

REFLEJOS CRONÍSTICOS DE MUJERES ANDALUSÍES Y MAGREBÍES¹

María Jesús VIGUERA MOLINS
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

Empecé a ocuparme, con cierta dedicación estructurada, de la situación de la mujer en al-Andalus desde mediado el año 1984, cuando el Seminario de Estudios de la Mujer, de la Universidad Autónoma de Madrid, me encargó organizar la parte andalusí de un Congreso que proyectaban sobre «El trabajo de la mujer en la Edad Media hispánica». Solicité entonces el planteamiento de varios temas concretos a varios arabistas, de modo que pudiéramos trazar un panorama por primera vez amplio sobre la situación, con contribuciones que presentamos en Madrid, en aquel Congreso, en marzo de 1985, y que luego se publicaron en las *Actas* correspondientes, en 1989².

No voy a ser yo, ahora, quien valore aquella empresa nuestra estudiosa sobre las mujeres de al-Andalus, aunque sí quiero destacar que abrió un cauce de investigación hasta entonces relegado por el arabismo español actual³, aunque después no haya dejado de cultivarse⁴, como también ahora debo reconocer que,

¹ Expuse una primera versión de este estudio en el Curso "Arab and Turkish sources for the History of women", organizado por el Proyecto "Individual and Society in the Mediterranean Muslim World" (European Science Foundation), el 16 de enero de 1997; sobre el tema, véase ahora: Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, Madrid, 2000.

² *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, *Actas de las Sas. Jornadas de Investigación del Sº de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma*, (Madrid, 1985), Madrid-Sevilla, 1989, editadas con un estudio preliminar (pp. 17-34) por María Jesús Viguera, que editó el conjunto, en 231 págs., conteniendo: "La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz" (M. Fierro); "La mujer en el espacio urbano musulmán" (M. de Epalza); "The image and Social Status of Urban Labour in al-Andalus" (M. Shatzmiller); "Oficios nobles, oficios viles" (M.J. Rubiera); "Acerca de la mujer musulmana en las épocas almorávid y almohade" (J.M. Fórneas); "Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del Califato de Córdoba" (M. Marín); "Presencia de la mujer en la Corte de al-Mu'tamid b. 'Abbād de Sevilla" y "Tres maestras sevillanas de la época del Califato Omeya" (R. Valencia); "Las mujeres 'sabias' en al-Andalus" (M. L. Avila); "Sobre las poetisas de al-Andalus" (T. Garulo); "Las actividades de las esclavas según Ibn Buṭlān y al-Saqāṭī de Málaga" (P. Coello); "Mujeres, campesinas, mudéjares" (C. Barceló); y "La mujer morisca: sus actividades" (A. Labarta).

³ Algo habían escrito escrito arabistas decimonónicos, como F.J. Simonet, "La mujer árabe-española", en 1891, y L. Gonzalvo, "La mujer musulmana en España", en 1904 (véase Viguera, *La mujer en al-Andalus*, p. 21).

⁴ La más reciente contribución por ahora impresa es la de Rafael Valencia, "La mujer y el espacio público de las ciudades andalusíes", en M^a. Isabel Calero Secall y Rosa Francia Somalo (Coords.), *Saber y vivir: mujer, antigüedad y medievo*, Universidad de Málaga, 1996, espec. págs. 115-125; entre otras, véanse especialmente la *Historia de las mujeres*, dirigida por G. Duby y Michelle Perrot, trad.

a mí, aquel ya lejano encargo me abrió una ventana de reflexión⁵, pues llegué a la certeza de que la diferencia radical y nítida consiste en 'ser' o 'no ser' protagonista de producción-consumo, y de que la mujer andalusí no fue protagonista de producción-consumo, afirmación evidente con parcialísimas excepciones en su generalidad, sobre la que giraremos a continuación, como tajante definición de su situación y su reflejo textual.

LA RESTRICCIÓN DEL PROTAGONISMO FEMENINO

La restricción del protagonismo de producción-consumo de la mujer en al-Andalus, es decir, con otras palabras, su mayoritario o característico confinamiento en el espacio de lo familiar, de lo privado, como en otras sociedades tanto islámicas, y dentro de ellas la sociedad andalusí, como otras cristianas, antiguas, medievales, modernas y contemporáneas, está condicionada de modo general por el nivel de un determinado desarrollo económico incardinado, con todas sus consecuencias, entre ellas las culturales e ideológicas, en su correspondiente estructura social, todo lo cual restringe, más o menos, el número de tales protagonismos, limitándolos principalmente por medio de unas concretas condiciones de sexo (sí hombres; no mujeres)⁶, edad (límites de la mayoría de edad y de la senectud), y condición de libertad o no (que excluye de tal protagonismo social a los esclavos), todo lo cual lleva a y produce una determinada ordenación social, como es el caso andalusí, claramente definible como patriarcal y agnática, en que la mujer está supeditada a su parentela masculina.

Así, para un primer balance de esta situación femenina supeditada voy a recurrir a la formulación de tan prestigioso arabista como fue Robert Brunschvig, a quien nadie podrá tildar de subjetivo 'feminista' para intentar aguar o menoscabar la evidencia de su discurso⁷; decía: «Cuanto más abajo en la escala

española, Madrid, 1991 y ss. donde se han añadido importantes capítulos sobre la mujer andalusí (en el vol. II, por M. Marín) y sobre la mujer morisca (en el vol. III, por B. Vincent), y las *Actas del Congreso organizado sobre Historia de la mujer en la Universidad de Granada*: C. del Moral (Ed.), *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la España medieval*, Granada, 1993; véanse además en *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII: *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, ed. M.L. Avila y M. Marín, Madrid, 1997, los artículos de M. Marín: "Una vida de mujer: Šubh" (págs. 425-445), y de V. Aguilar: "Mujeres y repertorios biográficos" (págs. 127-138).

⁵ Ampliadas en: M^a. J. Viguera, "Reflexiones históricas sobre la mujer en al-Andalus", *Nueva Lectura de la mujer: crítica histórica*, ed. V. Alfaro Bech y L. Taillefer de Haya, Universidad de Málaga, 1995, 63-84.

⁶ Avner Giladi, "Gender differences in child rearing and education: some preliminary observations with reference to Medieval Muslim thought", *Al-Qanṭara*, 16 (1995), 291-308.

⁷ En su gran libro *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle*, París, 1947, II, p. 175: "Plus on descendait dans l'échelle sociale, à la ville comme à la campagne, plus la femme pouvait librement, dans un certain rayon autour de sa demeure, aller et venir: c'était souvent une nécessité pour son travail. La claustration dans le gynécée, la surveillance stricte et continue,

social, tanto en la ciudad como en el campo, más podía la mujer ir y venir libremente, en un cierto radio alrededor de su casa: esto solía ser necesario para su trabajo. Su reclusión en el gineceo, su vigilancia estricta y continua, su indolencia ociosa sólo se daba en las familias de notables, o de burgueses. Pero, fueran cuales fueran las diferencias de condición, hay que concluir que la sociedad actuante sobre ramas enteras de la vida económica, la sociedad dirigente desde el punto de vista político, intelectual y religioso, era esencialmente una sociedad masculina, de la cual el elemento femenino estaba casi enteramente excluido».

Este análisis de Brunschvig está referido, en concreto, a otro de los ámbitos medievales islámicos, el Túnez hafsi de la Baja Edad Media, y puede aplicarse por completo a al-Andalus, como a cualquier otro círculo patriarcal agnático, a cualquier otra sociedad de predominancia masculina, donde el protagonismo de producción-consumo del varón se manifiesta en acciones de todo tipo (políticas, religiosas, sociales, económicas, culturales...) en que él tiene la capacidad directiva y ejecutora esencial, con papel más o menos exclusivo, y además está sancionado, tal protagonismo, por la ordenación de los valores, por leyes y estructuras, por ideales y prototipos⁸.

PROTAGONISMOS PÚBLICOS

Para plantear cómo funciona esa ordenación de los valores en el contexto arabo-islámico, del cual al-Andalus es una parte, podemos recurrir a recordar cuáles son los prototipos del protagonismo social, digamos público, en ese ámbito⁹, y cómo lo reflejan y lo sancionan las fuentes textuales, y entre ellas, comienzo por advertir, las crónicas, **per se** consagradas al poder soberano.

Ese protagonismo social lo representan, como bien reflejan los textos, quienes han anunciado la palabra divina, quienes defienden el Islam, quienes rigen su política, quienes lo conocen y lo enseñan, quienes lo practican con devoción y quienes lo enriquecen, es decir: profetas, guerreros, soberanos, sabios, santos, y entre los últimos, especialmente los comerciantes.

Estos seis conspicuos personajes, que llenan el escenario social y acaparan actividad y prestigio públicos, ocasionaron una galería completa y numerosa de profetas, guerreros, soberanos, sabios, santos y comerciantes, caracterizados como eximios varones. Las mujeres les quitan muy poco de aquel escaparate, pues otra

l'indolence oisive n'étaient de mise que dans les familles de grands, ou de bourgeois. Mais, quelles qu'aient été les différences de condition, il faut poser que la société agissante dans des branches entières de la vie économique, la société dirigeante au point de vue politique, intellectuel et religieux, c'était essentiellement une société masculine, dont l'élément féminin était presque entièrement exclu".

⁸ Susan L. Smith: *The Power of Women: A Topos in Medieval Art and Literature*, University of Pennsylvania Press, 1995, espec. págs. 22 y ss.

⁹ Más referencias en M^a.J. Viguera, "El héroe en el contexto arabo-islámico", Ponencia presentada al Seminario *Los héroes medievales*, Universidad de La Laguna, 1993 [Actas publicadas en *Cuadernos del CEMYR. I: Los Héroes medievales*, Universidad de la Laguna, 1994, 53-74.

cosa iría en contradicción con la sociedad patriarcal agnática, tan persistente en la historia de la humanidad, y con usos ni mucho menos exclusivos del contexto arabo-islámico, en que la mujer no es, en esencia (aunque pudiera serlo en ciertas excepcionales contingencias), como empecé diciendo, pues es fundamental, **protagonista** de producción ni de consumo. Y, en verdad, poco papel público queda sin reconocimiento de ese papel protagonista.

Desde luego, la mujer del contexto arabo-islámico no es profetisa, ni soberana, ni guerrera, para todo lo cual se requería más o menos explícita y legalmente la condición de varón (*dukūriyya*), aunque haya habido alguna soberana musulmana (en circunstancias limitadas, o en momentos y/o territorios más o menos atípicos; nunca en al-Andalus ni el Magreb) como las dos sultanas turco-mamelucas Radīyya («Gozo») y Šašarat al-Durr («Árbol de perlas»), algunas *jātūn* mongolas y varias reinas de las islas Maldivas e Indonesia, más las reinas del Yemen, formando parte todas ellas de la docena, o poco más, de las «Sultanes oubliées» cuya trayectoria excepcional –y siempre restrictiva– ha analizado Fatima Mernisi¹⁰, en relación con el contexto arabo-islámico.

También de forma esporádica existió, en este contexto arabo-islámico, alguna mujer guerrera, de forma tan excepcional que las fuentes la mencionan, singularmente «por su bravura, valentía y dotes caballerescas famosa, y por salir al encuentro de los caballeros y competir con ellos en el ejército», como destaca con énfasis extraordinario Ibn Ḥazm en su tratado genealógico del siglo XI¹¹, cuando habla de la familia Banū Ṭarīf de Osuna, a la que pertenecía esa guerrera mujer llamada Ÿamīla, de familia de origen beréber, aunque asentada en al-Andalus y por tanto ya incluida en el notable proceso de arabización andalusí, y cuya actuación ha de ponerse en relación con el relativo mayor grado de protagonismo social que se capta en las fuentes árabes en relación con la mujer beréber, empezando por la famosa Kāhina, heroína de la resistencia beréber norteafricana contra la expansión árabe a finales del siglo VII d. J.C., y continuando por otras mujeres beréberes destacadas, como la Zaynab que, ya en el siglo XI, casó con varios emires beréberes, y entre ellos con el primer emir almorávide de al-Andalus, Yūsuf b. Tāšufīn, haciéndose notar tanto en la esfera política, esta Zaynab y otras del período almorávide, que los enemigos de aquella dinastía, atrincherados en la historiografía pro-almohade, acusarán a ese imperio almorávide, precisamente, de dejarse pervertir por dar poder a las mujeres¹². Ya veremos esto con más detalle.

No es profetisa, no es soberana, no es guerrera la mujer arabo-islámica, en general, ni concretamente la andalusí y la magrebí (serlo por excepción, como un

¹⁰ *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'état en Islam*, París, 1990.

¹¹ Ibn Ḥazm, *Yamharat ansāb al-ʿarab*, El Cairo, 1961, p. 500.

¹² 'Išmat Dandaš, "Adwār siyāsiyya li-nisā' fī dawlat al-murābiṭīn", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias históricas: 'Historia, ciencia y sociedad'*, Madrid, 1992, pp. 49-65. Y el precioso libro de Gabriel Camps, *L'Afrique de Nord au féminin. Héroïnes du Maghreb et du Sahara*, París, 1992, espec. pp. 140-150.

caso raro, limitado en todos los sentidos, marginal, o de muy aislada pervivencia de substrato, no es *serlo*), ni tampoco en realidad comerciante, pues las normas éticas casi tampoco le dejaban actuación en este campo, incluida esta limitación en la restricción de que deambularan demasiado por el espacio público, pues advertían los tratadistas de *hisba* que las que fueran al zoco (implícitamente no muy lejos) a vender sus hilados sólo trataran con comisionistas de confianza, en lugares seguros¹³.

Pero, eso sí, por contraste virtual, dentro de la onomástica femenina puede encontrarse el apelativo simplemente halagüeño¹⁴, y no de ejercicio verdadero, de «Señora de los comerciantes» (*Sitt al-tuḡyār*), como también el de «Señora del poder real» (*Sitt al-mulk*), este último llevado por una mujer que fue hija, hermana y tía de tres sucesivos califas fatimíes, en Egipto, destacando circunstancialmente por su influjo para-soberano, pero jamás mencionado su reconocimiento en las monedas ni en las invocaciones oficiales, pese a que durante cuatro años ejerció *de facto* la soberanía, aunque a la sombra, manteniendo la minoría de edad de su sobrino Califa, entre 1020 y 1024, en imprevista 'regencia', ni siquiera como tal plenamente manifestada¹⁵.

Sólo queda espacio, algo comparable al masculino, de 'publicidad'¹⁶ femenina para las sabias¹⁷ y las santas. Entre las 116 mujeres sabias que tenemos documentadas en al-Andalus¹⁸, ninguna sobrepasó un tono discreto, cobijada en ambientes cultos familiares¹⁹; tampoco las poetisas de al-Andalus²⁰, como el

¹³ M^a. J. Viguera, "La censura de costumbres en Ibn al-Munāṣif", *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*, Madrid, 1985, p. 598.

¹⁴ Sobre la enorme y significativa difusión de este tipo de galanterías, también en otros ámbitos: K. Whinnom, *The Spanish Sentimental Romance 1440-1550: a critical bibliography*, Londres, 1983, n^o 83.

¹⁵ Laura Bariani, *Sitt al-Mulk. Signora del regno, signora del potere (359-415/970-1024-25)*, Tesis de Licenciatura, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (Roma, 1990), trabajo inédito; y de ella misma, "Parentela e potere: uso ed abuso. Indagine sulle 'madri' del califfo al-Ḥākim bi-Amr Allāh al-Fāṭimī", *Al-Qantara*, XVI (1995), 357-367.

¹⁶ Recuértese el siempre citado contraste entre las expresiones "hombre público" y "mujer pública", respectivamente definidos (por ej. en el *Diccionario de uso del español* de M. Moliner, II, 57 y II): "el que interviene activamente en la política", aplicándose al hombre tal connotación positiva, frente a la connotación negativa sobre la mujer pública, asociada a "mujer del punto; mujer de la vida; prostituta". Sobre otras consideraciones significativas y muy generalizadas, ya desde la Antigüedad Clásica, respecto a las representaciones del restringido acceso femenino a lo público véase el estudio de Deborah Levine Gera, en su edición y traducción *The Anonymus Tractatus De Mulieribus*, Leiden, 1997.

¹⁷ Aspectos generales interesantes en Ronald E. Surtz: *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Philadelphia Press, 1995.

¹⁸ M^a Luisa Avila, "Las mujeres 'sabias' en al-Andalus", en Viguera, *La mujer en al-Andalus*, pp. 139-184; sobre la cuestión ofrece importantes precisiones Manuela Marín, "Parentesco simbólico y matrimonio entre los ulemas andalusíes", *Al-Qantara*, XVI (1995), 335-356; además, en general: R. Roded, *Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Sa'd to Who's Who's*, Londres, 1994.

¹⁹ Similares situaciones las documenta con precisión Fernando R. Mediano, "Una sociabilidad oblicua. Mujeres en el Marruecos moderno", *Al-Qantara*, XVI (1995), 385-402.

resto de mujeres, sin capacidad estructural jurídica, social ni económica, inmersas en las condiciones de las mentalidades imperantes, a pesar de una figurada iniciativa emancipada que muestran unas decenas de versos que de ellas nos han quedado, evidencian una especial emancipación, sino tan sólo un pseudo-protagonismo, de juego social y de adorno estético²¹.

Sólo una proyección pública de especial relevancia, comparable en calidad a la proyección masculina, pero menos numerosa, detectamos en algunas místicas del contexto arabo-islámico, como aquella «Sol, la Madre de los pobres» que vivía en Marchena de los Olivos, y de quien su asiduo visitante, el sufí Ibn 'Arabī, a comienzos del siglo XIII, recordaba²²: «No he encontrado, entre los hombres de Dios, quien se asemejara a esta mujer en el fervor con que mortificaba su propia alma. Fue grande en sus ejercicios ascéticos y en sus revelaciones místicas. Mujer fue de corazón fuerte...». El análisis de esta situación pública excepcional de las místicas²³, apuntado ya en algunos estudios por A. Schimmel²⁴, J. Elias²⁵, G. López de la Plaza²⁶, N. y L. Amri²⁷, y G. Scattolin²⁸, muestra el precio que Ibn 'Arabī hubo de pagar, la acusación de heterodoxia, entre otras cosas, por «su no exclusión del género femenino ni de los niveles superiores de la jerarquía sufí ni de la esencia teológica fundamental»²⁹.

Para entender mejor qué es lo que reflejan las Crónicas, debemos insistir algo más en precisar el general apartamiento femenino de la jerarquía pública. Voy a citar un apunte ajeno, de nuevo, para esquivar la sonrisa recelosa; un pasaje, ahora, de D. Santillana, en sus *Istituzioni di diritto malichita*³⁰: «Si en el terreno religioso y moral musulmán la mujer es igual que el hombre, en el terreno civil, es decir político y jurídico, se la considera bastante inferior, tal y como ya señaló Ibn Jaldūn... Y especialmente en el derecho público: de acuerdo con los mālikíes

²⁰ Mahmud Sobh, *Poetisas arábigo-andaluzas*, Granada, [1985], y 2ª ed., 1995; Teresa Garulo, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, Madrid, 1986, y trad. árabe A. 'A. Da'dūr, *Šā'irāt al-Andalus*, El Cairo, 1996; Mª. Jesús Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, Madrid, 1990; sobre el marco general, incluyendo algo de las jarchas y de lo andalusí: Lucy A. Sponsler, *Women in the Medieval Spanish Epic and Lyric Traditions*, University Press of Kentucky, 1975; Doris Earnshaw, *The Female Voice in Medieval Romance Lyric*, Nueva York, 1988; Pilar Lorenzo Gradín, *La canción de mujer en la lírica medieval*, Santiago de Compostela, 1990.

²¹ Mª.J. Viguera, "Asluhu li-l-mā'ālī: On the Social Status of Andalusī Women", en S.K. al-Jayyusi (Ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1992, 709-724.

²² *Vidas de santones andaluces*, traducción y estudio por Miguel Asín Palacios, Madrid, 1935; reimpresión Madrid, 1981, pp. 180-181.

²³ Aspectos generales en Barbara Newman: *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Philadelphia Press, 1995.

²⁴ "Women in Mystical Islam", en A. al-Hibri (Ed.), *Women and Islam*, Oxford, 1982, espec. págs. 146-152.

²⁵ "Female and Feminine in Islamic Mysticism", *The Muslim World*, 78 (1988), 209-224.

²⁶ *al-Andalus: mujeres, sociedad y religión*, Universidad de Málaga, 1992.

²⁷ *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, St-Jean-de-Braye, 1992.

²⁸ *La mujer en el misticismo islámico*, en *Encuentro*, nº 282 (octubre, 1995).

²⁹ G. López de la Plaza, *op. cit.*, espec. pág. 93.

³⁰ Roma, 1926, espec. págs. 96-97.

y los šāfi'íes, la mujer queda excluida, como regla, no sólo del poder supremo, sino de todos los oficios públicos; una mujer no puede ser juez, ni dirigir la oración, ni ser predicador, ni tutor matrimonial; sí puede ser tutora de los hijos, pero sólo cuando el padre la haya llamado para la tutela».

PROTAGONISMOS Y REFLEJOS TEXTUALES

Profetas, guerreros, soberanos, sabios, santos y comerciantes conocieron —en el registro culto— la plasmación por escrito de sus acciones sobresalientes en varios géneros literarios clásicos, en prosa y verso, como Crónicas, Repertorios bio-bibliográficos y Bellas Letras, sobre todo, que exaltaban las mentalidades al uso y difundían sus modelos, como ocurre en toda sociedad ideológica. Entre las demás fuentes textuales, las Crónicas no son excepción, y no incurrir, claro está, en otorgar inexistentes protagonismos públicos a las mujeres. Las Crónicas, precisamente, se consagran a referir los actos del soberano y de los estamentos que controlan el poder público, de los dirigentes sociales, y de esta actuación, como señalamos y como es innegable, están ausentes las mujeres, reservadas al espacio privado³¹. Las Crónicas atienden de forma axiomática a los actores de la sociedad, a los hombres, y las mujeres sólo aparecerán en este tipo de textos en función de ellos, y en papeles asumidos de no protagonismo, realizándose en este tipo de fuentes textuales, especialmente, su siempre aludida carencia de preparación, condiciones y de vías de manifestación activa en esa escena pública.

En significativo contraste con esta limitativa estipulación de las Crónicas, algún autor andalusí saltó tal barrera, para planteársela críticamente³². Así, y sobre todo, un pasaje del gran filósofo cordobés Averroes (m. 1198), que nos ofrece —en su extraordinario juicio contrastivo— toda la dimensión del nulo 'protagonismo' público de la mujer andalusí, pues se cuestiona³³: «Si existen mujeres cuyas naturalezas se asemejan a las de cada una de las clases de ciudadanos... o si la naturaleza de las mujeres es diferente de la de los varones. Si fuera de aquel otro modo, y desde el punto de vista de las actividades de la comunidad, la mujer debería gozar de la misma situación que el varón en este orden de cosas y así podrían ser guerreros, filósofos, jefes, etc. Si la naturaleza del varón y de la mujer es la misma... resulta evidente que en dicha sociedad la mujer debe realizar las mismas labores que el varón... Sin embargo, en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus

³¹ A. Rassam, "Women and Domestic Power in Morocco", *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980), 171-179.

³² Véase en general: Alcuin Blamires (Ed.): *Woman Defamed and Woman Defended: An Anthology of Medieval Texts*, Oxford, 1992.

³³ Averroes, *Exposición de la 'República' de Platón*, trad. y estudio por M. Cruz Hernández, Madrid: Tecnos, 1987, págs. 57-59.

maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en la que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en tanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir».

Interesantísimo texto de Averroes, cuyo, bueno, digamos 'feminismo'³⁴, quizás mejor llamarlo 'humanismo', es muy notable, y además nos sirve de neta confirmación acerca de cómo la actuación de la mujer en el Islam medieval, en *al-Andalus en concreto, como también en el Magreb, se desenvolvía esencialmente* en la esfera privada, dentro del ámbito familiar, y que siendo la célula de la sociedad, precisamente, la familia, ésta estaba además «bajo dominio de los hombres», según puntualizó Claude Cahen³⁵.

MUJERES EN CRÓNICAS

¿Qué reflejan las Crónicas sobre estos seres carentes de real protagonismo público? Por un lado, este tipo de fuentes consagrado al escenario cortesano, mencionan, sí, a algunas de las mujeres que allí concurren y que forman el entorno familiar, y/o el decorado lujoso o estratégico de un soberano o de un personaje. Manuela Marín lo expuso muy bien en su estudio sobre «Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del Califato de Córdoba»³⁶, y asimismo Rafael Valencia puntualizó con acierto esta figuración prestada en «Presencia de la mujer en la Corte de al-Mu'tamid b. 'Abbād de Sevilla»³⁷.

Así, por el mero hecho de figurar en tal entorno, conocemos al menos los nombres de esposas y concubinas, madres, hijas, a veces abuelas, nietas y hermanas de los sucesivos soberanos andalusíes: Omeyas de Córdoba³⁸, régulos

³⁴ M. 'A. Makkí, "Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana", *Al encuentro de Averroes*, ed. A. Martínez Lorca, Madrid, 1993, pp. 37-38; se han fijado además en ese pasaje de Averroes M. J. Viguera, "Reflexiones históricas sobre la mujer en al-Andalus", *Nueva Lectura de la mujer: crítica histórica*, ed. V. Alfaro Bech y L. Taillefer de Haya, Universidad de Málaga, 1995, 63-84; y R. Valencia, "La mujer y el espacio público de las ciudades andalusíes", en M.I. Calero y R. Francia, *Saber y vivir: mujer, antigüedad y medievo*, Universidad de Málaga, 1996, 118-119.

³⁵ *El Islam. I: Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, trad. española, Madrid, 1972, pp. 122-123.

³⁶ En Viguera (Ed.), *La mujer en al-Andalus*, 105-127.

³⁷ *Ibidem*, 129-137.

³⁸ Joaquín Vallvé, "Sobre demografía y sociedad en al-Andalus (siglos VIII-XI)", *Al-Andalus*, XLII (1977), 323-340.

de taifas, Almorávides, Almohades y Nazaríes, y asimismo sabemos los nombres de algunas, en proporción mucho menor, mujeres de grandes familias. En general, aparte de sus nombres, poco más sabemos de ellas, a no ser que concurren determinadas circunstancias, que podemos calificar de 'extraordinarias', y entonces, entre los resquicios de las estructuras públicas, que regían a su imagen los hombres, alguna de estas mujeres de la Corte llegara a protagonizar algún acto en la escena política.

Esa actuación medio protagonista e insólita se presenta en las Crónicas, unas veces, como una influencia notable de la mujer fascinante en el ánimo de su esposo, como fue el caso de I'timād con al-Mu'tamid, a quien –según Ibn al-Abbār en su Crónica de *al-Hulla al-siyarā*³⁹– «dominaba»; o como fue el caso del califa de Córdoba al-Mustakfī, criticado porque –según el historiador cordobés Ibn Ḥayyān en su *Matīn*⁴⁰– «se dejaba mandar por una mujer perversa». Otras veces, la connotación de desorden⁴¹ con que este hacerse notar femenino se refleja en los textos, se agudiza al presentarse pugnas entre varias mujeres del entorno de un personaje, como cuando Ibn Ḥayyān en el *Muqtabis-V*⁴² transmite los ardides de harén para ganarse la voluntad del regio esposo, en este caso el califa 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, por cuya preferencia rivalizaron sus esposas Fāṭima y Mar'yān, ésta última madre precisamente del heredero al-Ḥakam II, contándonos el cronista, con delectación, el guirigay promovido por amor al gran Califa y al premio de su distinción, con términos significativos; dice: «Pero la maledicencia de sus esclavas-madres puso a Mar'yān tras Fāṭima, la cual la abrumó calumniándola con envidia ahincadamente, mas, habiendo aquélla advertido lo pagada de su persona que estaba... se puso al acecho para tenderle en tal punto la trampa, humillándose para atraerle el desprecio de su señor».

No pueden, como vemos, acumularse más referencias al actuar trapacero. Resulta, desde luego, que cuando estas mujeres actúan en la escena política, como tal actuación no está institucionalizada, ha de resultar y presentarse, precisa e inevitablemente, como anti-institucional, pues las Crónicas tienden a calificarlas de «intrigas». Sobre las «intrigas femeninas» advierten, claro está, los tratadistas políticos, como Algacel⁴³. Parte de estas denominadas «intrigas», en cuya descalificación suelen cebarse las Crónicas, consistieron en procurar alguna madre la sucesión soberana para un hijo propio, con juego político especialmente criticado si lo realizan las mujeres, como la sultana Ṭarūb y sus esfuerzos por

³⁹ Ed. H. Mu'nis, El Cairo, 1963, II, 62.

⁴⁰ Recogido por Ibn 'Idārī, *al-Bayān al-mugrib-III*, ed. E. Lévi-Provençal, París, 1930, III, 141; trad. F. Mañillo, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*, Salamanca, 1993; y por Ibn Bassām, *al-Dajira fī maḥāsīn ahl al-Āzīra*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1979, 8 vols, I, 433.

⁴¹ Jacob Lassner: *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, University of Chicago Press, 1993.

⁴² Trad. y anotación por M.J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza-Madrid, 1981, espec. págs. 13-14.

⁴³ E. Laoust, *La politique de Gazālī*, París, 1970, espec. págs. 151-152.

llevar al emirato cordobés, en pleno siglo III/IX, a su hijo el emir 'Abd Allāh⁴⁴, o los de la mujer de Almanzor, al-Dalfā', calificada de «conspiradora» por actuar a favor de la carrera política de su hijo al-Muzaffar⁴⁵, o las instigaciones de Qamar, concubina del emir almorávide 'Alī b. Yūsuf, para que éste designara heredero a su hijo Sīr, en 522/1128⁴⁶.

La crítica más característica a la relativa aparición en la escena política de las mujeres se alcanza alrededor de la especial situación de la mujer almorávide, y su censura en fuentes posteriores contrarias a esa dinastía. Tal cierto relieve femenino en el escenario histórico de aquella dinastía beréber se inició con Zaynab⁴⁷, esposa del emir Yūsuf b. Tāšufīn, y ex-esposa del desposeído emir de Ġmāt y también del emir almorávide Abū Bakr. La importancia política de esta mujer, y otros restos de matriarcalismo, fueron interpretados por fuentes almohades como fatal dejadez masculina: el Mu'ayyib del cronista pro-Almohade al-Marrākūšī, desde su posición oficial contraria a los Almorávides⁴⁸, reprocha al emir 'Alī no poder dominar a «los personajes almorávides que se hacían independientes... mientras las mismas mujeres adquirían prerrogativas e intervenían en los asuntos, y las más destacadas de las tribus de Lamtūna y Masūfa daban protección a cualquier provocador, malvado, bandido, dueño de taberna o de burdel. Y el descuido de los musulmanes crecía y su debilidad aumentaba».

La terminología de referencia no puede ser más expresiva, como también lo es la conexión entre «debilidad» y «poder femenino», aludido en ese pasaje cronístico recién citado, y también funciona en otras ocasiones en que las Crónicas relacionan soberano débil con presencia notable de una madre fuerte. Ocurre en el caso del emir de la taifa de Granada, 'Abd Allāh, el papel de cuya madre a su lado nos desvela él mismo en su Crónica autobiográfica del *Tibyān*⁴⁹, contándonos el influjo destacado de ella, y el control y acceso que esta sultana tenía sobre el Tesoro Real; dice 'Abd Allāh: « "Si el Emir [de los Almorávides] me permite ir a buscar todo en persona, lo haré, y, si no, ahí tenéis a mi madre que se encargará de ello, en compañía de hombres de confianza del soberano, a fin de que no se os escape ni una hilacha" », añadiendo: «A continuación ordenó

⁴⁴ Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabas*, ed. M. 'A. Makkī, Beirut, 1973, espec. pág. 114.

⁴⁵ Ibn 'Idārī, *al-Bayān al-mugrib*, III, 52-53 y 63-64.

⁴⁶ Ibn al-Ja'fī, *Iḥāta*, ed. M. 'A. A. 'Inān, El Cairo, 1973, I, 447.

⁴⁷ 'A. al-Hādī al-Tāzī, *Femmes célèbres de l'Occident musulman*, Casablanca, 1991; G. Camps, *L'Afrique du Nord au féminin. Héroïnes du Maghreb et du Sahara*, París, 1992, espec. 140-150; "Zeineb des Almoravides".

⁴⁸ al-Mu'ayyib, 127-128 (cfr. M.J. Viguera, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, 1992, espec. p. 186); 'Ismat Dandaš, "Adwār siyāsiyya li-nisā' fī dawlat al-Murābiṭīn", *Actas del II Congreso Hispano-Marroquí (Granada, 1989)*, Madrid, 1992, 49-65 (reprod. en su libro: *Adwā' ṣadida 'alā l-murābiṭīn*, Beirut, 1991, 163-185; y de ella misma: *al-Andalus fī nihāyat al-murābiṭīn wa-mustajill al-muwahhidīn. 'Aṣr al-tawā'if al-ṭānī. 510-546/1116-1151*, Beirut, 1988, por ejemplo p. 377 (sobre Tāy al-Nisā'), y pp. 29, 316, 436 (sobre Tamīma).

⁴⁹ 'Abd Allāh, *El siglo XI en 1ª persona*. Trad. E. Lévi-Provençal (ob. 1956) y E. García Gómez Madrid, 1980, espec. págs. 271-275.

a mi madre que subiera al alcázar para proceder a retirar los tesoros»; la importancia de su progenitora la remata contando cómo «Al salir de Granada, en efecto, la idea de que podía ser encarcelado me hizo temer verme separado de mi madre, si la dejaba en el alcázar, y salí con ella sin cuidarme de la suerte de nadie más».

Otra ocasión de evidente hiperactuación política materna fue la de Şubḥ con su hijo disminuido el Califa de Córdoba Hišām II. También alguna Crónica refiere cómo esta sultana podía disponer a su antojo del Tesoro Real⁵⁰. Notemos que el entorno de dificultades de otro soberano, también final de su dinastía, y más final aún por ser el último de al-Andalus, Boabdil, permite asimismo el raro realce político de su madre⁵¹, que según el significativo tópico le recriminó por llorar como mujer al perder el poder que no supo defender como hombre.

En proximidad a estas cargas negativas, está la aparición 'agorera' de la mujer de algún soberano ante una derrota, además evocada con la antipatía con que se recibe al portador de malas nuevas: la *Gran Crónica de Alfonso X*⁵², cuenta con sospechosa parsimonia «vnas visiones que vido la rreyna doña Fatima, que llamauan la horra, muger del rey Alboaçen. E otro si vos contara la historia como esta vision desta rreyna departio el moro Clarife el alarave, e como despues salio verdadero», refiriendo cómo el «rrey de Benamarin» pasó una velada hablando sobre el rey Alfonso XI, preguntando a un musulmán de su entorno, antes cristiano, que alabó al rey castellano, «E quando fue la noche e hora de dormir, echose el rrey [Abū l-Ḥasan] e la rreyna doña Fatima su muger. E la rreyna, yaziendo durmiendo, soño que yua vn leon e que entraua al rreal e que corria contra el rrey de Benamarin». Así participa, pues, con la mala fama del portador de desgraciadas noticias.

Ni siquiera en las Crónicas se incluirá peregrina referencia, incluso legendaria, a la mujer guerrera sin cargar tales referencias de ciertas connotaciones de desprestigio⁵³, como ocurre con el legendario pasaje de las mujeres arqueras que según la *Primera Crónica General de España*, en su capítulo 956⁵⁴, estaban mandadas por una mora «tan aperçebida et tan maestra de tirar del arco torqui, que era maraaquilla, et por esta razon diz que llamauan los moros en arauigo nugeymath turquia, que quiere dezir 'estrella de los arqueros de Turquia'» [en

⁵⁰ Laura Bariani, "Sobre las relaciones entre Şubḥ y Muḥammad Ibn Abī 'Āmir al-Manşūr, con particular referencia a su ruptura en 386-388/996-998", *Qurtuba*, 1 (1996), 39-57.

⁵¹ Emilio de Santiago, "El final del Islam granadino", en E. Sarasa (Ed.), *Fernando II de Aragón. El rey Católico*, Zaragoza, 1995, 509-518, espec. p. 510, nota 3.

⁵² Ed. crítica por D. Catalán, Madrid, 1976, 2 vols., II, 355-361, capítulo CCXCVIII.

⁵³ Reminiscencia quizás de heroicidades combatientes de mujeres almorávides, como aquella Fannū que murió defendiendo el Qaṣr al-ḥaṣar frente al último y definitivo ataque almohade a Marrakech, según lo cuenta al-Bayḍāq, *Kitāb Ajbār al-Mahdī wa-briḍā' dawlat al-muwahḥidīn*, ed. y trad. E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'Histoire almohade*, París, 1928: 103 (arabic text) and 170 (french trans.).

⁵⁴ L. P. Harvey, "Nugeyma Turquia: Primera Crónica General, Chapter 956", *Journal of Semitic Studies*, XIII (1968), 232-241.

realidad su nombre dice: «Estrellita la Tuareg»], pero lo más significativo en todo este relato legendario es que estas doncellas guerreras son descritas como «mujeres negras, de cabellos rapados» con imagen opuesta al tipo convencional femenino del medievo cristiano, y que frente a ellas los cristianos son «todos más blancos que una nieve». Es decir, en esta descripción utilizada por los cristianos del Norte peninsular, la mujer guerrera magrebí, que figuradamente lucha contra los cristianos ante los muros de Valencia, aparece caracterizada como extraña y anormal protagonista.

Pero ni siquiera el protagonismo negativo ocupa mucho espacio; son pocas las figuras femeninas que las Crónicas toman como ejemplos de ese protagonismo negativo, para amonestar sobre sus peligros, y ayudar con su discurso crítico a mantener los valores imperantes; la mayoría de las veces, estas mujeres mencionadas en las Crónicas aparecen, sencillamente, como desdibujadas comparsas del gran personaje, a quien acompañaban de modo oficial en las guerras (como las setenta mujeres que llevó Sanchuelo, hijo de Almanzor, en una campaña⁵⁵), o en fiestas, adonde concurren, como no se olvida de realzar el cronista⁵⁶, «con trajes de gala», porque el lujo –según alude Ibn Jaldūn, desvelándonos la clave del planteamiento⁵⁷– «amplía la fuerza de una dinastía», y las mujeres debían exhibirlo. Poseían bienes⁵⁸, contribuyendo a que sus linajes quedaran mejor representados ante la posteridad con aquellos monumentos, aspecto que también advierte Ibn Jaldūn⁵⁹. Y este papel decorativo lo cumplen también algunas servidoras y esclavas llamativas, que completan el entorno grato de los grandes personajes, y por ello las recuerdan a veces algunas Crónicas, también.

Una observación más: las Crónicas enaltecen, precisamente, el protagonismo supeditado de la mujer, como fue el caso de una Zaynab, hermana del Mahdī almohade Ibn Tūmart, el cual, gracias al trabajo de ella, hilandera, pudo subsistir, como las fuentes enaltecen⁶⁰, convirtiéndola así en modelo femenino del auto sacrificio en pro de un próximo varón. Las Crónicas, pues, no son una excepción en sus reflejos motivados sobre la mujer, y, como el resto de la producción textual, contribuyen a mantener y a justificar la situación privada femenina, su no capacidad, ni medios, ni marco institucional, ni posibilidades, ni decoro... respecto

⁵⁵ Ibn 'Idārī, *op. cit.*, III, 72.

⁵⁶ J. Vallvé, "Una fuente importante de la historia de al-Andalus: la 'Historia' de Ibn 'Askar", *Al-Andalus*, XXXI (1966), espec. pág. 252.

⁵⁷ Viguera, introd. a *La mujer en al-Andalus*, p. 32, nota 94.

⁵⁸ Joaquín Albarracín, "Un documento granadino sobre los bienes de la mujer de Boabdil en Mondújar", *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía* (1976), Córdoba, 2ª ed., 1982, espec. págs. 341-342; Maya Shatzmiller, "Women and Property Rights in al-Andalus and the Maghrib: Social Patterns and Legal Discourse", *Islamic Law and Society*, 23 (1995), 219-257.

⁵⁹ Viguera, introd. a *La mujer en al-Andalus*, p. 32, nota 97.

⁶⁰ Viguera, *La mujer en al-Andalus*, p. 27.

a la actuación pública que osen emprender; por eso, el espacio que dedican a las mujeres es sólo un espacio prestado⁶¹.

⁶¹ Recuérdese el certero artículo de F. Rosenthal, "Fiction and reality: Sources for the role of sex in medieval Muslim society", en A. L. al-Sayyid-Marsot (Ed.), *Society and the sexes in medieval Islam*, California, 1979, 3-22.