

La biografía de Wallāda, toda problemas*

Wallāda's Biography and its Problems

Teresa GARULO MUÑOZ
Universidad Complutense de Madrid
garulo@terra.es

Recibido: enero 2009

Aceptado: febrero 2009

RESUMEN

El presente artículo es una nueva revisión de la biografía de la princesa Wallāda, siguiendo como hilo conductor el artículo que le dedica Ibn Bassām en la *Ḍajira* (I, 429-433) a continuación del consagrado a Ibn Zaydūn. Se ha procedido a analizar la estructura del mismo artículo, la postura de Ibn Bassām ante datos cuya procedencia no le parece del todo segura y su forma de expresarla, y los materiales incluidos en la *Ḍajira* procedentes de fuentes posteriores a la redacción de la gran antología, y a comparar sus palabras con los pasajes dedicados a los amores de Wallāda e Ibn Zaydūn en otras fuentes, como en las obras de Ibn Jāqān, Ibn Baškuwāl, Ibn Dihya, Ibn Šākīr al-Kutubī, al-Suyūfī, al-Maqqarī, así como los comentarios de las epístolas *hazliyya* y *ʿiddiyya* redactados por Ibn Nubāta y al-Šafadī, respectivamente.

PALABRAS CLAVE: Wallāda bint al-Mustakfī. Poesía femenina árabe. Literatura de al-Andalus. Género biográfico.

ABSTRACT

This paper is a new review of Wallāda's biography, after Ibn Bassām's *Ḍakhīra*. Starting with the analysis of the structure of her biography and her biographer's doubts about the data's reliability, I proceed to compare Ibn Bassām's article on the umayyade princess with other Arabic sources, anthologies and biographical dictionaries: namely, Ibn Jāqān, Ibn Baškuwāl, Ibn Dihya, Ibn Šākīr al-Kutubī, al-Suyūfī, al-Maqqarī.

KEY WORDS: Wallāda bint al-Mustakfī. Arab Women Poetry. Hispano-Arabic Literature. Biographical genre.

* Una versión preliminar de este trabajo fue mi contribución a la *Novena Sesión de Creatividad Poética de la Fundación Abdulaziz Saud al-Babtain. Ibn Zaydun*. Córdoba, 4-8 de octubre de 2004.

Dentro del numeroso grupo de poetisas árabes cuyos versos recogen las fuentes medievales, pocas han despertado un interés tan intenso como Wallāda, la princesa de Córdoba que supo inspirar los mejores versos de amor compuestos en al-Andalus, los poemas de Ibn Zaydūn, el hombre que la inmortaliza y al mismo tiempo causa su desgracia. Sus poemas proyectan sobre ella tanta luz que el historiador de la literatura, o de la sociedad, a menudo se ofusca, deslumbrado y confuso, incapaz de precisar los contornos de una personalidad y de una vida que a la vez se muestran a la vista y se esconden.

Los datos sobre Wallāda son casi tan escasos como los de todas las mujeres árabes biografiadas en las fuentes, celosamente avaras de una información que choca frontalmente con un concepto de pudor y de decoro que guarda a la mujer y la confina en el espacio de la vida privada de los hombres. Su voz, la voz de las mujeres, se oye siempre a través de la voz de los hombres, que, si se prestan a cederles un breve apartado al final de sus obras, no dejan de reservarse la posibilidad de manipularla para sus propios fines.

El caso de Wallāda, sin embargo, ha trascendido con mucho los límites de la cultura árabe, como nos demuestra su presencia en las antologías de poesía femenina universal¹, o las distintas obras de creación consagradas a su figura². Wallāda parece convertida, en Occidente, en un arquetipo femenino en cuyo nombre se mitifica y mistifica el pasado de las mujeres en al-Andalus para recrearlo a la medida de los deseos y fantasías de los grupos que se adueñan de su personalidad: fantasías orientalistas que descubren una sexualidad más libre en las mujeres de oriente, encerradas en los harenes, o, más recientemente, fantasías feministas, que interpretan los versos de explícito contenido sexual de Wallāda como síntoma de su liberación y de su emancipación frente al mundo masculino; a las que hay que añadir las teorías, cargadas de prejuicios, en que se apoyan: la libertad de la mujer en al-Andalus, concretada en la biografía de la princesa Wallāda, como efecto de la influencia del cristianismo o de la población cristiana de la Península Ibérica³. El contexto cultural o social se difumina y los géneros literarios dejan de ser el marco en que se inserta la creación poética.

¹ Una de las más recientes es *Anthology of Ancient and Medieval Woman's Song*. Edited by Anne L. KLINCK, New York: Palgrave MacMillan, 2004, donde los versos de Wallāda (pp. 58-59) figuran junto a los de Safo, Christine de Pisan, algunas trovadoras provenzales, y muchos otros poemas de tipo tradicional, tanto de la Península Ibérica –como jarchas romances, cantigas de amigo o villancicos castellanos–, como del resto de Europa.

² Poco antes de celebrarse el congreso de la Fundación al-Bābīn, en el verano de 2004 el grupo Qurtuba y los bailarines Aida Gómez, Igor Yebra y Paco Mora estrenaron *Wallāda*. “*El sueño de un poeta cordobés*”, Musical Sinfónico Andaluz, con libreto de Javier GARCÍA-PELAYO y José María de la QUINTANA.

³ MARÍN, Manuela, *Mujeres en al-Ándalus. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. XI*. Madrid: CSIC, 2000, analiza este problema en distintos pasajes de la obra y proporciona abundante bibliografía.

La poesía femenina árabe se ha transmitido, sin embargo, en la medida en que se ha ajustado a ese contexto reconocible de convenciones literarias, quedando excluida o condenada la expresión de sentimientos que desprecian o ignoran dicho marco⁴. La sátira, el género al que pertenece la mayoría de los poemas de Wallāda, tiene un potencial transgresor perfectamente aceptado por la poética árabe, donde no escandaliza prácticamente a nadie, pese a su crudeza, pues se reconoce, en algunas de sus manifestaciones, su implícito carácter moral. Hoenerbach, a principio de los setenta⁵, intentó recontextualizar la vida y la obra de la princesa omeya, tras las transposiciones de A. Cour en su biografía de Ibn Zaydun⁶, y de H. Pérès⁷ o de A. R. Nykl⁸, pero no parece haber tenido mucho éxito, por cuanto periódicamente parece necesario devolverla al medio cultural, social y vital en que surgió⁹. En cierto modo, este trabajo también responde a esa necesidad.

La biografía de Wallāda es casi un prototipo de lo que podemos esperar de las fuentes árabes medievales cuando se buscan datos sobre una mujer, sobre todo por su ubicación dentro de las obras que la recogen. Se ha comentado en más de una ocasión cómo, en el orden jerárquico de las obras de *adab*, se relega las noticias sobre mujeres al final de la obra. Eso hace Ibn Qutayba en su '*Uyūn al-ajbār*: el último capítulo es el de las mujeres. En el '*Iqd al-farīd* de Ibn 'Abd Rabbihi, el libro dedicado a las mujeres es el XXI (*Al-Mar'yāna al-tāniya*), y los cuatro últimos capítulos se consagran a temas mucho más marginales todavía, como locos y avaros, animales, o chistes. Lo mismo sucede en la *Ḥamāsa* de Abū Tammām, con un último capítulo sobre censura de las mujeres (*maḍammāt al-nisā'*), aunque quizá

⁴ GARULO, Teresa, "Las poetisas de al-Andalus y el canon de la poesía árabe", *La Corónica* (*A Journal of Medieval Spanish Language and Literature*), 32.1 (Fall 2003), 65-78.

⁵ HOENERBACH, W., "Notas para una caracterización de Wallāda", *Al-Andalus*, XXXVI (1971), 467-473 (publicado originalmente en alemán, en *Die Welt des Islams*, XIII (1971), 1-2, 20-25.

⁶ COUR, A., *Un poète arabe d'Andalousie. Ibn Zaïdoûn: étude d'après le Dîwân de ce poète y les principales sources arabes*, Constantina, 1920.

⁷ PÉRÈS, Henri. *La poésie andalouse en arabe classique au XIe. siècle. Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^a éd., Paris: Adrien-Maisonneuve, 1953 (en español: *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, trad. Mercedes GARCÍA-ARENAL, Madrid, Libros Hiperión, 1983).

⁸ NYKL, A.R., *Hispano-Arabic Poetry ant its relations with the Old Provençal troubadours*, Baltimore 1946.

⁹ Recientemente se ha publicado una breve puesta al día de los datos sobre Wallāda: ARAGÓN HUERTA, Mercedes, "La princesa omeya Wallāda: poetisa, musa y mito en las fuentes árabes", *Jábega*, 97, segunda época (mayo-agosto 2008) (Tema monográfico: *Sabios en al-Andalus: Homenaje al malagueño Ibn al-Shayj al-Bálawi en el octavo centenario de su muerte*), 35-39.

podiera considerarse una extensión del capítulo anterior, sobre chistes y donaires (*mulah*)¹⁰. Ese mismo criterio se utiliza en los diccionarios biográficos de al-Andalus¹¹, o de autores orientales¹². Y en esas páginas finales es donde aparece la biografía de Wallāda en los diccionarios de Ibn Baškuwāl¹³ y al-Ḍabbī¹⁴.

Hasta qué punto esa forma de relegarlas a la última posición en las obras literarias es un reflejo de la marginación de las mujeres en sociedades patriarcales es tema que ocupa más a los sociólogos que a los estudiosos de la literatura. No estará de más constatar aquí ese hecho, fácilmente comprobable, porque no parece ajeno a la subordinación de la mujer a los intereses de los hombres que se observa a la hora de conservar las manifestaciones literarias femeninas.

Cuando se trata de recoger la poesía compuesta por las mujeres, salvo en el caso de las antologías que se le consagran, como la *Nuzhat al-ŷulasā'* de al-Suyūfī, en general hay cierta tendencia a vincularla a los hombres que tuvieron una relación directa con sus autoras, reflejando tal vez la primitiva misión de la poesía femenina –al menos en el canon literario de los árabes–, llorar a los guerreros de la tribu. Eso hace que se incluyan sus elegías como conclusión de la biografía de los hombres ilustres a quienes están dedicadas¹⁵. De la misma manera, la biografía de Wallāda, en la más antigua de las fuentes que hablan de ella, la *Ḍajira* de Ibn Bassām¹⁶, está a continuación del extenso artículo consagrado a Ibn Zaydūn¹⁷ y constituye una especie de epílogo. Aunque Ibn Bassām no menciona directamente a Wallāda dentro del artículo sobre el poeta¹⁸, la relación entre ambos era harto conocida, y

¹⁰ GELDER, Geert Jan van, “Against Women, and Other Pleasantries: the Last Chapter of Abū Tammām’s *Hamāsa*”, *Journal of Arabic Literature*, XVI (1985), 61-72.

¹¹ ÁVILA, María Luisa, “Women in Andalusí Biographical Sources”, en M. Marín y Randi Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, Londres: IB Tauris Publishers (in association with The European Science Foundation, Strasbourg, France), 2002, 149-163.

¹² AL-QADI, W., “Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance”, en G. ATIYEH (ed.), *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, New York, 1995, 93-122.

¹³ IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-šila*, ed. Ibrāhīm al-Ibyārī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī- Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989/1410, n° 1.552.

¹⁴ AL-ḌABBĪ, *Buġyat al-multamis*, ed. Ibrāhīm al-Ibyārī, El Cairo-Beirut, 1989/ 1410, n° 1602.

¹⁵ STERKEVYCH, Suzanne Pinkney, *The Mute Immortals Speak. Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1993, 163.

¹⁶ IBN BASSĀM, *Al-Ḍajira fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*, ed. Iḥsan ‘Abbās, Beirut: Dār al-Taqāfa, 1978, I, 429-433.

¹⁷ IBN BASSĀM, *Ḍajira*, I, 336-428.

¹⁸ Las dos únicas veces que aparece el nombre de Wallāda en las más de noventa páginas de la biografía del poeta son: la primera, dentro del poema de Ibn Zaydun contra Ibn ‘Abdūs (*Ḍajira*, I, 396); y la segunda, describiendo los motivos de la composición de un poema (*Ḍajira*, I, 427), tomado de *Qalā'id al-'iqyān* de Ibn Jāqān, dentro de un pasaje (*Ḍajira*, I,

bastaba yuxtaponer su biografía sin más preámbulos para confirmar la identidad de la destinataria de algunos de los poemas más famosos de Ibn Zaydūn e informar acerca de sus cualidades.

Todos los datos que conocemos sobre Wallāda proceden, básicamente, de Ibn Bassām y de Ibn Baškuwāl. Los demás autores que se ocupan de la princesa omeya copian de uno u otro o combinan la información de ambos, como hace Ibn Diḥya¹⁹. Algunas fuentes ofrecen otros datos que también parecen proceder de Ibn Bassām, aunque no se encuentran en el texto que conocemos de la *Ḍajīra*. Así ocurre en *Fawāt al-wafayāt* de Ibn Šākir al-Kutubī²⁰ y en *Nuzhat al-ŷulasā'* de al-Suyūṭī²¹. No puede descartarse que esos datos se deban al *Mugrib* de Ibn Sa'īd, a quien mencionan al-Suyūṭī y al-Maqqarī, aunque el pasaje citado por ellos no aparece en esa obra tal como ha llegado a nosotros. Al-Maqqarī²² utiliza todas estas obras –a veces parece copiar literalmente de al-Suyūṭī–, a las que añade *Qalā'id al-'iqyān* de Ibn Jāqān²³. Ibn Jāqān no se ocupa directamente de Wallāda, pero la biografía de Ibn Zaydūn le permite explicar el motivo de la composición de algunos de sus poemas amorosos, fundamentalmente la añoranza de Wallāda, o señalar cuándo el *nasīb* de una casida puede deberse a esa misma inspiración, y contribuye así a crear una atmósfera de historia de amor favorecida por su arrebatada prosa rimada.

Lo que ocurre con todos estos datos es que son muy escasos y apenas permiten entrever más que un solo episodio de la vida de Wallāda y sus consecuencias. Su nobleza y la personalidad de Ibn Zaydūn atrajeron la más malsana de las curiosidades y, desde muy pronto, parece haber proliferado toda suerte de noticias de muy dudosa procedencia, al menos para el gusto de Ibn Bassām. Pero el morbo ha llegado hasta este siglo, y Wallāda se describe sin reparo como una especie de devoradora de hombres, independiente en su riqueza. Y nada de eso se deduce, a mi juicio, de las fuentes.

Si analizamos la biografía de Wallāda en la *Ḍajīra*, la primera obra que se ocupa de la poetisa, se observa que, en más de una ocasión, Ibn Bassām presenta unos

420-428) que, según señala Iḥsān 'Abbās, se ha añadido a la *Ḍajīra* después de la redacción de Ibn Bassām.

¹⁹ IBN DIḤYA, *Al-Mutrib min aš'ar ahl al-Magrib*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, Ḥamid 'Abd al-Maḥīd y Aḥmad Aḥmad Badawī, Revisión de Ṭāhā Ḥusayn. El Cairo 1954, p. 7-10.

²⁰ IBN ŠĀKIR AL-KUTUBĪ, *Fawāt al-wafayāt*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut: Dār Šādir [1974], IV, 251-253.

²¹ AL-SUYŪṬĪ, *Nuzhat al-ŷulasā' fī aš'ar al-nisā'*, ed. Šalāḥ al-Dīn al-Munaŷŷīd, Beirut: Dār al-Kitāb al-Ŷadīd, 1978, 77-81 (nº 38); AL-SUYŪṬĪ, *Nuzhat al-ŷulasā' fī aš'ar al-nisā'*, Hims: Matba'at al-Yamāma, 1995, 93-98 (nº 36).

²² AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-tīb*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut: Dār Šādir, 1388/1968, IV, 205-211.

²³ IBN JĀQĀN, al-Faṭḥ, *Qalā'id al-'iqyān fī maḥāsin al-a'yān*, Marsella-París, 1277/1860, 79-93; IBN JĀQĀN, *Qalā'id al-'iqyān*, ed. Muḥammad ibn 'Āšūr, Túnez: Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1990, 175-199.

datos para, a continuación, desdecirse o ponerlos en duda. El caso más evidente lo encontramos a propósito de los versos que, se dice (e Ibn Bassām subraya ese “se dice”, *za ‘amū*), llevaba escritos en los hombros del vestido. Los versos mismos, como señalaba Hoenerbach, se contradicen, y su éxito en las biografías posteriores, aunque ni siquiera se alude a ellos en la *Šila* de Ibn Baškuwāl, casi parece deberse a que son como el epítome de la historia que se teje en torno a ella, apoyada en la contradicción entre lo que es, una princesa orgullosa de su estirpe:

Estoy hecha, por Dios, para la gloria,
y avanzo, orgullosa, por mi propio camino,

y la conducta que se le atribuye, la sumisión amorosa ante quien la requiere:

Ofrezco la mejilla a quien me ama
y doy mis besos a quien los desea.

Ibn Bassām encuentra la transmisión de estos versos bastante escandalosa, y se apresura a desvincularse de ella: así es como circula esa información entre los expertos en noticias literarias, y él no quiere ser responsable de lo que tienen de maledicencia o de impostura. Dios y la literatura (o, mejor, el *adab*) saben de su inocencia.

La contradicción que reflejan esos versos aparece desde el primer párrafo de la biografía de Ibn Bassām, un párrafo en el que el antólogo se mueve como en círculos para hablar sobre lo mismo: ¿Quién es Wallāda? ¿Cómo es Wallāda? ¿Qué hace Wallāda? ¿Cómo se juzga a Wallāda?

Y la Wallāda que menciona Ibn Zaydūn en sus versos es una princesa, la hija de Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Nāširī. En las demás fuentes su filiación es mucho más completa, y se menciona que su padre fue califa y el apodo honorífico que adoptó, al-Mustakfī bi-Llāh, y que era descendiente de ‘Abd al-Raḥmān III al-Nāšir.

Es una mujer única; al menos en su tiempo destaca entre sus contemporáneas. Su presencia da testimonio de ello, así como el ardor o viveza de sus brillantes ocurrencias (*ḥarārat awābid*), su belleza y su agradable carácter y la gracia de su forma de comportarse. Hay que añadir, ahora en la descripción de Ibn Baškuwāl, que es una buena poetisa, llena de talento (*nabāha*), con un estilo poderoso (*ŷazlat al-qawl*, *ŷazālat manṭiqī-hā*) y elocuente (*fašāḥa*) y una excepcional agudeza (*ḥarārat nādirati-hā/ qādirati-hā*). Ibn Bassām no se muestra tan entusiasta sobre los méritos literarios de Wallāda, como dirá más adelante, pero sí está de acuerdo en la singularidad de esta mujer que en un momento dado inspiró una pasión bastante duradera, una obsesión notable, en Ibn Zaydūn. También le reconoce el ingenio (*ḍakā’ jāṭiri-hā*) y, de nuevo, el ardor o viveza de sus salidas (*ḥarārat*

nawādiri-ha), capaces de dejar sin habla a sus interlocutores²⁴. La escena con que Ibn Bassām ilustra esto nos presenta a una Wallāda demostrando la eficacia de la formación poética que se consideraba imprescindible en la Edad Media, la memorización de poesía, el estudio de los diwanes de la mayoría de los poetas anteriores, que permitía a las personas dedicadas a la literatura citar sus versos en el momento preciso y aplicarlos a casi cualquier situación que se les presentase. Naturalmente, las mujeres así educadas también eran capaces de hacerlo, como se ve en sus biografías. Y Wallāda, al ver el charco enorme, la alberca natural que se ha ido formando ante la casa del ministro Ibn ‘Abdūs y que obstaculiza su camino siempre que ha tenido que pasar por allí, cita un verso de Abū Nuwās, del panegírico que dirige a al-Jaṣṣīb, gobernador de Egipto:

Eres al-Jaṣṣīb y esto es Egipto,
desbordaos, pues ambos sois el mar.

El verso está, por supuesto, en el *dīwān* de Abū Nuwās²⁵, pero quien lo señala es Ibn Šākir al-Kutubī, que no parece pensar que sus lectores sean tan cultos como sin duda pensaba de los suyos Ibn Bassām y, además de identificar el verso, reelabora en varias ocasiones las palabras del autor de la *Dajīra*, traduciéndolas a un lenguaje algo menos difícil y ambiguo que la prosa rimada de Ibn Bassām.

No es difícil entender que el ministro se quedase cortado al oírlo, pues apunta en dos direcciones opuestas. Por un lado, la burla, quizá lo más sobresaliente, el contraste entre la situación, molesta para la princesa, y el verso panegírico. Pero no deja de ser un poema de elogio, Ibn ‘Abdūs es un hombre muy respetado en Córdoba, uno de sus dirigentes. Wallāda puede muy bien haber necesitado ya su protección.

No se sabe, sin embargo, cuándo puede fecharse esta anécdota. El contexto es, como en tantas biografías, perfectamente intemporal. No deja de ser de un atrevimiento notable suponer, como hacía Cour²⁶, que esta muestra de ingenio de Wallāda cautivase a Ibn ‘Abdūs que, a partir de ese momento, se convierte en rival de Ibn Zaydūn. Es evidente que en el amor frustrado de Ibn Zaydūn por Wallāda faltaba un tercero que justificase el desvío de la princesa, e Ibn ‘Abdūs tiene algún tipo de relación con Wallāda que hace de él el candidato idóneo para serlo. Pero, ¿qué relación?, o, ¿en qué consiste? En la biografía de Wallāda en la *Dajīra* sólo se nos habla de que Ibn ‘Abdūs se ha erigido en protector de Wallāda, aunque eso sólo lo vemos al final de la vida de ambos: la princesa, una anciana en situación precaria —el tiempo la ha maltratado—, el ex-ministro, a quien las vicisitudes de la política,

²⁴ IBN BASSĀM, *Dajīra*, I, 432.

²⁵ AL-ĤĀWĪ, Ilyā, *Šarḥ Dīwān Abī Nuwās*, Beirut: Al-Šarika Al-‘Ālamiyya li-l-Kitāb, 1987, I, 524-526, verso 17.

²⁶ COUR, *Un poète arabe*, 31.

después de la desaparición de los Ŷahwaríes en 462/1070, parecen haber privado de poder, de influencia y de posición económica.

Más importancia ha tenido, para dar por sentada esa rivalidad amorosa, un poema muy duro de Ibn Zaydūn, poniendo en guardia a Ibn ‘Abdūs de los peligros que supone enfrentarse con él. Pero además de hablar de la poesía como terreno de la competición, Ibn Zaydūn cita por su nombre a Wallāda. En el *dīwān* del poeta, en lugar del nombre tenemos una palabra con el mismo esquema prosódico, *fa‘‘āla*, más insultante, por su significado, y a la vez más neutra, porque es la forma con que en la gramática se describe ese paradigma morfológico. Wallāda no es digna de confianza porque su fidelidad es un espejismo. Ibn Zaydūn ha oído que la princesa considera elogiarse irse tras Ibn ‘Abdūs después de haberla dejado él, y se muestra ofensivamente condescendiente: le basta haber cosechado los frutos frescos, en la rama, y no le importa que otros recojan los caídos al suelo. Esta casida está recogida parcialmente en la *Dajīra*²⁷ y hay también algunos versos de ella en el *Nafh al-tīb*²⁸. Extraña que Ibn Jāqān no aluda para nada a esto. De hecho, ni siquiera menciona a Ibn ‘Abdūs. O está protegiendo el prestigio del ministro, y no parece que haya tenido nunca tantos miramientos, o no daba ninguna importancia especial al poema dentro de la historia de amor que él mismo está contribuyendo a crear. El poema, al fin y al cabo, no es más que una sátira destinada a deshonorar al contrario sin que importen mucho los medios empleados. Sólo más adelante, ya en el siglo VIII/XIV, Ibn Šākīr al-Kutubī, al-Šafadī²⁹ e Ibn al-Nubāta³⁰, destacan ese triángulo amoroso e insisten en subrayarlo. Al-Kutubī afirma textualmente que Wallāda primero estuvo enamorada de Ibn Zaydūn, al que dejó, para después enamorarse de Ibn ‘Abdūs. No se sabe qué fuente utiliza para su afirmación, pero parece una deducción a partir de las palabras de esa sátira. Ibn Nubāta es el primer autor que identifica a Ibn ‘Abdūs como el destinatario de la sátira en prosa de Ibn Zaydūn, conocida como epístola burlesca (*risāla hazliyya*), a la que dedica su comentario, pero sin que nada en las fuentes avale semejante aserto³¹. Los tres

²⁷ IBN BASSĀM, *Dajīra*, I, 396-397.

²⁸ AL-MAQQARĪ, *Nafh al-tīb*, IV, 208-209.

²⁹ AL-ŠAFADĪ, *Tamām al-mutūn fī šarḥ risālat Ibn Zaydūn*, (Comentario a la *risāla ŷiddiyya*), ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1389/1969, 6-21 (capítulo dedicado a la biografía del poeta; su relación con Wallāda ocupa las pp.10-15).

³⁰ IBN NUBĀTA, *Sarḥ al-‘uyūn fī šarḥ risālat Ibn Zaydūn*, (Comentario a la *risāla hazliyya*), ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Sidón-Beirut: Manšūrāt al-Maktaba al-Miṣriyya, 1406/1986.

³¹ ALAIWA, Mohammed M. M., *El humor en al-Andalus: época de taifas y época almorávide*, Tesis Doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid, el 12 de julio de 2004, cap. 4.

incluyen otro poema igualmente insultante para Ibn ‘Abdūs (Abū ‘Āmir) y Wallāda, que nunca había formado parte del *dīwān* del poeta³²:

¿Qué tesoro más noble sería Wallāda
si distinguiese entre un albéitar y un perfumista!
Me dicen: Abū ‘Āmir ha empezado a visitarla.
Y les contesto: La mariposa
se acerca a veces al fuego.
Me echáis en cara
que él sea mi sucesor con quien amaba,
y en eso no hay ninguna tacha:
conseguí lo mejor de esa comida apetitosa
y me aparté para dejarle algo a ese ratón.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? ¿Por qué ese ensañamiento con Wallāda?
¿Qué ha hecho la princesa para verse envuelta en esta historia escandalosa?

Wallāda –y volvemos con esto a la biografía que traza Ibn Bassām– mantiene un salón (*maʿyilis*) literario en Córdoba que “es punto de reunión de los notables de la ciudad, palestra de los corceles de la poesía y la prosa; los hombres de letras iban en busca de la luz de su frente –los mejores poetas y secretarios se perecían por la gracia de su trato–, la llaneza de su etiqueta y su presencia constante”. Es posible que la expresión árabe *suhūlat ḥiṣṣābi-hā*, que he traducido por ‘llaneza de etiqueta’, haya dado pie a pensar que la princesa Wallāda desdeñaba el velo (*ḥiṣṣāb*)³³. Pienso, sin embargo, que se refiere a cierta sencillez en la etiqueta que se guardaba en este tipo de reuniones. Se conoce bastante bien la que se seguía en las reuniones (*maʿyilis*)³⁴, no sólo oficiales, de los soberanos con sus cortesanos. Desde la época omeya en Oriente, pero sobre todo a partir de los abbasíes, implicaba la existencia de una cortina (*ḥiṣṣāb*, *sitāra* o *sitr*) que separaba al califa de sus contertulios, que debían atenerse a unas normas bastante estrictas. Cabe que en algunos casos concretos, o en las reuniones presididas por los grandes dignatarios de la corte, esas normas fuesen menos rígidas y reinase cierta familiaridad. Si tenemos esto en cuenta, no parece lógico pensar que se prescindiese del *ḥiṣṣāb* cuando quien presidía ese *maʿyilis* era una mujer. Es difícil imaginar que, en ese caso, se abandonara una institución que se había creado precisamente para separar a las mujeres de los hombres y se aplicaba de manera especial a las de las clases

³² *Dīwān Ibn Zaydūn wa-rasāʾilu-hu*, comentario y ed. de ‘Alī ‘ABD AL-‘AZĪM, El Cairo: Dār Nahdāt Miṣr [1376/1957], 196, a partir de las versiones que recogen Ibn Nubāta y al-Ṣafadī; *Dīwān Ibn Zaydūn wa-rasāʾilu-hu*, comentario y ed. de ‘Alī ‘ABD AL-‘AZĪM, presentación y revisión de Muḥammad Iḥān al-Naṣṣ, Kuwayt, 2004, 262; IBN ṢĀKIR AL-KUTUBĪ, *Fawāt*, IV, 252.

³³ COUR, *Un poète arabe*, 22; PÉRÈS, *La poésie andalouse*, 399; PÉRÈS, *Esplendor en al-Andalus*, 401.

³⁴ “Madjlis”, *E. I.*, 2ª ed., V, 1031; CHELHOD, J., “Hidjāb”, *E. I.*, 2ª ed., III, 359.

sociales más elevadas y, de forma general, a las mujeres libres, no esclavas. El *ḥiṣāb*, o al menos la cortina que separa a la mujer de los varones, está presente incluso cuando uno de éstos imparte sus clases a una mujer con la que no tiene relaciones estrechas de parentesco, como se ve en algunas de las biografías de mujeres instruidas de al-Andalus³⁵.

En el salón (*maylis*) de Wallāda debía de respetarse, aunque quizá algo simplificada, la etiqueta del *ḥiṣāb*, pues a continuación Ibn Bassām comenta que la gracia de su trato, la sencilla etiqueta y su presencia, iban acompañadas de una clara conciencia de la nobleza de su linaje y de su estirpe y una conducta irreprochable (*tahārat atwāb*).

Esto último parece la descripción propia de una mujer de la aristocracia recluida en su casa. Y de hecho, sólo en dos ocasiones se ve a Wallāda en la calle. En una de ellas, la princesa acude a dar el pésame a Abū ‘Abd Allāh Ŷa‘far Ibn Makkī (m. 535/1140) por la muerte de su padre. Ibn Baškuwāl anota cuidadosamente el suceso que, sin duda, había halagado a su maestro³⁶ y principal informante para la biografía de Wallāda. Es el año 474/1081, y Wallāda es una anciana. No se sabe en qué año nació, pero Ibn Bassām afirma que vivió más de ochenta años, igual que Ibn ‘Abdūs. Su muerte se produjo en 484/1091, cuando los almorávides asedian Córdoba después de destronar a los reyes de taifas, el mismo día en que muere combatiendo contra ellos el gobernador de la ciudad, al-Fathī ibn Muḥammad ibn ‘Abbād, un hijo de al-Mu‘tamid de Sevilla. Se supone, por tanto, que pudo haber nacido hacia el año 400/1010. En su visita a la familia de Ibn Makkī tenía alrededor de setenta años, y, como es bien sabido, a esas edades ya hace mucho tiempo que se han superado las barreras de la segregación sexual y las ancianas circulan libremente por las calles o pueden compartir espacios con los hombres³⁷. Es posible que en la otra salida a la calle que conocemos, cuando Wallāda pasa por delante de la casa de Ibn ‘Abdūs, fuese ya una mujer de cierta edad –su comentario de exasperación podría haberlo hecho una vieja regañona–, y no la jovencita seductora que imaginaba Cour.

Sin embargo, nada más señalar que la conducta de Wallāda es irreprochable, al menos en su *maylis*, da Ibn Bassām la primera nota negativa. A pesar de sus muchas cualidades y de su nobleza, Wallāda, Dios la perdone y pase por alto sus

³⁵ ÁVILA, María Luisa, “Las mujeres «sabias» en al-Andalus”, en María Jesús VIGUERA (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales. Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinarias. I. Al-Andalus*. Madrid: Seminario de Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma - Sevilla: Editoriales Andaluzas Reunidas, 1989, 139-184; MARÍN, *Mujeres en al-Ándalus*, especialmente, caps. 5 y 6.

³⁶ IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-mustagīn bi-llāh (En busca del socorro divino)*, Edición crítica y estudio de Manuela MARÍN, Madrid: CSIC-ICMA, 1991, 17.

³⁷ MARÍN, *Mujeres en al-Ándalus*, 169.

errores, ha arrojado todo por la borda –ha tirado todo lo conseguido–, y ha dado lugar a que se hable de ella. Sí; bastaba que se hablase de una mujer para poner en entredicho su reputación, o para ser afrentada. Es conocida, y se ha utilizado para ilustrar este peligro³⁸, la anécdota de la joven de buena familia que, velada para no ser reconocida, rodeada por sus esclavas que la ocultan a las miradas de la gente, de noche para no ser vista, va a rezar a la mezquita, pero, al ver al poeta Ibn Šuhayd, se retira asustada ante la posibilidad de que éste componga un poema de amor acerca de ella (*yušabbib bi-hā*) o mencione su nombre; y, efectivamente, el poeta compone unos versos que la afrentaron (*faḍaha-hā*) y la dieron a conocer (*šahara-hā*)³⁹. La poesía amorosa será siempre un peligro para el honor de las mujeres y de sus familias⁴⁰.

A diferencia de esa joven, Wallāda parece haber sido bastante imprudente, algo que le reprocharán todos sus biógrafos, porque daba muy poca importancia (*bi-qillat mubālāti-hā*) a divulgar las cosas que le agradaban o le causaban placer (*wamuhāyārati-hā bi-laddāti-hā*). Ibn Bassām no dice nada más. Cabe que la princesa haya dejado ver su vanidad ante el tributo de admiración que recibe de los hombres de letras por su cultura y su rapidez para componer poesía. Ibn Baškuwāl nos dice que Wallāda componía versos al alimón con los poetas (*tumāliṭ al-šu'arā*), es decir, un poeta compone el primer hemistiquio de un verso y otro lo completa y viceversa. Es una de las actividades propias de una tertulia literaria, no sólo entre los árabes, de la que las fuentes dan numerosos ejemplos. En estos casos, no es infrecuente ver cómo las poetisas salen airoas de esas confrontaciones, aunque, por razones obvias, en escenas protagonizadas casi siempre por esclavas: 'Inān, Faḍl, Maḥbūba, entre las abbasíes⁴¹; al-'Abbādiyya, Gāyat al-Munā, en al-Andalus⁴². En este arte, Wallāda rivalizaba en gloria con los hombres de letras (*tusāyil al-udabā'*) y superaba a los más distinguidos (*tafūq al-bura'ā*).

³⁸ MARÍN, *Mujeres en al-Ándalus*, 241.

³⁹ IBN JĀQĀN, al-Faḥḥ, *Maṭmaḥ al-anfus wa-masrah al-ta'annus fī mullaḥ ahl al-Andalus*, edición y estudio de Muḥammad 'Alī Šawābika, Beirut: Dār 'Ammār- Mu'assasat al-Risāla, 1403/1983, 191-193; DICKIE, James, *El dīwān de Ibn Šuhayd al-Andalusī (382-426 H = 992-1035)*. *Texto y traducción*. Córdoba: Real Academia de Córdoba-Instituto de Estudios Califales, 1975, 27.

⁴⁰ GARULO, Teresa, "Los poemas del fuego de Ibn Šāra de Santarem", *Homenaje Póstumo al Profesor Justel Calabozo, Al-Andalus. Magreb*, 4 (1996), 173; MONROE, James. T., "The Strip-Tease that was Blamed on Abū Bakr's Naughty Son: Was Father Being Shamed, or Was the Poet Having Fun? Ibn Quzmān's *Zajal n° 133*", en WRIGHT JR., J. W. & Everett K. ROWSON (eds.), *Homeropticism in Classical Arabic Literature*. Nueva York: Columbia University Press, 1997, 94-139.

⁴¹ GARULO, Teresa, "La poesía femenina en árabe clásico y la expresión de los sentimientos", *Medievalia*, n° 27 (junio 1998), 31.

⁴² GARULO, Teresa, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, Madrid: Hiperión, 1986, 35 y 68.

Es posible –y esto es mucho más grave, por lo que vemos con la joven de Ibn Šuhayd– que haya aceptado, halagada, que los poetas que acuden a su salón le dirijan poemas de amor. Aquí entraría en escena Ibn Zaydūn con sus famosos poemas.

De momento, Ibn Bassām no dice nada más, pero, en cualquier caso, menciona ahora una de las habladorías (*za‘amū*): los versos que se dice llevaba en los hombros. ¿Quién los ha transmitido? ¿Quién ha podido verlos? ¿Quién tiene acceso a la princesa? Como, lógicamente, y a pesar de la desaprobación de Ibn Bassām por las indiscreciones de Wallāda, hay que pensar que su conducta es honorable (*ṭahārat atwāb*), debe de tratarse de alguien del entorno privado de Wallāda. No podría ser nadie de su familia, pues a ellos también les alcanzaría el escándalo, pero podría ser alguna mujer vinculada a la princesa. Y enseguida acude a la mente el nombre de Muh̄ya.

Muh̄ya, una de las poetisas de al-Andalus, ha llegado a serlo gracias a la protección de Wallāda. La primera noticia que se tiene de ella se encuentra en Ibn Sa‘īd⁴³ y procede del *Mushib* de al-Ḥiṣṣārī, es decir, de mediados del siglo VI/XII. Su belleza e ingenio, que mueven a Wallāda a procurar su educación, han sido el argumento, en los siglos XIX y XX⁴⁴, para acusar a ésta de haber mantenido con ella una relación lesbiana. No deja de ser sorprendente que los únicos argumentos para hacer esa afirmación sean los versos de Muh̄ya, que, de reflejar alguna realidad, aparte de los convencionales insultos de una sátira que subraya el comportamiento sexual incontrolado, muestran un excesivo interés de Wallāda por los hombres. No se sabe en qué época de su vida Wallāda conoce a Muh̄ya –¡ah, la terrible atemporalidad de las fuentes!–, pero por la forma del relato de al-Ḥiṣṣārī podría deducirse que Muh̄ya era todavía una niña susceptible de aprovechar la formación que la princesa podía brindarle. Siendo una niña pequeña se entiende que pudiera acompañar, por las calles, a su padre, un humilde vendedor de higos, y que su gracia e inteligencia le permitiesen entrar a las habitaciones reservadas de Wallāda, quizá para ofrecerle personalmente la fruta que vendía su progenitor. Una vez dominado el arte de la poesía, Muh̄ya compuso sátiras contra Wallāda. Sólo se conoce el poemilla de dos versos en que juega con el nombre de Wallāda –una forma intensiva de la raíz *w-l-d*, ‘engendrar, dar a luz’– y su soltería.

Ibn Bassām no menciona para nada a esta poetisa, a esta mujer ingrata con su protectora; es posible que para él no haya tenido ninguna influencia especial en su vida, por lo menos en esta época en que Wallāda parece haberse jugado su

⁴³ IBN SA‘ĪD AL-MAGRIBĪ, *Al-Mugrib fi ḥulā al-Magrib*, ed. Šawqi Ḍayf, El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, sin fecha, I, 143. Su biografía también aparece en AL-SUYŪṬĪ, *Nuzhat al-ŷulasā’*, 1978, 71 (AL-SUYŪṬĪ, *Nuzhat al-ŷulasā’*, 1995, 86-87); y AL-MAQQARĪ, *Nafh al-ṭīb*, 1388/1968, IV, 293.

⁴⁴ MARÍN, *Mujeres en al-Ándalus*, 278, comenta algunos de ellos y su procedencia.

prestigio. Sin embargo, las feroces acusaciones de Muh̄ya son mucho más escandalosas que los versos bordados en el vestido de la princesa. O quizá una sátira tenía otro tipo de recepción y no resultaba tan escabrosa como la confesada disponibilidad sexual de una mujer, como en esos versos, y como en las jarchas, con frecuencia puestas en labios femeninos, que le parecen tan picantes a Ibn Sanā' al-Mulk⁴⁵, o se asocian con la conducta de los no árabes⁴⁶.

Ibn Bassām sigue otra línea de razonamiento. Si la imprudencia de Wallāda al dar que hablar a las gentes le ha hecho pensar en los versos escritos en la ropa de la poetisa, éstos y su transmisión le han suscitado otra asociación de ideas: la historia de Wallāda con Ibn Zaydūn, de la que hay toda clase de anécdotas (*ajbār*), largas y cortas, innumerables y de difícil comprobación. Y el autor de la *Ḍajīra* incluye en las páginas siguientes una de estas historias⁴⁷. Aunque parezca sorprendente, el narrador es el mismo Ibn Zaydūn. ¿Sería también él quien transmite los versos que Wallāda llevaba en los hombros?

El relato de Ibn Zaydūn plantea varias cuestiones de interés. En su momento, al editar la *Ḍajīra*, Iḥsān 'Abbās llamó la atención sobre este pasaje, escrito en forma de *maqāma*, de cuentecillo en prosa rimada con versos intercalados. Y, por su estilo, no le parecía que fuese obra de Ibn Zaydūn, ni siquiera de Ibn Bassām. Aquí es posible que quiera decir que la forma de citarlo no le parece la típica de Ibn Bassām al incluir textos en su antología. Sea como fuere, por estar dentro de la *Ḍajīra*, se ha aceptado como noticia fidedigna de la relación entre el poeta y la princesa.

Ibn Zaydūn empieza su relato diciendo: “En los días de la juventud y la exuberancia de la mocedad estuve enamorado de una joven llamada Wallāda”. Luego cuenta que Wallāda le escribe un par de versos para anunciarle su visita; sigue en prosa rimada diciendo que, efectivamente, se encuentran en un jardín, pasan la noche juntos, y, al separarse de ella, él compone un poema. Aquí parece haber una laguna, aunque no es seguro, e Ibn Zaydūn continúa diciendo que ‘Utba, una esclava, canta para ellos, pero, cuando el poeta le pide que repita su canto, Wallāda se enfada, hace reproches a ‘Utba, Ibn Zaydūn la defiende en unos versos, y pasan la noche entre reproches; cuando, al llegar la mañana, se separan, Wallāda recita unos versos censurándolo por preferir a su esclava, a la que compara con un planeta, siendo ella la luna llena.

⁴⁵ Es uno de los requisitos de la jarcha, según su *Dār al-ḥirāz*; véase GARCÍA GÓMEZ, E., “Estudio del *Dār al-ḥirāz*”, *al-Andalus*, XXVII (1962), 44, nota 39.

⁴⁶ RAMÍREZ CALVENTE, Ángel (= GARCÍA GÓMEZ, E.), “Jarchas, moaxajas, zéjeles (III)”, *Al-Andalus*, XLI (1976), 403-408; GARCÍA GÓMEZ, E., *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, (Alianza Universidad), 1990, 13-14.

⁴⁷ IBN BASSĀM, *Ḍajīra*, I, 430-432.

A principios del siglo VII/XIII este relato parece perfectamente conocido, pues Ibn Diḥya (m. 633/1235) cita la primera parte, omitiendo la prosa rimada con que se describe el jardín delicioso en que tiene lugar el encuentro⁴⁸. Es posible que figurase ya en el texto de la *Dajira* que había estudiado el autor del *Muṭrib* o del que disponía, puesto que, inmediatamente antes, ha copiado, como si fueran palabras suyas (*qāla dū l-nasabayn*), el principio de la biografía de Wallāda en la *Dajira*, aunque sin mencionar a Ibn Bassām; su única fuente reconocida es Ibn Baškuwāl. La postura de Ibn Diḥya frente a esta especie de *maqāma* es bastante ambigua. Por un lado, parece considerarla una noticia objetiva, y la incluye en su artículo sobre la princesa adaptándola a su narración, es decir, prescindiendo del yo narrador. Donde el relato utilizaba la primera persona –[Wallāda] me escribió–, tenemos “Wallāda escribió a [...] Ibn Zaydūn”. Pero inmediatamente después de citar los versos en que Wallāda anuncia su visita, Ibn Diḥya abandona la idea de redactar la historia con sus propias palabras y advierte al lector que sigue un texto previo del que ha eliminado algún pasaje que no afecta a los datos —el poema de Ibn Zaydūn— que quiere conservar: “[sigue el relato] hasta que dice Ibn Zaydūn: Y pasamos la noche cosechando las margaritas de la boca, etc.”. Y con esta frase y las siguientes introduce los versos del poeta cuando se despide de Wallāda al hacerse de día.

En el *Nafḥ al-ṭīb* se encuentra otro fragmento de lo que podría ser el mismo relato o *maqāma*, aunque también introduce cambios para adaptarlo mejor a su biografía de Wallāda, supeditándolo a la presentación de los versos atribuidos a la poetisa. Al-Maqqarī, como al-Kutubī y al-Suyūṭī, ha alterado la estructura de la historia tal como aparece en la *Dajira*. Lo más importante es que, en sus biografías, ‘Utba es una esclava negra sin nombre, que canta maravillosamente; el detalle de su raza parece extraído del poema que la compara con el planeta Júpiter, oscuro en contraste con la luna, y se cita al principio, porque sirve como introducción a las sátiras de Wallāda contra Ibn Zaydūn. Al-Maqqarī, que, como al-Suyūṭī, atribuye a Wallāda el poema que recita Ibn Zaydūn al despedirse después de la noche que pasan en el jardín, añade a continuación otro poema amoroso que se supone que Wallāda escribe a su enamorado, añorando un nuevo encuentro, y la respuesta en verso del poeta. Y esos versos, los de la princesa, forman parte de una curiosa epístola de Ibn Zaydūn a Wallāda, justificando la crítica del poema que va a hacer a continuación y explicándole las razones de censurar alguna expresión poco feliz del mismo.

En la *Dajira*, desde luego, parece un cuento, una *maqāma*, y es lícito preguntarse si esos versos que su autor pone en boca de Wallāda son de la poetisa. Al-Kutubī, al-Suyūṭī y al-Maqqarī, al trastocar la estructura de la narración, dentro de que es bastante libre y parece describir dos noches distintas, han contribuido a

⁴⁸ IBN DIḤYA, *Muṭrib*, 9.

dar por sentado que es así. Pero Ibn Bassām parece estar diciendo algo distinto al final de la biografía de Wallāda. Primero, muestra cierto escepticismo acerca de la capacidad como poetisa de Wallāda y casi pone en duda que compusiera poemas. Según él, “dicen –otra vez *za‘amu–* que componía versos de *ši‘r*” (*kanāt za‘amū taqriḍ abyā^{an} min al-ši‘r*). Emplea el verbo *qaraḍa*, componer versos de *qarīd*, es decir, el término equivalente a *qaṣīd*, la forma más elevada de poesía (*ši‘r*), que excluye los poemas compuestos en metro *raḡaz*. Y, por si hubiera duda, insiste en que está hablando de *ši‘r*, el género de poesía que se opone a *raḡaz*, y del que a veces se excluyen las formas breves de los metros⁴⁹. Y, en segundo lugar, porque afirma que no va a citar versos de Wallāda. Aunque él ha “leído algunas de esas cosas (*aṣyā’ min-hu*) en apéndices o comentarios (*ta‘āliq*”, a alguna obra innominada, quizá el mismo *dīwān* de Ibn Zaydūn, “me he abstenido de mencionarlas y de intentar retenerlas, porque la mayoría son sátiras”, y, como ha explicado otras veces, la sátira no tiene cabida, en principio, en su antología, y no va a darle más vueltas a esa decisión.

Estas son las últimas palabras de la biografía de Wallāda. Parece claro que, si Ibn Bassām ha decidido no citar ningún poema suyo, los que aparecen en boca de Wallāda en esa especie de *maqāma* no deben de ser obra suya. Existe, naturalmente, la posibilidad de que ese pasaje, como otros que aparecen en la *Ḍajīra*, lo haya incluido algún autor que pensase que la obra de Ibn Bassām estaba incompleta, pero creo que eso no cambia las cosas. Sólo uno de los que se dice que compone o recita Ibn Zaydūn formaba parte de su *dīwān*, procedente de la *Ḍajīra* y de *Qalā‘id*, aunque hay fuentes que también se lo atribuyen a Wallāda. Existe también otro argumento para negar su autoría, basado en el estilo o la forma. Tiene que ver con la distinción entre *ši‘r*, la poesía elevada, y *raḡaz*, que está implícita en el primer comentario de Ibn Bassām. Tres de las cuatro sátiras de Wallāda que han conservado al-Kutubī, al-Suyūfī y al-Maqqarī están en metro *sarī‘*, el más próximo al *raḡaz*, con el que es fácil confundirlo⁵⁰. El *raḡaz* ha sido en su origen el metro propio de la improvisación, y también eso parece de acuerdo con las características del genio de Wallāda.

Todavía hay más puntos de interés en el relato de Ibn Zaydūn. Lo primero que llama la atención es que el poeta escriba el nombre de su amada. ¿Qué ha pasado con tres siglos y medio de poesía amorosa, sujeta a convenciones literarias, entre ellas la de no descubrir el nombre de la dama, pues se entendía que era una forma de infamarla y podía acarrear a los poetas la venganza de la familia de la mujer así injuriada? No puede justificarse porque haya pasado mucho tiempo e Ibn Zaydūn

⁴⁹ FROLOV, Dmitri, *Classical Arabic Verse. History and Theory of Arud*, Leiden: Brill, 1999, 153, y 191-192, y la bibliografía que menciona.

⁵⁰ FROLOV, *Classical Arabic Verse*, 170-174.

escriba cuando ya es viejo. Wallāda sigue viva; le sobrevivirá más de veinte años. ¿O es una sátira?

La despreocupación de Wallāda había dado lugar a que se hablase de ella (*al-qawl fī-hā*), según dice Ibn Bassām, y eso ya es lo suficientemente grave en sociedades que basan su sentido de la honra en la invisibilidad de las mujeres. *Qāla fī* es también la fórmula de decir ‘componer un poema acerca de’, y cabe que se refiera, en este caso, a la existencia de poemas de amor, dirigidos a la princesa, que podrían ser los de Ibn Zaydūn. Sabiendo que la poesía amorosa puede ser una importarte arma para desacreditar a una mujer y su familia, se entiende mejor la condena de Wallāda, por permitir, con su conducta poco cuidadosa, poner su honor en entredicho. Ibn Makkī, el informador de Ibn Baškuwāl, se expresa de forma mucho más contundente que Ibn Bassām: *Lam yakun la-hā tašāwun yuṭābiq šaraḥa-hā*, es decir, no tenía el decoro adecuado a su nobleza, o no estaba tan bien guardada, o no se guardaba tanto, como correspondía a su nobleza.

No está claro en qué época Ibn Zaydūn conoce a Wallāda. Probablemente tuvo acceso a su salón literario, pero ¿cuándo? La pasión de Ibn Zaydūn, o simplemente la despreocupación de Wallāda, parecen haber sido la causa de que la princesa no se haya casado nunca, como sabemos por Ibn Baškuwāl, aunque es éste un dato que sólo se encuentra en la versión de Ibn Diḥya⁵¹, pero no se recoge en el *Kitāb al-šila*. Si esto es así, habría que pensar que todavía era muy joven, pues solía casarse a las mujeres en edad muy temprana. ‘Ulayya bt. al-Mahdī, la princesa abbasí, poetisa y compositora, con quien suele compararse frecuentemente a Wallāda, ya era viuda a los veintitrés años, más o menos la edad que tenía la princesa omeya en el momento de la abolición del califato en el año 422/1031. Habría que pensar que ese encuentro pudo tener lugar más o menos en los meses, o incluso antes, del califato de su padre, al-Mustakfī (414/1024-416/1025). Resulta, sin embargo, bastante curioso que, en la historia de Córdoba, Ibn Zaydūn no aparezca nunca en el entorno de los omeyas y sus partidarios. Ibn Ḥazm no lo menciona nunca. No se le ve en el círculo de Ibn Šuhayd. Tanto éste, como Ibn Ḥazm y su primo Abū l-Mugīra, llegan incluso a ser ministros del efímero, ‘Abd al-Raḥmān V al-Mustazhir, el califa anterior a Muḥammad III al-Mustakfī. Pero no ocurre lo mismo con Ibn Zaydūn.

Los primeros años de la carrera de este poeta giran en torno a la política de los Banū Ŷahwar, a partir, por tanto, de 422/1031. Ibn Zaydūn es, incluso, muy amigo de Abū l-Walīd ibn Ŷahwar, el hijo del señor de la ciudad. El episodio más famoso de esta época es su encarcelamiento, en una fecha indeterminada entre 432/1040 y 435/1043, que suele relacionarse con sus amores con Wallāda, o con la ruptura de Wallāda y las sátiras contra Ibn ‘Abdūs, su supuesto rival. Para entonces la princesa tiene alrededor de treinta años. La pasión de Ibn Zaydūn parece tan

⁵¹ IBN DIḤYA, *Muṭrib*, 8; AL-MAQQARĪ, *Nafh*, IV, 207.

duradera como obsesiva⁵². Pero, de hecho, el único autor que establece esa conexión entre su amor frustrado y la prisión es Ibn Jāqān. Y, aún así, sólo porque menciona que tras huir de la cárcel, escribe a Wallāda mientras permanece oculto en Córdoba⁵³. Antes ha explicado que, escondido esta vez en Medina Azahara y lleno de nostalgia por Wallāda, le escribe uno de sus poemas más famosos, *Innī dakartu-ki bi-l-Zahrā*⁵⁴, y el hecho de andar ocultándose parece implicar que es después de su fuga.

No se conocen bien las razones de este encarcelamiento⁵⁵, porque los únicos datos que tenemos son las alusiones de Ibn Zaydūn cuando se justifica en poemas y epístolas en prosa rimada escritos a algunos amigos a los que pide intercedan por él ante Abū l-Ḥazm Ibn Ŷahwar. Uno de los poemas que dirige a éste, del que recoge algunos versos Ibn al-Abbār⁵⁶, sugiere la posibilidad de alguna intriga política contra Ibn Ŷahwar, porque, lo mismo que en la *risāla yiddiyya*, también dirigida a Abū l-Ḥazm, afirma no haber dejado de ser partidario suyo ni provocado o seguido ningún llamamiento contra su autoridad (“No provoqué la guerra de al-Fiḡār, ni obedecí/ a Musaylima cuando dijo: Soy un profeta”). Sin embargo, en la epístola que escribe a un amigo, Abū Bakr Ibn Muslim, justificándose después de haberse escapado de la cárcel, parece defenderse de la imputación de un delito económico contra los herederos de un *mawlā* suyo⁵⁷. Ibn Ḥayyān⁵⁸ sólo dice que lo envía a la

⁵² Ibn Jāqān es el primero en hacerse eco del carácter obsesivo de la pasión de Ibn Zaydūn cuando, a lo largo de su biografía del poeta, indica qué poemas son fruto de su pasión por Wallāda y del deseo que crece con la ausencia, cuando está fuera de Córdoba — en Medina Azahara, en Valencia, en Sevilla—, y también advierte de cómo Wallāda es el personaje femenino al que canta en el prelude amoroso (*nasīb*) de algunos de sus poemas panegíricos compuestos ya después de entrar al servicio de al-Muʿtaḏid de Sevilla (después de 441/1049). Por sus efectos literarios, recuerda en cierto modo la pasión de Lope de Vega por Elena Osorio, tanto por las consecuencias inmediatas de la ruptura (sátiras y libelos del poeta contra la amada y su familia, proceso contra Lope y condena al destierro), como por la explotación literaria de sus amores hasta el fin de su vida con la creación de *La Dorotea*, publicada en 1632, tres años antes de la muerte del autor (LOPE DE VEGA, *La Dorotea*, edición, introducción y notas de Edwin S. Morby, Madrid: Clásicos Castalia, 1980).

⁵³ IBN JĀQĀN, *Qalāʿid*, 1277/1860, 89; IBN JĀQĀN, *Qalāʿid*, 1990, 193.

⁵⁴ IBN JĀQĀN, *Qalāʿid*, 1277/1860, 82; IBN JĀQĀN, *Qalāʿid*, 1990, 181.

⁵⁵ Sobre este tema, ineludible en todas las biografías de Ibn Zaydūn, véase también SOUFI, Khaled, *Los Banū Yahwar en Córdoba. 1031-1070 d. J.C.-422-462 H.*, Córdoba: Real Academia de Córdoba, 1968, 142-150 (biografía de Ibn Zaydūn, 126-159); KHALIS, Salah, *La vie littéraire à Seville au Xie. Siècle*, Alger: SNED, 1966, 77-79; ʿABD AL-ʿAZĪZ, Ahmad. *Qaḏīyyat al-siḡn wa-l-ḥurriyya fī l-šīʿr al-Andalus*. El Cairo: Maktabat al-Anglo-al-Miṣriyya, [1990], 249-290.

⁵⁶ IBN AL-ABBĀR, *Iʿtāb al-kuttāb*, ed. Šāliḥ al-Aštar, Damasco: [al-Maṭbaʿa al-Hāšimiyya], 1380/1961, 211; *Dīwān Ibn Zaydūn wa-rasāʿilu-hu*, 112-117; *Ḍajīra* I, 351-353.

⁵⁷ ʿABD AL-ʿAZĪM, *Dīwān Ibn Zaydūn wa-rasāʿilu-hu*, 718-753.

⁵⁸ IBN BASSĀM, *Ḍajīra*, I, 338.

cárcel ‘Abd Allāh ibn Aḥmad Ibn al-Makwī, pero, aunque no especifica la falta cometida, la personalidad de este juez refuerza la idea de que se trata, efectivamente, de un delito económico. Ibn al-Makwī, hijo de un ilustre juez de época ‘āmīrī, había sido nombrado juez de Córdoba en 432/1040 por Abū l-Ḥazm Ibn Ŷahwar. El cargo había estado vacante durante casi un año, desde que en 430/1039 Abū Bakr ibn Ḍakwān dimitiera, o fuera destituido, por negarse a entregar al régulo de Córdoba los bienes procedentes de los legados píos. Ibn al-Makwī sólo permaneció en el cargo unos tres años, pues, al llegar al poder Abū l-Walīd ibn Ŷahwar, lo destituyó por negarse, él también, a permitirle utilizar para sus propios fines los bienes habices del Tesoro Público⁵⁹.

Lo que quizá resulta más sorprendente es el poco éxito que tienen Ibn Zaydūn y los amigos que interceden por él ante Abū l-Ḥazm Ibn Ŷahwar. Entre ellos se cuenta el mismo hijo del señor de Córdoba, Abū l-Walīd, pero todo lo que puede hacer es facilitarle la fuga de la cárcel. Parece que pesa más la influencia de los enemigos de Ibn Zaydūn, esas intrigas y calumnias de las que se queja en sus epístolas. Posiblemente, también su comportamiento.

Lo mismo que Ibn Šuhayd tenía mala fama por su vida licenciosa y juerguista –de ahí procede parte de la preocupación de la mujer que se ve descubierta al ir a la mezquita–, la conducta de Ibn Zaydūn no parece haber sido ejemplar en absoluto. Se le atribuían cosas bastante feas (*qabā’ih*), según Ibn Jāqān, y es eso lo que hace fracasar sus esfuerzos de convencer y conmover a Abū l-Ḥazm Ibn Ŷahwar cuando le escribe desde la cárcel. También según Ibn Jāqān⁶⁰, se había dado permiso para verter su sangre impunemente en venganza por la afrenta de Wallāda (*yubāh damuhu dūna-hā wa-yuhdar*). Ella –o su familia, más probablemente– había incitado a los Ŷahwaríes contra él. Aquí ya Ibn Jāqān ha convertido a Ibn Zaydūn en uno de los poetas amorosos de la época omeya que protagonizan trágicas historias de amor, como Ŷamīl⁶¹, perseguido por la familia de Buṭayna que obtiene el permiso del gobernador de la región para matarlo⁶², o Waddāh al-Yaman, asesinado por el califa al-Walīd I por haber compuesto poemas de amor a su esposa Umm al-Banīn, y muchos otros.

Las fuentes posteriores (al-Kutubī, al-Suyūfī y al-Maqqarī) describen su comportamiento, acosando a Wallāda con sus poemas, diciendo que por ella perdió la vergüenza (*jala’a idāra-hu*), o que se hizo desvergonzado y se dedicó al

⁵⁹ PEÑA, Susana, “Ibn al-Makwī”, en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. (Homenaje a José M^a Fórneas)*. VI, ed. Manuela MARÍN, Madrid: CSIC, 1994, 377-379.

⁶⁰ IBN JĀQĀN, *Qalā’id*, 1277/1860, 91; IBN JĀQĀN, *Qalā’id*, 1990, 196.

⁶¹ De hecho, lo compara expresamente con él en la introducción al poema *Innī ḍakartu-ki bi-l-Zahrā’ muštāqā*, mencionado más arriba; IBN JĀQĀN, *Qalā’id*, 1277/1860, 82; IBN JĀQĀN, *Qalā’id*, 1990, 181.

⁶² ABŪ L-FARAYŶ AL-IṢBAHĀNĪ, *Kitāb al-agānī*, ed. e índices Ibrāhīm al-Abyārī, [El Cairo]: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1389/1969, VIII, 2854-2855.

libertinaje. Es posible que su pasión le haya llevado a perder por completo toda idea del decoro, y las autoridades hayan juzgado más prudente impedir que siguiera denigrando a una familia tan noble como la omeya, y proteger a uno de sus miembros más débiles, por ser una mujer. La protección ha podido pedirla ella misma, pero también es posible que algún miembro respetable de la comunidad haya dado ese paso.

Quizá los ataques contra Ibn ‘Abdūs tengan este motivo. Lejos de ser el personaje ridículo, cobarde y sin honor que dibuja Ibn Zaydūn en sus sátiras, las pocas veces que aparece en las fuentes es generalmente apreciado y respetado⁶³. Es conocido el poder de la poesía para modificar la percepción de la realidad. El caso más notable, en la literatura árabe, es la radical discrepancia entre la visión de Kāfūr, gobernador de Egipto en nombre de los ijšīdīs desde 334/946 hasta su muerte en 357/968, tal como la ofrecen los textos históricos, y la imagen que transmite la literatura, donde ha pesado más la conflictiva relación de al-Mutanabbī con él y la celeberrima sátira del poeta al abandonar Egipto, una vez frustradas sus esperanzas⁶⁴. La imagen de Ibn ‘Abdūs, en las fuentes más tardías —a partir del siglo VIII/XIV, y egipcias— también parece muy influida por las sátiras de Ibn Zaydūn y su supuesta rivalidad por el amor de la princesa. Sin embargo, para sus primeros biógrafos, casi contemporáneos suyos y con informadores muy próximos a la época en que viven los protagonistas, la conducta del ministro cordobés no suscita ninguna censura. Ibn Jāqān ni siquiera menciona a Ibn ‘Abdūs. Pero Ibn Bassām lo alaba sin reservas. La protección que dispensa a Wallāda en su vejez merece todos sus elogios. La larga vida de Wallāda deterioró su situación, pero el antiguo ministro de los Ŷahwarīs nunca dejó de estar en contacto con ella ni de escribirle e, incluso, subvenía a sus necesidades, a pesar de que ya no era ni rico ni poderoso. Un comportamiento que el autor de la *Dajīra* no duda en describir como

⁶³ Fuera de las biografías de Ibn Zaydūn o Wallāda, Ibn Bassām menciona a Ibn ‘Abdūs en otros pasajes de la *Dajīra*, donde figura como informador del antólogo, autor de versos de ocasión recitados en tertulias de las que a veces es el centro, y corresponsal en verso y prosa de alguno de los autores recogidos en la antología (*Dajīra*, I, 794; II, 467; III, 65-66; III, 818; III, 888). También IBN AL-ABBĀR, en *Al-Ḥulla al-siyarā*, ed. H. Monès, El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1985, 2ª ed., II, p. 130, conserva un poema muy afectuoso de Muḥammad b. Marwān b. ‘Abd al-‘Azīz, cordobés afincado en Valencia, contestando a Ibn ‘Abdūs.

⁶⁴ STETKEVYCH, Suzanne Pinckney, “Abbasid Panegyric and the Poetics of Political Allegiance: Two Poems of al-Mutanabbī on Kāfūr”, en SPERL, Stefan and Ch. SHACKLE, *Qasida Poetry in Islamic Asia & Africa. Classical Traditions and Modern Meanings*, Leiden: E.J. Brill, 1996, 35-63; y STETKEVYCH, S. P., “The Poetics of Political Allegiance: Praise and Blame in Three Odes by al-Mutanabbī”, en STETKEVYCH, S. P., *The Poetics of Islamic Legitimacy. Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2002, 180-240.

“una buena obra que lo inmortalizó (*aṭar^{am} yāmīl^{am} abqā-hu*), un rasgo de delicadeza (*ṭalaq min al-zarf*) singularmente valioso”.

Resta por saber en qué momento los elementos tan brevemente esbozados por Ibn Bassām e Ibn Jāqān se convierten en un relato relativamente coherente de amores e infidelidades, con la consecuencia casi natural de sátiras provocadas por el despecho, que en el siglo VIII/XIV, en Egipto, seduce a algunos hombres de letras, como a Ibn al-Nubāta o al-Ṣafādī, y los induce a dedicar sus comentarios a las epístolas de Ibn Zaydūn compuestas en respuesta a algunos de los episodios del drama: la llamada *risāla hazliyya*, una sátira puesta en boca de una mujer, cuyo destinatario Ibn Nubāta identifica como Ibn ‘Abdūs; y la *risāla yiddiyya*, la que dirige a Abū l-Ḥazm Ibn Ŷahwar cuando estaba en la cárcel. Pero entre las fuentes andalusíes, que no mencionan, por ejemplo, la *risāla hazliyya*, y las orientales hay algún eslabón perdido que impide reconstruir el proceso de creación de esta singular historia.