyil Al-‘Arab, El Cairo, 1966, p. 412.

<sup>680</sup> Ibn Başkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāh fī tārīj al-amat al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 226.

Muchas personas de las clases altas contrataban a profesoras para la enseñanza de las hijas. Cuentan las fuentes que la familia Banī Ḥazm trabajaba en la enseñanza: el padre impartía clases a los niños, el hijo a los jóvenes y la hija a las niñas.

Algunas de las mujeres se mudaban para realizar sus estudios en otros lugares como Raḍuah, que fue *yārīya* del Califa ‘Abd Al-Raḥmān Al-Nāṣir antes de ser liberada por su hijo Al-Ḥakam. Se casó con Labīb Al-Ṣaqlībī, con el que hizo la peregrinación a La Meca, estudió junto a muchos sabios y editó algunos libros<sup>681</sup>.

Como acabamos de decir, trabajaron mujeres como escritoras en el palacio califal en muchas ocasiones. Debido al desarrollo de la vida cultural en Al-Andalus, especialmente con el califa Al-Ḥakam Al-Mustanṣir, conocido por su gran interés en la ciencia y su implicación en la colección de libros importantes. Éste interés venía desde los tiempos de su padre. Durante su mandato, se incrementó la lectura de libros antiguos. Pero también se extendió el interés por seguir los acontecimientos políticos que tuvieron lugar desde los tiempos del califa ‘Abd Al-Raḥmān Al-Nāṣir y conocer de primera mano la profunda transformación en el Estado Omeya que llevó a cabo el propio Al-Nāṣir y que le permitió proclamarse a sí mismo califa<sup>682</sup>. Estos acontecimientos aumentaron la demanda de escritores que recojieran todas estas novedades, ámbito en el cual destacó la mujer gracias a su capacidad ortográfica y mental.

La actividad de algunas cantoras y poetisas es más conocida por desarrollarse en torno a personajes importantes<sup>683</sup>. Pero las fuentes históricas señalan a las escritoras por el hecho de ser escritoras y no por haber trabajado en palacios reales, lo que indica que las mujeres escribían también fuera del marco del Estado, realizando una actividad puramente creativa y artística.

Esta realidad nos es comprensible si no se inserta dentro de un marco social en que la capacidad de actuación y, hasta cierto punto, su libertad, iban

---

<sup>681</sup> Ibn Baṣkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāh fī tārīḥ al-amāt al-Andalus*, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p. 696.

<sup>682</sup> Ibn ‘Iḍārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-muḡrib fī aḡbār al-andalus wa-l-maḡrib*, Vol. 2, Dar Al-ṭaqāfa, Beirut, 1960, p. 157; Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafḥ Al-ṭīb*, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 353.

<sup>683</sup> Cardillo, Anahi, “El trabajo de las mujeres en el medio urbano andalusí”, *La mujer en el Isl am Transoxiana*, 5 - Diciembre 2002.

más allá de lo que a priori cabría pensar (por supuesto, más allá de lo que los tópicos sobre el mundo árabe-musulmán permiten imaginar). El acceso a la enseñanza y la oportunidad de expresarse (sierre dentro de unos límites precisos y estrechos), llegaron a un nutrido grupo de mujeres. De algunas de ellas nos ha llegado el recuerdo de su nombre o algunas pinceladas de su vida.

El ambiente cultural de la Córdoba califal, cosmopolita, mestizo y con ciertos aires de libertad, permitieron la aparición de muchos grupos de poetisas y escritoras. La poesía andalusí, en su relación con la naturaleza, muestra ciertos rasgos femeninos en su descripción que sería muy interesante estudiar desde un punto de vista lingüístico, literario y de género. La música, especialmente cuando se alejó de la poesía oriental, se vio influenciada por la poesía y música europeas, que en parte llegaron a través de las *yawāri* que habitaban la corte califal.

El grado social que alcanzó la mujer andalusí (al menos una parte de esas mujeres) fue considerable, lo que conllevó a la aparición de muchas poetisas. Un autor contemporáneo aseguó que encontró en Al-andalus al menos sesenta mil poetisas. La mayoría, según él, vivían en Granada y eran conocidas como “las árabes”<sup>684</sup>. En verdad, aunque la cifra no merezca mucho crédito por exagerada, si refleja una cierta realidad creada por un movimiento poético femenino con importantes representantes. En palabras del historiador egipcio ʿIṣṣāq Šuqī, ese aire de libertad de la que disfrutaba el pueblo para expresar sus sentimientos, equivalía también a una cierta libertad de la que disfrutaba la mujer andalusí<sup>685</sup>.

Pero hubo también otras muchas profesiones que ejercieron las mujeres en Al-Andalus. De entre estas destaca la responsabilidad de la cárcel de las mujeres. Sobre esto dijo el historiador Al-Ŷirsīfi: “Si el juez ordenara encarcelar a alguna mujer, debería ser encerrada en casa de una nodriza virtuosa que conociera el juez y su salario lo debería coger del Estado”<sup>686</sup>.

También las mujeres ejercieron profesiones “para las celebraciones y las fiestas de boda, como peinadora y bailarina”<sup>687</sup>. Algunas de estas profesiones no gozaban del respeto social, ni tampoco el religioso:

---

<sup>684</sup> Montaser Altaisuni, Mohamed, *Al-šar al-nasui fī al-andalus*, Ed2, Dar Al-Maktabat Al-Ḥayat, Beirut 1978, p. 40.

<sup>685</sup> Šuqī, ʿIṣṣāq, *Fuṣūl fī al-š r unqdiḥ*, Dar Al-Maʿārif, El Cairo, p. 142.

<sup>686</sup> Al-Ŷirsīfi, ʿUmar Ibn ʿUṭmān, *Risāla fī al-ḥisba*, Ed. E. Lévi-Provençal, El Cairo, 1955, p. 19.

<sup>687</sup> Ibn Sahl, Abū Al-ʿAṣbag ʿĪsa Ibn Sahl, *Al-ʿaḥkām al-kubra*, Maktabat Al-Jazhna Al-ʿĀma, Rubat, 1968, p. 84.

Las peinadoras, depiladoras y quienes hacían tatuajes recibieron la maldición del Profeta. Ellas y quienes recurrían a sus servicios, pues se dedicaban a modificar la creación de Dios. Sin embargo, la sanción profética no logró detener estas prácticas<sup>688</sup>.

También sufría una reprobación general el oficio de plañidera, al que se consideraba específicamente femenino. Estas mujeres eran contratadas para llorar, gritar y golpearse pecho y rostro durante los servicios fúnebres. Si bien recibían un salario, el derecho Malikí estableció que la plañidera no estaba capacitada para prestar testimonio en un juicio ni ser testigo, incluso se las podía penalizar con castigos físicos.

La condena a este oficio surge de no respetar lo que se esperaba de una mujer en público: recato y silencio. En este sentido la plañidera altera el orden público, pues no solamente alza la voz, sino que corre por las calles con el rostro descubierto. Por lo tanto, lo condenable no es solamente el acto de manifestar dolor, aunque sea ficticio, sino el espacio social en que se hace.

## Las casas populares

Eran sobre todo las familias ricas las que tenían a su servicio mujeres tanto libres como esclavas<sup>689</sup>, al igual que sirvientes masculinos<sup>690</sup>. La mayor parte de los hogares eran humildes y estaban conformados por personas libres que, en algún caso, podían tener esclavas o sirvientes<sup>691</sup>. La condición de mujer libre (*ḥurra*)<sup>692</sup>, reflejada también en las fuentes, suponía una diferenciación y un estatus frente a las *ḡawāri*. A pesar de esto, paradójicamente, tenía menos libertad de movimiento dentro de la sociedad, ya que las salidas y entradas de la casa las hacían las esclavas y los sirvientes, que no estaban sujetas al celo y a la moralidad que si debían de observar las mujeres libres.

---

688 Ávila, María Luisa, “Las mujeres sabias de al-Andalus”, en M.J.Viguera Molins (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid, 1989, p. 145.

689 Al-Ḥamidī, Muḥammad Ibn Abī Naṣr, *Yādwat Al-muqtabas fi ḡikr walat al-andalus*, Maṭābi‘ Siyil Al-‘Arab, El Cairo, 1966, p. 370.

690 Al-Jaṣānī, Muḥammad Ibn Al-Ḥariṭ, *Quḡāt Qurduba*, Vol.1, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1969, p. 26.

691 Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḡmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p.165.

692 Ibn Baṣkuāl, Jalaf Ibn Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd, *Al-silāḡ fi tārij al-amat al-Andalus*, Vol. 2, Dar Al-Masriya, El Cairo, 1966, p.201; Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḡmad, *Nafḡ Al-ṡib*, Vol. 5, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 479.

No era frecuente la poligamia en las familias populares, especialmente en las familias humildes. Sólo aparece la poligamia en las familias ricas, donde los hombres se podían permitir mantener más de una mujer. La poligamia requiere estar capacitado para mantener a más de una esposa, tanto en cuestión de vivienda, vestimenta, manutenciones, los hijos, y todo lo que conlleva las necesidades de más de una familia<sup>693</sup>.

Podemos decir que raras veces se encontraban esclavas en casas de las familias humildes debido a su alto precio<sup>694</sup>. El precio de cada una de las esclavas podía llegar a tres mil dinares o más<sup>695</sup>. Su valor dependía del talento, cualidades y cultura de cada una de las esclavas. El precio de las esclavas en la época del califa Al-Manṣūr Ibn Abī ‘Āmir. Es Ibn Ḥazm el que transmite este descenso de su valor: “Las esclavas en su época se vendieron con los precios más bajos”<sup>696</sup>. Pero ni siquiera así las clases populares pudieron permitirse el lujo de comprar y mantener una esclava. Quizás esto le dio más importancia a la mujer en la relación a su marido y al lugar que le correspondía dentro de la familia. No obstante, también sucedía que aquél que se lo podía permitir comprase una esclava. Esta se integraba en la familia y, si concebía un hijo varón, obtenía su libertad<sup>697</sup>.

Las mujeres de Al-Andalus destacaban por su belleza. Según las describió Ibn Al-Jaṭīb<sup>698</sup> en época nazarí: “Las mujeres de Granada son bellas, no muy altas. Tienen buenas cualidades y virtudes, sobre todo la fidelidad hacia sus esposos”<sup>699</sup>.

Pero también tuvieron la capacidad de exigir sus derechos a su cónyuge o a otras personas<sup>700</sup>. El juez podía dictaminar muchas veces la sentencia de divorcio solicitada por la mujer si resultaba ser una solución para ambos cónyuges<sup>701</sup>.

---

<sup>693</sup> Levi, Profensal, *Ḥaḍārat Al-‘Arab Fi Alandalus*, Dar maktabat alhaiāt, Byrut, p399.

<sup>694</sup> Ibn Bassām, *Alḍajīra fī maḥāsīn ahl al-yazīra*, Dar alṭaqāfa, Byrut, 1979, p112; Ibn ‘Idārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-andalus wa-l-magrib*, Vol. 3, Dar Al-ṭaqāfa, Beirut, 1960, p. 308.

<sup>695</sup> Ibn Bassām, *Alḍajīra fī maḥāsīn ahl al-yazīra*, Dar alṭaqāfa, Byrut, 1979, p112.

<sup>696</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p. 92.

<sup>697</sup> Al-Jaṣanī, Muḥammad Ibn Al-Ḥārīṭ, *Quḍāt Qurduba*, Vol.1, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1969, p. 105; Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad, *Nafḥ Al-ṭīb*, Vol. 2, Dar Ṣādir, Beirut, 1968, p. 474.

<sup>698</sup> Ibn Al-Jaṭīb, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sa’īd, *Al-iḥāṭa fī ajbār garnāṭa*, Ed. Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inan, Vol. 1, Ed. 1, El Cairo, 1944, p. 144.

<sup>699</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p. 259.

<sup>700</sup> Al-Jaṣanī, Muḥammad Ibn Al-Ḥārīṭ, *Quḍāt Qurduba*, Vol.1, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1969, p. 43.

<sup>701</sup> Al-Jaṣanī, Muḥammad Ibn Al-Ḥārīṭ, *Quḍāt Qurduba*, Vol.1, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1969, p. 43.

Y también sabemos que se juntaban en algunas ocasiones en los banquetes o fiestas que realizaban las familias ricas sólo para mujeres. En estos ambientes la mujer podía destacar. Cita Ibn Ḥazm<sup>702</sup> una fiesta realizada en su casa a la que acudió un gran número de mujeres. También eran lugar de reunión los funerales. Según una costumbre de Al-Andalus transmitida por el propio Ibn Ḥazm, las mujeres formaban un círculo y comenzaban a gritarle al muerto<sup>703</sup>.

Según cuenta Ibn Ḥazm, en Al-Andalus había baños públicos exclusivamente para mujeres<sup>704</sup>, como sucede también en el resto del mundo islámico. Este debía ser seguramente otro lugar común de reunión, pero por desgracia no tenemos ninguna otra referencia al respecto.

Una de las puertas de Córdoba se llama Bāb Al-‘Atṭārīn que significa los vendedores de perfume. Era muy frecuentada por las mujeres, que acudían a comprar inciensos, aceites, especias, perfumes, etc.

---

<sup>702</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p. 252.

<sup>703</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p. 120.

<sup>704</sup> Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Al-rasā’il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Ṣādir, Beirut, 1980, p. 124.

## ESTUDIO COMPARATIVO:

En general, es posible afirmar que las mujeres de Al-Andalus eran más liberales que el resto de las mujeres musulmanas y que gozaban de una mayor capacidad de actuación en la sociedad. Es conocida en este sentido la opinión de un amplio sector del arabismo y la historiografía especializada en este ámbito. Henri Teres afirmaba que la mujer andalusí no era prisionera de las leyes y costumbres islámicas como las demás mujeres musulmanas<sup>705</sup>. Algunas mostraban su valiente rechazo a ponerse el velo islámico y fueron criticadas, algo previsible en la sociedad islámica. Pero el hecho de que estas mujeres pudieran convivir con estas críticas y seguir su convicción confirma que las leyes islámicas estrictas con las mujeres actuaron a veces de forma más relajada y con menor intensidad en Al-Andalus. Es común también la opinión de que esta realidad social es fruto del ambiente creado por las costumbres cristianas. Pero, a pesar de estas afirmaciones, como hemos repetido a lo largo de nuestra exposición, la realidad social es mucho más compleja, especialmente en un periodo como el que tratamos, en el que asistimos a unas profundas transformaciones tanto en Oriente como en Occidente y en el que las síntesis sociales y culturales que se produjeron no son fáciles de identificar y describir. En primer lugar debemos hacer una distinción en el estatus social de la mujer, empezando por su condición libre o esclava, para poder acercarnos de forma más clara a su realidad histórica<sup>706</sup>.

Siempre bajo la sombra de la autoridad islámica y en una estructura social patriarcal, la mujer andalusí libre disfrutó de una gran consideración en comparación con su homóloga oriental. Como decimos, pudo disfrutar de un ambiente más liberal, lo que ha sido puesto en relación en ocasiones con las raíces occidentales y cristianas del pueblo andalusí. Uno de los investigadores árabes más destacados, Šauqī Dif, llegó a afirmar que la mujer andalusí desempeñó un papel cultural y literario parecido al de la mujer en la literatura francesa en los siglos XVII-XVIII<sup>707</sup>.

No debemos olvidar los ejemplos que tratan de las mujeres *yāwāri*, que, por ser esclavas, se les daba una formación cultural que no solo incluía la música y la danza, sino también la literatura, filosofía, ciencias o la caligrafía.

---

<sup>705</sup> Teres, Henri, *La poesie andalouse en arabe classique au XI siecle, ses aspects generaux, ses principaux themes et sa valeur documentaire*, Paris, 1937, p. 65.

<sup>706</sup> Teres, Henri, *La poesie andalouse en arabe classique au XI siecle, ses aspects generaux, ses principaux themes et sa valeur documentaire*, Paris, 1937, p. 400.

<sup>707</sup> Dif, Šauqī, *Al-‘aṣr al-ŷāhli*, Maktabat Al-Waḥda Al-‘Arabiya, El Cairo, 1968, p. 400.

Su función era, obviamente, la de adornar los palacios de la aristocracia y, por supuesto, la de satisfacer los deseos de sus amos. Aún así, su preparación y su condición social les permitió una cierta capacidad de actuación que muchas de ellas supieron utilizar en su propio beneficio, obteniendo incluso su libertad o alcanzando una posición social elevada.

Algunos especialistas en éste tema, como Maḥmūd Ṣubḥ, creen que la libertad de la que gozaba la mujer andalusí no se limitaba solo a la expresión de sus pensamientos, sino que iba más allá para abarcar su derecho a cubrir sus necesidades amorosas. Esto, según este autor, se debía a la convivencia entre musulmanes y cristianos y sus diferentes formas de interacción y creación de síntesis sociales y culturales que se desarrollaron de forma diferente que en Oriente, donde, las bases sobre las que se asentaron los árabes fueron diferentes. No deja de resultar extraño que, a pesar de la diversidad racial y cultural que podemos encontrar en el Estado abbasí, no aparezcan poetisas mujeres con el mismo grado de libertad que las andalusíes<sup>708</sup>.

Las diferencias pueden verse también en elementos muy sutiles pero significativos, como los nombres de las hijas en algunas de las familias andalusíes de las que tenemos datos. Trataban de dar a las niñas nombres de mujeres famosas en el mundo musulmán, como Um Kalṭūm, Um Al-hakam, etc., o nombres inspirados en las flores. Al-Manṣūr Ibn ‘Amīr tenía tres hijas con nombres de flores<sup>709</sup>.

La familia andalusí no diferenciaba en su nacimiento entre niños y niñas. Esto es lo que pretende demostrar Ibn Amar Al-Šair al recitar versos de felicitación a Al-Mutamid Ibn Abad por el nacimiento de dos gemelos de diferente sexo. Dichos versos terminan diciendo:

...te felicito por tus dos hijos, niño y niña  
la luz del sol y de la luna es la misma<sup>710</sup>.

Algunas mujeres consiguieron adquirir una gran educación. Destacaron muchas de ellas en las ciencias y literatura, e incluso se encargaron de la enseñanza de los hijos de algunos príncipes. El propio Ibn Ḥazm recibió su educación a manos de mujeres del palacio de su padre, y cuenta: “crecí entre

---

<sup>708</sup> Ṣubḥ, Maḥmūd, “La poesía amorosa arábigo-andaluza”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (Madrid)*, Vol. 16 (1971), p. 136.

<sup>709</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-dīn Aḥmad, *Naḥḥ Al-tīb*, Vol. 6, Dar Šādir, Beirut, 1968, p. 22.

<sup>710</sup> Ibn Bassām, *Al-ḍajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*, Dar al-ṭaqāfa, Beirut, 1979, p. 298.

mujeres, conocía sus secretos, no trataba con los hombres hasta que alcancé la mayoría de edad, me enseñaron el Corán, poesía y ortografía”<sup>711</sup>.

Las mujeres desempeñaron en la cultura andalusí un papel más importante de lo que a menudo se ha pensado. Destacaron en todo tipo de ciencias y artes, aunque su presencia en los textos a través de los que conocemos la Historia de Al-Andalus es aún menor. Muchas de ellas, por ejemplo, aprendieron y memorizaron el Corán. Cada mujer que memorizaba el Corán encendía una candela que colocaba en la puerta de su casa como símbolo<sup>712</sup>.

Los andalusíes mostraron un gran interés por la poesía. La imagen romántica nos muestra un territorio lleno de poetas. Esta imagen en realidad no está muy desencaminada. Su número fue, sin duda, considerable y es posible encontrarlos por todos los rincones de Al-Andalus. Brillaron muchos nombres de mujeres en la literatura andalusí. Su número fue considerable y, seguramente, superior al que nos ofrecen las fuentes escritas. Este es probablemente uno de los rasgos culturales más sobresalientes de la cultura andalusí durante la época emiral y califal<sup>713</sup>.

El investigador Aḥmad Amīn., afirma que la mujer andalusí influyó en la literatura andalusí no solo por ser el objeto de las obras escritas por los hombres en temáticas relacionadas con el amor y la belleza, sino también, y esto es lo realmente destacable, por su propia producción literaria<sup>714</sup>.

La sociedad andalusí fue mucho más permisiva que la oriental en relación con la realización de actividades sociales, religiosas y culturales, por parte de la mujer.

La mujer andalusí se encontraba con los hombres en las aulas de enseñanza, salía para visitar las mezquitas y paseaba por los parques en compañía de sus *yāwārī*. No era presa de su hogar, sino que trabajó en muchos ámbitos y participó activamente en la construcción de la sociedad andalusí<sup>715</sup>. Obviamente, su papel no fue, ni mucho menos, igual que el del hombre. No tenemos noticias, por ejemplo, del mundo rural, donde la participación

---

<sup>711</sup> Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Saʿīd, *Al-Rasāʿil*, Ed. 4, Dar Sādir, Beirut, 1980, p. 166.

<sup>712</sup> Al-Marrakīshī, ʿAbd Al-Wāḥid, *Al-maʿyib fī taljīs ajbār al-Magrib*, Ed. Moḥammad Saʿīd Al-ʿArīān, Ed. 1, Maṭbaʿat Al-Astiḡāmh, Vol. 1, El Cairo, 1956, p. 298.

<sup>713</sup> Al-Šaka, Muṣṭafa, *Al-Adab Al-Andalusī*, Ed. 5, Dar Al-ʿIlm li-l-Malāyīn, Beirut, 1983, p. 118.

<sup>714</sup> Amīn, Aḥmad, *Zuhr Al-Islam*, Maktabat Al-Nahḍah Al-Masriyah, Ed. 4, El Cairo, 1966, p. 228.

<sup>715</sup> Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Saʿīd, *Al-Rasāʿil*, Ed. 4, Dar Sādir, Beirut, 1980, p. 66.

femenina en las tareas agrícolas y en la producción es fundamental y equiparable a la del hombre, aunque sus tareas estuvieran diferenciadas. En el ámbito urbano, la realidad social es más compleja, y depende del estatus y la clase social a la que se adscriba la mujer, pero también de sus capacidades y su entorno más inmediato.

Respecto al matrimonio, son muchos los testimonios que parecen demostrar que la mujer andalusí tenía la última palabra para aceptar al cónyuge o rechazarlo. Aparentemente, nadie podía obligarla a casarse con hombres con los que no deseaba hacerlo. Ibn Ḥazm cuenta que un día, un hombre llamado Al-Mūndir Ibn Sa'īd, pidió la mano a su *yariya* después de que ésta consiguiera su libertad, pero ella lo rechazó<sup>716</sup>

Quizás uno de los ejemplos mas representativos de la libertad de la que disfrutaba la mujer andalusí sea, de nuevo, el de algunas de las destacadas poetisas, que no se conformaban con la insinuación de su amor o su pasión, sino que la declaraban de forma atrevida y sin limitaciones, al igual que los hombres.

Este tipo de literatura y de declaraciones no existía en Oriente, ya que lo sociedad oriental lo consideraba como un escándalo y castigaba a quien cometía tal acto. Ni siquiera el hombre podía mencionar el nombre de su amada en su poesía, puesto que al hacerlo, se identificaba como una alusión directa, lo cual se consideraba una vergüenza y se prohibía al poeta contraer matrimonio con la amada mencionada en sus versos.

Siguiendo con el mismo tema, debemos de destacar a algunas poetisas andaluces que incluso recitaron versos que contenían palabras censuradas en aquella época. Se puede decir que, en algunos casos, llevaron a cabo una especie de rebelión contra las leyes y costumbres vigentes a través de su creación. Una de estas poetisas fue Walāda Bint Al-Mustakfi, la cual escribió en su vestido: "...a mi amante doy el poder de disfrutar de mi mejilla, y mi beso a quien lo desea"<sup>717</sup>.

Walāda fue sin duda una mujer excepcional, descrita como una de las

---

<sup>716</sup> Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa'īd, *Al-Rasā'il*, Ed. 4, Vol. 2, Dar Sādir, Beirut, 1980, p. 157.

<sup>717</sup> Al-Marrakiši, 'Abd Al-Wāhid, *Al-šila*, Vol. 1, Maṭba'at Al-Sa'āda, El Cairo, 1956, p. 696; Ibn Al-Jatīb, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn Sa'īd, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāta*, Vol. 2, Dar Al-Ma'ārif, El Cairo, 1955, p. 110; Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Naḥḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raġīb*, Dar Sādir, Beirut, 1968, p. 340.

primeras en romper las barreras de vergüenza. Se mostraba como una persona indiferente ante las críticas y decía que la vida no era más que un trago del vaso de los placeres<sup>718</sup>.

Otras mujeres siguieron el camino iniciado por Walāda. Este fue el caso de Nazhun Bint Al-Quilai Al-Garnāṭiya, la cual enviaba versos a los hombres y en ocasiones los criticaba utilizando palabras malsonantes. Cada vez que recibía una poesía escandalosa, respondía con versos aun mas atrevidos. Nunca se sintió avergonzada de utilizar esos términos<sup>719</sup>.

Algunas de estas literatas llegaron a establecer incluso centros culturales propios, donde se recitaba su poesía. Este es el caso de Bint Al-Mustakfī, la señora Hawā, esposa de Sair Ibn Bakar y Hafṣa Al-Rakūnīya<sup>720</sup>.

La mujer andalusí no solo supo usar sus capacidades y su inteligencia, sino también su belleza y su influencia sobre el hombre en el ámbito amoroso. Las mujeres andalusíes eran famosas por su belleza, que fue destacada por varios escritores. Lisān Al-Din Ibn Al-Jaṭīb, por ejemplo, dice de ellas que son “mágicamente bellas, con cuerpos suaves, pelo largo y bocas bonitas”<sup>721</sup>.

Como ya hemos dicho en varias ocasiones, la sociedad andalusí de época emiral y califal no era cerrada, sino relativamente permisiva en muchos aspectos. Se diferenciaba en esto del resto de sociedades islámicas de forma clara. Un anécdota recogida en un libro llamado *Tawq Al-hamāma* escrito por Ibn Ḥazm refleja ésta idea. Cuenta que un día, una mujer religiosa encontró una carta de amor escrita por un jóven para una *yāriya*, el joven negó la autoría de la carta, pero la mujer le preguntó: “¿Por qué lo niegas? No te voy a delatar, y si pudiera, compraría a la muchacha y la dejaría donde pudieras llegar para verla sin que nadie lo supiera”<sup>722</sup>.

Ésta anécdota resulta especialmente significativa si tenemos en cuenta que se trataba de una mujer caracterizada como religiosa, que no sólo acepta, sino que ayuda al joven a llevar adelante aquella relación amorosa.

---

<sup>718</sup> Dozy, Reinhart, *Al-ša'r al-naswī*, Dar Al-Ḥayāt, Beirut, 1978, p. 75.

<sup>719</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raḡīb*, Vol. 6, Dar Ṣadir, Beirut, 1968, p. 69.

<sup>720</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raḡīb*, Vol. 5, Dar Ṣadir, Beirut, 1968, p. 309.

<sup>721</sup> Ibn Al-Jaṭīb, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sa‘īd, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, Vol. 1, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1955, p. 139.

<sup>722</sup> Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa‘īd, *Al-Rasā’il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Sādir, Byrut, 1980, p. 165.

De nuevo Ibn Ḥazm nos transmite otra historia cuando fue a visitar a una conocida mujer, cuya hija era jóven y guapa. El hombre se hospedó tres días en casa de la mujer, pero la hija no vestía el velo islámico durante esta visita. Afirma en este caso Ibn Hazm que esto fue posible porque las costumbres no exigían tal conducta<sup>723</sup>.

El gran afecto y la influencia de la mujer andalusí en sus hijos, hizo que muchos hombres fueran llamados refiriéndose a sus madres como signo de respeto. Estos son los casos de Ibn Al-Labāna, Ibn ‘Aīša, Ibn Hind, Ibn Al-Qūṭīya y muchos más. Además algunos fueron conocidos por los nombres de sus hijas, como Abū Hind, Abū Maymūna y otros.

E. Lévi-Provençal era también de la opinión de que la mujer andalusí tuvo mejor suerte que el resto de mujeres musulmanas, debido a que en Al-Andalus no estaba extendida la poligamia<sup>724</sup>. Un juez llamado Ibn Sahl cuenta en su libro *Al-aḥkām Al-kubra* que una de las condiciones fundamentales para contraer matrimonio con una mujer andalusí libre era que el cónyuge no pudiera contraer matrimonio con otra mujer, ni satisfacer sus necesidades sexuales con *yāwāri*<sup>725</sup>. Esto demuestra que la mujer andalusí tenía mucha consideración, su opinión se tenía en cuenta y tenía el poder de exigir condiciones a quien deseara unir su vida a ella. El objetivo, en este caso, era garantizar su estabilidad matrimonial. No cabe duda que se puede deducir que dichas condiciones pueden ser exigidas también por parte de la familia y no de la mujer.

El texto también nos refleja claramente que la presencia de *yāwāri* en las casas influía negativamente en la unión de la familia, especialmente porque en caso de que una *yāriya* engendrara un hijo del cabeza de familia, pasaría a ser libre y obtendría derechos matrimoniales iguales a los de la esposa<sup>726</sup>.

La mujer disfrutaba de la libertad de recurrir a la justicia para reclamar sus derechos. Así ocurrió en la época de Al-Mustanşir, cuando una mujer recurrió a la justicia para reclamar un terreno que le pertenecía y que le fue quitado por la fuerza por un funcionario del emir, debido a que éste terreno

---

<sup>723</sup> Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa‘īd, *Al-Rasā‘il*, Ed. 4, Vol. 1, Dar Sādir, Byrut, 1980, p. p183.

<sup>724</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Al-Ḥadāra Al-‘Arabia fi Isbaniya*, Trad. Alṭāhir Makki, Ed. 1, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1970, p. 400.

<sup>725</sup> Al-Jašnī, Muḥammad Ibn Al-Ḥārit, *Quḍāt Qurduba*, Vol. 1, Al-Dār Al-Masriya, El Cairo, 1966, p 20.

<sup>726</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raġīb*, Vol. 2, Dar Šadir, Beirut, 1968, p. 474.

estaba ubicado muy cerca de los palacios emirales. Finalmente ella pudo recuperar sus propiedades<sup>727</sup>.

Los derechos de la mujer andalusí estaban protegidos por la justicia, incluso aunque el acusado fuera uno de los personajes cercanos al propio emir.

La madre disfrutaba de un gran respeto y reconocimiento en la sociedad. Al-Dabbī cuenta que en tiempos de Al-Manşūr Ibn Abī ‘Amīr, el califa dejó en libertad a un encarcelado por la lástima que sintió al ver a su madre<sup>728</sup>. Otra historia transmitida por Al-Ḥamīdī cuenta que una mujer fue a ver un influyente hombre de religión llamado Baqi Ibn Mijlid pidiéndole ayuda para liberar a su hijo encarcelado por los cristianos. Ella no tenía dinero suficiente para pagar el rescate. Pero Baqi le ordenó que se fuese. La mujer se fue, pero a las pocas horas volvió con su hijo.

Baqi se extrañó y preguntó al jóven por su historia. El hijo le contó que estaba encarcelado por los cristianos y que salía todos los días a trabajar esposado. Un día, las esposas se rompieron. El soldado le acusó de ello y lo volvió a esposar, pero las esposas se volvieron a romper.

Los soldados se extrañaron y preguntaron a un cura. El cura preguntó al joven si tenía madre, el joven respondió que sí. Entonces el cura dijo: “Parece que Dios ha escuchado a tu madre, entonces no podemos detenerte. Vete, eres libre”. Baqi preguntó por la hora del suceso y descubrió que coincidía con la hora en la que la madre vino con el hijo<sup>729</sup>.

La historia anterior parece una ficción, sin embargo, refleja la visión de los andalusíes sobre la madre y el respeto que exige.

Otro fenómeno que demuestra la gran consideración hacia la mujer andalusí fue que muchas mezquitas y cementerios fueron conocidos por nombres de mujeres, libres o *yāwārī*. Este es el caso de las mezquitas Um Salmah, Muta‘a, Um Hişam, y los cementerios de Muta‘a, Mūmara, Murŷān y

---

<sup>727</sup> Al-Nuwayrī, Aḥmad Ibn ‘Abd Al-Wahāb, *Nihāyat al-‘Arab fī funūn al-‘adab*, Vol. 22, Dar Al-kutub, El Cairo, 1992, p. 64.

<sup>728</sup> Al-Dabbī, Aḥmad Ibn Yaḥya, *Buḡyat Al-Multamas fī tāriḡ riḡāl ahl al-Andalus*, Bagdad, 1978, p. 170.

<sup>729</sup> Al-Ḥamīdī, Muḥammad Ibn Abī Naşr, *Ŷadwat al-muqtabas fī dīkr Walat al-Andalus*, Maṭābi' Siŷil Al-‘Arab, El Cairo, 1966, p. 179; Ibn Başkwāl, Jalaf Ibn ‘Abd Al-Malik Ibn Mas‘ūd, *Al-silāh fī tāriḡ ānat al-Andalus*, Dar Al-Masriyah, El Cairo, 1966, p. 118; Al-Dahabī, Şams Al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Aḥmad, *Şiar a’lām al-nubalā’*, Vol. 5, Ed. Şo‘ayb Al-Arnaūt M‘uasast Al-Risālah, Beirut, 1970, p. 231; Al-Marrakişī, ‘Abd Al-Wāḥid, *Al-şila*, Vol. 1, Maṭba‘at Al-Sa‘āda, El Cairo, 1956, p. 51; Al-Maqqarī, Şahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḡ Al-Ṭib min guşn al-Andalus al-raḡīb*, Vol. 2, Dar Şadir, Beirut, 1968, p. 519.

Um Salmah<sup>730</sup>.

La época andalusí estuvo llena de conflictos internos y rebeliones. Pero la relativa calma vivida en algunos periodos del emirato y el califato omeya<sup>731</sup>, permitieron que algunas mujeres destacaran también en el ámbito político.

La mujer andalusí destacó en muchos acontecimientos políticos, de forma directa o indirecta. Las mujeres del sequito del emir, gozaban de buena posición, que les permitió influir en los asuntos del Estado, especialmente por las numerosas rebeliones interiores, en las cuales se veían involucradas muchas mujeres<sup>732</sup>. La influencia de la mujer era tanta que hizo pensar a algunos historiadores que fue causa del fin del califato andalusí<sup>733</sup>.

El hecho de que hubiera tantas mujeres y *yāwārī* en los palacios andalusíes, abrió el camino para algunas mujeres intervinieran en los asuntos políticos y decisiones de la autoridad, aunque fuese de forma indirecta. Se considera que muchos hombres de poder se dejaron influenciar por las mujeres, especialmente en la época donde predominaban las *yāwārī*, ya que muchos estaban enamorados de sus esclavas. Este fue el caso de ‘Abd Al-Raḥmān Ibn Al-Ḥakām, y Al-Naṣīr Lidīn Allāh, el cual poseía al menos unas cuatro mil de estas *yāwārī*<sup>734</sup>.

## La conexión entre Al-Andalus y Oriente

A pesar de las discrepancias políticas entre abbasíes orientales y omeyas andalusíes. Se realizaban numerosos viajes y contactos entre los dos pueblos, con fines políticos, religiosos y científicos. Los sabios andalusíes viajaron a Oriente con el objetivo de encontrarse con sus homólogos orientales y peregrinar a La Meca.

La mujer no fue excluida de éstos viajes. Conocemos el caso de Ṣawāb,

<sup>730</sup> Al-‘Uḍrī, Aḥmad Ibn ‘Umar, *Nuṣūṣ ‘an Al-Andalus min Kitāb Tarsī‘ Al-Ajbār wa Tanwī‘ Al-Atār wa-l-Bustān min Grā‘ib Al-buldān ‘ila Yamī‘ Al-Mamālik*, Maṭba‘at Al-Islāl, El Cairo, 1969, p. 122.

<sup>731</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1968, p. 9.

<sup>732</sup> Al-‘Abbādī, ‘Abd Al-Ḥamīd, *Al-Mu‘yāl fi Tārīj Al-Andalus*, Ed. 1, Maṭba‘at Al-Sa‘āda, El Cairo, 1959, p. 161.

<sup>733</sup> Al-Tawātī, ‘Abd Al-Karīm, *Ma’sāt Inhiār Al-Wyūd Al-‘Arabi bi-l-Andalus*, Ed. I, Maktabat Al-Rašād, Casablanca, 1967, p. 537.

<sup>734</sup> Ibn ‘Iḍārī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-faiān al-Mugrib fi ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*, Dar Al-Ṭaqāfa, Beirut, 1960, p. 232.

la esposa de Abū ‘Azīz ‘Ismā‘īl Al-Faharī, la cual acompañó a su marido para cumplir con la obligación de peregrinar a La Meca y permaneció en Oriente para continuar sus estudios<sup>735</sup>. Otro ejemplo fue el de la hija de Abū Liwā’ Sulaymān de los Banī Wansūs, la cual viajaba dos veces por año a Oriente para visitar La Meca, donde murió y fue enterrada<sup>736</sup>. Es sabido que éstos viajes a La Meca tuvieron un efecto cultural-religioso en las mujeres andalusíes, ya que éstas, aprendieron las ciencias en estas tierras y las trasladaron a Al-Andalus, donde tuvieron un efecto directo o indirecto en la cultura femenina andalusí.

La mayoría de las mujeres traídas como esclavas desde Oriente, se caracterizaron por su amplio conocimiento tanto cultural como religioso. En el terreno religioso destaca una *yāriya* llamada ‘Abida Al-Madanīya, la cual fue llevada a tierras andalusíes por Habīb Ibn Walīd. Este último se interesaba por *Ilm al-hadīt* (la ciencia que estudia al profeta) y encontró en su *yāriya* el mismo interés. Tuvo con ella un hijo al que puso el nombre de Bašr, que posteriormente se convirtió en uno de los sabios de la ciencia estudiada por sus padres<sup>737</sup>.

En cuanto a la literatura, destacaron muchas *yawāri* orientales, como Qalam, la cual fue conocida por su sabiduría en historia, poesía y literatura<sup>738</sup>.

El emir ‘Abd Al-Raḥmān Al-Ausaṭ II prefería a las *yawāri* de procedencia oriental por sus habilidades en la música, el baile y sus amplios conocimientos, y les llamaba por el nombre *Al-Madina* en referencia a la ciudad del Profeta, en Arabia Saudí<sup>739</sup>, no por causa de su procedencia, sino porque esta ciudad fue conocida por el desarrollo cultural.

De las mujeres andalusíes procedentes de oriente también encontramos a Qamar, *yāriya* de Ibn Haŷŷay Al-Lajmī, emir de Sevilla. Qamar procedía de Bagdad, gozaba de gran belleza, amplios conocimientos culturales y dominaba

---

<sup>735</sup> Ibn Al-‘Ābār, Muḥammad Ibn ‘Abd allāh (1199-1260), *Al-Ḥilḥ Al-Syra*, Vol. 2, Ed. 1, Maṭba‘at Al-Sa‘āda, El Cairo, 1963, p. 156.

<sup>736</sup> Ibn Al-‘Ābār, Muḥammad Ibn ‘Abd allāh (1199-1260), *Al-Ḥilḥ Al-Syra*, Vol. 2, Ed. 1, Maṭba‘at Al-Sa‘āda, El Cairo, 1963, p. 158.

<sup>737</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raġīb*, Vol. 3, Dar Šadir, Beirut, 1968, p. 140.

<sup>738</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raġīb*, Vol. 6, Dar Šadir, Beirut, 1968, p. 140.

<sup>739</sup> Lévi-Provençal, Evariste, *Histoire de l’Espagne musulmane*, Paris, 1950-1967, p. 268.

la música y la poesía<sup>740</sup>.

La música, especialmente el canto, era uno de los elementos fundamentales en el traslado de la cultura oriental a Al-Andalus. Los andalusíes utilizaban melodías orientales para componer sus canciones, pero para ello dependían de las *yāwāri* procedentes de Oriente, las cuales se consideraban como expertas en la música de esta zona. Fueron, por tanto, muy apreciadas y alcanzaron un alto valor para poder traerlas hasta Occidente. Este es el caso también de otra esclava llamada Al-‘Ayfā, la cual fue cantante en la ciudad de Al-Madina, antes de ser comprada por los emires andalusíes<sup>741</sup>.

En los tiempos de Al-Ḥakām Ibn Hišām, dos grandes cantantes árabes llamados Alūn y Zaraqūn vinieron a Al-Andalus. También se sabe de otro tercero que llegó a Cordoba trayendo consigo una *yāriya* de Al-Madina, que fue de las mejores en cantar y recitar Corán. Años más tarde llegó a Al-Andalus el gran compositor Ziryāb junto con sus hijos y *yāwāri*. Ziryāb contribuyó de forma directa a la modernización y mejora de la música andalusí. Este compositor árabe era discípulo de Isahaq Al-Mūṣli, el cual expulsó a su alumno por temor a que el aprendiz lo superara. El entonces aprendiz abandonó Bagdad y eligió tierras lejanas para comenzar de nuevo su carrera musical, pidiendo permiso para venir al entonces emir de Al-Andalus Al-Ḥakām Ibn Hišām. El emir aceptó la petición, pero murió antes de que el joven compositor llegara. Su sucesor no puso ningún impedimento para la llegada del compositor y ordenó pagar doscientos dinares como sueldo mensual para el nuevo habitante<sup>742</sup>.

Contribuyó Ziryāb de forma activa en la renovación de la música andalusí. Pero su influencia no se ciñó a este ámbito, sino que alcanzó a muchas costumbres de las formas de vida andalusí, como nuevos cortes de pelo e incluso muchas nuevas costumbres gastronómicas<sup>743</sup>.

La música andalusí experimentó un gran cambio después de la llegada de Ziryāb en tiempos del mandato de ‘Abd Al-Raḥmān Ibn Al-Ḥaṣān<sup>744</sup>.

---

<sup>740</sup> Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raġīb*, Vol. 6, Dar Ṣadir, Beirut, 1968, p. 139.

<sup>741</sup> Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raġīb*, Vol. 6, Dar Ṣadir, Beirut, 1968, p. 139.

<sup>742</sup> Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-mūqtabas fī tārij riḡāl al-Andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 47.

<sup>743</sup> Al-Maqqarī, Ṣahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raġīb*, Vol. 3, Dar Ṣadir, Beirut, 1968, p. 128.

<sup>744</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārij iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma’ārif, El Cairo, 1968, p. 89.

El cante andalusí se conocía por el nombre de *Al-hada'*, hasta que llegó Ziryāb e introdujo otro tipo de música, mas nueva y desarrollada, que fue conocida como música Ziryāb í. *Al-hada'* pasó a convertirse en un cante mas tradicional, ocupando un segundo puesto por detrás de la música Ziryābī<sup>745</sup>.

Muchas cantantes fueron formadas por Ziryāb, como el caso de las *yāwāri* Muta'a y Maṣābīḥ<sup>746</sup>. De él aprendieron la poesía y el manejo de muchos instrumentos musicales, como el laúd.

Las alumnas de Ziryāb formaron una especie de grupo musical, dirigido por él mismo como maestro. Gracias a él, las *yāwāri* de Al-Andalus aprendieron a cantar de una nueva forma, como Guzlān y Hunayda. Se dice que cuando Ziryāb se despertaba, lo primero que hacía era llamar a las dos mujeres y para que empezaran a tocar música y cantar<sup>747</sup>. La fama del compositor alcanzó niveles que lo convirtieron en uno de los personajes más cercanos al emir. Se cuenta que un día, al emir le agradó la voz de Ziryāb y ordenó pagarle treinta mil dinares, pero los funcionarios se negaron, con la excusa de no desperdiciar los bienes del Estado. El Emir no les obligó pero pagó ésta cantidad de sus bienes personales<sup>748</sup>.

Muchas *yāwāri* cantantes vinieron desde Oriente. Eran expertas en música, lo que favoreció de forma directa a la mejora de la música andalusí.

Parece que la música y el cante eran una costumbre extendida y aceptada en la sociedad andalusí. Varias referencias nos indican que incluso los hombres religiosos no se mostraban contrarios al cante<sup>749</sup>. Este tema fue recogido en un capítulo llamado *El cante, prohibido o permitido*, escrito por Ibn Ḥazm.

---

<sup>745</sup> Mūnis, Ḥusayn, *Ma ālim Tārīj Al-Magrib wa-l-Andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 289.

<sup>746</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raġīb*, Vol. 3, Dar Šadir, Beirut, 1968, p. 131.

<sup>747</sup> Al-Maqqarī, Šahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad, *Nafḥ Al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raġīb*, Vol. 3, Dar Šadir, Beirut, 1968, p. 126.

<sup>748</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn 'Umar, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma'ārif, El Cairo, 1968, p. 89; Mūnis, Ḥusayn, *Ma ālim Tārīj Al-Magrib wa-l-Andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973, p. 289.

<sup>749</sup> Al-Ḥamīdī, Muḥammad Ibn Abī Naṣr, *Yadwat al-muqtabas fī dīkr Walat al-Andalus*, Maṭābi' Siyil Al-'Arab, El Cairo, 1966, p. 74; Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-mūqtabas fī tārīj riyyāl al-Andalus*, Dar Al-Kitāb Al-'Arabi, Beirut, 1973, p. 45; Al-Ḍahabī, Šams Al-Dīn Muḥammad Ibn 'Aḥmad, *Tārīj al-'Islām wa wafīāt al-mašāir wa-l-a'alām*, Vol. 5, Dar Al-Kitāb Al-'Arabi, 1988, p. 100.

## Las uniones matrimoniales

Otra de las características de la sociedad de Al-Andalus que la diferencia respecto a la de Oriente, fue la mezcla racial que se produjo. En la Península Ibérica se encontraron árabes de todo el Medio Oriente y beréberes de todo el Norte de África, con la población indígena hispano-visigoda; gentes de diferentes culturas y religiones que le dieron inicialmente a Al-Andalus un carácter plural.

Las alianzas matrimoniales colaboraron en el proceso de síntesis sociales y aculturación en aquella época. Este fue un fenómeno común tanto a nivel de los gobernantes y las clases altas como en las capas más populares. No se limitaban únicamente estas relaciones Al-Andalus, sino que se extendieron entre los musulmanes y los cristianos en el Norte de la Península<sup>750</sup>.

Las fuentes históricas nos relatan varios ejemplos sobre las alianzas matrimoniales en Al-Andalus. La historia fue testigo de matrimonios mixtos de gobernantes musulmanes con cristianas. Un ejemplo fue el matrimonio del emir ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad (888-912) con Inigra la hija de Fortun García, que estuvo prisionero en Córdoba cerca de veinte años. Tras ser liberado por el emir volvió a su tierra<sup>751</sup>.

Inigra, dice el historiador Ibn ‘Idāri, le dio un hijo al emir ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad. Este hijo fue llamado Muḥammad y fue el padre del califa de ‘Abd Al-Raḥmān III<sup>752</sup>. Pero Inigra se había casado antes con un noble cristiano llamado Aznar Sánchez, al que le dio una hija llamada Toda que fue reina más tarde. Por tanto, esta reina sería la tía del califa Al-Nāṣir, al ser hermana de su padre por parte de la madre<sup>753</sup>.

---

<sup>750</sup> Al-Ḥaṣṣī, ‘Abd Al-Raḥmān ‘Alī, *Dirāsāt Andalusīya*, Ed. 1, Dar al- Iršād, Beirut, 1969, p. 67.

<sup>751</sup> Ibn ‘Idāri, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-Mugrib fi ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*, Vol. 2, Dar Al-Taḳāfa, Beirut, 1960, p. 97.

<sup>752</sup> Ibn ‘Idāri, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-bayān al-Mugrib fi ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*, Vol. 2, Dar Al-Taḳāfa, Beirut, 1960, p. 151.

<sup>753</sup> Al-Ḥaṣṣī, ‘Abd Al-Raḥmān ‘Alī, *Dirāsāt Andalusīya*, Ed. 1, Dar al- Iršād, Beirut, 1969, p. 84.

Se casó Al-Manṣūr Ibn Abī ‘āmir con la hija de Sancho García que se convirtió al islam y se la llamó ‘Abda. Le dio un hijo llamado ‘Abd Al-Raḥmān denominado Sanchuelo o Sanyul<sup>754</sup>.

Pero los matrimonios mixtos con mujeres cristianas no sólo sucedía entre los gobernantes sino también entre la gente del pueblo<sup>755</sup>. Las alianzas y uniones matrimoniales mixtas fueron comunes en la sociedad andalusí y le imprimieron un cierto carácter.

Ya desde la entrada de los árabes en Al-Andalus comenzaron los matrimonios entre los musulmanes y los cristianos. Pudo suceder al principio de la invasión por la falta de mujeres o como parte de las estrategias exogámicas de reproducción. Pero después, algunos de estas uniones se convirtieron en alianzas que tenían un objetivo político. La mayoría de las alianzas matrimoniales que tenían objetivos políticos tal vez se realizaran para obtener la obediencia del enemigo. Así sucedió entre Mūsā Ibn Mūsā Al-Fassī, que “fue líder del ejército en Al-Andalus” y ‘Arzāq hija de Mentil, gobernador de Guadalajara<sup>756</sup>.

Entre estas uniones, no solo hubo un interés social o político. Muchos musulmanes andalusíes amaron y enloquecieron de pasión por estas mujeres. Conservamos muchos versos de aquella época escritos por poetas andalusíes inspirados en jóvenes cristianas, cortejándolas como lo hacían con las musulmanas. La diferencia de religión no era un obstáculo para estas relaciones sentimentales. Las otras religiones como el cristianismo o el judaísmo no sufrían discriminación en la sociedad andalusí en aquella época.

Mencionó Ibn Bassām en su libro *Al-ḍajira fī maḥāsīn ahl al-ŷazira* al poeta Muḥammad Ibn Ḥaddād (murió en 1087): “...en su juventud amó una joven cristiana, conquistando su razón. Intentó de todas las maneras llegar a ella. La llamaba Nuwaira, como hicieron los poetas anteriores a él, cambiándole el nombre a su amada<sup>757</sup>”. La joven se hacía la desinteresada, lo que hizo que Ibn Ḥaddād escribiese muchos versos. Su historia fue una de las

---

<sup>754</sup> Ibn Al-Jaṭīb, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sa‘īd, *Al-Iḥāta fī ajbār Garnāta*, Ed. Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān, Ed. 1, El Cairo, 1944, p. 66; Al-Ḥayyī, ‘Abd Al-Raḥmān ‘Alī, *Dirāsāt Andalusīya*, Ed. 1, Dar al- Iršād, Beirut, 1969, p. 79.

<sup>755</sup> Al-Ḥayyī, ‘Abd Al-Raḥmān ‘Alī, *Dirāsāt Andalusīya*, Ed. 1, Dar al- Iršād, Beirut, 1969, p. 87.

<sup>756</sup> Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj iftitāh al-Andalus*, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1968, p. 117; bn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf, *Al-mūqtabas fī tārij riḡāl al-Andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973, p. 315.

<sup>757</sup> Ibn Bassām, Abū Al-Ḥasan ‘Alī, *Al-ḍajira fī maḥāsīn al-ŷazira*, Dar Al-Taḡāfa, Beirut, 1979, p. 231.

más conocidas en Al-Andalus. Deducimos a partir de los textos que escribió Ibn Bassām, que Muḥammad Ibn Ḥaddād era sincero en su amor. Expresó su sufrimiento en cada poesía que dedicó a esta joven cristiana, de quien no pudo siquiera escribir su nombre verdadero.

Se relacionaba la poesía de Nuwaira con la religión cristiana, pues siempre que mencionaba a su amada invocaba todo lo relacionado con ella. Así por ejemplo:

En el nombre de tu Jesucristo, tranquiliza este corazón que se queja,  
pues la tristeza te ha hecho poderosa para revivirme o matarme.  
Ahora soy amante de las cruces, los curas y los obispos  
si por ti no fuese no entraría en las iglesias.<sup>758</sup>

Deducimos de estos versos, que el amor era considerado más fuerte que las tradiciones y las costumbres. El amor nos revela que para los musulmanes no tenía límites territoriales o religiosos.

No fue Muḥammad Ibn Ḥaddād el único que adoraba a una cristiana. Hubo muchos que lo hicieron. De algunos nos llegaron sus versos, pero de otros desgraciadamente sabemos que se perdieron.

Estas uniones matrimoniales influyeron en la sociedad andalusí a través de la mezcla cultural que las acompañó. Sin duda, las nuevas culturas introdujeron en el pensamiento islámico nuevas costumbres y tradiciones que la mujer dejó en herencia a sus hijos, lo que diferenció Al-Andalus Oriente. Era normal que las mujeres “extranjeras” no olvidasen su cultura de origen, aún viviendo en sociedad islámica, porque el ser humano pertenece a la cultura que al pensar usa. Esto quiere decir que la cultura representa el ser y es lo más importante porque contiene el estilo y el modo en el pensamiento, siendo, además un signo de identidad y pertenencia. La cultura islámica seguramente no fuera para ellas más que un objeto.

Quizás el nivel y el estatus social al que llegó la mujer en Al-Andalus, empujó a los andalusíes a cuestionarse también la relación de la mujer con la profecía.

---

<sup>758</sup> Ibn Bassām, Abū Al-Ḥasan ‘Ālī, *Al-dajira fi maḥāsini al-Āzira*, Dar Al-Ṭaqāfa, Beirut, 1979. pp. 231-232.

Los juristas y los sabios cordobeses discutieron mucho este tema. De entre los primeros que empezaron a tratarlo encontramos a Muḥammad Ibn Wahb. Fue un célebre jurista en la época omeya. Tuvo a mucha gente en su contra por sus posiciones. Dijo Ibn Ḥazm acerca de este problema:

Esto es un hecho raro que sólo ha sucedido entre nosotros en Córdoba y en nuestra época. Una parte vio que la mujer no puede ser profeta y quien esto dijo ha salido de la religión. Otra parte dijo que en las mujeres hubo profecía. Otra parte se abstuvo de discutir este tema.

Rechazó la veracidad del hadiz: “La mujer carece de inteligencia y religión”, pues dice Ibn Ḥazm: “Encontramos mujeres que son mejores que los hombres y completas en su religión”<sup>759</sup>.

Tenía la mujer andalusí una situación que pudo ser el reflejo de la situación de la mujer en el Oriente. Las costumbres y formas de relación social se extendieron hacia Al-Andalus, pero esto no le impidió disfrutar de libertad dentro de ciertos límites. Salía al rezo el viernes como participaba también en las fiestas. Ibn Ḥazm recogió muchas historias sobre la mujer en aquella época, describiendo la vida social y el rol que ocupó la mujer en él. Mencionó este autor historias de mujeres ricas que amaron a hombres del pueblo; el intercambio de cartas entre ellos; cómo la mayoría de éstas relaciones se descubrían entre la gente y se corría la voz. Aparentemente la huella de la mujer en la sociedad fue muy grande, más de la que dejó la mujer en Oriente.

---

<sup>759</sup> Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa'īd, *Al-fāṣil bayn al-milal wa-l-ahwa' wa-l-niḥal*, Vol. 4, Al-Maktaba Al-Taḳāfīa, El Cairo, 1988, p. 34.

## **CONCLUSIONES:**

Nuestra investigación se marcó como objetivo la descripción de la posición de la mujer en la primera época islámica, tanto en la sociedad musulmana oriental como en la andalusí, mediante un estudio comparativo. Como ha quedado de manifiesto a lo largo de la exposición, sea por la naturaleza del tema como por los datos que ha sido posible recoger, no resulta sencillo llegar a unas conclusiones cerradas y definitivas que nos permitan dibujar de manera clara el estatus femenino y su evolución histórica.

Quizás unas de las primeras conclusiones serían precisamente estas, la de la “invisibilidad” de la mujer en las fuentes escritas y la de la percepción de una evolución histórica desde época preislámica hasta el s. X. Sobre la primera, a pesar de esa falta de informaciones que nos permitan trazar con detalles la vida de la mujer en estos siglos, hemos conseguido reunir un buen número de datos a través de fuentes de diferente tipo que nos pueden dar una idea, al menos, de algunos sectores sociales. La escasez de fuentes sobre la mujer nos obliga a investigar y buscar para sumar las informaciones dispersas en las fuentes. La mayoría de las informaciones se encuentran en las fuentes literarias, en la que la mujer fue un elemento importante.

Respecto a la segunda, es importante insistir en que la imagen exterior, a veces monolítica y estática del mundo árabo-islámico, se demuestra una vez más falsa. La realidad social es muy rica y variada y hay un claro desarrollo y cambio en las relaciones sociales a lo largo del tiempo. No debemos olvidar que, durante los primeros siglos, la sociedad árabo-islámica se mostró especialmente dinámica, no solo por la expansión geográfica, sino también por su propia evolución interna.

Llama la atención el papel de la mujer en la sociedad y la cultura andalusí, donde ocupó un papel más relevante que en Oriente. Es posible verla en muchas esferas de la vida a todos los niveles, pero destaca, especialmente en el ámbito de la cultura.

Efectivamente, es relativamente grande la abundancia de informaciones literarias sobre las mujeres poetisas, predicadoras, escritoras y lingüistas, etc. Este hecho nos ha hecho llegar a la conclusión de que fue precisamente en el

campo literario donde la mujer alcanzó un mayor éxito y tuvo una mayor capacidad de actuación.

Podría resultar paradójico ya que estamos hablando de una sociedad estrictamente patriarcal. En la mayoría de los textos que tratan sobre género aparece claramente uno que crea los derechos y los armoniza con sus intereses (el varón) y otro sometido a estos derechos (la mujer). Muchos de los derechos dominantes de esa época derivaban de las legislaciones y estaban basados en las interpretaciones religiosas que estaban en concordancia con la visión y el rol de la mujer en una sociedad patriarcal.

Por eso, la aparición de algunas mujeres de las que tenemos noticias en distintos campos es como una revolución de las condiciones sociales dominantes. En el caso concreto de la literatura y la cultura, se podría llegar a pensar que la mujer obtuvo una educación igual o casi igual a la del hombre, pero este extremo resulta casi imposible en el contexto de una sociedad patriarcal.

También se podría pensar que el hecho de que algunas de las mujeres llegaran a tener una situación social relevante dentro de la sociedad islámica no refleja el estatus de la mujer en la sociedad en general. En este sentido, la celebridad de algunas mujeres en algunos campos fue para los historiadores que vivían en la misma sociedad como algo extraño, por eso se concentraron y destacaron esos relatos.

Obtuvo la mujer en la civilización andalusí un lugar privilegiado, disfrutando de un alto grado de libertad, no solo en comparación con la mujer oriental, sino también en relación a las estructuras sociales estrictamente patriarcales en las que se desarrolló. Tenemos incluso algunos ejemplos extremos y excepcionales de mujeres que se rebelaron y rechazaron abiertamente las estructuras de su sociedad. Algunas llegaron a ocupar destacadas posiciones y sus opiniones fueron bien consideradas. Pudieron imponer sus condiciones sobre el hombre para que les asegurase una vida matrimonial estable en todos los aspectos. La mujer tenía derechos dentro de la justicia islámica.

Varió el rol de la mujer andalusí también en la vida familiar. Además de criar a los hijos y realizar las tareas domésticas, ayudaba habitualmente a su marido a aportar la manutención diaria, realizando algunos oficios dentro del hogar. Lo que indica su importancia dentro de la familia es la obtención de la

custodia de los hijos después de la separación o en la viudedad, siendo de este modo su responsabilidad. La custodia de los hijos siempre es dada a la mujer sin importar el grado de parentesco con éstos. La madre disfrutaba de una elevada categoría en Al-Andalus y su nivel en la sociedad llegó a ser casi como algo sagrado.

Llevar el velo era obligatorio para las mujeres andalusíes, al igual que para las orientales, sin embargo, en algunas zonas del Medio Oriente se fue haciendo cada vez más exagerado su uso. La obligatoriedad del velo afectó también a la arquitectura de las viviendas de la época, en las que encontramos habitaciones para las mujeres ocultas en las casas, alejadas de las puertas principales y demás entradas. La extrema imposición del uso del velo era menor para las andalusíes respecto a las mujeres de Oriente.

Respecto al matrimonio, también aquí pueden verse algunas diferencias interesantes entre ambas zonas. En Al-Andalus, como parte de la costumbre social, una de sus condiciones era primero la petición de mano, la presencia del tutor, la dote y dos testigos. Pero antes debía haberse obtenido el consentimiento de la novia. En caso prohibición por parte de la familia de la novia a la celebración del matrimonio con un hombre elgido por ella o de que el tutor rechazara la aprobación, la novia podía acudir al juez para que éste le nombrara a otro tutor diferente y así poder cerrar el contrato matrimonial. Es de destacar que dentro de las costumbres andalusíes, es la familia de la novia la que preparaba su ajuar. Los mas importantes ajuares se adquirían en las ciudades de Córdoba, Almería y Murcia.

Hemos intentado en la tesis llegar a diversas clases sociales, desde las mujeres de la corte a las campesinas y las esclavas, sin embargo, como hemos dicho, los datos son heterogéneos además de escasos, y resulta siempre complejo hacer un estudio. Las mujeres de la corte gozaban de una lujosa vida, rodeadas por sirvientas y aunque la situación de ambas no es comparable, en numerosas ocasiones encontramos ejemplos de una gran permeabilidad social en las que las esclavas llegaban a ocupar una posición muy elevada. Las campesinas son las grandes desconocidas por la falta de datos, a pesar de la inmensa mayoría a nivel demográfico. Sin duda, su papel tanto a nivel social como económico difería de las de los ámbitos urbanos, dedicándose a tareas agrícolas y ganaderas que debían compaginar las labores domésticas. En las familias andalusíes no se extendió la poligamia. Solo aparece en las familias más acomodadas. En cuanto a las esclavas, se les

denominaba de diferentes formas y, como decimos, en muchas ocasiones rivalizaban con las mujeres libres en sus cargos.

La posición social de la que gozó la mujer andalusí le permitió el acceso a la vida cultural. Muchas mujeres destacaron por sus estudios religiosos y culturales, especialmente la poesía, ya que podemos encontrar un gran número de poetisas, algunas afamadas.

La mujer intervino también en numerosos acontecimientos políticos, de forma directa o indirecta. Esta intervención comenzó a tener lugar desde tiempos tempranos del Estado andalusí. Muchos ejemplos reflejan la madurez o la habilidad política que alcanzó la mujer.

La mezcla cultural constituyó uno de los rasgos más destacables de la sociedad andalusí, ya que se producirá el encuentro de los nuevos pobladores no solo con la población indígena, sino también entre los distintos componentes de los contingentes llegados a partir del año 711, llegados desde diferentes lugares desde Oriente hasta el Magreb. Por otra parte sabemos que también se produjeron matrimonios mixtos entre musulmanes y cristianos con cierta frecuencia.

Existía una gran diferencia entre la teórica disciplina del Islam y lo que se aplicaba en la vida diaria. Muchas reglas religiosas que exigían respeto a la mujer, fueron aplicadas de forma distinta a lo expuesto por la religión, favoreciendo al hombre, especialmente en la sociedad oriental.

Muchas son las *yawāri* que destacaron en el terreno político, algunas de ellas incluso llegaron a puestos políticos importantes e influyeron en las decisiones estatales. Pero éstos no dejaban de ser casos excepcionales que no reflejan la verdadera situación de la mujer en la sociedad oriental. De hecho, la masiva presencia de estas esclavas perjudicó a la mujer libre oriental, que fue poco a poco quedando más relegada y recluida como depositaria del honor y la tradición.

La participación femenina en el poder dependía en buena medida no solo de sus capacidades y habilidades, sino también de la fuerza y el carisma del gobernante. Cuando éste no gozaba de fuerza y decisión, la capacidad de influencia de sus mujeres y esclavas aumentaba, como en el caso de Al-Muqtadir. En cambio, otros líderes carismáticos limitaban en gran medida esta influencia en sus decisiones, como por ejemplo sucedió con Abū Ya‘far Al-

Mansūr.

Por lo que respecta a la mujer, la mayor parte de los hechos, los derechos y los comportamientos fueron justificados por la religión, a través de algunas interpretaciones del Corán o a través los *Hadīces* del Profeta. Esta misma justificación creó a su vez unos comportamientos sociales, algunos extremos. Se trata de una evolución compleja que es visible en estos siglos de Historia, una evolución en el que la religión (y los hombres de religión), desempeñaron un papel fundamental. En realidad no resulta fácil saber hasta que punto fueron esos comportamientos los que hicieron que naciera la justificación o, por el contrario, fue el fundamento religioso el que fue transformando las formas de relación social. En cualquier caso, para crear esa visión, muchos legisladores atribuyeron muchos *Hadīces* falsos al Profeta alentando a encerrar la mujer en casa; que no tiene derecho a estudiar o su sumisión a su marido como una condición a entrar en el paraíso.

## FUENTES

1. Al-'Abi, Abū Sa'īd Maṣṣūr Ibn Al-Ḥusayn (?-1030), *Naṭr al-dur*, Al-Hi'ah Al-Maṣrīyah Al-Kutāb, El Cairo, 1980.
2. Abū Hilāl Al-'Askarī, Al-Ḥasan Ibn 'Abd Allāh Ibn Sahl (906-993), *Ŷamharat Al-'Amtāl*, Dar Al-Kutub Al-Maṣrīya, El Cairo, 1964.
3. Abū Al-Walīd Al-Iṣbilī, Ismā'īl Ibn Muḥammad (?-1048), *Al-badī' fī wasf al-rabī'a*, Ed. 'Abd Allāh Wasaylan, Jeda, 1978.
4. Anónimo, *Ajbār Ma'ymū'a*, Crónica anónima del siglo XL, Traducida y anotada por don Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, Impr. y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867.
5. Anónimo, *Al-fāṣil fī al-ḥaq wa-l-bā'īl*, Manuscrito inédito, Universidad de Jordania, Amman.
6. Anónimo, *Ajbār Al-Dawlah Al-'Abāsīah Wajbār Al-'Abās Wa Wladih*, Dar Ṣadir, Beirut, 1971.
7. Anónimo, *Al-'Uyūn wal Ḥadā'iq*, Dar Ṣadir, Beirut, 1969.
8. Anónimo, *Fatḥ Al-Andalus*, Dar Ṣadir, Beirut, 1969.
9. Al-'Arblī, 'Abd Al-Raḥmān Sinbṭ Qinīṭū (1242-1317), *Julaṣat Al-Dahab Al-Masbūk*, Maktabat Al-Muṭana, Bagdad.
10. Al-'Aṣ'ari, 'Alī Ibn Ismā'īl (874- 936), *Maqālāt Al-'Islāmiyīn*, Dar 'Iḥiyā' Al-Turāt, Beirut, Ed. 3, 1978.
11. Al-'Aṣfahāni, Abū Al-Farāy' 'Alī Ibn Al-Ḥusayn (897-967), *Al-agāni*, Al-Hai'ah Al-Maṣrīyah Al-Kutāb, El Cairo, 1968.
12. Al-'Asqalāni, Ibn Ḥi'yr (1372-1449), *Fatḥ Al-Bārī*, Dar Al-Ma'ārif, El Cairo, 1959.
13. Bahā' Al-Dīn Al-'Āmlī, Muḥammad Ibn Ḥusayn (1547- 1622), *Al-Kaṣkūl*, Dar al-Kutub Al-Ṭaqāfiya, El Cairo, 1957.

14. Al-Baiwaqī, Ibrāhīm Ibn Muḥammad (?-1352), *Al-Maḥāsin w-l-Masāwi*, Dar Ṣadir, Beirut, 1960.
15. Al-Bagdādi, Abū Manṣūr ‘Abd Al-Qādir (?-1037), *Al-Farq bayn Al-Firaq*, Mu’asasit Al-Ḥalabi, El Cairo, 1968.
16. Al-Bagdādi, Abū Manṣūr ‘Abd Al-Qādir (?-1037), *Tārīj Bagdād*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1966.
17. Al-Bardī, Ibn Tagrī (1410-1470), *Al-nuḡūm al-zāhira fī mulūk Miṣra wa-l-Qāhira*, Ed. 4, Dar Ṣadir, Beirut, 1978.
18. Al-Bujarī, Muḥammad Ibn Ismā’il (810- 870), *Al-Ÿāmi’ Al-Ṣaḥīḥ*, Ed. 3, Dar Ibn Katīr, Beirut, 1987.
19. Al-Qu’rān, Trad. Esp. por Melara Lavio, ‘Abd Al-Ganī, Centro Cultural Islamico, Madrid, Sin fecha.
20. Al-Dabbī, Aḥmad Ibn Yaḥya (?-1203), *Bugyat Al-Multamas fī tārīj riḡāl ahl al-Andalus*, Bagdad, 1978.
21. Al-Dahabī, Ṣams Al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Aḥmad (1274-1348), *Tārīj al-’Islām wa wafiāt al-mašāir wa-l-a’alām*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, 1988.
22. Al-Dahabī, Ṣams Al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Aḥmad (1274-1348), *Siar a’lām al-nubalā’*, Ed. Ṣo’ayb Al-Arnaūt M’uasast Al-Risālah, Beirut, 1970.
23. Al-Dimašqī, ‘Abd Al-Ḥai Ibn ‘Aḥmad (1623-1679), *Ṣadarat al-Dahab fī ajbār min Dahab*, Dar Al-Kutub Al-Lamiyah, Beirut, 1968.
24. Al-Gazāli, Muḥammad Ibn Muḥammad (1058-1111), *Qawā’id Al-’Aqā’id*, Ed. 2, ‘Ālam Al-Kutub, Beirut, 1985.
25. Al-Ḥimyarī, Muḥammad Ibn Muḥammad (1120-1213), *Al-rawḡ al-Mi’tār fī ajbār al-aqtār*, Ed. Iḥsān ‘Abbās, El Cairo, 1975.

26. Al-Ḥamīdī, Muḥammad Ibn Abī Naṣr (1029-1095), *Yadwat al-muqtabas fi dīkr Walat al-Andalus*, Maṭābi' Siyil Al-‘Arab, El Cairo, 1966.
27. Ibn Al-’Ābār, Muḥammad Ibn ‘Abd allāh (1199-1260), *’A’tāb al-kitāb*, Dar Al-Kutub Al-Maṣriya, El Cairo, 1964.
28. Ibn Al-’Ābār, Muḥammad Ibn ‘Abd allāh (1199-1260), *Al-Ḥilḥ Al-Syra*, Ed. Ḥusaīn Munes, Ed. 2, Dar Al-Ma’arif, El Cairo, 1985.
29. Ibn ‘Abd Al-Ḥakam, ‘Abd Al-Raḥmān Ibn ‘Abd Allāh (798- 882), *Futūḥ Afrīkīya wa Maṣr*, Byrut, 1964.
30. Ibn ‘Abd Al-Rabūh, Abū ‘Umar Ibn Muḥammad (860-940), *Al-’Iqd Al-Farīd*, Al-Maqtabah Al-Tiḡāriyah, El Cairo, 1968.
31. Ibn Abi ‘Uṣaībī’a, ‘Aḥmad Ibn Qāsim (1200-1270), *’Uiūn al-a’nbā’ fi ḡabaqāt al-’aḡibā’*, Dar Al-Marif, El Cairo, 1966.
32. Ibn Al-A’tīr, ‘Alī Ibn Yaḥya Al-Šibānī (1160-1233), *Al-kāmil fi al-tārīj*, Dar Šādir, Beirut, 1979.
33. Ibn ‘Asāqir, Abū Al-Qāim ‘Alī Ibn Al-Ḥusayn (1105-1176), *Tārīj Dimašq*, Damasco, 1982.
34. Ibn Bassām, Abū Al-Ḥasan ‘Ālī (?-1147), *Al-dajīra fi maḡāsin al-’Yazīra*, Dar Al-Ṭaqāfa, Beirut, 1979.
35. Ibn Baškwāl, Jalaf Ibn ‘Abd Al-Malik Ibn Mas’ūd (1101-1183), *Al-silāḥ fi tārīj āmat al-Andalus*, Dar Al-Masriyah, El Cairo, 1966.
36. Ibn Diḡiyah, ‘Umar Ibn Al-Ḥasan (1150-1236), *Al-muṭrib min aš’ar al-Maḡrib*, Dar Al-Ma’arif, El Cairo, 1968.
37. Ibn Al-Farḡī, ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad (962-1013), *Tārīj ‘Ulamā’ al-Andalus*, Al-Dar Al-Maṣriya, El Cairo, 1966.
38. Ibn Ḥamdūn, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan Ibn Muḥammad (1102-1167), *Al-taḡīrah al-Ḥamdūnyah*, Ma’had Al-’Inmā Al-‘Arabi, Beirut, 1957.

39. Ibn Ḥayyān, Ḥayyān Ibn Jalaf (987-1076), *Al-mūqtabas fī tārij riḡāl al-Andalus*, Dar Al-Kitāb Al-‘Arabi, Beirut, 1973; Trad. Esp. Maḥmūd ‘Alī Makki y Federico Corriente, *Al-muqtabis III*, Zaragoza, 2001.
40. Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa‘īd (994-1064), *Al-faṣil bayn al-milal wa-l-ahwa’ wa-l-niḡal*, Ed. 2, Dar Al-Jāngi, El Cairo, 1975; Reedición, Al-Maktaba Al-Taḡāfia, El Cairo, 1988.
41. Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa‘īd (994-1064), *El collar de la paloma*, Trad. Esp. Emilio García Gómez, Madrid, 1971.
42. Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa‘īd (994-1064), *Al-ajlāq wa-l-siar*, Ed. Nada Tumiš, Al-Unesco, Beirut, 1961.
43. Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa‘īd (994-1064), *Al-Rad ‘Ala Ibn Al-Nigrīlah Al-Yahūdi*, Maṡabe’ Dar Al-Fikr, El Cairo, 1968.
44. Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa‘īd (994-1064), *The Ring of the Dove. A Treatise on the Art and Practice of the Arab Love*, London-Lozac, 1953.
45. Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa‘īd (994-1064), *Al-Rasā’il*, Ed. 4, Dar Sādir, Byrut, 1980.
46. Ibn Ḥazm, Aḥmad Ibn Sa‘īd (994-1064), *Ÿamharat ‘ansāb al-‘arab*, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1948.
47. Ibn ‘Idāri, Aḥmad Ibn Muḡammad (?-1295), *Al-bayān al-Muḡrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Maḡrib*, Dar Al-Taḡāfa, Beirut, 1960.
48. Ibn Jaldūn, ‘Abd Al-Raḡmān (1332-1406), *Muḡadimat Ibn Jaldūn*, Dar Sādir, Beirut, 1968.
49. Ibn Al-Jaṡīb, Muḡammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sa‘īd (1313-1374), *Al-Iḡāṡa fī ajbār Garnāṡa*, Ed. Muḡammad ‘Abd Allāh ‘Inān, Ed. 1, El Cairo, 1944.
50. Ibn Jilikān, Abū Al-‘Abbās Ḥams Al-Dīn ‘Aḡmad Ibn Muḡammad (1211-1282), *Wafīāt al-‘a’iān wa-l-‘anbā’ banā’ al-zamān*, Ed. ‘Iḡsān ‘Abbās, Dar Sādir, Beirut, 1990.

51. Ibn Katīr, 'Imād Al-Dīn Abū Al-Fidā' 'Ismā'īl Ibn 'Umar (1302- 1373), *Al-bidāyah wa-l-nihāyah*, Dar Al-Fikr, El Cairo, 1935.
52. Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram (1232-1311), *Lisān al-'Arab*, Dar Ṣādir, Beirut, 1966.
53. Ibn Maskawyh, Aḥmad Ibn Yaḥya (?- 1030), *Tayārib al-'umam*, Al-Maktaba Al-Žāhiria, Damasco, 1972.
54. Ibn Al-Muqafa', 'Abd Allāh (724- 759), *Itimat al-sulṭān*, Al-Hi'ah Al-Maṣriyah li-l-Kutab, El Cairo, 1946.
55. Ibn Qutaiyba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Muslim (?-934), *Adab al-katib*, Al-Maktabah Al-Tiḡariyah, El Cairo, Ed. 4, 1963.
56. Ibn Qutaiyba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Muslim (?-934), *Al-'imāmah wa-l-siyāsah*, Dar Al-Ma'ārif, El Cairo, 1967.
57. Ibn Al-Qūṭīya, Muḥammad Ibn 'Umar (?-977), *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, Dar Al-Ma'ārif, El Cairo, 1968.
58. Ibn Sa'id, 'Alī Ibn Mūsa (1214-1286), *Al-Mugrib fī hula al-Magrib*, Ed. Šuqi Dīf, Ed. 3, 1978.
59. Ibn Sahil, 'Īsa (1022-1073), *Al-aḥkām Al-kubrā*, Ed. 2, Universidad de Jordania, Amman, 1987.
60. Ibn Al-Sā'ī, Tāy Al-Dīn Abī Ṭālib (1197-1275), *Nisā' al-jugafā'*, Dar Al-Ma'ārif, El Cairo, 1982.
61. Ibn Al-Ṭaqṭaqī, Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Ṭabāṭba (1262-1309), *Al-fajrī fī al-'adāb al-sulṭāniya wa-l-dual al-'islamīya*, Dar Ṣadir, Beirut, 1985.
62. Ibn Taymīya, Aḥmad Ibn 'Abd Al-Ḥalīm (1263-1328), *Fatāwī al-nisā'*, Ed. 2, Dar Al-Riān, El Cairo, 1987.
63. Ibn 'Ubayd, 'Abd Allāh Ibn Muḥammad (823-894), *Qura al-Dayf*, Ed. 1, Aḍwā' Al-Salaf, Riad, 1997.

64. Ibn Al-Ŷawzī, ‘Abd Al-Raḥmān Ibn ‘Alī (1114-1201), *Al-muntaẓam fī tāriġ al-mulūk wa ’umam*, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1968.
65. Ibn Zaġarīya, Al-Mu‘āfi (916-1000), *Al-Ŷalīs al-Şāliġ wa-l-anīs al-nāsiġ*, Beirut, 1990.
66. Al-’Ibšihī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Manşūr (1388-1448), *Al-mustagrāb fī kul fan mustazraf*, Ed. 4, Dar Al-kutub, El Cairo, 1982.
67. Al-’Itlīdī, Muḥammad (?-1100), *’I’lām al-nās bama wa qa‘ lil barāmika min Banī ‘Abbās*, Biblioteca Muḥammad Şabiġ, El Cairo, 1990.
68. Al-Jašnī, Muḥammad Ibn Al-Ḥāriṭ ( ?- 976), *Quḍāt Qurduba*, Al-Dār Al-Masrīya, El Cairo, 1966.
69. Al-Kindī, Muḥammad Ibn Yūsif (896- 966), *Walāt Maşr*, Dar Şadir, Beirut, 1956.
70. Al-Maqqarī, Şahāb Al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad (?-1443), *Nafġ Al-Ṭīb min guşn al-Andalus al-raġīb*, Dar Şadir, Beirut, 1968.
71. Al-Marrakişi, ‘Abd Al-Wāhid (1185-1250), *Al-ma ’yib fī talġīs ajbār al-Maġrib*, Ed. Moḥammad Sa’id Al-’Ariān, Ed. 1, Maṭba’at Al-Astiġāmh, El Cairo, 1956.
72. Al-Mas‘ūdī, ‘Alī Ibn Al-Ḥusayn (?-957), *Murūy al-dahab wa ma’ādin al-Ŷawhar*, Al-Maktabah Al-’Şriya, Beirut, 1988.
73. Al-Mubrrid, Abū Al-‘Abbās Muḥammad Ibn Yazīd (826- 899), *Al-kāmil fī al-luġah wa-l-’adab wa-l-naḥū*, Dar Al-Kutub Al-’Ilmiah, Beirut, 1987.
74. Al-Nuşaybī, Ibn Ḥawqal (?- 977), *Şūrat al-’arḍ*, Dar Al-Ḥayāt, Beirut, 1956.
75. Al-Nuwayrī, Aḥmad Ibn ‘Abd Al-Wahāb (1278-1333), *Nihāyat al-’arab fī funūn al-’adab*, Dar Al-kutub, El Cairo, 1992.
76. Al-Qalqaşandī, Abū Al-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Alī (1355-1418), *Şubuġ al-’aşa fī sinā’at al-’inşa*, El Cairo, 1982.

77. Al-Raqīq Al-Qaiyrawānī, Abū Ishāq Ibrāhīm (?-1034), *Tārīj Afrīqīya wa-l-Magrib*, Tunes, 1967.
78. Al-Saqatī, Hibat Allāh Ibn Mubārak (1053-1115), *Kitab fī adab al-Hisba*, Adaptación de la trad. castellana de P. Chalmeta en *Al-Andalus*, 1968, XXXIII.
79. Al-Sayūfī, Ŷalāl Al-Dīn (1455-1505), *Tārīj al-julafā'*, Al-Maktaba Al-Tiŷāriya, El Cairo, 1964.
80. Al-Siŷistānī, Sahl Ibn Muḥammad Ibn 'Utmān (?-862), *Al-mu'amirūn wa-l-waṣāya*, Dar Al-kutub Al-Maṣrīya, El Cairo, 1966.
81. Ṣalāḥ Al-Dīn Al-Safadi, Ŷalīl Ibn Aybak (1296-1363), *A'iyān al-asīr wala'uan al-Nasīr*", Wizārat Al-Ṭaqāfah, Damasco, 1995.
82. Al-Šābištī, Abū Al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad (?- 998), *Al-diārāt*, Dar Al-Rā'id Al-'Arabi, Beirut, 1986.
83. Al-Tanūjī, Al-Muḥsin Ibn 'Alī Ibn Muḥammad (939-994), *Al-farāyba 'd al-Šiddah*, Dar Al-'Ilm, Beirut, 1978.
84. Al-Tanūjī, Al-Muḥsin Ibn 'Alī Ibn Muḥammad (939-994), *Al-mustŷad min fa'lāt al-'aywād*, Damasco, 1946.
85. Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ŷarīr (728- 804), *Tārīj al-umam wa-l-mulūk*, Ed. 1, Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, Beirut, 1962.
86. Al-Ṭarṭūšī, Muḥammad Ibn Al-Walīd (1059-1126), *Al-ḥawādīt wa bida'*, Al-Ṭābī, Tunes, 1959.
87. Al-'Uḍrī, Aḥmad Ibn 'Umar, *Nuṣūṣ 'an Al-Andalus min Kitāb Tarsī' Al-Ajbār wa Tanwī' Al-Aṭār wa-l-Bustān min Grā'ib Al-buldān 'ila ŷamī' Al-Mamālik*, Maṭba'at Al-Islāl, El Cairo, 1969.
88. Ŷamāl Al-Diīn, Aḥmad Muḥammad (1229-1297), *'Uṣūl al-dīn*, Ed.1, Dar Al-Faṣā'r, Beirut, 1998.

89. Al-Ŷazirī, Abū Al-Sa'adat Al-Mubāarak Ibn Muḥammad (1150-1210), *Al-nahāyah fī grīb alatar*, Vol. 3, Al-Maktabah Al-Ilmiyah, Beirut, 1979.
90. Al-Ya'qūbī, Aḥmad Ibn Abī Ya'qūb (?-905), *Tārīj al-Ya'qūbī*, Dar Ṣādir, Beirut, 1978.
91. Al-Ŷāḥiẓ, Abū 'Utmān Ibn Baḥr (780- 869), *Al-bayān wa-l-tabyīn*, Maktabat Al-Jānŷī, El Cairo, 1968.
92. Al-Ŷāḥiẓ, Abū 'Utmān Ibn Baḥr (780-869), *Al-Maḥāsīn wa-l- Zādād*, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1990.
93. Al-Ŷāḥiẓ, Abū 'Utmān Ibn Baḥr (780-869), *Rasā'il al-Ŷāḥiẓ*, Maktabat Al-Jānŷī, El Cairo, 1965.
94. Al-Ŷīrsīfī, 'Umar Ibn 'Utmān (?-1862), *Risāla fī al-ḥisba*, Ed. Evariste Lévi-Provençal, El Cairo, 1955.
95. Al-Ŷīrŷānī, 'Alī Ibn Muḥammad Ibn 'Alī (1340-1413), *Al-ta'rīfāt*, Dar Al-Kitāb Al-'Arabi, Beirut, 1982.
96. Al-Zamajšarī, Maḥmūd Ibn 'Umar (1075-1144), *Rabī' Al-'Abrār wanuṣūṣ al-'ajbār*, Al-Maktaba Al-Taḳāfīa, El Cairo, 1968.

## BIBLIOGRAFÍA

- 1- Abū Y̅ib, Sa'di, *Al-Qamus Al-Faqihi*, Ed. 2, Dar Al-Fikr, Damasco, 1988.
- 2- Acién Almansa, Manuel, "Poblamiento y fortificación en el sur de Al-Andalus. La formación de un país de Ḥuṣūn", *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, 1989, t. I, pp. 135-150.
- 3- Acién Almansa, Manuel, "Sobre la función de los ḥuṣūn en el Sur de al-Andalus. La fortificación en el califato", en *Coloquio hispano-italiano de Arqueología Medieval*, Granada, 1992, pp. 263-274.
- 4- Acién Almansa, Manuel, *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar ben Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la Historia*, Jaen, 1994.
- 5- Amīn, Aḥmad, *Zuhr Al-Islam*, Maktabat Al-Nahḍah Al-Masriyah, Ed. 4, El Cairo, 1966.
- 6- Amin, Samir, *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Barcelona, 1974
- 7- Anderson, B.S. y Zinsser, J.P., *Historia de las mujeres: Una historia propia*, Cátedra, Madrid, 1991.
- 8- Arnaldez, Roger, *Iben hazm. The Encyclopaedia of Islam*. ED Leiden, E.B.Brill, London-Luzac, 1960.
- 9- Ávila, María Luisa, "Las mujeres sabias de al-Andalus", en M.J.Viguera Molins (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid, 1989.
- 10- Al-'Abbādī, 'Abd Al-Ḥamīd, *Al-Mu'ymal fī Tārīj Al-Andalus*, Ed. 1, Maṭba'at Al-Sa'āda, El Cairo, 1959.
- 11- 'Abbās, Iḥsān, *Ši'r Al-jawāriy*, Ed. 3, Dar Al-Taḳāfah, Beirut, 1974.

- 12- ‘Abd Al-Raḥmān, Ibrāhīm, *Al-Ši r Al-Ŷāhlī Qaḍāyāh Al-Fania wa-l-Mauḍ ū’īya*, Dar Al-Kutub, Beirut, 1990.
- 13- ‘Alī, Ŷawād, *Al-Mufaṣal fī Tārīj Al-‘Arab Qabl Al-Islām*, Al-Makṭaba Al-‘Arabiya, El Cairo, 1990.
- 14- Al-’Alūsī, Maḥmūd Šukrī, *Bulūg al-‘arab*, Dar Al-‘Ilm, Beirut, 1980.
- 15- Al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd, *Al-Falsafah Al-Kurānīyah*, Dar Al-Kutub Al-‘Arabiya, Beirut, 1969.
- 16- Barbero de Aguilera, Abilio y Vigil, Marcelo, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1991.
- 17- Barbero Aguilera, Abilio, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, 1992.
- 18- Barceló, Miquel, “Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del Emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del Califato (300-366/912-976)”, en *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, Granada, 1997.
- 19- Barceló, Miquel, “La más temprana organización fiscal de al-Andalus según la “Crónica del 754” (95/713[4]-138/755)”, en *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*. Granada, 1997.
- 20- Baxter Wolf, Kenneth, “Christian Views of Islam in Early Medieval Spain”, en John Victor Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam: A book of Essays*, New York, 1996.
- 21- Broklman, Carl, *The history of the Arabic literature*, Leiden, 1958.
- 22- Bulliet, R.W., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard Universty Press, 1979.
- 23- Cardillo, Anahi, “El trabajo de las mujeres en el medio urbano andalusí”, en *La mujer en el Islam, Transoxiana*, 5 (Diciembre 2002).

- 24- Chalmeta, Pedro, “Le problème de la féodalité hors de l’Europe chrétienne: le cas de l’Espagne musulmane”, *Actas del II coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos*. Madrid, 1973, pp. 91-115.
- 25- Chalmeta, Pedro, “Concesiones territoriales en al-Andalus”, *Cuadernos de Historia*, VI (1975), pp. 1-90.
- 26- Chalmeta, Pedro, *Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994.
- 27- Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, Méjico, 1954; Olagüe, Ignacio, *La revolución islámica en Occidente*, Barcelona, 1974.
- 28- Dīf, Šawqī, *Al-‘Ašr Al-Īāhlī*, Maktabat Al-Wiḥda Al-‘Arabiya, El Cairo, 1968.
- 29- Dīf, Šawqī, *Fuṣūl fī Al-Šī r wa-l-Naqdih*, Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1969.
- 30- Dozy, Reinhart, *Histoire des Musulmans d’Espagne*, Leiden-Paris, 1816.
- 31- Dozy, Reinhart, *Al-šā’r al-naswī*, Dar Al-Ḥayāt, Beirut, 1978.
- 32- Durant, Will, *The cultur history*, Vol. 12, Londres, 1976.
- 33- Epalza, Mikel de, “La mujer en el espacio urbano musulmán”, en M.J.Viguera Molins (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*”, Madrid, 1989.
- 34- Giffen, Lois Anita, “Love poetry and love theory in medieval arabic literature”, en Gustave Edmund Von Grunebaum (ed.), *Arabic Poetry: Theory and Development*. Wiesbaden-Otto Harrassowitz, 1973.
- 35- Gómez García, Emilio, *Poesía arábigo-andaluza*, Madrid, 1952.
- 36- Guichard, Pierre, “Orient et Occident: peuplement et société”, en *Castrum 1: Habitats fortifiés et organisation de l’espace en Méditerranée médiévale*, Lyon, 1983, pp. 177-196.

- 37- Guichard, Pierre, “Los árabes si que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana”, en *Estudios sobre Historia Medieval*, Valencia, 1987, pp.27-71
- 38- Guichard, Pierre, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, Granada, 1998.
- 39- Hunke, Sigrid, *Šams al-‘arab taṣṭ‘ ‘ala al-garb*, Ed. 2, Al-Maktab Al-Tiḡāri, Beirut, 1969.
- 40- Al-Ḥayḡi, ‘Abd Al-Raḡmān ‘Alī, *Dirāsāt Andalusīya*, Ed. 1, Dar al- Iršād, Beirut, 1969.
- 41- Ḥittī, Filib, *Tārīj Al-‘Arab Al-Muṭawal*, Dā’irat Al-Ma’ārif, El Cairo, 1968.
- 42- Ibn ‘Abbūd, Aḡmad, *Al-Tārīj Al-Siyāsī wa-l-Iḡtimā’ī li ‘Išbīlia fī ‘ahd al-ṭawā’if*, Maṭābi‘ Al-Šwayj, Tetuán, 1983.
- 43- Ibn ‘Abd Al-Ra’ūf, Aḡmad, *Risāla fī Adāb Al-Ḥisba wa-l-Muḡtasib*, Al-Ma’had Al-‘Ilmī, El Cairo, 1955.
- 44- Ibn ‘Umar, Yaḡyā, *‘Aḡkām al-sūq*, Trad. Maḡmūd ‘Alī Makki, Madrid, 1956.
- 45- Jariṣāt, Muḡammad ‘Abd Al-Qādir, *Al-Mar’ah wa-l-Mušārakah fī Žil Al-Dawlah Al- ‘Slāh*, Ed. 1, Amman, 2002.
- 46- Kaḡālḡ, ‘Umar Riḡa, *Mu’ḡam Al-Mualfin*, Ed. 2, Dar ‘Iḡiā’ Al-Turat, Beirut, 1982.
- 47- Lévi-Provençal, Evariste, *Histoire de l’Espagne musulmane*, Paris, 1950-1967.
- 48- Lévi-Provençal, Evariste, *Histoire de l’Espagne Musulmane*, Tome I, La Conquete et L’Emirat Hispano- Umayyade (710-912); Tome II, Le Califat Umayyade De Cordoue (912-1031) Paris, 1950; Tome III Le siecie Du Califai De Cordoue, Paris, 1967.

- 49- Lévi-Provençal, Evariste, *Al-Ḥaḍāra Al-‘Arabia fī Isbania*, Trad. Alṭāhir Makki, Ed. 1, Dar Al-Ma’āref, El Cairo, 197.
- 50- Manzano Moreno, Eduardo, “Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de ‘modo de producción’”, *Hispania*, LVIII/3, 200 (1998), pp. 881-913.
- 51- Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2000.
- 52- Martínez-Gros, Gabriel, *L’Idéologie. omeyyade : la construction de la légitimité du Califat de Cordoue, Xe-XIe siècles*, Madrid, 1992.
- 53- Martínez-Gros, Gabriel, *Identité andalouse*, Paris, 1995.
- 54- Maḡīd, ‘Abd Al-Mun‘im , *Al-Tārīl Al-Sīyāsi li-l-Dawlah Al- ‘Arabiya*, Vol. 2, Al-Anḡlu Al-Asriah, El Cairo, 1979.
- 55- Metz, Adm, *Al-Ḥaḍārah Al-‘Islamiya fī Al-Qarn Al-Rābi’ Al-Hayri*, Trad. Muḡammad ‘Abd Al-Hādi Abū Rida, Ed. 3, Maṭba’at l̄ynat Al-Ta’alīfwWa-l-Našir, El Cairo, 1957.
- 56- Mohamed Montaser Al-Taisuni, *Al-Ša’r Al-Naswī fī Al-Andalus*. Ed. 2, Dar Maktabat Al-Ḥayāt, Beirut, 1978.
- 57- Mūnis, Ḥusayn, *Ma ālim Tārīj Al-Magrib wa-l-Andalus*, Ed. 1, Dar Maṭābi Al-Mustaqbal, El Cairo, 1973.
- 58- Al-Munḡīd, Šalāḡ Al-Dīn, *Bayn Al-Julafā’ wa-l-Jula ā’*, Dar Al-Ḥayāt, Bierut, 1957.
- 59- Al-Muṭaharī, Murtaḍa, *Nizām Ḥaḡūq Al-Mara’h fī Al-‘Islām*, Dar Al-‘Ilm, Amman, 1995.
- 60- Pastor de Tognery, Reyna, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*. Barcelona, 1975.
- 61- Al-Quḡāni, Muṭāfa, *Makānat Al-Mar’ah fī Al-Islam*, Dar Al-‘Ilm, Bagdad, 1980.

- 62- Ribera y Tarragó, Julián, *Disertaciones y opúsculos*, 2 vols., Madrid, 1928
- 63- Ribera y Tarragó, Julián, *Al-maktabāt wa Hawāt al-kutub fī Isbānya*, Trad. Ŷamāl Mihriz, Ma‘had Al-Majtūtāt, El Cairo, 1959.
- 64- Al-Sad, Nāṣir Al-Dīn, *Maṣādir Al-Šī r Al-Ŷāhlī*, Dar Al-Ṭālib, Amman, 1990.
- 65- Sa’id, ‘Ašūr, *Al-Mara’h fī Al-Ḥaḍārḥ Al-‘Arabīyah*, Maktabat Al-Ma’arif, El Cairo, 1988.
- 66- Sālīm, Al-Sayid ‘Abd Al-Azīz, *Tārīj Al-Muslmīn wa tārīhim fī Al-Andalus min Al-Faḥ Al-Arabi hata Saqūṭ Al-Jilāfah fī Qurṭuba*, Dar Al-Ma’arif, Beirut, 1962.
- 67- Sànchez Alborno, Claudio, “L’Espagne et l’Islam”, *Revue Historique*, (1932).
- 68- Sànchez Alborno, Claudio, “El Islam de España y el Occidente”, XII Settimana di Studio sull’Alto Medio Evo, Spoleto, Spoleto, 1965, tomo I, pp. 164-308.
- 69- Segura Griaño, C., “Las mujeres y el poder en la España visigoda”, en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, II, Murcia, 1987.
- 70- Segura Griaño, C. (coord), *Feminismo y misoginia en la literatura española: fuentes literarias para la historia de las mujeres*, Madrid, 2001.
- 71- Al-Šaka, Muṣṭafa, *Al-Adab Al-Andalusī*, Ed. 5, Dar Al-‘Ilm li-l-Malāiyīn, Beirut, 1983.
- 72- Šubḥ, Maḥmūd, “La poesía amorosa arábigo-andaluza”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos* (Madrid), Vol. 16 (1971).
- 73- Al-Tawātī, ‘Abd Al-Karīm, *Ma’sāt Inhiār Al-Wyūd Al-‘Arabi bi-l-Andalus*, Ed. I, Maktabat Al-Rašād, Casablanca, 1967.

- 74- Teres, Henri, *La poesie andalouse en arabe classique au XI siecle, ses aspects generaux, ses principaux themes et sa valeur documentaire*, Paris, 1937.
- 75- Turki, A. M., *Polemiques entre Ḥazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane*, Argel, 1978.
- 76- Al-Ṭabāṭaba'ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Dar Al-Hidāyah, Beirut, 1990.
- 77- Ṭāha, 'Abd Al-Wāḥid Dānnūn, *Dirāsāt fī Al-Tārīj Al-Andalusī*, Ed. 1, Madīrīt Dar Al-Kutub li-l-ṭibā'a wa-l-Našr, Musil (Iraq), 1987.
- 78- 'Utmān, 'Alī, *Al-Mar'ah Al-'Arabīya fī Al-Tārīj*, Dar Al-Taḍāmūn, Beirut, 1976 .
- 79- Valero Cuadra, Pino, *La doncella Teodor: un cuento hispanoárabe*. Alicante, 1996.
- 80- Viguera Molins, María Jesús (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid-Sevilla, 1989.
- 81- Wade Labarge, M., *La mujer en la Edad Media*, Madrid, 1988.
- 82- Al-Waraqī, Al-Sa'īd, *Maṣādir Al-Turāt Al-'Arabī*, Dār Al-Muṭanna, Iraq, 1978.
- 83- Weber, Alfred, *Historia de la Cultura*, 10 reimpr., México FCE., 1998.
- 84- 'Wis, 'Abd Al-Ḥalīm, *Ibn Ḥazm Mur'yān*, Dar Al-Nahzah, Amman, 1992.
- 85- Al-Ŷabūrī, Yaḥya, *Jaṣā'iṣ Al-šī'r Al-Ŷāhlī*, Dar Al-Muṭna, Bagdad, 1986.
- 86- Al-Zaraklī, Jīr Al-Dīn, *Al-'A'lām*, Dar Al-Kutub, El Cairo, 1968.