

**BRUJAS, PROSTITUTAS, ESCLAVAS O PEREGRINAS:  
ESTEREOTIPOS FEMENINOS EN LOS RELATOS DE  
VIAJEROS MUSULMANES DEL MEDIEVO**  
**Witches, Prostitutes, Slaves or Pilgrims: Female  
stereotypes in the accounts of medieval Muslim travelers**

Laila M. JREIS NAVARRO  
Universidad de Granada

BIBLID [0544-408X]. (2014) 63; 119-142

**Resumen:** En este estudio se trata de perfilar, a través de algunos relatos de viajeros musulmanes de la Edad Media, los estereotipos que éstos tenían sobre las mujeres y que entraban en contraste con las realidades observadas, tanto dentro como fuera del territorio islámico de la época. Al mismo tiempo los datos recogidos arrojan luz sobre el heterogéneo mundo femenino al que tenían acceso al abandonar su patria.

**Abstract:** Tries to outline, through several Muslim traveler's narratives from the Middle Ages, the stereotypes they held on women, which conflicted with observed realities, both inside and outside the Islamic territory. At the same time the data collected shed light on the heterogeneous world women had access to after leaving their homeland.

**Palabras clave:** Viajes. *Rihla*. Mujeres. Estereotipos. Edad Media.

**Key words:** Travels. *Rihla*. Women. Stereotypes. Middle Ages

**Recibido:** 29/05/2013 **Aceptado:** 04/07/2013

#### INTRODUCCIÓN

El viaje en el ámbito árabe-islámico se vio impulsado desde sus comienzos por el fundamento religioso de la peregrinación a los lugares santos de la Península Arábiga y por la búsqueda del saber recomendada por el propio Profeta. Sin embargo, la expansión del estado islámico fue la que marcó en tiempos de los 'Abbásies el inicio de la literatura de viaje en lengua árabe a mediados del s. IX, favorecida por la actividad comercial en lugares lejanos<sup>1</sup>. La gran extensión del imperio contribuyó asimismo a la necesidad de viajar promovida desde el gobierno central con la finalidad de obtener información sobre los nuevos territorios conquistados, allanada por las rutas establecidas para un eficiente sistema de comunicaciones que permitiesen un mayor control sobre los márgenes. No obstante, la literatura de viaje propiamente dicha, tardará unos siglos en aparecer como re-

1. Maria Kowalska. "From facts to literary fiction. Medieval Arabic Travel Literature". *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-88), pp. 397-403; Ana Ramos. "Literatura fantástica y geografía árabe". En M<sup>a</sup> J. Viguera y C. Castillo (eds.). *Al-Andalus y el Mediterráneo*. Granada: Sierra Nevada 95, 1995, pp. 169-183.

latos de viaje registrados en obras independientes en los que el viajero expresaba su propia experiencia a través de la narración de su periplo<sup>2</sup>.

Es en el Occidente Islámico, unificado por Almorávides y Almohades, donde aparece a partir del s. XII el género literario de la *rihla* o relación de viaje, como producto de un movimiento necesario propulsado por el deseo de cumplir con el precepto islámico de la peregrinación hacia La Meca y Medina, que a menudo se unía a la búsqueda del saber en los centros culturales del Oriente, y que en ocasiones excedía los límites de tiempo y territorio propios de estos viajes, abarcando lugares poco conocidos para el viajero común y prolongándose en casos excepcionales durante décadas<sup>3</sup>. A estos viajes se sumaron otros interiores, de magrebíes y andalusíes dentro de sus propios territorios e incluso pasando de una orilla a otra del Estrecho, algunos de los cuales fueron realizados por grandes intelectuales del momento en compañía de sus sultanes, ya por campañas militares o para inspeccionar fronteras, y otros personales en busca de las enseñanzas de los maestros o del reconocimiento del territorio de exilio<sup>4</sup>.

En todos estos relatos que nos han llegado sobre los movimientos de viajeros, especialmente en la Edad Media, se puede leer entre líneas algo que va más allá de una mera descripción de lo visto u oído por el camino, abarcando una construcción de la propia identidad en la que el yo y el otro confluyen necesariamente para dar lugar a una nueva autodefinición. La mirada que proyecta el viajero y que se basa en una continua comparación entre lo acostumbrado y lo nuevo, establece puntos de anclaje que perfilan el lugar desde el que observa, un lugar definido por su procedencia, creencias religiosas, nivel cultural, estatus social, entre

2. Aḥmad Ramaḍān Aḥmad. *Al-rihla wa-l-raḥḥāla al-muslimūn*. El Cairo: Dār al-Bayān al-‘Arabī, s.d., pp. 7-20. En las últimas páginas el autor incluye una lista de casi cien nombres de viajeros musulmanes.

3. Es mucho lo que se ha escrito sobre este tema. Para una mayor ampliación se pueden citar los siguientes trabajos a modo de ejemplo y punto de arranque: F. Eickelman y J. Piscatori (eds.). *Muslim travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. Londres: Routledge, 1990; Rachel Arié. “Viajeros de Occidente a Oriente”. En *Al-Andalus y el Mediterráneo*, pp. 185-193; Salah M’ghirbi. *Les voyageurs de l’occident musulman du XIIe au XIVe siècles*. Manouba: Publications de la Faculté des Lettres, 1996, pp. 9-58; Fátima Roldán Castro. “El viaje en el mundo araboislámico durante la Edad Media: la peregrinación y la búsqueda del saber”. En Pablo Beneito y Fátima Roldán (Eds.). *Al-Andalus y el Norte de África: relaciones e influencias*. Sevilla: Fundación El Monte, 2004, pp. 223-250; J. P. Monferrer y M<sup>a</sup> D. Rodríguez (ed.). *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*. Granada: Universidad, 2005; Aḥmad Būgallā. *Al-Rihla al-andalusīyya. Al-Anwā’ wa-l-jaṣā’iṣ*. Rabat: Dār Abī Raqrāq, 2008; Bárbara Boloix y Antonio Peláez. “Viajes y viajeros entre los siglos XIV-XV”. En *Viaje a Samarkanda*. Granada: El Legado Andalusi, 2009, pp. 15-39.

4. Al-Ḥasan al-Šāhidī estudia algunos viajes realizados dentro del Magreb en la segunda parte de su trabajo *Adab al-rihla bi-l-Magreb fī l-‘aṣr al-marīnī*. Rabat: Manšūrāt ‘Ukāz, 2002.

otros, que dibujan una identidad que será reconstruida tras sus vivencias, desechando algunos rasgos y reafirmando otros<sup>5</sup>.

Este género literario (*al-riḥla*) es una fuente de noticias muy interesante para el estudio de las mujeres en la Edad Media, tanto en el ámbito islámico como en los territorios de la periferia, ya que los viajeros en sus relatos recogen innumerables datos sobre creencias, supersticiones, ceremonias o costumbres, de las tierras y pueblos visitados, relacionados obviamente con las mujeres, donde abundan tanto las visiones positivas como negativas, razón por la cual hemos centrado el presente trabajo en este tema<sup>6</sup>.

Los datos que hemos encontrado sobre ellas al realizar un escrutinio en un número de relatos dispares de viaje, que se mueven en muchas ocasiones entre la realidad y la leyenda, transportarán al lector por un mundo femenino desconocido para el viajero que va desde lo íntimo a lo público, y que atraviesa todos los estratos sociales, desde las siervas a sus señoras. Siempre sin perder de vista que se trata de los datos accesibles al viajero, ya por su propia experiencia ya por observación o transmisión<sup>7</sup>.

5. Un ejemplo de esto viene avalado por el estudio realizado por Elka Weber titulado "Construction of identity in twelfth-century Andalusia: the case of travel writing". *The Journal of North African Studies*, 5 (verano 2000), pp. 1-8, en el que se comparan las narraciones de los viajes de Ibn ʿYubayr y de Benjamín de Tudela.

6. Sobre esta parte se pueden consultar trabajos como el de M<sup>a</sup> Jesús Viguera (ed.). *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid: Universidad Autónoma, 1989; Celia del Moral Molina (ed.). *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa Medieval*. Granada: Universidad, 1993; Gavin R. G. Hambly (ed.). *Women in the Medieval Islamic world. Power, patronage, and piety*. Nueva York: St. Martin's Press, 1998; M. Marín y R. Deguilhem (eds.). *Writing the feminine. women in Arab sources*. Londres-Nueva York: I. B. Tauris, 2002; M<sup>a</sup> Isabel Calero Secall (ed.). *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*. Málaga: Universidad de Málaga, 2006; o más centrado en el caso andalusí, el de M. Marín. *Vidas de mujeres andalusíes*. Málaga: Sarriá, 2006.

7. Se han consultado algunos trabajos realizados en este sentido como los de Joseph Chelhod. "Ibn Battuta, ethnologue". *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 25 (1978), pp. 5-24; W. Hoenerbach. "La granadina". *Andalucía Islámica*, 2-3 (1981-82), pp. 9-31; Manuela Marín. "Le rôle des femmes dans la littérature arabe: le cas du *Ta'riḥ al-mustabsir* d'Ibn al-Muḡāwir". *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987), pp. 518-527; Serafin Fanjul. "Mujer y sociedad en el *Tā'rij al-Mustabsir* de Ibn al-Muyawir". *Al-Qantara*, 8,1/2 (1987), pp. 165-190; Arie Schippers. "The role of women in medieval Andalusian Arabic story-telling". En *Verse and the fair sex*. Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 1993, pp. 139-152; Gavin R. G. Hambly. "Becoming visible: medieval islamic women in historiography and history". En Gavin R. G. Hambly (ed.). *Women in the Medieval Islamic world*, pp. 3-27; M. Tolmacheva. "Female piety and patronage in the medieval 'hajj'". En Gavin R. G. Hambly. *Women in the Medieval Islamic world*, pp. 161-179; Celia del Moral. "Arquetipos y estereotipos femeninos a través de la poesía andalusí". En M<sup>a</sup> I. Calero Secall (ed.). *Mujeres y sociedad*, pp. 255-285. Durante la realización de este trabajo ha salido a la luz otro de parecida índole realizado por Nadia Safi bajo el título "La imagen de la mujer a través de los libros de viajes. Una primera aproximación". En M<sup>a</sup> J. Cano y Tania M<sup>a</sup> García (eds.). *Oriente desde Occidente*, 2. Granada: Universidad, 2012, a pesar del cual hemos tratado aquí de ofrecer un mayor acopio de datos y fuentes presentados bajo nuestra propia perspectiva.

Con esta finalidad hemos seleccionado una serie de obras que difieren entre sí en tiempo, lugar de procedencia y motivaciones de los viajeros, así como estructura y lenguaje utilizado. No se trata en ningún modo de establecer generalizaciones sobre las mujeres del Medioevo partiendo de los casos concretos aportados. Las noticias son de muy variada índole, y ni siquiera los propios autores las incluían con conocimiento de causa. Los silencios, que probablemente fueron mucho, tanto por decisión personal como por la propia naturaleza del texto literario, nos obligan a ser cautos a la hora de extraer conclusiones. Por ello, se ha procedido a la selección del material considerado relevante, pues es mucho lo que se menciona sobre ellas en estas obras, y a través de éste, sin olvidar la idiosincrasia de cada viajero y obra, tratar de perfilar un sentimiento general de contradicción con estereotipos preconcebidos. Al mismo tiempo, se establece un recorrido por distintas parcelas de las vidas de las mujeres, que pretende abrir pequeñas ventanas al heterogéneo mundo femenino de la época. Estas zonas que iluminan los textos vienen en apoyo de la existencia de diferencias sustanciales entre las distintas sociedades a las que el viajero tuvo acceso, tanto dentro como fuera del territorio musulmán.

La información recogida procede de los relatos de seis viajeros musulmanes, cuatro andalusíes, uno magrebí y otro oriental, que emprendieron sus caminos entre los siglos XII y XIV por motivos y lugares distintos. De los que viajaron por Oriente: una de las dos obras<sup>8</sup> del granadino Abū Hāmid<sup>9</sup> (1080-1169/70), la *Tuhfat al-Albāb*<sup>10</sup>; la obra del valenciano Ibn Ŷubayr<sup>11</sup> (1145-1217), considerada el modelo del género de la *riḥla*, y conocida comúnmente como *riḥlat Ibn Ŷubayr*<sup>12</sup>; la obra del damasceno Ibn al-Muŷāwir<sup>13</sup> (1204/5-1291), titulada *Ta'rīj*

8. Existen escasos datos sobre las mujeres en las obras de Abū Hāmid, y puesto que no se puede incluir en este estudio toda la información encontrada en las obras de viajes seleccionadas, sino más bien aquella que se ha considerado más relevante en este trabajo, se ha decidido excluir su obra titulada *al-Mu'rib*, estudiada, editada y traducida en dos partes: la primera por I. Bejarano en *Abū Hāmid al-Garnāfī: al-Mu'rib 'an ba'd 'ayā'ib al-Magrib (Elogio de algunas maravillas del Magrib)*. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991; y la segunda por C. Dubler en *Abū Hāmid el granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas*. Madrid: Maestre, 1953.

9. I. Bejarano Escanilla. "Al-Garnāfī, Abū Hāmid". En J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (dirs.). *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 1: *De al-'Abbādīya a Ibn Abyaḍ*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2012, pp. 358-361.

10. Se ha recurrido en este trabajo a la traducción de Ana Ramos. *Abū Hāmid al-Garnāfī (m. 565/1169). Tuhfat al-albāb (El regalo de los espíritus)*. Madrid: CSIC e Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990.

11. T. Gallega Ortega. "Ibn Ŷubayr al-Kinānī, Abū l-Ḥusayn". En J. Lirola (dir.). *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6: *De Ibn Ŷabbāb a Nuḡdat al-'aṣr*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2009, pp. 151-158.

12. El título original de la obra es *Al-Taḍkira bi-l-ajbār 'an ittifaqāt al-asfār* (Recordatorio de las noticias acerca de los sucesos de los viajes). Se ha recurrido a su edición por Dār Ṣādir en Beirut, y a la traducción de Felipe Maillo en *Ibn Ŷubayr. A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos*. Barcelona: Serbal, 1988.

*al-mustabsir*<sup>14</sup>; y la famosa *rihla*<sup>15</sup> del tangerino Ibn Baṭṭūṭa<sup>16</sup> (1304-1368/9 o 1377). De los que viajaron por el Occidente Islámico<sup>17</sup>: los dos relatos de sus viajes por el Magreb del granadino Ibn al-Ḥāȳy al-Numayrī<sup>18</sup> (1312/3-1383): el primero conocido como *Taqāyīd*<sup>19</sup>, y el segundo lleva el título de *Fayḍ al-'ubāb*<sup>20</sup>; y por último las dos obras de viajes por al-Andalus y el Magreb del lojeño Ibn al-Jaṭīb<sup>21</sup>: *Jaṭrat al-ṭayf*<sup>22</sup> y *Nufāḍat al-ḡirāb*<sup>23</sup>.

13. G. Rentz. "Ibn al-Mudjāwir". En *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1979, vol. III, pp. 880-881.

14. Edición de Mamdūh Hasan Muḥammad. *Ṣifat bilād al-Yaman wa-Makka wa-ba'ḍ al-Ḥiyāz al-musammā Tārīj al-mustabsir li-Ibn al-Muḡāwir*. El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1996. No existe una traducción de la obra completa en ninguna lengua occidental, sino traducciones de fragmentos incorporadas en distintos estudios (consultar nota 7 y entrada de la *ED*), a los que se puede sumar en lengua árabe el de Baṣīr Ibrāhīm Baṣīr. "Ibn al-Muḡāwir: dirāsa taqwīmiyya li-kitābihi *Tārīj al-mustabsir*". En 'Abd al-Qādir Maḥmūd 'Abd Allāh *et alii* (eds.). *Dirāsāt tārīj al-Ḥayāz al-'Arabiyya*. Riyad: Universidad, 1979, vol. I, pp. 41-60.

15. Cuyo título original es *Tuḥfat al-nuẓẓār fī garā'ib al-amṣār wa-'ayā'ib al-asfār* (Tesoro de curiosos sobre cosas peregrinas en las ciudades y las maravillas de los viajes). Se ha consultado la completa edición en cinco volúmenes de 'Abd al-Hādī al-Tāzī. *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammā Tuḥfat al-nuẓẓār fī garā'ib al-amṣār wa-'ayā'ib al-asfār*. Rabat: Akādīmiyyat al-Mamlaka al-Magribiyya, 1997; y la traducción de Serafín Fanjul y Federico Arbós. *Ibn Baṭṭūṭa. A través del Islam*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

16. A. J. Martín Castellanos. "Ibn Baṭṭūṭa, Abū 'Abd Allāh". En J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (dirs.). *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 2: *De Ibn Adhā a Ibn Buṣrā*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2009, pp. 601-618.

17. Donde se puede incluir también a Ibn Baṭṭūṭa.

18. J. Lirola Delgado y Á. C. López y López. "Ibn al-Ḥāȳy al-Numayrī, Abū Ishāq". En J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (dirs.). *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3: *De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004, pp. 341-351.

19. Una recopilación de apuntes o notas de su viaje en 1344 en compañía del sultán meriní Abū l-Ḥasan, en el que ejerció de secretario suyo y que aprovechó para ampliar sus estudios y obtener licencias docentes. L. de Prémare ha editado y traducido al francés fragmentos de los manuscritos conservados en estas notas en su obra *Maghreb et Andalousie au XIVe siècle: les notes de voyage d'un andalous au Maroc en 1344-1345*. Lyon: Presses Universitaires, 1981. Existe también un estudio sobre un fragmento de esta obra realizado por Celia del Moral Molina con el título "Un conjuro mágico-religioso contra el mal de ojo en la *rihla* de Ibn al-Ḥāȳy al-Numayrī". *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 17 (1999), pp. 503-509.

20. Es un relato de la campaña militar del sultán meriní Abū 'Inān llevada a cabo en 1357 que culminó con la toma de Túnez. Editado por Muḥammad Ibn Ṣaqrūn. *Fayḍ al-'ubāb wa-ifāḍat qidāh al-ādāb fī l-ḥaraka al-sa'ida ilā Qusanīna wa-l-Zāb li-Ibn al-Ḥāȳy al-Numayrī. Maṣḍar yaḍīd min maṣādir tārīj al-Magrib al-adabī wa-l-ḥaḍārī fī l-'aṣr al-marīnī*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1990.

21. J. Lirola *et alii*. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn". En J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (dirs.). *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3: *De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004, pp. 643-698.

22. El viaje de reconocimiento de las fronteras orientales del Reino Nazari llevado a cabo por el sultán Yūsuf I en el año 1347. Se ha recurrido a la edición de Aḥmad Muḡtār al-'Abbādī incluida en su obra *Muṣāhadāt Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb fī bilād al-Magrib wa-l-Andalus (Maḡmū'a min rasā'ilihī)*. Alejandría: Mu'assasat Ṣabāb al-Ÿāmi'a, 1983; Se han traducido algunos fragmentos de esta obra en el mencionado trabajo de Hoenerbach, titulado "La Granadina", y en otro que lo sigue en la misma revista, escrito conjuntamente con Jacinto Bosch Vilá, bajo el nombre de "Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347)", pp. 33-69.

El camino hacia el conocimiento que los viajeros adquirirían sobre las mujeres, al igual que lo hacían en otros muchos ámbitos, estaba marcado por un número de epítetos, cuyo fin era el intento de determinarlas en su diversidad. Ellas eran brujas y seductoras, prostitutas y amantes, esclavas, madres, hijas y esposas, creyentes y viajeras, súbditas, ilustres y soberanas, por decir algunas, pero ellas fueron, a pesar de la incompreensión marcada por la distancia entre los dos géneros, amadas y por ende lloradas.

*BRUJAS Y SEDUCTORAS*<sup>24</sup>; *PROSTITUTAS Y AMANTES*

El desconocimiento siempre lleva parejo una visión estereotipada de lo desconocido. Así, se puede percibir en este sentido la extendida creencia, de la que los viajeros eran partícipes, acerca de la naturaleza perjudicial de las mujeres que giraba en torno a sus dotes de seducción, a los efectos negativos de una relación demasiado íntima con ellas, y por supuesto a su práctica de la brujería. Cuenta Ibn Baṭṭūṭa los casos de hombres castos que tuvieron que recurrir a medidas extremas para evitar ser seducidos por una mujer, como el del jeque que tuvo que afeitarse la cabeza, la barba y las cejas<sup>25</sup>, o el del hombre que se castró a sí mismo<sup>26</sup>.

Sin embargo, a pesar de dicha creencia, determinadas separaciones entre sexos no dejaban de sorprender a nuestros viajeros. El tangerino trató personalmente de convencer a sus mujeres maldivieñas de que se sentasen con él a la mesa, sin conseguir que éstas superasen la costumbre de su pueblo que marcaba dicha separación<sup>27</sup>. Del mismo modo nos comenta Ibn al-Muṣṣawwir el caso de una

23. Las memorias del exilio del visir granadino entre 1359 y 1362 en las que relata sus viajes personales por el sur del Magreb meriní. De la que se han conservado dos partes: la primera editada por Aḥmad Muḥṭār al-Abbādī. *Nuṣāḍat al-ṣirāb fī ‘ulālat al-igṭirāb*. El Cairo, 1967; y la segunda por al-Sa’diyya Fāgiya. Casablanca: Maṭba‘at al-Naṣāḥ al-Yadīda, 1989. Sobre esta obra véase L. Jreis. “Cartas y noticias de ambos lados del Estrecho: El universo jatibiano a través de la *Nuṣāḍat al-ṣirāb*”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 62 (2013), pp. 83-106.

24. Se ha unido en este apartado a brujas y seductoras porque —como bien dice A. Mackay en su trabajo “Apuntes para el estudio de la mujer de la Edad Media”. En C. del Moral. *Árabes, judías y cristianas*, p. 33— para los hombres, “las mujeres que se desviaban del estereotipo eran brujas”, y es en este sentido como hay que entender los datos aportados en las obras sobre este tema.

25. Tāzī, t. I, p. 199; Fanjul y Arbós, p. 130. Se procederá en lo sucesivo a referir de este modo a las fuentes de la que proviene la información, citando en primer lugar el nombre del editor, seguido de las páginas correspondientes del texto original, para posteriormente citar la traducción de la misma manera. Se referirá al tomo de la edición en el caso de que hubiese más de uno (el caso de Ibn Baṭṭūṭa), se repetirá el nombre en caso de que editor y traductor confluyesen en la misma persona (el caso de Abū Ḥāmid), se hará referencia sólo a la edición en caso de no haber traducción (casos de Ibn al-Muṣṣawwir, al-Numayrī e Ibn al-Jaṣīb), y se nombrará al viajero en caso de no conocer el nombre del editor del texto original (el caso de Ibn Ḥubayr). Finalmente, cuando la traducción del fragmento esté incluida en un estudio, se mencionarán además las primeras palabras de su título remitiendo a la referencia completa que figuraría en notas anteriores (el caso de Ibn al-Muṣṣawwir).

26. Tāzī, t. I, p. 357; Fanjul y Arbós, p. 214.

27. Tāzī, t. IV, p. 61; Fanjul y Arbós, p. 667.

tribu cerca de Adén cuyos hombres no comían ni bebían con las mujeres aunque se muriesen de hambre y sed<sup>28</sup>.

Las mujeres eran seductoras y brujas. La mayoría de las noticias sobre brujas vienen en la obra de Ibn al-Muġāwir, cuya relación de viaje abunda en relatos de esta índole, nada de extrañar en una obra en la que el autor incluye sus propios sueños como fuente de información. No sólo aseveraciones sin aparente fundamento, como la de que todas las mujeres de ciertos lugares eran brujas (sing. *sāhira*)<sup>29</sup>, sino historias increíbles sobre determinadas prácticas brujeriles en las que se engendraban a humanoides con los que se cohabitaba<sup>30</sup>, u otras como la del pueblo que descen-día de una mujer gigante que se había casado con un árabe, una bruja que no moría y que paraba las inundaciones con su cuerpo<sup>31</sup>. Tal vez menos fantásticas, son las aportadas por Abū Ḥāmid e Ibn Baṭṭūta sobre el procedimiento narrado por ambos, el primero en el país de los eslavos<sup>32</sup> y el segundo en la India, a través del cual se identificaba y castigaba a la sospechosa de brujería:

“Un día me trajeron a una mujer, diciéndome: «es una *kaftār*<sup>33</sup> que ha devorado el corazón de un niño que estaba junto a ella». Me trajeron también el cadáver del niño y yo les mandé que fueran con la mujer al virrey, el cual la sometió a la siguiente prueba: le ataron a los pies y a las manos cuatro jarras llenas de agua y la arrojaron al río Ŷūn, pero la mujer no se ahogó; supieron así que era una *kaftār*, pues si no, no hubiera podido salir a flote. Mandó entonces que la quemaran viva y la gente de la ciudad, hombres y mujeres, vinieron a recoger sus cenizas, pues pretenden que quien se sahúma con ellas se pone a salvo de los hechizos de las *kaftār* durante todo ese año<sup>34</sup>”.

En la *rihla* de Ibn Ŷubayr, más centrada en el cumplimiento del deber religioso que en este tipo de historias, lo cual de paso nos da una muestra de ciertas diferencias sustanciales entre las obras de los distintos viajeros mencionados, se ha encontrado una mera referencia tangencial a la leyenda de la reina bruja que gobernó Egipto en tiempos de Moisés, y que había construido una muralla para protegerse de sus enemigos conocida como el “Muro de la vieja”, cuyas ruinas vio este viajero a su paso por Egipto, en la orilla oriental del Nilo cerca de Asuán<sup>35</sup>.

28. Muḥammad, p. 169.

29. Muḥammad, p. 277; Fanjul. “Mujer y sociedad”, p. 170.

30. Muḥammad, p. 277; Fanjul. “Mujer y sociedad”, p. 171.

31. Muḥammad, p. 119.

32. Dubler, p. 25; Dubler, p. 63.

33. El propio autor explica el significado de este término en: Tāzī, t. IV, p. 20; Fanjul y Arbós, p. 633.

34. Tāzī, t. IV, p. 21; Fanjul y Arbós, p. 634.

35. Ibn Ŷubayr, p. 33; Maíllo, p. 78.

Las prácticas sexuales heterodoxas vienen por su parte a configurar esta imagen de la mujer incomprendida en su excepcionalidad. Algunas de estas prácticas fueron impuestas y otras llevadas a cabo libremente y con el consentimiento de la comunidad. Ocupan un lugar destacado los casos de prostitución de esclavas que llaman la atención del damasceno y el tangerino como reflejo de un Islam relajado al que no estaban acostumbrados. Ibn al-Muḡāwir refiere esta práctica en Adén, como pervivencia de la *Yāhiliyya*<sup>36</sup>, e Ibn Baṭṭūṭa la observa en su viaje por Anatolia, concretamente en la ciudad de Lāḏīq:

“La gente de esta ciudad no desapueba las malas costumbres; más aún, los habitantes de toda la región hacen lo mismo. Compran bellas muchachas griegas y las dedican al vicio, de modo que cada una de ellas, para cumplir, tiene que pasarle un tributo a su dueño. He oído decir que estas jóvenes esclavas entran en los baños con los hombres y el que quiere enviciarse lo hace allí mismo, sin que nadie se lo reproche. Me contaron que el cadí de la ciudad tiene varias esclavas dedicadas e esto”<sup>37</sup>.

Otros comportamientos ajenos al reglamento ortodoxo musulmán, y que ambos viajeros sitúan en la Arabia del sur, relacionados con determinados hábitos sexuales son el de la esclava compartida por varios hombres<sup>38</sup>, o la novia puesta a prueba por una noche antes de hacerla esposa definitivamente<sup>39</sup>, así como el adulterio permitido por el esposo, tanto en el caso del sustituto de un marido de viaje<sup>40</sup> como en el de la hospitalidad sexual en la que se llega a ofrecer al huésped la propia mujer<sup>41</sup>. No obstante, la sexualidad femenina ilícita vuelve a ponerse en relación con cierta intervención demoníaca, como en esta curiosa anécdota que nos narra Ibn Baṭṭūṭa durante su viaje por Omán:

“Estaba yo un día en casa del sultán Abū M. b. Nabḥān, cuando una mujer de edad muy joven, hermosa figura y con el rostro descubierto se presentó ante él, y teniéndose en pie le dijo: «Abū M., el demonio muge en mi cabeza». A lo que él respondió: «Vete y arrójalo de ti». «No puedo, Abū M. me pongo bajo tu protección», replicó la mujer. Y la respuesta fue: «Vete y haz lo que quieras». Al marcharse supe que esa mujer y todas las que hacen como ella, se acogen a la protección del sultán para dedicarse al vicio, de modo que ni su padre ni sus parientes pueden parecer celosos; y si la matan, son muertos ellos también por ser protegida del sultán”<sup>42</sup>.

36. Muḡammad, p. 17; Fanjul. “Mujer y sociedad”, p.173.

37. Tāzī, t. II, p. 169; Fanjul y Arbós, p. 382.

38. Muḡammad, p. 313; Fanjul. “Mujer y sociedad”, p. 177.

39. Muḡammad, p. 67; Fanjul. “Mujer y sociedad”, pp. 175-176.

40. Muḡammad, p. 38; Fanjul. “Mujer y sociedad”, p. 175.

41. Muḡammad, p. 67; Fanjul. “Mujer y sociedad”, p. 176.

42. Tāzī, t. II, p. 140; Fanjul y Arbós, p. 363.

Se percibe así el intento de establecer un equilibrio entre el estereotipo y la heterogeneidad. Un estadio de aquella reconstrucción identitaria inconsciente a la que nos hemos referido al principio. Con la idea preconcebida de lo que el mundo femenino debe ser, choca la diversidad de los mundos observados que establece diferentes grados de comparación. Los viajeros quedan de este modo perplejos tanto ante el exceso como ante la deficiencia de derechos o libertades.

#### ESCLAVAS

Los datos ofrecidos por los viajeros sobre las esclavas giran principalmente en torno a su compraventa y precios, algo propio de una mujer convertida en producto del mercado, llamando la atención sobre lo que para ellos era considerado una anomalía en la transacción en comparación con lo habituado en sus lugares de origen. Ibn al-Muḡāwir nos transmite el profundo proceso de evaluación del producto llevado a cabo en Adén por los consumidores, que detalla probablemente por no haber visto algo semejante con anterioridad:

“La esclava (*yāriya*) se inciensa y perfuma, se dispone y su cintura se ciñe con un *mi'zār*. El pregonero la toma de la mano y deambula por el zoco anunciando su venta en presencia de los mercaderes más desvergonzados que examinan sus manos, pies, pantorrillas, muslos, ombligo, busto y pechos; se observa su espalda y se calibran sus nalgas, mirándose su lengua, dientes y pelo, todo con gran minuciosidad. Si porta algún vestido, se le quita para evaluar e inspeccionar, escudriñándose al fin su vulva y nido, oteando sin que impedimento alguno cele la acción. Una vez que [el interesado] ha observado y está satisfecho, la compra y queda con él por espacio de diez días, más o menos, y si desiste, cansado, aburrido y harto de ella por haber saciado su deseo, dice Zayd, el comprador, a ‘Amru, el vendedor: «En nombre de Dios, señor mío, entre tú y yo está el veredicto de Muḡammad ibn ‘Abd Allāh.» Y comparece ante el juez invocando los defectos [de la esclava]”<sup>43</sup>.

El mismo autor nos da un ejemplo de los defectos más íntimos que eran aducidos por los compradores para lograr convencer al juez de la defectuosidad del producto adquirido<sup>44</sup>.

Los bajos precios de las esclavas en algunos lugares o bajo ciertas circunstancias son señalados igualmente. Ibn Baṭṭūṭa, que tuvo numerosas esclavas durante su largo viaje, compradas u ofrecidas como obsequio, es prácticamente una auto-

43. Muḡammad, pp. 164-165; Fanjul. “Mujer y sociedad”, pp. 182-183. Sobre la compraventa de esclavas véase también la *risāla* de Abū l-Baqā’ de Ronda traducida por Fernando de la Granja. “La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abū l-Baqā’ de Ronda”. En F. de la Granja. *Maqāmas y Risālas Andaluzas*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1976, pp. 139-172.

44. Muḡammad, p. 165; Fanjul. “Mujer y sociedad”, p. 183.

ridad en este sentido, y se refiere al bajo precio de éstas en lugares como Delhi<sup>45</sup> o Bengala, en este último caso nos da el precio exacto:

“[...] Vi comprar [...] una bonita esclava, buena para la cama, por un dinar de oro, o sea, dos dinares y medio de oro marroquí. Por ese precio, poco más o menos, compré una joven esclava de resplandeciente belleza, llamada ‘Āšūra [...]”<sup>46</sup>.

El precio de las esclavas en Hungría también bajaba, según Abū Hāmid, en época de *razzia*, a menos de un tercio de su precio original, como es lógico suponer cuando abunda un producto<sup>47</sup>. El mismo viajero nos ofrece una descripción única sobre una esclava que adquirió por esas tierras, en la que además de transmitir sus propios sentimientos, ofrece una breve comparación entre el precio de las esclavas y de determinados productos:

“Yo compré a un señor una esclava que ya había parido, y cuyos padres y hermanos vivían, por diez dinares. Tenía quince años y era más hermosa que la luna, con los ojos y el pelo negros, [la piel] blanca como el alcanfor. Sabía cocinar, coser y bordar. También adquirí por cinco dinares otra esclava *rūmi*<sup>48</sup>, de ocho años. Cierta día compré por medio dinar dos jarras llenas de panal de miel, con su cera, y le dije: «Es preciso que purifiques esta miel y le quites la cera». Yo me salí a un poyo que había a la puerta de la casa, donde se reunía la gente. Después de estar sentado con ellos un rato, volví a entrar en la casa, y vi cinco discos de cera pura como el oro y una jarra llena de agua de miel que parecía agua de rosas. La miel había sido purificada y vuelta a las dos jarras, todo ello en una hora. Tuve un hijo de esta esclava, pero murió. Le di la libertad y la llamé *Miryam*, y hasta pensé llevármela conmigo a Saÿsīn; pero temí el recibimiento que le harían las concubinas turcas hechas madres que yo tenía en Saÿsīn”<sup>49</sup>.

Ibn Ŷubayr en cambio, siguiendo con su visión del religioso tradicional, aporta otro tipo de información, concretamente sobre las esclavas musulmanas, tanto las hechas cautivas como las convertidas al Islam tras su cautiverio. De cómo se le oprimió el corazón al ver a las cautivas musulmanas en tierras cristianas con “ajorcas de hierro” en sus piernas<sup>50</sup>, contrastando con su asombro ante la religiosidad de las esclavas de palacio del rey Guillermo II de Sicilia, que eran todas

45. Tāzī, t. III, p. 228; Fanjul y Arbós, p. 598.

46. Tāzī, t. IV, p. 101; Fanjul y Arbós, pp. 702-703.

47. Dubler, p. 30; Dubler, p. 67.

48. Cristiana.

49. Dubler, pp. 30-31; Dubler, pp. 67-68.

50. Ibn Ŷubayr, p. 280; Maíllo, p. 358.

musulmanas y que convertían al Islam a cualquier cristiana que entraba al palacio<sup>51</sup>.

Sin embargo, es el gran literato andalusí al-Numayrī el que nos ofrece el cuadro más idílico sobre las esclavas magrebíes. Éstas se sentaban a la entrada de los palanquines de las señoras meriníes y encendían con sus cantos los corazones guerreros del ejército del sultán:

“[...] a la entrada de cada palanquín hay una esclava cubierta de mantos y adornos, de espléndida belleza, cuyo rostro envidia el plenilunio, y cuyo cuello, la gacela. Todas cantan en recuerdo de los días de guerra, y de los combates en los que se prolongaba el alejamiento de los costados del lecho. Exhortando a cabalgar, a cargar hacia los campos de batalla, a desenvainar las cortantes espadas, y al alcanceamiento certero con las rectas lanza<sup>52</sup>”.

Ellas podían ser un producto, pues formaban parte de una transacción comercial, pero había un mundo de matices que definía su relación con los hombres. Los viajeros por lo general reportan situaciones de tratos vejatorios, y transmiten una experiencia personal que hace pensar en una relación que trasciende al producto, aunque sólo parcialmente y siempre en referencia a aquellas con las que tenían una relación íntima.

#### *ESPOSAS E HIJAS*

Podemos encontrar en las obras de *rihla* una buena cantidad de información relativa al matrimonio, desde la búsqueda de esposo o esposa, pasando por la dote, la ceremonia, los regalos, hasta el término de éste con el divorcio o la viudez, e incluso su contraste con la castidad<sup>53</sup>. Ibn Yubayr nos cuenta cómo los musulmanes de países cristianos intentaban casar a sus hijas en países musulmanes, aunque esto supusiese separarse de ellas:

“Entre los incidentes más extraordinarios que hemos presenciado y que desgarran las almas de lástima y funden los corazones de piedad y compasión, fue que uno de los notables de esta ciudad envió, a un peregrino compañero nuestro, a su hijo, rogando que le aceptase una hija virgen, en edad juvenil que acababa de llegar a la pubertad [en estos términos]; si le gusta, que se case con ella, y si no le gusta que la case con quien

51. Ibn Yubayr, p. 299; Maillo, p. 378.

52. Ibn Šaqrūn, pp. 234-235.

53. En contraposición al matrimonio, y ante la ausencia del celibato como opción religiosa en el Islam, Ibn Baṭṭūta se sorprende en Constantinopla al ver las cientos de bellas vírgenes, hijas de visires y emires, así como viudas y viejas, que se hallaban recluidas en iglesias. Tāzī, t. II, p. 256; Fanjul y Arbós, p. 445.

gustase de entre las gentes de su país. Él la llevaría consigo, [pues] ella consentía en separarse de su padre y de sus hermanos, por el deseo de librarse de este medio de tentación (*fitna*) y por el ansia de llegar a estar en un país musulmán. [...] nosotros estábamos extrañamente turbados por la situación de la muchacha – Dios la proteja – y por su consentimiento en separarse de los suyos por amor al Islam [...]. El padre había pedido su opinión acerca de lo que le preocupaba, ella le respondió: «Si me retienes tú has de responder por mí.» Esta muchacha no tenía madre [...]<sup>54</sup>.

Por el contrario Ibn Battūta se refiere a algunas regiones, como el Yemen<sup>55</sup> o las Maldivas<sup>56</sup>, donde las mujeres tampoco tenían inconveniente en casarse con los forasteros, al contrario, según dice, que las mujeres del Magreb, pero jamás abandonaban su país. De hecho él mismo se casó en esas islas hasta cuatro veces<sup>57</sup>.

En el Yemen, según Ibn al-Muḡāwir, no se permite a la joven salir de casa hasta que no esté prometida y fijada su dote, para evitar que se eche a perder o que queden visibles sus defectos a la luz del día y se quede así sin cortejadores<sup>58</sup>. Cuando no se consigue casar a las mujeres, las gentes de Naḡd tienen la costumbre de llevarlas al mercado para buscarles marido, y si alguien toma así a una mujer, le hacen responsable de casarla de nuevo cuando ya no la quiera<sup>59</sup>.

Los datos referentes a la dote reportan que estaba sujeta en ocasiones a leyes consuetudinarias discordantes con la ortodoxia islámica, que podían desfavorecer o favorecer en demasía a la mujer casada. Se relatan casos de renuncia<sup>60</sup> de las mujeres a su dote o en el extremo opuesto de imponer sobre sus futuros esposos su duplicación<sup>61</sup>. En este curioso último caso, Ibn Muḡāwir añade que en estas provincias son las mujeres las que mandan sobre los hombres.

Otra costumbre referida por este autor en distintos lugares de la Península Arábiga, es el llamado “*tarḥ*” (cesión)<sup>62</sup>, que consiste en el intercambio de obsequios durante las celebraciones. Se apuntaba lo ofrecido por cada invitado a modo de deuda que el contrayente debía devolver del mismo modo cuando la ocasión lo requiriese<sup>63</sup>.

54. Ibn Ḳubayr, pp. 315-316; Maíllo, p. 398.

55. Tāzī, t. II, p. 105; Fanjul y Arbós, p. 339.

56. Tāzī, t. IV, pp. 59 y 61; Fanjul y Arbós, pp. 665 y 667.

57. Tāzī, t. IV, p. 74; Fanjul y Arbós, p. 678.

58. Muḡammad, p. 268.

59. Muḡammad, pp. 258-259.

60. Muḡammad, pp. 102-103.

61. Muḡammad, p. 326.

62. Fanjul. “Mujer y sociedad”, pp. 186-187.

63. Muḡammad, pp. 16, 103 y 259.

En cuanto a la ceremonia, además de algún desagradable rito iniciático mencionado<sup>64</sup>, distintos viajeros, especialmente el tangerino, como es lógico por la duración de su viaje, nos describen varias celebraciones de matrimonio a las que pudieron asistir como invitados, como la del casamiento de la hermana del sultán de Delhi con el emir de los beduinos de Siria<sup>65</sup>; o la de la boda del hijo del rey al-Zāhir de Sumatra<sup>66</sup>. Ibn Ŷubayr, por su parte presencia un cortejo nupcial en Tiro, y, muy en su línea ante la sobrecogedora belleza de la novia, pide perdón a Dios no sin antes ofrecernos esta exquisita imagen:

“Ella, con el más hermoso aspecto y el más magnífico vestido arrastraba rozagante la cola de seda bordada en oro, según el estilo acostumbrado en sus vestidos. Sobre su cabeza [llevaba] una diadema de oro que estaba envuelta en una red tejida de oro y en la parte alta de su pecho [llevaba] otra parecida, dispuesta armoniosamente. Rozagante, con sus adornos y sus aderezos, marchaba lánguidamente con la lánguida marcha de la paloma o la andadura de la nube. Dios nos libre de la turbación (*fitna*) ante [tal] espectáculo”<sup>67</sup>.

Ibn al-Jaṭīb también nos describe en su florido estilo, la comitiva de una princesa tunecina que se dirigía desde Fez a Marraquech tras desposarse con el jeque de los beréberes Hintāta, señor del sur magrebí, que encabezaba a su vez su majestuoso ejército. Ella le acompañó antes de la consumación del matrimonio, portada en su suntuoso palanquín, cargada de adornos y alhajas, y rodeada por un espléndido séquito<sup>68</sup>.

El divorcio también se prestaba a prácticas poco ortodoxas que Ibn Baṭṭūṭa, al ejercer de cadí en algunas regiones durante su viaje, trató de abolir. Concretamente en las Maldivas el tangerino contribuyó con su intervención a reforzar los derechos menoscabados de las divorciadas, que eran obligadas a permanecer en casa del hombre que las había repudiado hasta contraer de nuevo matrimonio con otro<sup>69</sup>.

La herencia era otro campo en el que podían predominar las leyes consuetudinarias sobre la *ṣarīʿa* (ley islámica). Ibn al-Muṣṭawir menciona en varias ocasiones, siempre en la Península Arábiga, territorio de su viaje, casos de mujeres a las

64. Muḥammad, p. 70; Fanjul. “Mujer y sociedad”, p. 187.

65. Tāzī, t. III, pp. 177-180; Fanjul y Arbós, pp. 553-555.

66. Tāzī, t. IV, pp. 158-160; Fanjul y Arbós, pp. 740-741.

67. Ibn Ŷubayr, pp. 278-279; Maíllo, pp. 356-357.

68. Fāgiya, pp. 70-71.

69. Tāzī, t. IV, p. 73; Fanjul y Arbós, p. 677.

que se les negaba su derecho a heredar<sup>70</sup>. Ibn Baṭṭūta también reporta un caso en la ciudad de ‘Aydāb (costa del Mar Rojo) de una práctica semejante<sup>71</sup>.

Incluso la viudez daba lugar a prácticas que se hallaban muy lejos de lo acostumbrado por los viajeros, pues en casos muy concretos, se veía como la pérdida de la razón última de la vida. Así, las mujeres de la India mostraban el duelo por sus esposos acompañándolos en la muerte:

“El quemar a la esposa, tras la muerte del marido es, entre los hindúes, bien visto pero no forzoso. Si una viuda se incinera su familia gana fama y se les honra por su lealtad...pero en ningún caso es obligada a quemarse”<sup>72</sup>.

El viajero magrebí nos describe posteriormente la ceremonia que presencié y en la cual se incineró viva a una mujer tras el fallecimiento de su esposo, y fue tal su impresión ante semejante ritual que confiesa haber estado a punto de caerse de su caballo.

#### *CREYENTES Y VIAJERAS (TUMBAS, PEREGRINACIÓN Y OBRAS PÍAS)*<sup>73</sup>

Es conocida la veneración en el Islam de los sepulcros de ciertos hombres píos a los que se acude en peregrinación en busca de bendición y protección. En este sentido, asombra el gran número de tumbas de mujeres que mencionan los viajeros a Oriente y que se encuentran por las rutas hacia los lugares santos y en estos mismos. Se remontan hasta la propia tumba de Eva, que Ibn Muṣāwir sitúa a las afueras de la ciudad de Yeda (Península Arábiga)<sup>74</sup>, ciudad a la que, según él, había dado nombre<sup>75</sup>; las de algunas mujeres de profetas anteriores a Mahoma que se encontraban en la zona sirio-palestina<sup>76</sup>, y también la de Fāṭima<sup>77</sup>, hija del propio Profeta, o las de otras de su descendencia, muchas de ellas ‘alías<sup>78</sup>, las de las mujeres de algunos compañeros suyos<sup>79</sup>, o las de otras santas musulmanas que

70. Muḥammad, pp. 36 y 258.

71. Tāzī, t. I, p. 230; Fanjul y Arbós, p. 148.

72. Tāzī, t. III, p. 100; Fanjul y Arbós, p. 503, menciona un suceso parecido en la p. 201; p. 571 de la traducción.

73. Es interesante en este sentido el trabajo de Manuela Marín. “Cercanas a Dios: la religiosidad de las mujeres en algunas sociedades islámicas pre-modernas”. En M<sup>a</sup>. I. Calero (ed.). *Mujeres y sociedad*, pp. 41-64; así como el de M. Tolmacheva. “Female piety”, estudio que se basa precisamente en las obras de Ibn Ḥubayr e Ibn Baṭṭūta.

74. Muḥammad, p. 61.

75. Muḥammad, p. 65. (*Yadda* significa “abuela”, es decir, abuela de la humanidad).

76. Tāzī, t. I, pp. 239 y 242; Fanjul y Arbós, pp. 150-151.

77. Tāzī, t. I, p. 243-244; Fanjul y Arbós, p. 152.

78. Ibn Ḥubayr, p. 21; Maíllo, p. 64.

79. Tāzī, t. I, p. 322; Fanjul y Arbós, p. 192.

habían pasado a ser veneradas por su intensa religiosidad y buenas obras<sup>80</sup>. No sólo se mencionan sepulcros sino también mezquitas que llevaban su nombre, como la de ‘Ā’iṣā<sup>81</sup>, mujer del Profeta, en La Meca, e incluso casas, como la de Jadīya, su primera esposa, donde también se conocía que había nacido su hija Fāṭima<sup>82</sup>.

Sin embargo, resulta aún más interesante lo reportado sobre los rituales propios de la peregrinación femenina, referidos en su mayoría por Ibn Ŷubayr, que dedica gran parte de su obra a la descripción de su experiencia *ḥiṣābi*. Nos transmite la tristeza que sentían las mujeres cuando eran incapaces de participar en determinados sucesos por no poderse mezclar con los hombres, y de cómo en un caso vio a estos últimos ofrecer su ayuda para hacerlas partícipes y así ganarse el favor divino<sup>83</sup>. Existía según él un lugar especial en la Ka‘ba para sus circunvoluciones<sup>84</sup>, y ésta se reservaba un día para ellas (el 29 de *raḡab*) durante la ‘*Umra*:

“[...] No quedó mujer en La Meca que no asistiese a la mezquita sagrada ese día [...] No quedó un solo hombre alrededor de la Casa bendita [Las mujeres, unas con otras, habían formado cadenas y se entrelazaban para precipitarse en masa, cuál gritando, cuál gimiendo, cuál lanzando un *takbīr*<sup>85</sup>, cuál pronunciando un *tahlīl*<sup>86</sup>. [...] Por lo general, con respecto a los hombres, son pobres y olvidadas, miran la Noble Casa y no [pueden] penetrar en ella, contemplan la piedra bendita y no la [pueden] tocar. Su parte en todo eso es la mirada y la pena ominosa que emociona. No tienen [derecho] más que [a dar] las vueltas a distancia. Así, este día, que es de año en año, ellas lo guardan con expectación [...]”<sup>87</sup>.

Al día siguiente la Ka‘ba se lavaba con agua bendita de Zamzam, por las impurezas que pudiesen quedar en ella, pues muchas mujeres llevan consigo a sus hijos pequeños.

En contraste con esta separación, lógica a ojos del viajero, se escandaliza del salvajismo de los musulmanes no árabes, que habían ido a la peregrinación en compañía del emir iraquí, al agolparse hombres y mujeres sin distinción ante la Ka‘ba, “[...] cuando ellas salían sus cueros estaban completamente cocidos en el

80. Ibn Ŷubayr, p. 23; Maíllo, p. 67.

81. Ibn Ŷubayr, p. 90; Maíllo, p. 141.

82. Ibn Ŷubayr, p. 91; Maíllo, p. 143.

83. Ibn Ŷubayr, p. 95; Maíllo, p. 147.

84. Ibn Ŷubayr, p. 63; Maíllo, p. 112.

85. Exclamar “Allāh Akbar”: proclamación de la grandeza de Dios.

86. Decir “Lā Ilāh illa Allāh” (No hay más dios que Alá).

87. Ibn Ŷubayr, pp. 115-116; Maíllo, pp. 169-170.

estrecho horno de aquel campo de batalla que inflamaba las almas de ardiente fervor [...]»<sup>88</sup>.

Las mujeres ilustres, en cambio, disfrutaban de una posición más favorable en los rituales. Se transportaban en sus palanquines por encima del gentío, llegando a haber tal número de éstos que se hacían impracticables los caminos para los demás:

“[...] Las calles y los callejones de La Meca [...] se habían llenado de palanquines ajustados sobre sus camellos, recubiertos unos con variedades de telas de seda, otros con telas de fino lino, según la cantidad de bienes y la riqueza de sus propietarios [...] Los camellos, bajo ellos, habían sido engalanados con adornos diversos [...] de colgantes de hermoso aspecto, de seda y de otras [telas] [...] A veces los velos que recubrían el palanquín desbordaban hasta tal punto que sus extremos arrastraban por tierra [...]»<sup>89</sup>.

Ibn Baṭṭūṭa, que parece haber tomado información de la obra de Ibn Ŷubayr especialmente en su descripción de los lugares Santos de la Península Arábiga<sup>90</sup>, también nos habla de la congregación de estos palanquines en La Meca durante la ‘*Umra de Raḡab*’<sup>91</sup>.

Las mujeres de sangre real tenían hasta la exclusividad de determinados espacios sagrados. Así fue cómo entró una princesa turca a la mezquita del Profeta:

“[...] llevada en un palanquín rodeada de los palanquines de sus damas de honor y de sus sirvientes. Delante de ella los recitadores del Corán; a su alrededor eunucos (*fityān*) y esclavones (*ṣaqāliba*), porras de hierro (*maqāmi*) en mano, la rodeaban y apartaban a la gente de delante de ella, hasta que llegó a la puerta de la mezquita venerada; entonces ella descendió bajo un velo que se extendió sobre ella y caminó hasta [el sitio en el] que pronunció la salutación al Profeta [...]»<sup>92</sup>.

Sin embargo, estas mujeres de clase alta, también dedicaban esfuerzo y grandes cantidades de dinero a la realización de obras pías para ganarse la recompensa

88. Ibn Ŷubayr, p. 159; Maillo, p. 218.

89. Ibn Ŷubayr, pp. 107-108; Maillo, pp. 160-161.

90. Tal vez por intervención de Ibn Ŷuzay, redactor de su *riḥla*. Remito en este punto al trabajo de J. N. Mattock. “Ibn Baṭṭūṭa’s use of Ibn Jubayr’s *riḥla*”. En R. Peters (ed.). *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisats et Islamisants (Amsterdam, 1st to 7th september 1978)*. Leiden: Brill, 1981, pp. 209-218.

91. Ṭāzī, t. I, p. 400; Fanjul y Arbós, pp. 254-255.

92. Ibn Ŷubayr, p. 177; Maillo, pp. 239-240.

divina. Según Ibn ʿYubayr, las mujeres turcas ilustres, llamadas *Jawātīn*<sup>93</sup>, cuando no van a peregrinar consagran camellos acarreadores de agua, que van en compañía de los peregrinos para darles de beber<sup>94</sup>. Otras ofrecen limosnas (*ṣadaqāt*) en su ruta hasta el Ḥiṣṣā<sup>95</sup>, construyen una mezquita, una rábida o una madraza, a los que les adjudican habices (*awqāf*) de sus bienes<sup>96</sup>, o pagan con su dinero la liberación de los cautivos y cautivas musulmanas<sup>97</sup>. Se cuenta que Zubayda, esposa del califa abasí Hārūn al-Rašīd, construyó zafariches y albercas cerca de La Meca para ayudar a los peregrinos durante sus rituales<sup>98</sup>, así como aljibes, albercas y pozos en la ruta que comunicaba Bagdad con esta santa ciudad<sup>99</sup>. La madre del sultán de Delhi era conocida como mujer virtuosa y caritativa que había fundado numerosas zagüías en las que daba de comer a los viajeros<sup>100</sup>.

Para equilibrar la imagen que nos hayamos podido formar sobre este fervor del sentimiento religioso de las mujeres, observamos que en ocasiones no tenía por qué estar reñido con su coquetería:

“[...] Las mujeres de La Meca son hermosísimas, de maravillosa belleza, virtuosas y castas, pródigas en perfumarse, hasta el punto de ir a la cama algunas de ellas con el comezón del hambre por poder adquirir ungüentos con el dinero de la comida. Estas mujeres dan las vueltas a la mezquita todas las noches del jueves al viernes, pero aderezadas con las mejores galas, de suerte que el templo sagrado se llena de fragancia de sus aromas. Y aunque marche la mujer, quedan los efluvios del perfume. [...]”<sup>101</sup>.

#### *SÚBDITAS, ILUSTRES Y SOBERANAS*<sup>102</sup>

Las mujeres fueron obviamente en su mayoría súbditas, y de las pocas muestras de esta faceta de sus vidas nos informan los dos intelectuales andalusíes que realizaron viajes en compañía de sultanes, tanto nazaries como meriníes, por el Occidente Islámico del s. XIV. Ellas, al igual que los hombres, salían de sus hogares uniéndose a la muchedumbre que se congregaba a las puertas de las ciu-

93. *Jātūn* pl. *jawātīn*, título de origen sogdiano llevado por las esposas y parientes femeninas de los gobernantes turcos, J. A. Boyle. “Khātūn”. En *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1978, vol. IV, p. 1133.

94. Ibn ʿYubayr, p. 164; Maíllo, p. 225.

95. Ibn ʿYubayr, p. 213; Maíllo, p. 280.

96. Ibn ʿYubayr, p. 248; Maíllo, p. 321.

97. Ibn ʿYubayr, p. 280; Maíllo, pp. 358-359.

98. Tāzī, t. I, p. 405; Fanjul y Arbós, p. 260.

99. Tāzī, t. I, p. 414; Fanjul y Arbós, p. 266.

100. Tāzī, t. III, p. 224; Fanjul y Arbós, p. 593.

101. Tāzī, t. I, p. 387; Fanjul y Arbós, p. 241.

102. Hambly, en su referido trabajo “Becoming visible”, aporta una lista de mujeres del Medievo que llegaron a gobernar o a tener gran poder, y menciona alguna a través de la que se han tenido noticias gracias al relato de viaje de Ibn Baṭṭūta.

dades para recibir a sus soberanos. Según Ibn al-Jaṭīb, las mujeres de Guadix<sup>103</sup>, Baza y Almería<sup>104</sup>, se apretujaban con los hombres para darle la bienvenida al monarca nazarí Yūsuf I que realizaba un viaje de inspección por las fronteras orientales de su reino.

“(En Baza) se juntaron muchachos y muchachas; los amuletos [de aquellos] tocaron los collares [de éstas], formando una enredada masa. Allí la luna fraternizó con la estrella, el león con el antílope. La armonía reinó entre la [bandera] colorada y la [mejilla] ruborizada. La órbita del ojo llenó la ventana del velo”<sup>105</sup>.

Al otro lado del Estrecho, unos años más tarde, al-Numayrī, acompañaba al sultán meriní Abū ‘Inān en su campaña militar por el Magreb, y describe cómo al entrar el monarca en la localidad de Biskra (actual Argelia), las mujeres se asomaban por los tejados de las casas y llenaban las calles para poder contemplar el esplendor del sultán<sup>106</sup>.

De mujeres que contemplan a sultanes, a hombres que observan a grandes féminas. En este caso, el mayor caudal de información sobre mujeres ilustres se encuentra en las obras de Ibn Ŷubayr e Ibn Baṭṭūṭa, que llegando a explorar los márgenes del estado islámico, aprovecharon las comitivas de algunas *jawāṭīn* para trasladarse de un territorio a otro, por lo que fueron testigos de la libertad de la que gozaban algunas mujeres turcas de alta alcurnia. Así es como vio perplejo Ibn Ŷubayr cómo una princesa abandonaba el campamento con su escolta y sin previo aviso, obligándoles a esperar su vuelta y provocando un retraso en la partida<sup>107</sup>. Nos describe asimismo algunas comitivas de estas señoras<sup>108</sup>, y la llegada de una de ellas, en este caso la de la madre del señor de Mosul, a esta ciudad tras su peregrinación:

“[...] Los hombres salieron todos sin excepción en cortejo montados o a pie y las mujeres también salieron, la mayoría de ellas cabalgando; de ellas se había congregado un ejército llevando tras de sí sus bártulos. El emir de la ciudad salió al encuentro de su madre con los representantes del Estado. Los peregrinos de Mosul entraron [en la ciudad] en compañía de su Jātūn con [gran] pompa y magnificencia. Habían enjaezado los

103. Al-‘Abbādī, pp. 28-29 y 49-50; Hoenerbach. “La Granadina”, p. 28.

104. Al-‘Abbādī, pp. 43-45; Hoenerbach y Bosch Vilá. “Un viaje oficial”, pp. 67-69.

105. Al-‘Abbādī, p. 32; Hoenerbach. “La Granadina”, p. 28.

106. Ibn Šaqrūn, p. 437.

107. Ibn Ŷubayr, pp. 161-162 y 212-213; Maillo, pp. 221-222 y 280.

108. Ibn Ŷubayr, pp. 206-207; Maillo, pp. 273-274.

colleros de sus camellos con sedas coloreadas y les habían puesto collares de adorno [...]”<sup>109</sup>.

Del mismo modo Ibn Baṭṭūta se sorprende ante la gran consideración que los turcos del sur de Rusia tenían por sus mujeres, gozando incluso de una posición superior a la de los hombres. No sólo las *jawāṭīn*, sino también las mujeres de algunos mercaderes y otras del vulgo que había visto. Mujeres que montaban a caballo, no llevaban velo, y participaban del mundo masculino sin limitaciones<sup>110</sup>.

Él mismo pudo conocer en persona a las cuatro mujeres y a una de las hijas del sultán turco Ūzbek Jān, teniendo un encuentro personal con cada una de ellas que describe comentando la impresión que le suscitaron<sup>111</sup>. Fue gracias a la protección que le aportó la comitiva de una de ellas, hija del rey de Bizancio, que logró visitar Constantinopla, pues no era territorio seguro para un musulmán<sup>112</sup>. Ésta estaba embarazada y había pedido permiso a su esposo para ir a visitar a su padre, parir allí y regresar después<sup>113</sup>. Los emires de los territorios por los que pasaba la comitiva “escoltaban con sus tropas a la *jāṭūn* hasta el límite de sus dominios, por consideración hacia ella [...]”<sup>114</sup>. El viajero queda sorprendido de cómo al entrar esta señora en el territorio de su padre, abandona el comportamiento propio de un musulmán, bebiendo y comiendo lo ilícito. No obstante nos refiere el buen trato que ella le dispensó durante su breve estancia en territorio cristiano hasta que pudo emprender el viaje de vuelta a *Dār al-Islām*, al decidir dicha princesa permanecer con su padre y no regresar.

Sin embargo, no conviene perder de vista que esta libertad de las mujeres referida en los llamados márgenes del sistema, se daba en casos excepcionales entre las mujeres de las altas esferas en lugares no tan marginales. Concretamente al-Numayrī menciona el caso de una dama fesí que disfrutaba de la compañía de grandes hombres de letras en su salón literario, a quienes invitaba con versos de su propia cosecha<sup>115</sup>.

Por supuesto aquí vemos a Ibn Ŷubayr mostrándose reacio a confiar en el poder de las mencionadas *jawāṭīn*, que eran las jefas de la compañía en la que viajó desde La Meca a Iraq. Sobre el liderazgo de una de ellas comenta: “[...] Dios no nos incluya en el dicho que dice: «El grupo pereció con quien lo conducía.»”, de-

109. Ibn Ŷubayr, pp. 212-213; Maíllo, pp. 279-280.

110. Tāzī, t. II, p. 225; Fanjul y Arbós, pp. 420-421.

111. Tāzī, t. II, pp. 231-235; Fanjul y Arbós, pp. 425-427.

112. Para ampliar este punto remito al trabajo de V. Christides. “Ibn Baṭṭūta’s journey to Constantinople”. En J. P. Monferrer y M<sup>a</sup> D. Rodríguez (eds.). *Entre Oriente y Occidente*, pp. 307-321.

113. Tāzī, t. II, pp. 240-242; Fanjul y Arbós, pp. 433-435.

114. Tāzī, t. II, p. 244; Fanjul y Arbós, p. 436.

115. Prémarré, pp. 3-4 y 103.

jando claro que todo aquel boato que rodeaba a la, a sus ojos, transgresora princesa, se lo debía exclusivamente al extenso reino que poseía su padre<sup>116</sup>. También ofrece ejemplos, como el de Constantinopla, en el que una mujer, en este caso cristiana, había heredado el trono de su esposo, pagando por ello con su vida<sup>117</sup>.

Para Ibn Baṭṭūṭa las mujeres de los sultanes turcos eran muy afortunadas pues gozaban de tal poder que hasta las órdenes se dictaban en su nombre y en el del sultán por igual<sup>118</sup>. La hija del sultán turco Ūzbek Jān se mostraba con una corona en la cabeza pues había heredado de su madre la soberanía, aunque ella no era la heredera al trono<sup>119</sup>. También menciona el caso de Raḍiyya, una mujer que llegó a gobernar como sultana independiente en la ciudad de Delhi. Fue proclamada reina tras conseguir el apoyo del pueblo para vengarse de su hermano, el anterior sultán, quien había asesinado a su otro hermano<sup>120</sup>. La sultana Jadīyā de las islas Maldivas había heredado el poder de su hermano, aunque era nominal, pues el verdadero ostentador era su marido el visir<sup>121</sup>. Culminando con el asombroso caso de la reina de la ciudad de Kaylūkārī (Indonesia) llamada Urduṽā, cuyo padre le había encargado el gobierno de esta ciudad, anteriormente de su hermano, por sus méritos en el combate, pues, según dice el viajero, las mujeres de este país montaban a caballo, eran buenas arqueras, y combatían igual que los hombres. Esta reina requirió la presencia del tangerino que describe así su encuentro:

“Me presenté ante ella en su gran salón de sesiones. Mujeres que la rodeaban sostenían registros que le ofrecían. Otras, en su torno, entradas en años, eran sus consejeras: permanecían sentadas bajo el trono, en siales de madera de sándalo. Por delante se encontraban los hombres. [...] esta princesa contaba con mujeres entre sus tropas, libres, siervas y prisioneras, que combaten como los varones. Ella sale a la cabeza del ejército – tanto hombres como mujeres -, hace algaras contra el enemigo, contempla las batallas y justa con los campeones [...] príncipes la pedían en matrimonio y ella respondía « No casaré, sino con quien justando conmigo me venza». Con lo que se guardaban de enfrentársele por temor a la vergüenza que significaría ser derrotados por ella»<sup>122</sup>.

116. Ibn Ŷubayr, pp. 206-207; Maillo, p. 273.

117. Ibn Ŷubayr, p. 311; Maillo, p. 392.

118. Tāzī, t. II, p. 72; Fanjul y Arbós, p. 320.

119. Tāzī, t. II, p. 237; Fanjul y Arbós, p. 430.

120. Tāzī, t. III, pp. 122-123; Fanjul y Arbós, p. 513.

121. Tāzī, t. IV, pp. 65-66; Fanjul y Arbós, pp. 669-670.

122. Tāzī, t. IV, pp. 122-124; Fanjul y Arbós, pp. 717-719.

También comenta al hablar del sultán de Mali, que su esposa, la reina, compartía el poder con él hasta tal punto que se mencionaba el nombre de ambos en la oración del viernes<sup>123</sup>.

Al hilo de esto, conviene señalar, que según los viajeros, tanto las turcas como las mujeres de algunas etnias sudafricanas<sup>124</sup> o las beréberes<sup>125</sup> gozaban de una libertad de actuación excepcional que los dejaba asombrados, lo que podría deberse a sociedades islamizadas provenientes de regímenes matrilineales<sup>126</sup>.

En muchas ocasiones la presencia de las mujeres de la clase alta se relataba a través de la descripción detallada de sus lujosos medios de transporte. Preciosos palanquines adornados con las telas más sofisticadas cuyos velos agitaba el viento sobre camellos enjorjados cual doncellas. Así nos detalla al-Numayrī los de las mujeres de la corte meriní que viajaban con ellos por tierras magrebíes<sup>127</sup>, que al estar veladas para él opta por volcar su genio literario sobre sus esclavas. Engalanados carros tirados por caballos cubiertos de brillantes sedas, eran más del gusto de las señoras turcas del sur de Rusia. Según nos refiere Ibn Baṭṭūṭa, también iban acompañadas de sus consejeras, camaristas, esclavas y eunucos<sup>128</sup>.

#### LLORADAS Y AMADAS

Para sellar este breve recorrido, que por supuesto no pretende abarcar la totalidad de los datos hallados, sino los considerados más relevantes; es preciso referirnos a algunas muestras de sentimientos profundos de amor y respeto. Las primeras que se pueden aducir en este sentido son las descripciones de funerales que aportan los viajeros en sus relatos. Ibn Baṭṭūṭa nos habla del funeral de la madre del emir de la ciudad de Sinop (costa del Mar Negro), dice:

“[...] El hijo iba detrás del fêretro, a pie y con la cabeza descubierta, igual que los emires y mamelucos, que, además, llevaban la ropa con el envés hacia fuera. El cadí, el jatib y los alfaquíes también llevaban así la ropa, pero no iban con la cabeza descubierta del todo: se pusieron encima unos pañuelos de lana negra, en lugar de los turbantes. Estuvieron repartiendo comida durante cuarenta días, tiempo que dura el luto entre esta gente”<sup>129</sup>.

123. Tāzī, t. IV, p. 263; Fanjul y Arbós, pp. 781-782.

124. Tāzī, t. IV, pp. 245-247; Fanjul y Arbós, pp. 771-772.

125. Tāzī, t. IV, p. 27; Fanjul y Arbós, p. 789.

126. Chelhod. “Ibn Battuta, ethbologue”, pp. 16-18.

127. Ibn Šaqrūn, pp. 223-227.

128. Tāzī, t. II, p. 230; Fanjul y Arbós, pp. 424-425.

129. Tāzī, t. II, p. 210; Fanjul y Arbós, p. 412.

También nos describe el que se le hizo a una hija suya en Delhi, que había tenido de una esclava, y que había muerto antes de cumplir el año<sup>130</sup>.

Otra imagen de duelo, en este caso por la muerte de la hermana del sultán meriní Abū ‘Inān, fue el traslado de su cuerpo desde Fez a la necrópolis meriní de Chella. La acompañaron desde la capital los hombres más ilustres, mientras el sultán esperaba su llegada en Ribāṭ al-Faṭḥ (Rabat). Él asistió personalmente al concurrido entierro, y ordenó que se depositaran sus restos en la misma majestuosa cúpula en la que descansaban los de sus padres<sup>131</sup>.

Las mujeres amadas fueron madres, y fueron esclavas, y esposas. El amor que el sultán de Delhi tenía por su madre, fue tal que “[...] en una ocasión en que su madre viajó con él, habiendo llegado primero el sultán, fue a recibirla y, bajando de su caballo, besó el pie de su madre, que se encontraba en un palanquín, a la vista de todos”<sup>132</sup>. El mismo amor que debía profesar el tangerino a su madre que murió a pocas etapas de la culminación de su viaje de vuelta tras tan larga ausencia, y cuya tumba visitó en Tánger en su camino hacia al-Andalus<sup>133</sup>; o el que sintió Ibn al-Jaṭīb al perder a su esposa Iqbal, compañera de exilio, a la que le dedicó una preciosa elegía<sup>134</sup>; o el de aquel sabio fesí referido por al-Numayrī que tantos versos vertió sobre la tumba de su amada esclava Ṣubḥ<sup>135</sup>.

Lejos de aventurar generalidades sobre datos tan dispares en su naturaleza, tiempo y lugar, relatados por los propios viajeros sin premeditada intención, conviene hacer tras este recorrido una serie de valoraciones, fruto del acercamiento que este estudio ha supuesto a una de las experiencias más íntimas que nos podrían llegar de tiempos tan lejanos.

La agrupación de los datos recogidos sobre una parcela de dicha experiencia como es la del conocimiento de los mundos femeninos, permite observar en primer lugar los parámetros de visión del ojo que los observa. Imágenes tratadas con filtros tan dispares que van desde el sobrio y conciso de Abū Ḥāmid, al tradicional y religioso de Ibn Ŷubayr, pasando por el fantasioso y crudo de Ibn al-Muṣṭawir, al aventurero y curioso de Ibn Baṭṭūta, y terminando con el de los hábi-

130. Tāzī, t. III, pp. 226-228; Fanjul y Arbós, pp. 596-598.

131. Ibn Ṣaqrūn, pp. 196-198.

132. Tāzī, t. III, p. 224; Fanjul y Arbós, p. 594.

133. Tāzī, t. IV, p. 204; Fanjul y Arbós, p. 757.

134. Al-‘Abbādī, p. 205. Estudiada y traducida por Saleh al-Zahrani en su artículo “La queja y la alegría, dos elementos fundamentales de la melancolía en el Dīwān de Ibn al-Jaṭīb”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 57 (2008), pp. 403-404. En lo referente a las elegías dedicadas a mujeres, véase el estudio de José María Fórneas. “Acerca de la mujer musulmana en las épocas almorávid y almohade: elegías de tema femenino”. En M<sup>a</sup> J. Viguera (ed.). *La mujer en al-Andalus*, pp. 77-103; o el ya referido trabajo de Celia del Moral titulado “Arquetipos y estereotipos femeninos”.

135. Prémarré, pp. 7 y 107-108.

les literatos andalusíes, el distante de al-Numayrī y el penetrante de Ibn al-Jaṭīb, velados por su recargado estilo.

Por supuesto, las distintas intencionalidades de los viajes nos obligan a circunscribirnos a algunos de ellos para sacar mayores conclusiones. Al realizar dicho ejercicio<sup>136</sup> encontramos a hombres que se preguntan sobre lo desconocido al ver tambalearse lo asentado previamente como verdad. Hay un persistente eco que dice “Las mujeres de allí no son como las nuestras”<sup>137</sup>, lo cual marca el choque que suponía la enorme heterogeneidad del mundo islámico con el sentimiento de pertenencia a la comunidad islámica, *umma*, con la que partían los viajeros<sup>138</sup>. Ellas, las de allí, son más descaradas, más poderosas, más, o menos respetadas; ellas son veneradas, son marginadas, dominadoras o dominadas en grados no acostumbrados. Buscan respuestas en las estrellas<sup>139</sup>, en la experiencia personal<sup>140</sup>, o dando rienda suelta a la imaginación, pero en la mayoría de los casos es perplejidad lo que predomina cuando lo visto sobrepasa la capacidad de comprensión.

Nunca esta información debe hacernos pensar que todo lo visto fue descrito ni que todo lo sentido fue transmitido. La mayoría de las obras se escribían por encargo de un sultán o un mecenas que imponiéndose como lector limitaba el relato de la experiencia a sus propias exigencias, lúdicas a veces, y en otras, propagandísticas. Tampoco podemos contemplar estas obras desde una perspectiva anacrónica, utilizando en lo que a las mujeres se refiere, términos como “la misoginia”. La implicación ética, que nos hace escandalizarnos ante soeces narraciones, demuestra como ninguna otra que estos viajeros deben tomarse como hombres de su tiempo, lejos de contradicciones.

Observemos estos datos entonces como pequeños haces de luz proyectados sobre un mundo que, aunque seamos incapaces de contemplar en toda su magnitud, pues ni sus propios contemporáneos supieron o pudieron transmitirlo sin limitaciones, debe permanecer como campo de investigación continua en el que todo dato aportado implique un avance en su conocimiento.

136. Especialmente en las obras de Ibn Ŷubayr, Ibn al-MuŶāwir e Ibn Baṭṭūta.

137. Remito aquí a la interesantísima reflexión de Averroes sobre el tema incluida en el trabajo de M<sup>a</sup> J. Viguera. “Reflejos cronísticos de mujeres andalusíes y magrebíes”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), pp. 835-836. Estudio que se puede completar con su trabajo “A borrowed space: Andalusí and Maghribí women in Chronicles”. En Marín y Deguilhem (eds.). *Writing the feminine*, pp. 165-180.

138. Ver Abderrahmane El Mouddeh. “The ambivalence of *rihla*: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800”. En F. Eickelman y J. Piscatori (eds.). *Muslim travellers*, pp. 60-84.

139. Ibn MuŶāwir nos habla de la relación existente entre la honradez de las mujeres y su signo del horóscopo, Muḥammad, p. 256.

140. Donde destaca claramente Ibn Baṭṭūta.

Quedémonos como colofón con el recuerdo que llevaba Ibn Ŷubayr consigo de la triste despedida de su amada esposa:

[...] Tengo un amor en Granada  
en cuyas manos el mío quedó en prenda.  
Me despedí de ella y en su aflicción  
parte de sus sentimientos me descubrió:  
si hubieras visto el rocío  
de sus ojos de narciso  
derramarse por las rosas de sus carrillos  
te hubieran parecido  
las lágrimas de sus mejillas  
perlas [vertidas] sobre cornalinas<sup>141</sup>.

141. T. Gallega Ortega. "Ibn Ŷubayr", p. 155.