

La imagen de la mujer a través de los poetas árabes andaluces (siglos VIII-XV)

Celia DEL MORAL MOLINA

Hay una vieja polémica dentro de los estudios medievales sobre la Historia y la Literatura de al-Andalus, que dura ya casi un siglo y en la cual se discute si la cultura de la España Musulmana era netamente oriental, importada de los centros culturales de Damasco, Bagdad o las ciudades de Ḥiḡāz, o si nunca dejó de ser occidental, heredada de la cultura visigoda y transmitida de generación en generación a través de los mozárabes.

Esta polémica, que se proyectó después en el tema de la herencia cultural dejada por esta civilización a la España moderna y contemporánea, tuvo dos escuelas enfrentadas cuyos abanderados, Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, dividieron en su tiempo a los estudiosos del tema, manteniendo una larga polémica a través de los años, que, aún hoy día cuenta con seguidores en uno y otro bando. Este tema afecta directamente al enfoque y la interpretación de los escasos trabajos de investigación que sobre la mujer andalusí se han hecho hasta ahora.

Entre estos estudios, algunos de los cuales no merecen la pena mencionarse por su fuerte matiz ideológico y moralizante, destacan sin lugar a dudas dos magníficos trabajos que pueden ser tomados como base para futuras investigaciones:

La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle, de Henri Pérès (París, 1937) cuyo capítulo I de la 4ª parte está dedicado a "La mujer y el amor" en el siglo XI, y el otro, *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne Musulmane* (París, 1977) de Pierre Guichard, magnífico estudio antropológico de la sociedad andalusí de los primeros siglos donde el autor plantea en los capítulos III y IV el tema de la mujer en esta sociedad, sobre todo su papel fundamental como transmisora de las culturas oriental y occidental.

En esta obra se plantea abiertamente la vieja polémica a que aludíamos antes sobre la orientalización u occidentalización de la sociedad andalusí y en las conclusiones del capítulo III llega el autor a armonizar las dos tendencias a través del tema de la mujer:

la mujer libre y la mujer esclava. La mujer libre, que, siendo de origen hispano durante los primeros siglos en una gran proporción, puesto que los conquistadores árabes y bereberes apenas traían mujeres en su ejército y tuvieron que unirse a las nativas, contribuyó a modificar en cierta forma las costumbres y los usos de los invasores, haciendo que la nueva sociedad hispanoárabe tuviera unas características peculiares con respecto a Oriente.

Por otra parte, la mujer esclava culta, formada especialmente en escuelas orientales o en las que se crearon en al-Andalus para tal fin, fue un elemento de orientalización puesto que traía con ella las modas y formas de vida típicamente orientales.

Este flujo y reflujo entre dos culturas diferentes produjeron una sociedad con unas características peculiares, que se reflejan en la situación de la mujer, con relación a Oriente por una parte y al resto de Europa por otra.

Hay diferentes vías por medio de las cuales podemos emprender el estudio de la realidad social de la mujer andalusí, que pueden resumirse en tres apartados: históricas, jurídicas y literarias. Dejando a un lado de momento las dos primeras, he escogido para este trabajo la vía literaria, dentro de la cual nos encontramos dos vertientes: la literatura escrita por mujeres (en particular la poesía) y la literatura escrita por hombres. Sobre las mujeres poetisas en al-Andalus, uno de los temas más atractivos e interesantes que podemos encontrar en este campo, es de lo que más se ha escrito, aunque aún queda mucho por decir y analizar. En los últimos años han aparecido consecutivamente dos libros sobre las poetisas andalusíes: uno de Mahmud Sobh, *Poetisas Arabigoandaluzas* (Granada, 1985), y otro de Teresa Garulo, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*, (Madrid, 1986), ambos de gran interés por los numerosos datos que nos aportan sobre la biografía y la obra de estas mujeres.

La proliferación de trabajos sobre este tema en los últimos años me induce a tomar otro camino: el análisis de la inmensa producción poética compuesta en al-Andalus durante los ocho siglos, especialmente en el ámbito geográfico que hoy llamamos Andalucía, es decir, el estudio de la mujer a través de la poesía masculina, que es el tema que inició H. Pérès en su obra anteriormente citada, aunque limitándose a los siglos X y XI, que son el objetivo de la obra, y utilizando únicamente la poesía en árabe clásico o "culto", con lo cual se pierde un gran caudal de datos que se encuentran en la poesía denominada "vulgar" o popular, es decir, la poesía estrófica que se cantaba en la calle: muwaššahas y zéjeles.

Este largo capítulo de la obra de Pérès y parte de algunos otros como el referente a la ropa, los perfumes, etc., están tratados en profundidad y de forma sistemática, con gran rigor científico, y es prácticamente la única fuente utilizada por Charles V. Aubron para elaborar su breve apartado sobre la mujer española musulmana, dentro del capítulo dedicado a "La mujer en la Edad Media en España" en la *Historia Mundial de la Mujer* (París, 1965, trad. española, Barcelona, 1973).

Los materiales utilizados para este trabajo son, como ya he dicho, parte de la inmensa producción poética escrita en al-Andalus durante ocho siglos y que aún hoy no conocemos en su totalidad, ya que muchas obras se han perdido y otras aún no han

sido editadas. Esta poesía, contenida en numerosas antologías, parcialmente traducidas a lenguas europeas, o en los *Dīwānes* de sus propios autores, no sólo está aún por traducir en su inmensa mayoría, sino también por estudiar casi en su totalidad. Puesto que el material es enorme, me baso en este trabajo en los autores más conocidos, la mayoría de ellos traducidos al castellano parcialmente, en obras que pueden ser consultadas fácilmente por el lector no arabófono.

He establecido cuatro apartados que a grandes rasgos van a tratar de los siguientes temas: 1.- El aspecto externo de la mujer andalusí: su físico, ropas, adornos, perfumes, etc. 2.- El espacio físico y el status jurídico y social. 3.- El tipo de relaciones y sentimientos que se establecen en esta época teniendo como protagonista a la mujer. 4.- Las costumbres o datos sociológicos que se pueden extraer de esta poesía. Por último estableceré unas conclusiones de todo el trabajo analizado.

1. *El aspecto externo*

1.1. *Descripción física de la mujer andalusí*

Quizás de todos estos temas que vamos a tratar, sea el del aspecto externo o físico uno de los que encontramos mayor abundancia de datos. Esto podría explicarse por la carga de sensualidad (en el sentido literal de la palabra) que tiene la poesía árabe medieval. Por otra parte, hay que señalar que hay un estereotipo de mujer ideal (en el sentido físico) que viene de Oriente, prefijado ya en la poesía árabe clásica de los primeros siglos del Islam y que es una constante que se repite a lo largo de los ocho siglos de cultura árabe en la Península, sin apenas variaciones. Lo difícil es saber hasta qué punto el físico de la mujer hispanoárabe coincidía con este modelo clásico o en qué se diferenciaba, dada la ausencia de retratos y pintura figurativa, salvo en las miniaturas de los libros que no nos permiten observar con detalle la constitución física de esta mujer.

En todo caso, el modelo que nos describe la poesía es el que gusta o “está de moda” en esta época y nos imaginamos que a él intentaría parecerse la mayoría de las mujeres, como ocurre hoy. Veamos pues cómo ve el poeta andalusí a su amada ideal o real:

Color: una constante que se repite es la blancura de la tez, tanto en el rostro, que se compara con la luna llena por su brillo y su blancura, como en el cuerpo que se compara con las perlas y el nácar.

Ibn Jātima de Almería (s. XIV):

“Es tan *blanca* y *resplandeciente*, que, cuando surge en la noche,
el ciego puede verla, a pesar del velo de su ceguera”¹

Abū ‘Abd Allāh ibn Ŷuzayy, de Granada (s. XIV):

1. Cf. *El Dīwān de Ibn Jātima de Almería*, Introd. y trad. por S. Gibert Fenech, Barcelona, 1975, p. 83.

“Despuntaba su *blancura* aquella noche en que la vi, como si fuera la aurora”²

No había pues demasiada afición a las mujeres negras, que sin duda abundaban entre las esclavas, por parte de los andalusíes, salvo en el caso de los poetas que viajaron a Oriente y conocieron un mayor número de mujeres de este color, pero no en la Península. Sabemos que tanto Ibn Zaydūn como Abū Ŷa ‘far ibn Said tuvieron relaciones con esclavas negras, lo que motivó la ira de sus respectivas “amadas” Wallāda y Ḥafsa, pero estas relaciones no fueron lo suficientemente importantes como para dedicarles un poema.

Cabello: la blancura del rostro o de la piel solía ir acompañada del contraste del pelo y los ojos negros. Salvo algunas excepciones, el prototipo de la mujer andalusí es morena, con un pelo negro que se compara a la noche y a las tinieblas nocturnas, formando un juego de palabras “con el rostro como la aurora surgiendo entre las tinieblas”, o “la luna llena en la noche oscura.”

Ibn Jātima de Almería:

“Surge descubriendo una *aurora brillante* con su rostro
y se oculta mostrando la *noche oscura de su pelo*”.³

Del mismo:

“*Las perlas* se han derramado sobre ella en forma de *piel*,
pero *sus cabellos* y *sus ojos* son de *azabache*”⁴

Sin embargo, en la Córdoba de los Omeyas (siglos IX-X) encontramos una cierta afición entre los poetas por las mujeres rubias, quizás porque, como ya han señalado algunos autores,⁵ las madres y esposas de los Califas eran esclavas del Norte, vascas y gallegas, lo que dio lugar a que la mayoría de los miembros de la familia real fuesen, por transmisión genética, rubios y de ojos azules; posiblemente esto dio lugar entre los cortesanos a un gusto o afición por este color de pelo y ojos, que luego no encontramos en los poetas de los siglos posteriores.

Marwān al-Ṭalīq (Córdoba, s.X)

“Los *rubios cabellos* que asomaban por sus sienes, dibujando un *lam*
en la blanca página de su mejilla, como oro que corre sobre plata...”⁶

Ibn Hazm señala en uno de sus versos contenidos en *El Collar de la Paloma*:

“Me la afean porque tiene *rubio el cabello*, y yo les digo:
Esa es su belleza”⁷

2. Cf. IBN AL-JATĪB, *Libro de la Magia y de la Poesía*, ed. y trad. por J.M. Continente Ferer, Madrid, 1981, p. 93.

3. Cf. *Dīwān*, *Op. Cit.*, p. 79.

4. *Ibid.*, p. 104.

5. Cf. P. Guichard, *Al-Andalus. Estructura Antropológica de una sociedad islámica en Occidentes*, Barcelona, 1976, pp. 149-150. IBN HAZM, *El Collar de la Paloma*, trad. por E. García Gomez, Madrid, 1971, pp. 133-134.

6. Cf. IBN SA‘ĪD AL-MAGRIBĪ, *El Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. por E. GARCIA GOMEZ, Madrid, 1978, p. 175.

7. Cf. *El Collar*, *Op. Cit.*, p. 135

lo cual nos indica que no era muy corriente como prototipo de belleza el cabello rubio, sino más bien algo exótico y distinto, pero apreciado sólo por una élite cortesana. Ibn Quzmán, en el siglo XII, habla en uno de sus zéjeles de unas trenzas rubias:

“Lucía unas *trenzas* cual rayos de luz”.⁸

Entre los tipos de peinado que solían llevar las mujeres, éste de las trenzas es el que más aparece.

Ibn al-Saqqāt de Málaga (s. XII):

Ante nosotros se destapaban caras deliciosas
que parecían *lunas* entre la *noche de las trenzas*”⁹

Los ojos: como corresponde a esta fisonomía mediterránea eran negros, y, según los poetas, muy grandes y penetrantes.

Ibn Jātima:

“Frunció las cejas para asestar flechas y asaetearme
con *sus ojos negros*”.¹⁰

Estos ojos, y ya como herencia del lejano Oriente y de la Arabia preislámica, siguen comparándose con los de la gacela o el antílope:

Al-Mu’tamid de Sevilla:

“*Antílope* de cuello fino, *gacela* de grandes ojos”.¹¹

Los labios: son rojos como el vino tinto, con el que se comparan, y la saliva es néctar.

Ibn Jātima:

“También me hirió el *color rojo* de *tus labios oscuros*,
parecido al *vino tinto*”.¹²

Con palabras breves pero concisas define Ibn Quzmán esta belleza andaluza:

“Mejillas redondas, de albor de algodón,
las cejas unidas, los ojos carbón!”¹³

También los ojos y la mirada se suelen definir por los poetas como soñolienta o quieta (¿podría tratarse de ojos miopes?)

Abū ‘Abd Allāh ibn Ŷuzayy de Granada (s. XIV):

“Juro por un hermoso rostro de *claridad intensa*,
bajo la *oscuridad* de los *mechones sueltos*,

8. Cf. E. GARCIA GOMEZ, *El mejor Ben Quzman en 40 zéjeles*, Madrid, 1981, p. 178.

9. Cf. E. GARCIA GOMEZ, *Poemas Arabigoandaluces*, Madrid, 1985, p. 110.

10. Df. *Dīwān*, *Op. Cit.*, p. 104.

11. Cf. J. M. HAGERTY, *Al-Mu’tamid. Poesía*, Barcelona, 1979, p. 45.

12. Cf. *Dīwān*, *Op. Cit.*, p. 80.

13. Cf. *El mejor Ben Quzman. Op. Cit.*, p. 80.

y por unas *cejas* cuya *Nūn* fue trazada con *almizcle*
por encima de *los soñolientos ojos quietos*".¹⁴

El pecho: como es natural, es erguido o erecto como lanzas, con las que se compara.
Ibn Jātima:

"Las lanzadas de *sus pechos* son más temibles que *las lanzas*".¹⁵

Ibn al-Saqqāt de Málaga:

"Nos atacaban como lanzas, *los pechos de las doncellas*,
moviéndonos guerra".¹⁶

Al-Munfatil de Granada (s. XI):

"Tiene unos *pechos erectos* como *lanzas*,
que no se erigen sino para impedir su vendimia".¹⁷

Talle y caderas: Si hay un tópico entre los tópicos dentro de la poesía árabe, éste es el del "talle como una lanza clavada en un montón de arena" o "una rama surgiendo de una duna". Esta imagen, que se repite sin fatiga desde los tiempos de los poetas del desierto hasta el siglo XV en Granada, da una idea exacta del cuerpo de mujer preferido por los poetas árabes: el talle fino, esbelto, y las caderas muy anchas y exuberantes, acompañados de un trasero opulento; estos elementos, como en los tiempos preislámicos, siguen comparándose con la duna y la rama.

Marwān al-Ṭaliq de Córdoba (s. X):

"Su *talle flexible* era una rama que se balanceaba
sobre *el montón de arena de su cadera*".¹⁸

Abū Ŷa'far al-Ru'ayni de Granada, s.XIV:

"Se te ve *un talle*, sobre *una grupa* que tira de él,
como *una rama verde* que ha brotado en *el montón de arena*".¹⁹

Ibn Jātima de Almería:

"Su figura esbelta es *frágil de talle y muelle de caderas*".²⁰

Al-Mu'tamid de Sevilla:

"Cuántas noches pasé divirtiéndome a su sombra, con mujeres de *caderas*
opulentas y talle extenuado".²¹

14. Cf. C. DEL MORAL, *Literatos Granadinos en el "Nafh al-Ṭīb" de al-Maqqarī*. Tesis Doctoral, ed. en microfichas, Granada, 1986.

15. C. *Dīwān*, *Op. Cit.*, p. 79.

16. Cf. *Poemas Arabigoandaluces*, *Op. Cit.* p. 110.

17. Cf. *Banderas*, *Op. Cit.*, p. 208.

18. Cf. *Poemas Arabigoandaluces*, *Op. Cit.*, p. 97.

19. Cf. C. DEL MORAL, "La poesía descriptiva de Abu Ŷa'far al-Ru'ayni", *MEAH*, XXXVI. (1987).

20. Cf. *Dīwān*, *Op. Cit.*, p. 125.

21. Cf. *Poemas Arabigoandaluces*, *Op. Cit.*, p. 73.

La “opulencia” de caderas y nalgas se continuaba a menudo hasta las piernas:
Abū Ḥayyān al-Garnāfī:

“Es una esbelta cuya cintura rodea una túnica recamada,
tan carnosa, que enmudecen las ajorcas en *sus piernas*”.²²

La voz de esta mujer ideal debía ser *nasal* según los cánones:

Ibn Jātima:

“Su voz *nasal* es una melodía tan bella,
que compensa del placer de una morada”.²³

Lunares: Había una predilección especial por parte de los poetas hacia los lunares en el rostro, naturales o artificiales:

Ibn Ḥayyūn de Sevilla (s. XII):

“Una vez que sus *lunares* se hubieron metido en mi corazón tan hondo como yo me sé, le dije: ¿Es que toda tu blancura representa tus favores y esos *puntos negros* tus desdenes?”²⁴

Parece ser que había costumbre de ponerlos tatuados, como indica Ibn Jātima:

“¿Es esto un *lunar oscuro* o un *tatuaje de algalia*
escrito en la página de tus mejillas?”²⁵

Manos teñidas: Otro dato que abunda en la poesía andalusí es el de las manos o los dedos teñidos de rojo (alheña) o negro, costumbre que desde la época preislámica se extendió luego por todos los países musulmanes y pervive aún en la mayoría de ellos como un rito o tradición.

Ibn Jātima:

“Con las *manos teñidas* y *cubiertas de joyas*,
aparece como la luna llena en la noche de la felicidad”.²⁶

Del mismo:

“Di a la que *ha teñido sus blancos dedos* con la sangre
de mis lágrimas o la negrura de mis ojos...
¿Desde cuándo *las gacelas*, que no se adornan con joyas,
se tiñen las cejas y la mano derecha?”²⁷

Olores: Por último hay que resaltar los *olores*, la *fragancia* que exhala la amada y que tan importante es para el fino olfato del árabe medieval, acostumbrado a aspirar la variedad de olores de las especias y perfumes de Oriente que, como hoy, inundan

22. Cf. C. DEL MORAL: “Notas para el estudio de la poesía árabe-granadina”, MEAH, XXXII-XXXIII (1984-1984), p. 75.

23. Cf. *Dīwān*, Op. Cit., p. 88.

24. Cf. *Banderas*, Op. Cit., p. 37.

25. Cf. *Dīwān*, Op. Cit., p. 126.

26. Cf. *Ibid.*, p. 79.

27. Cf. *Ibid.*, p. 80.

los zocos de las antiguas ciudades: sándalo, almizcle, clavo, azahar...

Al-Mu'tamid de Sevilla:

“Me ofreció los rojos labios y *aspiré su aliento*:
me pareció que sentía el *olor a sándalo*”.²⁸

Abū Ŷa'far al-Ru'aynī de Granada:

“El *buen olor del clavo* en el viento del céfiro,
es un hechizo que se desprende de ella cuando se vuelve hacia mí”.²⁹

Ibn Jātima de Almería:

“Es *azahar* para el que *la huele*, tallo para el que la abraza,
manzana para el que recoge frutos”.³⁰

Otros detalles podríamos añadir como el andar contoneándose como la gacela, el rubor que la acompaña casi siempre, las lágrimas, etc... pero alargaría enormemente este trabajo.

1.2. Ropas

La forma de vestir de la mujer andalusí del siglo XI ya fue tratada brevemente por H. Pérès en el capítulo III de su obra ya citada. También ha sido estudiada, en comparación con la vestimenta de la mujer morisca y de la mujer marroquí de la región de Ŷebala por Joaquina Albarracín en su libro *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Ŷebala*.³¹

Teniendo en cuenta estos datos, pero basándome en los que he encontrado a través de la poesía andalusí, no sólo clásica sino también popular, de los restantes siglos, parece ser que existían en al-Andalus dos formas de vestir algo diferentes: el de la mujer musulmana y el de la mujer mozárabe o cristiana. Ibn Quzmān nos habla en uno de sus zéjeles de una cristiana que encontró en Granada y que vestía de una forma diferente a la del resto de las mujeres que aparecen en la mayoría de los poemas:

“Sin habla me dejó, verla en Granada,
perla entre aljofares por como brilla
la moza del *brial*, con *cuello y negro*”.³²

En la poesía popular (moaxajas y zéjeles) es donde encontramos los datos más interesantes y menos estereotipados, como una especie de *cola* en el encabezamiento de una *muwaššaha*, que E. García Gómez traduce:

28. Cf. *Al-Mu'tamid ibn 'Abbād. Poesías.*, Antología bilingüe por M^e J. Rubiera Mata, Madrid, 1982, p. 93.

29. Cf. “La poesía descriptiva...”, *Op. Cit.*,

30. Cf. *Ŷirwān.*, *Op. Cit.*, p. 102.

31. Madrid, 1964

32. *El mejor Ben Quzman*, *Op. Cit.*, p. 102.

“Arrastrando *la cola del traje*,
ese vino, señora, reparte”.³³

que en una traducción más literal para su estudio sería:

“Arrastra el resto de la falda (*mirṭ*)
y sírveme un trago, señora de los pendientes (*rabbat al-qurṭ*).

Las prendas que más se citan son el manto (*burd*) y la túnica (*ḥullà*), fáciles de quitar para las citas nocturnas.

Al-Mu'tamid de Sevilla:

“Al quitarse *el manto* (*burd*) descubriría su talle, floreciente
rama de sauce, como se abre el capullo para mostrar la flor”.³⁴

Sin embargo para envolver a la alcahueta, Abū Ŷa'far ibn Sa'īd utiliza la palabra *liḥāf*, especie de manto o sobretodo:

“Su *manto* nunca está plegado, más inquieto que la bandera de un albeitar”³⁵

Se habla de túnicas rosadas, rojas o azules, adornadas con oro o rameados:

Ibn Burd al-Asgar de Córdoba (s.X):

“Vino vestida con una túnica *de color de lapislázuli* (*ṭawb lazaward*), adornada
con franjas de oro (*ufr al-tibr*)”³⁶

Las cantantes, como es natural, iban vestidas con más lujo que las mujeres normales: H. Pérès recoge unos versos de Ibn Naṣr al-Īsbilī que compara a unos jardines con el traje de las novias y de las cantantes:

“Se diría que esos jardines son *novias* vestidas con trajes
ceñidos, de rojo (*'usfur*) y *azafrán*.

O cantantes que se han vestido *túnicas bordadas*
y muestran su orgullo con estas ropas *de brocado*”.³⁷

Este color rojo azafranado debía ser muy apreciado pues aparece con frecuencia, también a nivel popular como en esta *muwaššaha* anónima:

“Cuando como una rama, menearse la vi,

lánguida al par que sana, con *traje carmesí* (*mu'ašfar*, del color del azafrán”.³⁸

Pero la prenda que con mayor frecuencia aparece mencionada en la poesía andalusí

33. Cf. E. GARCIA GOMEZ, *Las Jarchas romances de la serie árabe en su marco*, Barcelona, 1975, p. 143.

34. Cf. *Poemas Arabigoandaluces*, *Op. Cit.*, p. 74.

35. Cf. C. DEL MORAL, *Un poeta granadino del siglo XII: Abū Ŷa'far ibn Sa'īd*, Granada, 1987, p. 61.

36. Cf. *Banderas*, p. 180.

37. Cf. H. PÉRÈS, *La Poésie andalouse*, *Op. Cit.*, trad. al español por M. GARCIA ARENAL, *El esplendor de al-Andalus*, Madrid, 1983, p. 388.

38. Cf. *Las jarchas romances*, *Op. Cit.*, p. 258.

es el velo, tanto para indicar su presencia como su ausencia o el hecho de quitarlo: Ibn Farāy de Jaén (s.X):

“Apareció *sin velo (sāfira)* en la noche, y las tinieblas nocturnas. iluminadas por su rostro, también levantaron aquella vez sus velos”.³⁹

Aparecen diferentes clases de velos, para la cabeza y el rostro:

‘Abd al-Mun‘im ibn al-Faras de Granada (s.XIII):

“Ella apareció con su rostro como la luna llena, bajo un *velo (sitr)* que parecía el crepúsculo, pero *el velo* era tan sutil sobre su frente que, de puro sutil, parecía no existir”.⁴⁰

Ibn Jātima de Almería en el siglo XIV, nos habla con frecuencia de distintos velos y mantos para la cabeza:

“¿Es tu rostro lo que brilla entre la oscuridad de *los velos (safāsīr)* o la luna llena que aparece entre las tinieblas?”.⁴¹

Es el único que nos da detalles sobre el color de estos velos o tocados:

“Tus *velos rojos* bastaban para atormentarme”.⁴²

Nos habla también de un tocado azul o manto:

“Lo que te rodea ¿son tus *tocas azules (fūṭa)* o un halo que se desprende de esa luz?”⁴³

Abū Ŷa‘far al-Ru‘aynī, de Granada, menciona el *burqu’* (velo para la cabeza):

“Cuando corrió entre la gente el escorpión de sus *aladares*, ella apartó su mal de las criaturas con el velo”.⁴⁴

Hay que aclarar que el célebre *‘idār*, cuando se refiere a los jóvenes, era el vello o bozo incipiente de las mejillas; referido a las mujeres, era una especie de rizo que caía desde las sienas (algo parecido a lo que en Andalucía llaman caracol), y que ha dado al castellano la palabra *aladar*, comparándose con frecuencia en poesía al escorpión o alacrán. Aparece con bastante frecuencia, lo que quiere decir que las mujeres lo llevaban habitualmente en su peinado.

Por último, aparece también de vez en cuando el velo llamado *liṭām* (que tapaba la boca) aunque no con demasiada frecuencia, por lo que podemos deducir que quizás no era usado habitualmente en al-Andalus y según qué clases sociales, aunque tampoco podemos afirmarlo rotundamente sin un estudio más a fondo de tipo estadístico. Aparece en la poesía de al-Mu‘tamid de Sevilla:

39. Cf. *Banderas, Op. Cit., p. 231.*

40. Cf. *Ibid., p. 202.*

41. Cf. *Dīwān., Op. Cit. p. 126.*

42. Cf. *Ibid., p. 80.*

43. Cf. *Ibid., p. 126.*

44. Cf. “La poesía descriptiva.” *Op. Cit.*

“Te besaría los labios rojos bajo el *velo* (*litām*)
y te abrazaría del *cinturón* al *collar*”⁴⁵

1.3. Adornos, joyas

Como complemento a las ropas estaban los adornos en el que incluimos las joyas, a las que eran muy aficionadas las mujeres de al-Andalus, afición reflejada en la poesía.

Ya hemos visto en el último verso de al-Mu‘tamid que habla del *wiṣāḥ* (cinturón adornado, probablemente con pedrería) y el collar (*‘iqḍ*). El mismo poeta nos habla repetidamente de las joyas:

“Tres cosas impidieron que me visitara por miedo al espía y temor del envidioso: la luz de su frente, el tintineo de sus *joyas* (*Ḥuliyy*) y el fragante *ámbar* que envolvía sus vestidos.”⁴⁶

Los collares y las perlas son bastante corrientes en la poesía árabe como símbolo metafórico, comparándolos a los dientes:

Al-Muṣṣafī de Córdoba (s.X):

Quando me habló dije: Han caído unas perlas (*durr*),
y ella se miró el collar (*‘iqḍ*) creyendo que se le había roto.
Mas al verlo intacto comprendió el cumplido y sonrió orgullosa,
y entonces su sonrisa me hizo ver otra *fila de perlas*”.⁴⁷

Ibn Jātima de Almería critica en cierto modo el adorno femenino, elogiando a la que no lo usa:

“Tan hermosa es, que *no se preocupa* de ataviarse con *collares*
y *pendientes*

“No se adorna con *joyas* porque su hermoso rostro no necesita
de *adornos*”⁴⁸

Se habla también con frecuencia de pulseras, brazaletes y ajorcas:

“¡Cuántas noches pasé deliciosamente junto a un recodo del río,
con (una doncella) cuya *pulsera* (*siwār*) emulaba la curva de la corriente”.⁴⁹

Las *ajorcas* (*jaljāl*), una palabra onomatopéyica al máximo, aparecen con frecuencia tanto en la poesía clásica como en la popular:

Ibn Jātima:

45. Cf. *Al-Mu‘tamid. Poesía*, trad. M. J. RUBIERA, *Op. Cit.*, p. 125.

46. Cf. *Ibid.*, p. 115.

47. Cf. *Banderas, Op. Cit.*, p. 178.

48. Cf. *Dīwān*, *Op. Cit.*, pp. 87 y 102.

49. *Poemas Arabigoandaluces*, p. 73.

“Sus *ajorcas* se ciñen a su pierna, y cuando las otras joyas
las ven, gimen de envidia”.⁵⁰

Ibn Quzmān la cita en una *muwaššaha*:

“Esa de la *ajorca* (*rabbat al-jaljāl*)
que, para matarme creó Dios,
la niña que causa mis males”.⁵¹

También aparecen con frecuencia en este tipo de poesía los zarcillos o pendientes (*qurt*), como en esta *muwaššaha* anónima:

“Su *zarcillo* entre el pelo
es entre sombras luz”.⁵²

Ya hemos visto en otra anterior dirigirse a una mujer como *rabbat al-qurt* (señora de los pendientes).

También hemos visto en la descripción física del cuerpo el uso de tintura roja (henna) o negra en las manos como señal de adorno, que Ibn Jātima censura tanto como el uso de las joyas:

“Es hermana de la gacela del desierto y *no usa joyas*
ni *pinta con tintura la punta de sus dedos*”.⁵³

Se cita también en una *muwaššaha* de ibn ‘Ubadā al-Malaqī el *sādr*, que debía de ser algún tipo de colgante: perla irregular, piedra preciosa o aljofar, traducido como *joyel* por García Gómez:

“Coqueta se cuelga
en el cuello frágil
bajo el sol del rostro
joyel deslumbrante”.⁵⁴

II. Espacio físico y status jurídico y social

2.1. Escenarios en que la sitúa el poeta

Los lugares y entornos en donde el poeta sitúa a esta mujer son generalmente los escenarios de las citas amorosas y las reuniones báquicas.

Pero, ¿qué clase de mujer acudía a estas citas o a las reuniones de placer?: nada aparece concreto sobre este punto en los poemas pero se deduce que debían referirse en general al tipo de esclavas cultas y educadas especialmente para el placer de los hombres (*ṡawārī al-ladḡa*), que recibían una instrucción y una formación artística en

50. Cf. *Dīwān*, *Op. Cit.*, p. 97.

51. Cf. *Las Jarchas romances...*, *Op. Cit.*, pp. 402-403.

52. *Ibid.*, p. 258.

53. Cf. *Dīwān*, *Op. Cit.*, p. 103.

54. Cf. *Las jarchas romances...*, *Op. Cit.*, p. 127.

las academias o conservatorios creados para tal fin, (sobre todo en Córdoba) y que luego eran vendidas a los nobles y príncipes a precios muy elevados.

Las mujeres libres, casadas o núbiles, no tenían en general tanta libertad de movimientos para acudir a estas fiestas ni a las citas nocturnas, salvo raras excepciones como algunas de las poetisas más conocidas; por otra parte, tampoco estaban preparadas para tal fin. Las únicas que podían alternar de igual a igual con los hombres, con relativa libertad de movimientos, dispuestas para la vida social, eran precisamente este tipo de esclavas, acerca de las cuales tenemos bastantes testimonios de que sus amos o los amigos de sus amos se enamoraban perdidamente, y en algún caso lograron llegar al puesto de favorita y ejercer una gran influencia sobre su señor, como es el caso de la célebre Rumaykiyya.

Según Salah Jalil, la situación de estas esclavas con respecto a sus amos era semejante a la de la mujer libre, pero gozaban de una libertad relativamente mayor que la de las esposas legítimas, sobre todo mientras sus dueños no se cansaran de ellas.⁵⁵

Por tanto, los escenarios y lugares de cita solían ser los jardines, pabellones de caza, las orillas de los ríos, etc., ya que los andalusíes eran muy aficionados a la vida al aire libre y a la naturaleza.

Lo que sí se concreta casi siempre es el momento de la cita, al anochecer, entre la caída del sol y la llegada de la aurora, y aparecen como elementos casi constantes la luna, las estrellas y las tinieblas.

Ibn Safar de Almería (s,XII):

“Cuando el sol se inclinaba para alejarse, le fijé para que cumpliera su promesa de *visitarme* como un sol, en el momento en que la luna de las tinieblas hace su viaje nocturno”.⁵⁶

La nocturnidad se asocia con frecuencia al espía o censor:

Ibn Hani' al-Ilbīrī:

“¿Por qué no nos visitó de noche, cuando las estrellas estaban quietas y dormidas y en el barrio había ojos vigilantes?”.⁵⁷

Las citas durante el día podían ser en fiestas o reuniones en los jardines:

Ibn Jātima:

“La deseé en una *fiesta*, en medio de un *jardín* que nos enviaba el perfume del ámbar desde su arboleda”.⁵⁸

Se habla a menudo de *qubba* (cúpula o especie de cenador o pabellón de caza) como el que tenía Abū Ŷa 'far ibn Sa'īd en los jardines del Naŷd en Granada, escenario de sus citas amorosas con la poetisa Ḥafsa:

55. Cf. SALAH JALIS, *Las vie litteraire a Seville au XI siecle*, Alger, 1966, p. 42.

56. Cf. *Poemas Arabigoandaluces*, p. 116.

57. Cf. *Literatos granadinos...*, *Op. Cit.*, p. 35.

58. Cf. *Dīwān*, *Op. Cit.*, p. 123.

“Acudid, en nombre de Dios, a un huerto, de adornadas ramas
y bordadas túnicas, en él hay un pabellón (*qubba*) llamado Kimāma”
“Tengo en él todo lo que se puede desear: vino, amor, libros y juego”.⁵⁹

Dos siglos más tarde, en este mismo lugar del Naǧd, otro poeta, Ibn Jātima, habla de otra *qubba*:

“En la *cúpula blanca* hay una *mujer blanca*, que si se mostrase al sol
de la mañana, quedaría atónito, desviándose de su objetivo”.⁶⁰

Otros escenarios son las reuniones báquicas o literarias, de las que hablaremos en los siguientes apartados, y en la poesía popular, el espacio de la mujer era la calle, el mercado o su propia casa, de lo que hablaremos en el último apartado.

2.2. *La Mujer y el vino: reuniones báquicas*

Al hablar de las reuniones, fiestas y citas amorosas hay que referirse inevitablemente a este tipo de reuniones a las que eran muy aficionados los andalusíes, donde se bebía, se improvisaban versos, se oía y contemplaba a las esclavas cantoras y bailarinas, y en definitiva se dedicaban a gozar de los placeres que conocían. Las musas de estas reuniones eran las mujeres y los coperos, probablemente éstos más que aquellas.

Las mujeres que asistían a estas reuniones debían de ser sin duda esclavas (salvo en el caso de determinadas poetisas): unas veces servían el vino, otras cantaban o bailaban y en general hacían compañía a los hombres que asistían, compartiendo con ellos el vino y la embriaguez.

Ibn Šuhayd de Córdoba:

“Cuando llena de embriaguez se durmió, y se durmieron
los ojos de la ronda...
me acerqué a ella tímidamente, como el amigo que busca
el contacto furtivo con disimulo”.⁶¹

Ibn Jātima de Almería:

“No cesé de *darle de beber* y de *beber en su boca*,
y la embriaguez nos hizo reclinar largo tiempo,
hasta que el vino la dejó a merced de mis brazos:
el vino sabe cómo tomar venganza”.⁶²

Unas veces es la mujer quien escancia el vino:

Al-Mu'tamid de Sevilla:

59. Cf. *Un poeta granadino... Op. Cit.*, pp. 103-105.

60. Cf. *Diwān.*, *Op. Cit.*, p. 79.

61. Cf. *Banderas.*, *Op. Cit.*, p. 183.

62. Cf. *Diwān.*, *Op. Cit.*, p. 26.

“A una gacela *pedí vino y me sirvió vino y rosas*
pasé la noche bebiendo el vino de su boca y tomando
la rosa de sus mejillas.”⁶³

Otras veces es el hombre el que incita a beber a la mujer:

Ibn Baqī de Córdoba:

“Cuando la noche arrastraba su cola de sombra, *le di a beber*
un vino oscuro y espeso como el almizcle en polvo
que se sorbe por las narices”.⁶⁴

Marwān al-Ṭalīq de Córdoba:

“El vaso lleno de rojo néctar era, entre sus dedos blancos,
como un crepúsculo que amaneció encima de una aurora”.⁶⁵

2.3. Ocupaciones, quehaceres: *status social*

Respecto a la ocupación, oficio o extracción social de las mujeres que aparecen en la poesía, ya hemos dicho que es difícil precisarlo aunque se deduce que eran sobre todo esclavas instruidas: cantoras, danzarinas, que se ocupaban de escanciar el vino y de hacer agradable la vida del hombre con sus atenciones.

Algunas veces se especifica su condición, como en el poema antes citado de Abū Ŷa‘far ibn Sa‘īd:

“No me falta la compañía de una *esclava* que, cuando canta,
desvía al justo del buen camino”⁶⁶

Al-Mu‘tamid recuerda en Agmat a sus *cantoras cristianas (rumiyyāt)*:

“Esas *cristianas* que me eran tan queridas y reemplazaban
con *sus cantos* a las palomas de las altas ramas”⁶⁷

H. Pérès nos habla de las *gulāmiyas*, esclavas que se cortaban el pelo y se vestían de muchacho para asistir a las reuniones, como una moda o excentricidad, o puede que para rivalizar con los coperos en la atención de los asistentes, y recoge algunos testimonios como el de Ibn Šuhayd de Córdoba:

“Es un antlope sin serlo del todo, pues *tras haberse cortado el pelo ella ha venido con su cuello* largo y esbelto que lleva sobre un cuerpo de muchacho (*ṣabī*)”.⁶⁸

63. Cf. *Al-Mu‘tamid. Poesía*, trad. M^a J. RUBIERA, p. 26.

64. Cf. *Banderas*, p. 193.

65. *Ibid.*, p. 175.

66. Cf. *Un poeta granadino...*, *Op. Cit.*, p. 105.

67. Cf. H. PERES, *El esplendor de al-Andalus*, *Op. Cit.*, p. 380.

68. *Ibid.*, p. 75.

Hay algunas excepciones en la poesía andalusí, que nos hablan de otro tipo de mujeres, como este excepcional poema de Abū Yá'far ibn Sa'īd, donde describe a una alcahueta en la Granada del siglo XII y nos parece estar viendo la imagen de la Trotaconventos o de la Celestina:

“Alcahueta que se afana con la ignominia:
 mejor encubridora que la noche al trasnochador”
 Se introduce en todas las casas,
 y nadie se da cuenta de su habilidad”
 Se crió, desde que supo las ventajas que le reportaba,
 entre malhechores y pícaros”
 “Ignorante de donde está la mezquita,
 conoce bien el local del tabernero;”
 “Sonriente, de abundantes piedad,
 amiga de bromas y chismes;”
 “domina las matemáticas, y, además,
 los horóscopos y hechizos”⁶⁹

2.4. *Músicas, cantoras y danzarinas*

Respecto a las esclavas educadas especialmente para el canto y el baile, tenemos numerosos testimonios en la poesía. Los instrumentos musicales que más aparecen mencionados son el laúd, la cítara y el rabel.

Al-Mu'tamid:

“Las cuerdas de su *laúd*, heridas por el plectro, me estremecían,
 como si oyese la melodía de las espadas en los tendones del cuello enemigo”⁷⁰

Del mismo

“Si las esclavas cantan acompañándose de la *cítara*,
 las espadas de mis donceles no dejan de cantar sobre
 los cascos enemigos”⁷¹

La voz nasal era, como hemos visto en el primer apartado, la que gustaba a los poetas.

Ibn Jātima:

“Una muchacha canta entre nosotros, compensándonos de las canciones,
 con su *voz nasal*”

“Se dobla curvándose como las ramas,
 excitada por las cuerdas del laúd”⁷²

69. Cf. *Un poeta granadino...*, *Op. Cit.*, pp. 61-62.

70. Cf. *Poemas Arabigoandaluces*, *Op. Cit.*, p. 73.

71. *Ibid.*, p. 75.

72. Cf. *Dīwān*, *Op. Cit.*, p. 104.

Del mismo:

“Una gacela cuyas bellezas exceden a toda descripción
aprendió al punto *sus canciones* y las interpretó
bailando con sus pies,
llegando casi a descubrir el significado de la poesía”⁷³

A veces actuaban juntos en las reuniones esclavas y coperos:

“Apareció y *cantó junto a un hermoso copero*,
¡Qué bien lo hiciste rui señor!
Una muchachita cuyo amor se desliza en las almas,
como la languidez de su mirada se desliza en los cuerpos”⁷⁴

A nivel popular, Abū Bakr Muḥammad de Sevilla nos habla en una *muwaššaha* de una doncella cristiana que canta, poniendo en su boca una jarcha romance:

“Una doncella donosa y gallarda
canta en *palabras de lengua cristiana (manṭiq ‘aṣamī)*
verse de tanta hermosura privada:
“*Qué haré o qué será de mí?*
Ḥabībī, no te vayas de mi lado”⁷⁵

III. Relaciones y sentimientos

3.1. Tipo de relaciones que se establecen

Sobre el carácter de las relaciones que se establecen en al-Andalus, teniendo como protagonista a la mujer, y que aparecen reflejadas a través de la poesía, podemos decir que en un 99% son de tipo erótico-amoroso, de carácter heterosexual. La relación entre mujeres, si existía, no ha quedado reflejada más que vagamente en un par de casos a través de la poesía femenina: el de Wallāda y Muḥya bint al-Tayyānī, y en un poema de Ḥamda bint Ziyād de Guadix (s.XII) dedicado a una doncella bañándose en el río.

Sobre la relación entre hombres y mujeres, podemos decir por los datos que aparecen en poesía, que tenía un carácter eminentemente físico y sensual, poco espiritual y carente de sentimientos profundos salvo en algunos casos como el de Ibn Zaydūn. Quizás por esta misma falta de profundidad en los sentimientos, el poeta se dirige mucho más hacia lo externo, lo que atrae los sentidos, y se dedica a describir minuciosamente lo que ve, lo que huele o lo que oye, muy poco lo que siente. Y son precisamente esos pocos casos en los que se aprecia un sentimiento profundo o una fuerte desesperación, como en los poemas de Ibn Zaydūn a Wallāda, en donde no

73. *Ibid.*, p. 115.

74. *Ibid.*, p. 97.

75. Cf. *La jarchas romances...*, *Op. Cit.* p. 73.

encontramos datos de interés sobre la mujer, porque el poeta lo que describe son sus propios sentimientos de amor, añoranza o dolor, pero apenas habla de ella ni de su aspecto ni de sus circunstancias: en ese caso el tema no es la mujer sino el amor mismo.

La mayoría de los poetas nos hablan de lo externo: la belleza física, los vestidos, los adornos, la noche, el vino, la unión amorosa o la despedida al alba. Poco o nada de los sentimientos, del carácter, del pensamiento ni de la opinión de esa mujer con quien compartían las veladas amorosas. Ella aparece casi siempre muda como una estatua, salvo en algunas ocasiones en que contesta a los requiebros del poeta con alguna agudeza o desplante. Es lo que algunos autores han llamado: "sales y donaires".

Dentro de esta sensualidad e interés por lo externo hay dos clases de relación: el amor físico que culmina con la unión amorosa, y el amor casto o "amor 'udrī", que, teniendo las mismas características sensuales y eróticas que el otro, en último término se abstiene o inhibe y hace profesión de castidad.

3.2. Sentimientos que esta mujer inspira en el hombre

El sentimiento primordial que vemos reflejado a través de la poesía es el deseo físico y sensual, y lo que el hombre busca, y así lo expresa claramente, es el de la unión amorosa. A veces también apreciamos otros sentimientos como *despecho por haber sido desdeñado*, a veces *dignidad*, sobre todo cuando se pierde, a veces *desconfianza* en la mujer en general, *recelo*, y en el caso del "amor 'udrī", *respeto mezclado con el deseo*:

Ibn Jātima:

"Daría mi vida por el amor de una muchacha desdeñosa que me hizo probar con su orgullo, el fruto amargo de la coloquintida"⁷⁶

Del mismo:

"Allí perdí mi dignidad por agradar a una luna de incomparable hermosura, que no decrece ni se enamora"⁷⁷

Ibn Hāni al-Ibbīrī:

"No hay nada como las noches, de tan poco fiar, ni como las mujeres hermosas, de tan poca palabra"⁷⁸

Ibn Jātima:

"Mis ojos se apartaron de su resplandor con un respeto que le sirvió de velo, aunque iba descubierta"⁷⁹

76. Cf. *Dī wān*, *Op. Cit.*, p. 110.

77. *Ibid.*, p. 78

78. Cf. *Literatos granadinos...*, *Op. Cit.*, p. 36.

79. Cf. *Dī wān*, *Op. Cit.*, p. 81.

Otras veces este amor es festivo y alegre, como en este poema de Ibn al-Saqqat de Málaga:

“La mano del amor nos ensartó para la alegría:
nosotros éramos las perlas y *los amores* los hilos”⁸⁰

3.3. *La actitud de la mujer*

Es aparentemente, y según el poeta, de desdén, orgullo, altanería, aunque casi siempre cede y se entrega:

Ibn Jātima es el que mejor la retrata:

Si me humillo ante ella, *se envanece*, si le hablo con dulzura,
me responde con dureza, si me acerco, *me rechaza*⁸¹

A menudo nos la presenta el poeta con los ojos bajos en actitud de recato, o con ojos lánguidos.

Ibn Jātima:

“Cuando la miro, baja los ojos irritada”⁸²

A veces, muy pocas, el poeta emite juicios sobre su comportamiento:

Ibn Jātima:

“Mis ojos hablan con sus ojos lánguidos, y su conversación
es mezcla de frivolidad y seriedad”⁸³

Otras veces nos la presentan llorando:

‘Umar ibn ‘Umar de Córdoba:

“Alzose hacia ella mi vista mientras lloraba
y vio desatarse las nubes bajo el sol de su frente”⁸⁴

La promesas se cumplen unas veces y otras no:

Abū ‘Yā‘far al- Ru‘aynī:

“No promete sin que luego se demore: así es la *promesa*
de las mujeres hermosas”⁸⁵

En la poesía popular, como siempre, es donde encontramos datos más interesantes y menos estereotipados, como la muchacha que se queja del desdén del amado y le pide que acuda a ella:

80. Cf. *Poemas Arabigoandaluces*, p. 110.

81. Cf. *Dīwān., Op. Cit.*, p. 81.

82. *Ibid.*, p. 125.

83. *Ibid.*, p. 80.

84. Cf. *Banderas*, p. 188.

85. Cf. *La poesía descriptiva...*, *Op. Cit.*

Ibn 'Ubāda al-Malaqī:

“Una moza que siempre se queja de un desdenoso,
 ardiendo ella de amores, y viéndolo duro y sordo...
 “Dueño mío, Ibrāhīm, ¡Oh nombre dulce! vente a mí de noche
 si no quieres, irme a ti, dime a donde, a verte”⁸⁶

3.4. Castidad

En al-Andalus hubo bastantes seguidores de la doctrina del “amor ‘udrī”, doctrina que, nacida en Iraq en el seno de la tribu de los Banū'Udra, propugnaba un amor puro siguiendo tres reglas: castidad, fidelidad y sumisión. Esta escuela, defendida por el poeta Ŷamīl, se propagó desde Oriente hasta al-Andalus y alcanzó un cierto éxito y un buen número de seguidores en la época del Califato, resurgiendo el tema de vez en cuando entre los poetas de los siglos posteriores hasta el siglo XV. No sabemos qué opinaban las mujeres andalusíes de esta moda venida de Oriente, que después de enaltecer el deseo y propugnar el acercamiento (esta doctrina no impedía los abrazos y besos, incluso el pasar la noche juntos) antes de llegar a la unión carnal cortaba bruscamente la relación y hacía una defensa de la castidad y la continencia. Podemos imaginar la frustración de esta mujer que, tras ser galanteada y llevada a una cita amorosa es rechazada súbitamente por una moda o doctrina que prefería el fantasma del deseo (*tayf*) a la mujer real. Suponemos que en este punto, las mujeres poco podían opinar, tanto si eran esclavas como mujeres libres, sino someterse a lo que decidieran los hombre.

Ibn Faraṣ de Jaén, del siglo X, uno de los principales representantes de esta escuela en al-Andalus, nos refleja la situación:

“Aunque estaba *pronta a entregarse, me abstuve de ella,*
 no obedecí la tentación que me ofrecía Satán”
 “Y así *pasé la noche con ella,* como el pequeño camello sediento
 al que el bozal impide mamar”⁸⁸

Encontramos la misma idea en Ibn Jātima de Almería, en el siglo XIV:

“Pregunta por la deliciosa historia de nuestra noche,
 y no pases por alto *mi castidad y mi continencia con ella,*⁸⁹

86. Cf. *La jarchas romances...*, Op. Cit., pp. 82-83.

87. Cf. NADA TOMICHE, “La mujer en el Islam”, en *Historia Mundial de la Mujer*, dirigida por P. GRIMAL, Barcelona, 1973, III, pp. 93-95.

88. Cf. *Poemas Arabioandaluces*, p. 95.

89. Cf. *Dīwān*, Op. Cit., p. 87.

3.5. Relaciones sexuales

Por muy de moda que se pusiera la doctrina del “amor puro” en determinados momentos, los datos habituales que se recogen en la poesía sobre este tema son, además de profusos, explícitos, y nos describen perfectamente las relaciones eróticas de los andalusíes: besos, abrazos, pasar la noche, dormir juntos, y algunas otras noticias que se podrían meter en un apartado de “malos tratos” o agresiones sexuales, aunque toleradas por la mujer aunque se queje de ello y dentro del juego amoroso: es lo que García Gómez denomina “El amante indelicado”⁹⁰ y que se manifiesta sobre todo en la poesía popular.

Lo que más comúnmente aparece son los abrazos y besos, en el que vemos siempre a la mujer en una actitud pasiva (según el poeta):

“Unas veces *la abrazaba* y otras veces *la besaba*, hasta que el estandarte de la aurora nos llamó para alejarnos”⁹¹

Ibn Šuhayd de Córdoba:

“Besé el blanco brillante de su *cuello*,
apuré el rojo vino de su *boca*”⁹²

Es habitual el término *pasar la noche*:

Ibn Safar de Almería (s. XII):

“Y *pasé con ella la noche*, mientras la noche dormía y el amor despertaba entre la rama de su talle, la duna de sus caderas y la luna de su rostro”⁹³

Esta relación acaba normalmente con la llegada de la aurora:

Ibn Šuhayd:

“Pasé mi noche con ella deliciosamente hasta que sonrieron las nieblas, mostrando los blancos dientes de la aurora”⁹⁴

Hay un caso un tanto ambiguo y que llama la atención: un poema que García Gómez titula *Desfloración*, de Ibn Sa‘īd al-Magribī, de Alcalá la Real, que pudiera referirse efectivamente a estos y sería el único que he encontrado sobre el tema de la pérdida de la virginidad, aunque también podría referirse a la pérdida del rubor o de la vergüenza simplemente:

“Vino a mí como rosa encarnada,
y la dejé amarilla como el hinojo.

90. Cf. *Las jarchas romances...*, Op. Cit., p. 402.

91. De Ibn Safar de Almería. Cf. *Poemas Arabigoandaluces*, p. 116.

92. Cf. *Banderas, op., cit.*, p. 183.

93. Cf. *Poemas Arabigoandaluces*, p. 116.

94. Cf. *Banderas, Op. Cit.*, p. 183.

Le quité el rojo rubor, que se desvaneció
colmando mi esperanza⁹⁵

En cuanto a relaciones sexuales más concretas o detalladas, es en la poesía popular, *muwaššaha* y *zejel*, donde encontramos datos más precisos, como el del amante indelicado a cuyo daño físico se niega la mujer:

Abū Bakr Muḥammad de Sevilla:

“Tras besarla, con mis manos
a sus pechos derivo:
pero quejosa dice entonces:
“Si me tienes cariño:
Non me toques, oh ḥabībī,
no quiero al que hace daño.
El corpiño es frágil, ¡Basta!
a todo me niego”⁹⁶

En otra *muwaššaha* anónima encontramos una alusión clara a una postura sexual:

“Ella dijo, al negarse por juego,
este viejo cantar, que es tan bello:
“No te amaré sino con la condición
de que juntes la ajorca del tobillo
*con mis pendientes”*⁹⁷

3.6. Agresiones físicas

El tema de la agresión física a la mujer por parte del hombre, dentro de las relaciones sexuales, aparece claramente dibujado en diversas *muwaššahas*, como parte del juego amoroso del que se vanagloria el hombre y se queja la mujer, como en esta *muwaššaha* anónima:

“Una vez que verla puede a solas,
tras besar las mieles de su boca,
le hice desgarrones en la ropa,
a su madre dijo como loca:
“Este desvergonzado, madre, este alborotado,
me toma por la fuerza
y no veo yo el porvenir”⁹⁸

Una de las “agresiones” que más aparece en la poesía popular y que ya hemos visto

95. *Ibid.*, p. 225.

96. Cf. *Las jarchas romances.*, *Op. Cit.*, p. 253.

97. *Ibid.*, pp. 144-145.

98. *Ibid.*, pp. 269-270.

en el apartado anterior es la de los mordiscos o mordidas en los pechos, como esta *muwaššaha* anónima, cuya jarcha romance termina:

“A una moza, que el pecho mostró cual lanza erecto,
por mordiscos maltrecho, aludo en estos versos:
 “*Me tomas con tetas marcadas con mordiscos*
agudas como lanzas, quemantes de llamas...”⁹⁹

O esta otra de Ibn Quzmān, donde la mujer exige una relación sexual que la satisfaga:

“Mirando en sus pechos *huellas de mordidas*,
 me anunció desdenes mientras que corría
 mi llanto cual lluvia sobre mis mejillas:
 “*Ven con algo que me guste*, no quieras mudar,
 ir despacio es la costumbre, sujétate a ello
 y yo también me sujetaré”¹⁰⁰

En esta otra Ibn Baqī, nos describe con todo lujo de detalles la escena:

“Al retozar con ella entre cortinas y almohadas
 desnudo el cuerpo que hasta hieren con verlo las miradas,
 la luna abrazo, entre su pelo, noche cerrada,
 y ella me suele decir entonces, gozosa y asustada:
 “*No me muerdas, ḥabībī*,
no quiero al que hace daño
El corpiño es frágil ¡Basta!
a todo me niego”¹⁰¹

IV. Costumbres y datos sociológicos

Este quizás se el apartado en el cual la poesía ofrece menos datos concretos, lo que es perfectamente coherente con el carácter inconcreto de este género. Un estudio sociológico en profundidad habría que hacerlo a través de la prosa: *risālas*, libros de viajes, de historia, recopilaciones biográficas, etc. A pesar de todo, encontramos de vez en cuando datos aislados que nos sugieren escenas y costumbres, así como profesiones a las que la mujer se dedicaba.

Ya hemos visto el poema a una alcahueta de Abū Ŷa‘far ibn Sa‘īd, que nos aporta un buen número de datos sobre este oficio.

El alfaquí poeta Abūd Ishāq de Elvira, en el siglo XI nos habla de la ocultación de las mujeres en la casa:

99. *Ibid.*, p. 151.

100. *Ibid.*, pp. 269-270.

101. *Ibid.*, pp. 406-407.

“Si no fuera por el invierno.. y porque las mujeres
necesitan estar ocultas, me construiría una casa de tela de araña”¹⁰²

Ibn Sa‘īd al-Magribī nos habla de la forma de viajar las mujeres, aunque no sabemos muy bien si se refería a las mujeres de su tierra o las que vio en Oriente:

“No puedo olvidar cuando al partir la caravana,
se apretaron las mujeres en lo palanquines,
y cuando ellas extendieron encima sus *telas encarnadas*,
dije: “Vuestra conducta os hace sonrojar”¹⁰³

Ibn Quzmān es quien más noticias y más frescas nos da en sus zéjeles sobre la vida cotidiana de las mujeres de su época: criadas, vecinas, mozas:

“Salió la criada gritando: ¿Quién va?
Volvió la criada: Te busca uno, sal”¹⁰⁴

Sobre su vecina también nos da sabrosas noticias:

“¡Qué hembra, señores, habita mi adarve!
Pero ¿qué haría si es la del vecino?
No es procedente que *aborden a vecina*
ni es decoroso que le hable en la calle”¹⁰⁵

Sobre las mozas cristianas que paseaban por los jardines de Granada, de las que ya hemos visto detalles sobre su indumentaria, nos dice:

“De *fuera del Islam* había *mozas*
que me han dejado sin saber qué hacerme.
Por verlas me senté bajo los olmos.
y *me hizo arder* mirar desde esa umbría”¹⁰⁶

También nos habla de mujeres casadas con comerciantes:

“Son las *casadas* con hombres que al zoco,
van con la aurora, ¡Que Alá no los traiga!”¹⁰⁷

Y de las mujeres que destacan por su inteligencia en las tertulias:

“¡Ay la flor de las tertulias
lista tanto como guapa!”¹⁰⁸

Uno de los datos más interesantes que nos aporta el poeta cordobés es el de una mujer que le echa la “buenaventura” y que por la descripción que de ella hace se podría

102. Cf. E. GARCIA GOMEZ, *Un alfaquí español: Abū Ishāq de Elvira*, Madrid-Granada, 1944, p. 107.

103. Cf. *Banderas*, p. 223.

104. Cf. *El mejor Ibn Quzman...*, *Op. Cit.*, p. 182.

105. *Ibid.*, p. 167.

106. *Ibid.*, p. 115.

107. *Ibid.*, p. 168.

108. *Ibid.*, p. 79.

identificar perfectamente con una gitana en su sentido más tópico:

“Un buen agüero creí deducir
del lance curioso que me sucedió
con una *vecina* que vez tras vez
por *ciertas cosillas* solía venir,
Caída la tarde, la vi aparecer
perol en la mano, y al punto empezó
tocando palillos, a *bailotear*
que a las *mujerzuelas* les gusta eso hacer.
Su vida de siempre sabía bien yo
Fulano que salía y entraba Zutano
mudaba de amantes en toda ocasión.
Leyome la mano...”¹⁰⁹

(A continuación cuenta lo que le aconteció después a él, que no viene al caso)

Otro dato interesante es la alabanza de la limpieza como cualidad en una mujer, igual que la constancia:

“Al par que te levantas de la cama,
reluce, con tu alcoba, todo el barrio.
¡Te ha dado Dios a ti lo que ninguna,
cual tú no entre mujeres hay tal gala
por esas tres *cosillas* que te adornan:
se blanca, limpia y ser constante”¹¹⁰

Hay datos, recogidos ya por H. Pérès, como el de la falta de libertad de las mujeres legítimas frente a la relativa independencia de las esclavas, como este consejo de al-Rundī:

“Impide a tus mujeres legítimas salir, y cuando lo hagan,
no muestres un rostro sereno”¹¹¹

Por último, encontramos algunos datos sobre la situación jurídica de la mujer, alusiones al pacto de compromiso, como en este poema de Ibn al-Ḥaddād de Guadix:

“*Rompe el pacto* que te liga a ella como ella lo ha roto,
para ser equitativo, y concede al amor que ella te inspira,
olvido y consuelo.

Pues las muchachas de cuello de cisne son como los jardines,
física y moralmente: un transeúnte corta una flor,
otro, después de él, cortará la segunda”¹¹²

109. *Ibid.*, pp. 174-175.

110. *Ibid.*, p. 85.

111. Cf. H. PÉRÈS, *El esplendor de al-Andalus*, *Op. Cit.*, p. 400.

112. *Ibid.*, p. 339.

Ibn Quzmān habla del repudio:
 “Un cepo es la mujer de tu caudal”
 “Igual que la cogí, la dejaré”
 “Te largas, contestaron, pero di:
 ¿la guardas, o, si no, qué va a comer?”
 “Tendrá sus alimentos, *mi deber*
 he, *cual buen repudiante, que cumplir*”¹¹³

Conclusiones

Las conclusiones que podemos extraer de estos materiales están condicionados por dos premisas: por una parte, las distintas lecturas que se pueden hacer de ellos; por otra, la limitación en ciertos temas que impone la misma naturaleza de la poesía: idealización, abstracción, subjetivismo, etc. Por tanto, sólo con ella no podemos obtener un estudio sociológico o antropológico fiable sino que habría que acudir a otra serie de fuentes más exactas como son la historia, el derecho o la prosa literaria entre otras.

Sin embargo en la poesía encontramos una gran riqueza de datos que sí pueden ser utilizado en trabajos históricos, sociológicos, y de hecho, en este campo, ya han sido utilizados muchos de ellos por los escasos investigadores que han abordado el tema de la mujer árabe de una forma científica.

Entre los datos que más destacan en lo que hemos visto están:

— Una gran información en lo que se refiera al aspecto externo de la mujer: físico, ropas, adornos, perfumes, etc., en contraste con una pobreza enorme en cuanto a su personalidad o su carácter.

— De los temas clásicos de la investigación feminista, pocos datos en claro podemos ilustrar. Los ciclos vitales de la mujer están poco definidos en este tipo de poesía: la edad de la mujer que aparece es inconcreta; podemos suponer por la descripción física que se trata de una mujer joven en la plenitud de su belleza física, pero salvo en un caso — precisamente una *muwaššaha*— en que se habla expresamente de una “doncella” de trece años que llora mal de amores¹¹⁴ nada sabemos de la edad de la mujer a que alude el poeta. Hay otros casos como el de la alcahueta en que podemos presuponer una edad madura o anciana, por pura lógica.

El status jurídico y social de esta mujer tampoco lo sabemos con exactitud salvo en algunos casos en que se habla expresamente de mujeres esclavas, cantoras, mujeres legítimas o repudiadas y mozas, pero la mayoría de las veces la mujer es tan sólo “la amada ideal e inconcreta” propia de cualquier poesía.

Tampoco nos dice mucho de los vínculos familiares que la unen al hombre: apenas hay alusiones a esposas, hijas, madres, primas o demás familia. No aparece el tema de

113. Cf. *El mejor Ben Quzman, Op. Cit.*, p. 148.

114. Cf. *Las jarchas romances, Op. Cit.*, p. 227.

la maternidad ni mucho menos el de la fertilidad. Esto habría que buscarlo en todo caso en la poesía femenina.

El tema de la religión y su incidencia en la vida de la mujer tampoco se toca en poesía, salvo en un caso: un poeta de Guadix, Ibn al-Ḥaddād,¹¹⁵ enamorado de una monja cristiana que conoció en Oriente y a la que dedicó todos sus poemas haciendo alusiones constantes al conflicto religioso que los separaba, pero como se trata de una mujer oriental no lo he incluido en este trabajo.

Sobre la interrelación entre vida pública o privada tampoco encontramos datos a través de la poesía masculina. Si sabemos en cambio por las fuentes literarias que las poetisas andalusíes dejaban oír su voz en la Corte y si bien no llegaron a ocupar cargos públicos, competían igualdad de condiciones con los poetas cortesanos a quien a menudo conseguían callar en público. Otra cuestión muy distinta es la de las mujeres que ejercieron una influencia política importante a través de la pasión o el deseo que inspiraban al hombre que detentaba el poder, fuera el rey o el primer ministro: es el caso de la célebre Rumaykiyya o de la sultana Subḥ, pero eso es otro tema.

Tampoco sabemos mucho sobre el poder adquisitivo o material de esta mujer que aparece en poesía andalusí: sabemos que vestía con lujo, llevaba joyas y adornos valiosos, pero si admitimos que se trataba de esclavas cultas, cantoras o danzarinas, vivirían tan bien como les permitieran sus amos y dependerían de sus regalos, a menos que fueran liberadas, pero nada de esto nos dicen los poemas.

En el terreno literario podemos señalar varios puntos:

— Una tendencia arcaica a reproducir y mantener las mismas imágenes literarias de los primeros siglos del Islam, con imágenes propias de una geografía y formas de vida típicas de Oriente y el Norte de África: el desierto, la duna, el camello, la gacela, el antílope, etc., que no tenían mucho sentido en al-Andalus, y sin embargo se mantienen hasta el siglo XV, lo que demuestra que la influencia oriental de los primeros siglos del Islam se mantiene viva en al-Andalus también en el tema de la mujer hasta el último momento.

— Una preocupación constante por los contrastes y la antítesis en las imágenes: la esbeltez de la rama o de la lanza en comparación al talle frente a la opulencia o magnitud de la duna que es la cadera. La blancura del rostro (comparado con la aurora) junto a la oscuridad o negrura de los cabellos (que son la noche o las tinieblas).

— Otro dato a tener en cuenta es la afición a las imágenes guerreras o militares en relación a la mujer: talles como lanzas, ojos como sables, miradas como flechas, trenzas como tahalís o el amor mismo concebido como un combate.

— Hay una especial atención a los olores, fragancias, perfumes, que se desprenden de la mujer.

— La carga de sensualidad y erotismo que existe en esta poesía, la exaltación de los sentidos con la descripción detallada tanto de los atributos físicos de la mujer: sus

115. Cf. A. RAMON, *Ibn al-Ḥaddād y otros poetas árabes de Guadix*, Granada, 1984.

ropas, adornos, perfumes, etc, como de los escenarios en que se mueve o de las propias relaciones físicas entre hombres y mujeres, descritas con todo tipo de detalles.

— Por último, hay que resaltar la actitud tan diferenciada de la mujer según sea el tipo de poesía: pasiva en la clásica y un papel más activo y desenvuelto en la popular. Hay una evidente diferencia de datos en lo que nos ofrecen estas dos formas poéticas (aunque en ocasiones sea el mismo autor el que escribe una y otra): en la clásica encontramos a una mujer ideal y perfecta en un decorado. En la poesía popular vemos a una mujer real y cotidiana, del pueblo, mucho más espontánea en sus relaciones, una mayor sencillez en el lenguaje y una casi ausencia de estereotipos.